

Barbara Brunnert /
Winfried Haunerland /
Stefan Kopp (Hg.)

Der Vielfalt Raum geben

Zum ambivalenten Potenzial einer
differenzsensiblen Kirche

HERDER

Der Vielfalt Raum geben

Kirche in Zeiten der Veränderung

Herausgegeben von Stefan Kopp

Band 14

Der Vielfalt Raum geben

Zum ambivalenten Potenzial
einer differenzsensiblen Kirche

Herausgegeben von Barbara Brunnert,
Winfried Hauerland und Stefan Kopp

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Dieses Werk ist eine Open-Access-Publikation,
veröffentlicht unter der Lizenz
Creative Commons Attribution –
ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)
Informationen zur Lizenz unter
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI Druckdienstleistungen GmbH,
Ferdinand-Jühlke-Straße 7, 99095 Erfurt
ISBN 978-3-451-39784-4

Inhalt

Produktiv mit Unterschieden leben Differenz und Diversität als Herausforderung für theologische Reflexion und kirchliche Praxis	9
---	---

1. Biblische und historische Fundierungen

Einheit in Vielfalt – Vielfalt in Einheit Anthropologische und ekklesiologische Transformationen im Neuen Testament	19
<i>Thomas Söding</i>	

Gleichheit in der Ungleichheit Mechanismen von Differenzbewältigung im Kontext der Eheschließung im frühen Mittelalter	46
<i>Ines Weber</i>	

Objekte, Subjekte, Partizipierende? Arme Mitmenschen in Geschichte und Gegenwart	65
<i>Hubertus Lutterbach</i>	

Lehramt im Plural? Die vielen Erkenntnisquellen der Theologie und der ultramontane Lehramtsmonismus seit Pius IX.	85
<i>Klaus Unterburger</i>	

Diversitäts- und Diskriminierungskategorien im Kirchenrecht Ausgewählte Beispiele für Zugangskriterien zur Priesterweihe in Geschichte und Gegenwart	104
<i>Franz Kalde</i>	

2. Systematische Reflexionen

Differenzen überwinden oder anerkennen? Zwei philosophische Positionen im Dialog	125
<i>Andreas Koritensky / Veronika Weidner</i>	
Zur epistemischen Relevanz von Diversität Über Diskriminierungsdynamiken und die Kirche als divers-konviviale Lebensform	145
<i>Anne Weber</i>	
„Wir sind alle anders!“ Kritische Zwischenrufe zum <i>Diversity Management</i>	174
<i>Hans-Joachim Höhn</i>	
Vielfalt als Grammatik des Katholischen Skizzen zu einer zeitgemäßen Hermeneutik des ,Allumfassenden‘	193
<i>Aaron Langenfeld / Klaus von Stosch</i>	

3. Praktisch-theologische Beobachtungen

Generalisierte Diversität und katholische Einheit der Kirche Eine soziologische Perspektive	215
<i>Michael N. Ebertz</i>	
Andere Menschen in der Kirche Zur Diversitätssensibilität kirchlicher Praxis	246
<i>Herbert Haslinger</i>	
Wann ist eine Differenz diskriminierend? Das Oszillieren zwischen Unterschieden und Ungleichheiten in der katholischen Gemeindegarbeit	282
<i>Lisa Hofmeister / Oliver Reis</i>	
Nicht nur eine Frauenfrage Zu Differenz- und Diversitätssensibilität im katholischen Verbandswesen	305
<i>Barbara Brunnert</i>	

Der Zukunft gewachsen! Resilienz und Ambiguitätstoleranz als Schwerpunkte der Seelsorgeausbildung	325
<i>Christoph Jacobs / Arndt Büssing</i>	
Ambiguitätstoleranz und Unsicherheitsintoleranz Zur zentralen Bedeutung der Spiritualität in der Seelsorgeausbildung	359
<i>Arndt Büssing / Christoph Jacobs</i>	

4. Liturgiewissenschaftliche Vertiefungen

Liturgiesprachen in einer differenzsensiblen Kirche Modelle und Beobachtungen aus der Praxis	381
<i>Winfried Haunerland</i>	
„Frische, authentische und frohe Liturgie“ Jugendliturgische Feiern in Verbindung mit Glaube und Ein- heit	410
<i>Eugen Daigeler</i>	
<i>In Liturgia nulla sit acceptio personarum</i> Zum Ansehen der Person in der Liturgie	422
<i>Stefan Kopp</i>	
Autorinnen und Autoren	446

Produktiv mit Unterschieden leben

Differenz und Diversität als Herausforderung für theologische Reflexion und kirchliche Praxis

Artikel 3 Absatz 3 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland legt fest:

„Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden. Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden.“¹

In der juristischen Diskussion folgt daraus nicht nur, dass wesentlich Gleiches gleich zu behandeln ist, sondern auch, dass wesentlich Ungleiches ungleich behandelt werden darf oder sogar muss. Selbst wenn das Grundgesetz diese Sätze als Antwort auf das nationalsozialistische Unrechtsregime primär als Anforderung an den Staat formuliert, so drückt sich darin doch ein Postulat aus, das auch in der Gesellschaft insgesamt Beachtung findet. Unter dem Stichwort *Diversity* wird deshalb in vielen Institutionen mittlerweile herausgestellt, dass Gleichstellungs- und Diversitätsarbeit zur jeweiligen Unternehmenskultur gehören und keine Form von Diskriminierung toleriert wird.²

Besondere Aufmerksamkeit finden dabei aktuell vor allem die Unterschiede aufgrund von Geschlecht und sexueller Orientierung. Wie nicht zuletzt die Diskussionen im Kontext des Synodalen Weges und des weltweiten, von Papst Franziskus (seit 2013) angestoßenen Synodalen Prozesses zeigen, werden diese Fragen auch in der rö-

¹ Deutscher Bundestag, Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 (BGBl. S. 1), zuletzt geändert durch Artikel 1 des Gesetzes vom 28. Juni 2022 (BGBl. I S. 968), in: <https://www.bundestag.de/gg> (Zugriff: 10.8.2022).

² Vgl. dazu etwa Charta der Vielfalt. Für Diversity in der Arbeitswelt, in: <https://www.charta-der-vielfalt.de> (Zugriff: 10.8.2022).

misch-katholischen Kirche teilweise leidenschaftlich verhandelt. Dabei stehen oftmals der Ausschluss der Frau vom Weiheamt und die lehramtlichen Positionen zur Homosexualität im Zentrum der Debatte. Darf eine Kirche, die von der gleichen Würde aller Getauften überzeugt ist, hier Unterschiede machen und Menschen aufgrund ihres Geschlechtes oder ihrer sexuellen Orientierung und Praxis den Zugang zu bestimmten Aufgaben verwehren oder mit arbeitsrechtlichen Konsequenzen drohen? Während die einen in den lehramtlichen Festlegungen unabänderliche Grenzmarken sehen, fordern andere deren Korrektur. Unterschiede, so sagen die einen, existieren und müssen anerkannt werden; Unterschiede, so sagen andere, mag es zwar geben, aber sie dürfen nicht Argument für Ausgrenzung und Benachteiligung sein.

Nun können Diversität und Diversitätssensibilität, gelingende Integration und mögliche Diskriminierung nicht auf die Fragen des Geschlechtes und der sexuellen Orientierung reduziert werden. Es ist geradezu das Kennzeichen einer Kirche, die katholisch, also umfassend sein will, dass in ihr Platz für Menschen mit ganz unterschiedlichen Prägungen und Identitätsmerkmalen sein muss. Denn gerade die Fähigkeit, Differenzen zu integrieren, unterscheidet die Kirche von einer Sekte. Dem vorliegenden Sammelband liegt insofern die Ausgangsthese zugrunde, dass die Kirche immer schon Sensibilität für Diversität hatte und in erstaunlicher Weise auch unterschiedliche Gruppen integriert hat: Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Männer und Frauen, Junge und Alte, Gesunde und Kranke, Reiche und Arme, Intellektuelle und Menschen mit geringer Bildung u. v. a. m.

Unterschiede nicht wahrzunehmen, ist Realitätsverweigerung. Denn auch wenn Paulus programmatisch erklärt, es gebe „nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich“ (Gal 3,28), so ist die Wirklichkeit auf Erden doch anders. Selbst wer die christologische Überwindung – „ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28) – mitdenkt, muss feststellen, dass es auch in der Kirche weiterhin Männer und Frauen gibt, die zwar die gleiche Würde haben, aber sich doch biologisch, sozial und kulturell voneinander unterscheiden. Menschen hören nicht auf, männlich oder weiblich (oder ein Drittes) zu sein, nur weil Unterschiede negiert und als Einfallstor für Diskriminierung tabuisiert werden. Dasselbe gilt auch für andere Differenzen. Für die Lebensgestaltung ist

daher entscheidend, welche Konsequenzen sich aus der realen Vielfalt ergeben (sollen).

Differenziert zu beantworten sind deshalb Fragen, die im Hinblick auf die Lebensrealität und die Rechte unterschiedlicher Gruppen in verschiedenen Zeiten gestellt werden können: Wie hat die Kirche auf Unterschiede reagiert? Wurde die gleiche Würde aller Getauften und die gleiche Würde aller Menschen ausreichend berücksichtigt? Gibt es Gruppen, die nur als Objekte wahrgenommen wurden, bzw. – anders ausgedrückt – wurde allen Menschen in angemessener Weise auch Subjektstatus zuerkannt?

Differenzsensibilität ist dabei nicht allein eine Anforderung an die Kirche als Großgruppe oder Institution, sondern auch für die einzelnen Christ(inn)en. Einen wertschätzenden Blick für das Anderssein der anderen zu entwickeln, setzt voraus, dass jene um ihre eigene Subjektivität und Einseitigkeit wissen. Insofern müssen Differenzen wahrgenommen und benannt werden und dürfen nicht schon prinzipiell unter Diskriminierungsverdacht stehen. Vielmehr ist zu prüfen, welche Ansprüche, aber auch welche Chancen für die Einzelnen wie für die Gemeinschaft sich daraus ergeben. Gleichzeitig dürfen potenzielle Verletzungen oder Entwürdigungen nicht ausgeblendet oder gar unsichtbar gemacht werden. Diese Aspekte sind noch einmal zu konkretisieren mit Blick auf die Botschaft des Evangeliums und die Sendung der Kirche. Vor diesem Hintergrund thematisieren die Beiträge dieses Buches aus unterschiedlichen Perspektiven die Sensibilität für Vielfalt und Unterschiede in Geschichte und Gegenwart der Kirche und versuchen, die sich darin zeigenden Motivationen und Ziele herauszuarbeiten.

In einem ersten Abschnitt mit biblischen und historischen Fundierungen fragt zunächst *Thomas Söding* nach anthropologischen und ekklesiologischen Aussagen zu grundlegenden Differenzierungen (jüdisch/heidnisch, versklavt/frei, männlich/weiblich) und zeigt, dass im Neuen Testament Unterschiede „nicht ausgelöscht, sondern ausgeleuchtet“ werden, um sie nicht zu fixieren, sondern zu transformieren.

Unter der Überschrift „Gleichheit in der Ungleichheit“ untersucht *Ines Weber* frühmittelalterliche Strategien der Differenzbewältigung am Beispiel der Eheschließung und stellt dabei heraus, dass zu dieser Zeit einerseits ein sensibler Umgang mit Unterschieden bei Alter, Geschlecht und familiärem Status bestand, andererseits

solche Differenzen vielfach überwunden wurden – mit dem Ziel, sowohl den sozialen Frieden als auch die „Ökonomie der Familien“ zu sichern.

Hubertus Lutterbach sieht in den Armen und Bedürftigen im Mittelalter nicht nur Objekte kirchlicher Barmherzigkeit, da von ihnen als Gegengabe das Gebet für die Wohltäter(innen) erwartet wurde. Weil aber diese Form von Subjekthaftigkeit offensichtlich für viele ihre Plausibilität verloren hat, braucht es in der Gegenwart besondere Sensibilität, damit die notwendige Fürsorge trotzdem als Begegnung „auf Augenhöhe“ erfahren wird und echte Partizipation aller ermöglicht.

Klaus Unterburger erinnert an die Vielfalt der Bezeugungsinstanzen des Glaubens, von denen die Kirche in ihrer Geschichte ausgegangen ist. Demgegenüber setzte sich erst mit den ultramontanen Entwicklungen im 19. Jahrhundert ein „Lehramtsmonismus“ durch, neben dem ein eigenständiges Lehramt der Theologie keinen Platz mehr zu haben scheint.

In einer rechtsgeschichtlichen Skizze macht *Franz Kalde* deutlich, dass nicht nur Geschlecht (Männer) und Stand (Zölibatäre) Kriterien für die Zulassung zum Sakrament der Priesterweihe waren und sind, sondern in unterschiedlichen Kontexten auch andere Voraussetzungen bzw. Ausschlusskriterien diskutiert und beachtet wurden.

Einen zweiten Abschnitt mit systematischen Reflexionen leiten *Andreas Koritensky* und *Veronika Weidner* ein, die in ihrem gemeinsamen Beitrag zwei gegensätzliche philosophische Strategien des Umgangs mit anthropologischer Diversität ins Gespräch bringen. Die eine Position problematisiert menschliche Vielfalt, die andere sieht in deren Anerkennung eine notwendige Grundlage für wechselseitige Identitäts- und gesellschaftliche Gemeinschaftsbildung.

Anne Weber legt dar, dass Diversität nicht nur epistemische Relevanz hat, sondern auch existenzielle Bedeutung (*Existential Benefit*), und sieht die Wertschätzung von Vielfalt und Eigenheit „als Teil der DNA des christlichen Glaubens“.

Einen kritischen Blick auf aktuelle Diversitätsdiskurse wirft *Hans-Joachim Höhn* und zeigt auf, dass eine einseitige Betonung der Unterschiede und Alleinstellungsmerkmale zwar die Individualität stärkt, jene aber gleichzeitig nicht als Referenzgrößen einer gruppenspezifischen Identitätsbestimmung taugen können. Auch Kirche und Christentum müssen vielmehr nach den größtmöglichen Ge-

meinsamkeiten ihrer Mitglieder fragen. Daraus folgt für Höhn: „Eine Pastoral, die an partikularen Identitäten orientiert ist, statt unter Anerkennung von Unterschieden das Gemeinsame zu suchen, begünstigt letztlich einen ekklesialen Partikularismus.“

Aaron Langenfeld und *Klaus von Stosch* schauen in ihrem gemeinsamen Beitrag auf die Besonderheiten katholischer Identitätsbildung und in diesem Zusammenhang u. a. auch auf die kontradiktorischen Positionen in der Frage der Frauenordination. Um aus dieser Sackgasse herauszukommen, stellen sie ihren Vorschlag zur Diskussion, „die Einführung eines neuen Amtes zu erwägen, das eine marianische Form von Gemeindeleitung leisten soll“ und das sie als Ergänzung zum sakramentalen Amt der männlichen Priester ansehen.

Ein dritter Abschnitt ist stärker auf die gegenwärtige pastorale Realität bezogen. Den Auftakt der folgenden praktisch-theologischen Beobachtungen macht *Michael N. Ebertz*, der im Rückgriff auf ausgewählte soziologische Überlegungen erläutert, dass Einheit ohne Differenz nicht denkbar ist und deshalb unbedingt deren Anerkennung braucht. Das schließt für ihn sogar die Integration von Gegensätzen ein.

Exemplarisch schenkt *Herbert Haslinger* drei Personengruppen und ihren Bedürfnissen besondere Aufmerksamkeit. Er reflektiert kritisch, ob bzw. inwiefern der pastorale Umgang mit behinderten Personen, den sog. „einfachen Leuten“ und kleinen Kindern deren spezifische Situation in rechter Weise ernst nimmt.

„Wann ist eine Differenz diskriminierend?“, fragen *Lisa Hofmeister* und *Oliver Reis* in ihrem gemeinsamen Beitrag. Ausgehend von einer sog. Dichten Beschreibung aus Datenmaterial, das im Rahmen des Kooperationsprojekts „Ehrenamtliche Mitverantwortung“ zwischen dem Erzbistum Paderborn und der Universität Paderborn erhoben wurde, untersuchen sie, inwiefern das Geschlecht als Differenzmerkmal eine (marginalisierende) Rolle in der katholischen Gemeindegearbeit spielt.

Barbara Brunnert beschäftigt sich vor dem Hintergrund der allgemeinen Frage nach Differenz- und Diversitätssensibilität im katholischen Verbandswesen exemplarisch mit Geschichte und Gegenwart des Katholischen Deutschen Frauenbundes (KDFB). Anhand von ausgewählten Veröffentlichungen und Aktivitäten beleuchtet sie, ob und inwiefern dessen führende Mitglieder im Laufe der Zeit noch andere als die erwartbaren eigenen Anliegen – spricht: Selbst-

bestimmung und Gleichberechtigung von Frauen – wahrgenommen haben.

Die beiden gemeinsamen Beiträge von *Christoph Jacobs* und *Arndt Büsing* stellen angesichts einer deutlichen Zunahme von Diversitätsphänomenen in der Pastoral mit z. T. sehr unterschiedlichen Biografien, Theologien, Rollen und Seelsorgeszenarien – auf Datenbasis eines empirischen Forschungsprojekts – Resilienz und Ambiguitätstoleranz als notwendige Schwerpunkte in der Ausbildung von Seelsorgenden heraus. Dabei plädieren sie für eine neue Wahrnehmung von zwei zentralen Ressourcen, der „Verankerung im Leben“ (Kohärenzgefühl) und der „Verankerung in Gott“ (Transzendenzenerfahrung), die „angesichts von Mehrdeutigkeit, Sicherheitssuche, nicht vorhersagbaren Wandlungsprozessen und Stresssituationen für Identitätsbildungsprozesse“ wichtig sind, und heben diesbezüglich besonders die Bedeutung der Spiritualität hervor.

Die pastoralen Beobachtungen im dritten Abschnitt werden noch einmal zugespitzt in einem abschließenden vierten Abschnitt mit liturgiewissenschaftlichen Vertiefungen, den *Winfried Haunerland* mit einer Beschreibung verschiedener Modelle, wie in mehrsprachigen Gesellschaften volkssprachige Liturgie gefeiert wird, einleitet. Darin bedenkt er am Beispiel des Gottesdienstes, was es heißen kann, Diversität in der kirchlichen Praxis wahrzunehmen und anzuerkennen.

Eugen Daigeler zeigt mit Blick auf die Jugendliturgie, wie im gottesdienstlichen Leben einerseits die besonderen Voraussetzungen einer bestimmten Altersgruppe ernst genommen werden, andererseits aber deren Integration in das große Ganze der Kirche nicht aus den Augen verloren werden soll.

Stefan Kopp kommentiert schließlich die Aussage der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965), dass es in der Liturgie kein Ansehen der Person geben dürfe (vgl. SC 32). Auf Basis der Textgeschichte fragt er dabei sowohl nach Perspektiven als auch nach Grenzen solcher programmatischen Aussagen, die je neu nach differenzierten theologischen Reflexionen verlangen und exemplarisch das „ambivalente Potenzial einer differenzsensiblen Kirche“ erkennbar werden lassen.

Insgesamt zeigen die Beiträge, dass versöhnte Verschiedenheit nicht erst im Miteinander unterschiedlicher Konfessionen notwen-

dig ist. Schon aus soziologischen Gründen muss dies für jede kirchliche Gemeinschaft, jede Pfarrei, jede Diözese und die römisch-katholische Kirche insgesamt handlungsleitend sein, wenn nicht ein ganz enges ekklesiales Selbstverständnis viele ausschließen will. Allerdings ist nicht nur jede Form von Einheitspastoral faktisch exkludierend, sondern auch zielgruppengenaue pastorale Bemühungen entscheiden mit ihren Schwerpunkten, andere Gruppen zumindest im Moment nicht anzusprechen.

Die Einzelnen sollen mit ihrer Vielfältigkeit und Unterschiedlichkeit zusammen Kirche bilden. Dabei dürfen sie nicht aufgehen in einem gesichtslosen Kollektiv, sondern müssen sich bei aller Eigenständigkeit auch als Teil eines größeren Ganzen erfahren. Ambiguitätstoleranz ist deshalb nicht nur etwas, was die Einzelnen von anderen erwarten dürfen, sondern zugleich notwendiger Beitrag, den alle leisten müssen.

Der vorliegende Sammelband weiß sich den aktuellen innerkirchlichen Diskussionen verpflichtet und hält diese auch nicht für müßig oder erledigt, setzt aber bewusst weiter an. Einerseits werden dabei die aktuellen Fragen in einem größeren, auch kirchengeschichtlichen Kontext betrachtet, andererseits soll damit ein Beitrag geleistet werden, dass die besondere Aufmerksamkeit auf bestimmte Personen mit bestimmten Unterscheidungsmerkmalen nicht zulasten anderer Menschen geht, die mit ihren spezifischen Charakteristika nicht übersehen werden dürfen.

Unser Dank im Zusammenhang mit der Entstehung dieses Bandes gilt neben den Autor(inn)en der Beiträge besonders Frau Laura Elisabeth Hennecke und Frau Cecille Franziska Müller, den bisherigen studentischen Mitarbeiterinnen am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn im Rahmen des Graduiertenkollegs „Kirche-Sein in Zeiten der Veränderung“ für die überaus engagierte, sorgfältige und umsichtige Mitwirkung an den redaktionellen Arbeiten. Dem Erzbischöflichen Stuhl zu Paderborn, besonders Herrn Erzbischof Hans-Josef Becker sei nicht nur für die finanzielle Unterstützung der Drucklegung dieses Bandes gedankt, sondern auch für die ideelle und materielle Förderung des Graduiertenkollegs insgesamt, aus dem diese theologische Buchreihe hervorgegangen ist und das nach vierjähriger Laufzeit nun zum Ende des Sommersemesters 2022 erfolgreich abgeschlossen wird. Für die un-

komplizierte und bewährt zuverlässige Begleitung der Drucklegung danken wir dem Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, und Herrn Dr. Stephan Weber.

Paderborn – München,
15. August 2022

*Barbara Brunnert,
Winfried Haunerland, Stefan Kopp*

1. Biblische und historische Fundierungen

Einheit in Vielfalt – Vielfalt in Einheit

Anthropologische und ekklesiologische Transformationen im Neuen Testament

Thomas Söding

Was einen Menschen ein Mensch sein lässt,¹ hängt nicht von der Herkunft, der Familie, dem Erfolg, dem sozialen Status, der Intelligenz, dem Selbstbewusstsein, dem Geschlecht, der Moralität, der Religion ab, sondern von Gott, der jedem Menschen das Leben schenkt und alle Menschen in sein Reich und seine Herrlichkeit beruft (vgl. 1 Thess 2,12). Diese Glaubensüberzeugung ist die Verheißung, die dem Evangelium Jesu Christi innewohnt. Sie steht in Spannung zu säkularen und anderen religiösen Theorien der Menschenwürde. Aber sie steht nicht notwendig in Opposition oder Konkurrenz zu ihnen, sondern kann sich im Gespräch mit ihnen schärfen.² Würde der neutestamentliche Ansatz exklusiv verstanden, entstände ein Selbstwiderspruch zu seinem eigenen Universalitätsanspruch; wird er hingegen positiv verstanden, können nicht nur seine Voraussetzungen und Perspektiven transparent werden, sondern auch Koalitionen im Interesse der Menschenrechte entstehen.

Ein Schlüsselthema ist die Frage, wie sich die Einheit und die Vielfalt der Menschen zueinander verhalten. Sind Einheit und Vielfalt Gegensätze oder Entsprechungen? Sind sie statisch oder dynamisch? Sind sie horizontal oder transzendental oder beides? Ohne den Rekurs auf Vielfalt lässt sich Universalität anthropologisch nicht denken, weil es gilt, alle Menschen in den Blick zu nehmen, die alle ihre eigene Würde und ihre eigenen Rechte haben. Ohne Rekurs auf

¹ Vgl. A. Grunwald (Hg.), *Wer bist du, Mensch? Transformationen menschlicher Selbstverständnisse im wissenschaftlich-technischen Fortschritt*, Freiburg i. Br. 2021.

² Wichtig sind die Diskussionsanstöße von Hans Joas (* 1948). – Vgl. H. Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017; ders., *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*, Berlin 2020.

Einheit aber lassen sich gleichfalls weder die Würde noch die Rechte von Menschen denken, weil alle Menschen dieselbe Würde haben und dasselbe Recht auf Rechte (Hannah Arendt).

Der Ort, an dem diese Fragen im Licht des Gottesglaubens verhandelt werden, ist die Kirche. Sie muss sich dem Anspruch stellen, Menschen in ihrer Diversität als Menschen zu achten. Die Kirche selbst ist genuin *eine*, weil es nur einen Gott gibt, und gleichfalls genuin – auf katholische Art – *vielfältig*, weil sie auf der ganzen Welt verbreitet ist. Wie sich Einheit und Vielfalt anthropologisch vermitteln, wird zur Nagelprobe für die Ekklesiologie; wie sie sich ekklesiologisch vermitteln, hat Rückwirkungen für das christliche Menschenbild im Spannungsfeld von Diversität und Identität.

1 Fragestellung

Das Neue Testament verleiht der Glaubensverheißung, dass Gott jeden Menschen erschaffen hat und zum ewigen Leben bestimmt, einen vielmehr stimmigen Ausdruck. Die Kirche lebt von dieser Verheißung: Es gibt nur einen Glauben und nur eine Taufe für Männer und Frauen, für Sklaven und Freie, für Juden und Griechen (vgl. Gal 3,26–28; 1 Kor 12,13; Röm 1,14–16; Kol 3,11); es gibt auch nur eine Eucharistie (vgl. 1 Kor 11,26); denn es gibt nur einen Gott (vgl. 1 Kor 12,4–6; 2 Kor 13,13), und es gibt mehr als genug Gnade und Liebe für alle (vgl. Röm 5). Der Glaube, der in aller Welt verkündet werden soll (vgl. Mt 28,16–20; Apg 1,8; Gal 1,16), überwindet in Gottes Kraft alle Grenzen, ob sie durch Geschlecht und Geschichte, durch Nation und Status, Intelligenz und Moralität, Religion und Weltanschauung geprägt sind; denn mit Gottes Hilfe können alle Menschen sich bekehren und ein neues Leben beginnen, konform mit Jesus Christus (vgl. 1 Kor 4,15; Gal 4,19).

Die Konsequenz dieser Grenzüberschreitungen ist allerdings nicht ein Verschleifen von Unterschieden. Vielmehr folgt aus der Berufung zur Einheit eine große Vielfalt. Ohne Einheit würde, was divers ist, nur auseinanderdriften und nicht aufeinander bezogen werden; ohne Vielfalt wäre die Einheit der Kirche starr. Paulus hat diese Dialektik im Leib-Christi-Gleichnis festgehalten (vgl. 1 Kor 12,13–27; Röm 12,4–8):³ Je

³ Vgl. T. Söding, Der Leib Christi. Das paulinische Kirchenbild und seine katholische Rezeption im ökumenischen Blick der Moderne, in: W. Damberg u. a.

mehr sichtbare Einheit entsteht, desto mehr organische Vielfalt, und je mehr inspirierte Diversität, desto mehr vitale Homogenität. Der Apostel hat das Bild des Leibes Christi entworfen, weil er zeigen will, dass Zerrissenheit nicht das Schicksal der Kirche und der Menschen ist, sondern dass Gottes Geist eine Alternative entstehen lässt: Versöhnung, wo Schuld belastet, Bestärkung, wo Schwäche beeinträchtigt, Kooperation, wo Kompetenz besteht, Wachstum, wo Gutes begonnen hat.

Die anthropologische Vielfalt gründet in der schöpfungs- und erlösungstheologischen Einheit, die das biblische Menschenbild widerspiegelt. Deshalb setzt sie eine Verschiedenheit frei, die das unverwechselbare und unersetzliche Ich eines jeden Menschen hervortreten lässt (vgl. Gal 2,19f.).⁴ Die Verschiedenheit der Menschen ist im Licht des Glaubens genuine Vielfalt, weil alle Menschen Gottes Ebenbilder (vgl. Gen 1,27f.), Geschwister Jesu (vgl. Kol 3,10; Eph 4,24), Geschöpfe des Geistes (vgl. Röm 8,15) sind. Wenn die Verschiedenheit auseinanderreißt, dann regelmäßig deshalb, weil die Menschenwürde nicht geachtet wird und die Menschenrechte verletzt werden.⁵ Diskriminierung ist das Stichwort. Wie aber zeigen sich Unterschiede zwischen Menschen, wenn die Menschenwürde und die Menschenrechte anerkannt sind? Welche Differenzen treten im Neuen Testament hervor? Wo werden Diskriminierungen gesehen, wo nicht? Wie werden sie bekämpft oder hingenommen? Welcher Zeitgeist spiegelt sich in diesen Normen? Welche Bedeutung haben sie heute?

Weil die junge Kirche der soziale und religiöse Raum ist, in dem diese Fragen aufkommen und beantwortet werden, ist gleichzeitig zu untersuchen, wie im Licht der Einheit die Vielfalt und wie im Licht der Vielfalt die Einheit der Kirche aussieht.⁶ Dies lässt sich nicht ohne eine anthropologische Reflexion beantworten, weil die Kirche

(Hg.), Gottes Wort in der Geschichte. Reformation und Reform in der Kirche, Freiburg i. Br. 2015, 96–130.

⁴ Einen entscheidenden Schub der paulinischen Theologie sieht Larry Siedentop (* 1936). – Vgl. L. Siedentop, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, London 2014.

⁵ Ökumenisch aufgeschlossen in: Bilaterale Arbeitsgruppe der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Deutschen Bischofskonferenz, *Gott und die Würde des Menschen*, Leipzig – Paderborn 2017.

⁶ Vgl. L. Vischer, U. Luz, C. Link, *Ökumene im Neuen Testament und heute*, Göttingen 2009.

aus lebendigen Menschen besteht (vgl. 1 Kor 3,10–17), die in der Freiheit des Glaubens Ja zum Evangelium sagen und in der Begegnung mit Gott sich selbst finden (vgl. Gal 2,19f.). Aber es bedarf einer eigenen Theologie der Kirche – denn ekklesiologisch kommen Dimensionen gemeinschaftlichen Glaubens zum Ausdruck, die gleichfalls kulturell und sozial geprägt sind, aber sich spezifisch in der Feier, der Verkündigung und der Praxis des Glaubens erweisen, in der Liturgie, der Martyrie und der Diakonie. Die Einheit Gottes bringt eine Vielzahl von Zeugnissen hervor, weil jede menschliche Perspektive eine kontingente Position voraussetzt, eine begrenzte Reichweite hat und immer eine menschliche Ansicht bleibt, die nicht die Perspektive Gottes sein kann (vgl. 1 Kor 13,12). Die Frage lautet, ob die diversen Perspektiven einander ausschließen oder ergänzen können.⁷ Die Frage lautet weiter, wer entscheidet, was einander kontradiktorisch widerspricht oder in energiereicher Spannung zueinander steht.

Der neutestamentliche Ansatz führt an den Ursprung der Kirche, die in Israel wurzelt, aber sich programmatisch auch den Heidenvölkern öffnet, damit möglichst viele Menschen zum Glauben kommen (vgl. Apg 11,19–26). Er führt auf demselben Weg zu einer Anthropologie, die durch die Beziehung zu Jesus geprägt ist, dem Menschen, der als Gottessohn der Erlöser ist (vgl. 1 Tim 2,5f.); er personifiziert die Verheißung der endgültigen Rettung und verbindet sie mit der Erfahrung des geteilten Glaubens mitten in der Zeit. Die ekklesiologischen und anthropologischen Aspekte sind alttestamentlich verwurzelt und werden christologisch-soteriologisch transformiert. Darin prägen sie das christliche Menschenbild ebenso wie die Theologie der Kirche. Das Neue Testament klärt ursprünglich das Verhältnis von Einheit und Vielfalt der Menschen und der Kirche, gesehen mit den Augen des Christusglaubens.

⁷ Die aktuelle Debatte ist durch das „Votum“ des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) angestoßen worden. – Vgl. D. Sattler, V. Leppin (Hg.), *Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen – Together at the Lord's Table. A Statement of the Ecumenical Study Group of Protestant and Catholic Theologians* (DiKi 17), Freiburg i. Br. – Göttingen 2020. Strittig ist, wie sich die Einheit des Glaubensgeheimnisses, das gefeiert wird, zur Vielfalt der Formen verhält, in denen es gefeiert wird, und wie sehr die konfessionellen Differenzen die Einheit des Geheimnisses zerstören oder darstellen.

Ein besonderes Gewicht fällt den paulinischen Briefen zu: Sie reflektieren und gestalten die erste Wachstumsphase der Kirche; sie dienen der Konzentration auf den Glauben (vgl. Röm 1,16f. u. ö.). Dadurch verbinden sie Menschenbild, Heilsverkündigung und Christusglauben so, dass die Kirche als Haus des Gebetes, als Hort der Wahrheit und als Station der Diakonie Gestalt gewinnt. Analoge Strukturen unter allerdings anderen Voraussetzungen in anderen Formen und mit anderen Thesen finden sich in den synoptischen Evangelien und den johanneischen Schriften. Die Aufgabe der Exegese ist es, Unterschiede zwischen den Texten klar herauszuarbeiten, aber auch Zusammenhänge und Interferenzen deutlich werden zu lassen. Der Fokus liegt auf der Frage, *welche* Differenzen anthropologisch und ekklesiologisch markiert und *wie* sie auf die von Gott vorgegebene und verheißene Einheit hin, die Vielfalt umschließt, vermittelt werden.

2 Paulinische Aufschlüsse

Welche Unterschiede zwischen Menschen angesprochen werden und wie, wird an der prägnant formulierten Tauftheologie des Paulus deutlich (vgl. Gal 3,26–28; 1 Kor 12,13). Es sind religiöse, soziale und geschlechtliche Differenzen,⁸ die im selben Atemzug markiert

⁸ Paulus unterscheidet Männlich und Weiblich; dass es trans- und intersexuelle Personen gibt, steht außerhalb seines Blickfeldes. In dieser Sichtweise repräsentiert Paulus die Standards seiner Zeit. – Vgl. T. S. Scheer, Griechische Geschlechtergeschichte (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 11), München 2011. Die Antike kennt Hermaphroditos im Mythos (Theophrastes, Characteres 10; Ovid, Metamorphosen 4,274–388). – Vgl. dazu S. Oehmke, Das Weib im Manne. Hermaphroditos in der griechisch-römischen Antike (Winckelmann-Institut der Humboldt-Universität zu Berlin 4), Berlin 2004. Die biblische Anthropologie ist von dieser Metamorphose weit entfernt, die heutige Diskussion über Sex und Gender aber auch. Biblisch-theologisch zentral ist, dass Leib, Geist und Seele zwar unterschieden, aber nicht getrennt werden können und dass es eine schier unendliche Vielzahl von Körpervariationen gibt, die mitten in der Welt zeichenhaft auf die eschatologische Transformation in der Auferstehung des Leibes verweisen (vgl. 1 Kor 15,37–41). Zum größeren Kontext, der hier nicht ausgeleuchtet werden kann, vgl. B. H. Dunning (Hg.), The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality, Oxford 2019. Einen engagierten Forschungsüberblick vermittelt Martin Leutzsch (* 1956). – Zur Forschungsgeschichte vgl. M. Leutzsch, Eine durch und

und transzendiert werden: „Da ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Männlich noch Weiblich“ (Gal 3,28).⁹ Der Horizont dieser Diversifizierung ist die Einheit: „denn alle seid ihr Einer in Christus“ (Gal 3,28). Deshalb wäre der Satz falsch verstanden, wollte man ihn so lesen, dass Weibliches und Männliches, Sklaverei und Freiheit, Jüdisches und Griechisches „in Christus“ (Gal 3,26) verleugnet werden müssten. Vielmehr werden die Trennungen überwunden, die durch die Gegensätze aufgebaut werden. Der Vers reflektiert die Taufe, also auch den Glauben und die Bekehrung. Er zielt auf die vom Geist inspirierten Transformationen im Selbstverständnis von Menschen, die jüdisch oder heidnisch („griechisch“), versklavt oder frei, männlich oder weiblich leben. In diesen Verwandlungen ereignet sich die Einheit in Christus, deren Ort die Kirche ist.

Was Paulus – auf der Basis von Tradition – mit Blick auf die Taufe ausführt, hat Schule gemacht (vgl. Kol 3,13). Es schließt andere Unterscheidungen und Adressierungen nicht aus, sondern verbindet sich mit ihnen. Im Römerbrief nennt er „Griechen und Barbaren, Weise und Unvernünftige“ als diejenigen, denen er in seinem Apostolat verpflichtet ist (vgl. Röm 1,14), hebt also auf Sprache und Kultur ab. Hier liegt der Akzent auf der Bildung, die zur paulinischen Missionsarbeit gehört: unter Juden und Heiden, auf der ganzen Welt. Paulus kann auch „Schwache“ und „Starke“ adressieren (vgl. 1 Kor 8–10; Röm 14) – mit dem Ziel, die Schwachen zu stärken und die Starken zur Solidarität zu mahnen. Die Verweise auf Religion, Status und Geschlecht bleiben aber grundlegend.

2.1 Jüdisch – Christlich

Paulus hat betont, dass die Juden einschließlich der Judenchristen die Wurzel sind, von der die Heidenchristen genährt werden (vgl. Röm 11,18). In seiner Erinnerung an das Apostelkonzil hat er die

durch politische Angelegenheit: Feministische Exegese, Gender Studies und queere Lektüren des Neuen Testaments. Gedanken zu Fragestellungen, Problemen und Kontexten der Forschung, in: ZNT 49/25 (2022) 7–25.

⁹ Alle Bibelübersetzungen im Beitrag von Verf. – Zu den Resonanzen im politischen und jüdisch-theologischen Raum vgl. J. M. Scott, *Cosmopolitanism in Gal 3:28 and the Divine Performative Speech-Act of Paul's Gospel*, in: ZNW 112 (2021) 180–200.

Differenzierung zwischen dem Evangelium für Beschnittene und Unbeschnittene herausgearbeitet, als Kehrseite ihrer Gleichberechtigung (vgl. Gal 2,1–10). Polemisch wird er, wenn er christliche Opponenten kritisiert, die sich auf ein Judentum berufen, das sie in seinen Augen entweder nicht ernst nehmen (vgl. Gal 6,12f.) oder veräußern (vgl. Phil 3,2f.); beide Typen lehnen die beschneidungsfreie Völkermission ab, die aber – so Paulus – die Konsequenz der Glaubensgerechtigkeit ist, die das Gesetz bezeugt (vgl. Gal 3,6–18). Sich selbst hat Paulus nicht so gesehen, als ob er vom Judentum zum Christentum konvertiert sei, sondern so, dass er durch die Begegnung mit Jesus Christus sein Judesein neu entdeckt habe (vgl. Phil 3,3–5). So sieht er den Glaubensweg aller Judenchristen. Israel unterscheidet sich von den Heiden aus den Völkern, schottet sich aber nicht ab; Heiden treten nicht zu einem unverändert bestehenden Israel hinzu, sondern nehmen im Glauben die Gnade der Bekehrung an, zu der es in ganz Israel kommen soll, wenn nicht die Sünde, sondern die Gerechtigkeit herrscht. Deshalb kann es zur Einheit von Juden und Christen in der Ekklesia kommen (vgl. Eph 2,11–22). Die große Mehrzahl der Juden, die nicht an Jesus glauben, folgt ihrer eigenen Sendung (vgl. Röm 11).

Durch das Wie der Konversion verbinden sich Identität und Transformation. Juden werden Christen, indem sie ihren Glauben an Gott im Heiligen Geist mit dem Glauben an Jesus Christus verbinden, der seinerseits dem Vater die Ehre gibt (vgl. 1 Kor 3,23); darin verleugnen sie nicht, sondern bejahen die Berufung Israels. Heiden werden Christen, indem sie den Göttern abschwören und sich zum „wahren und lebendigen Gott“ bekehren, der Jesus von den Toten auferweckt hat (vgl. 1 Thess 1,8–10); darin verkennen sie nichts von dem, was auch außerhalb der Kirche „achtenswert, was gerecht, was lauter, was wohlgefällig, was angesehen ist, wenn immer etwas taugt und Lob verdient“ (Phil 4,8); philosophische Ethik und Religionskritik sind gute Konkretionen. Judenchristen sieht Paulus in der Pflicht, Heidenchristen nicht zu drängen, ihre „griechische“ Lebensart aufzugeben (vgl. Gal 2,11–14), die Heidenchristen hingegen dürfen die Judenchristen nicht zum Ausreißen ihrer jüdischen Wurzeln verleiten und die Juden, die nicht an Jesus glauben, nicht zum Verrat ihres Judeseins verführen (vgl. Röm 11,13–24).

Paulus schreibt von sich selbst, „den Juden ein Jude“ und „den Heiden ein Heide“ geworden zu sein, um die einen wie die anderen

zu gewinnen (vgl. 1 Kor 9,22) – durch jene Teilhabe an ihrem Leben, die durch seine Teilhabe an der Proexistenz Jesu geprägt ist. Was durch diese Gemeinschaft in der Kirche entstehen kann, fasst der Epheserbrief aus der Paulusschule in das Bild des Mauerfalls, durch den die Heidenchristen in das Gottesvolk mit vollen Bürgerrechten integriert werden (vgl. Eph 2,11–22) – ohne dass in jenem Schreiben allerdings die Juden angesprochen würden, die aus „Eifer für Gott“ (Röm 10,2) nicht an Jesus glauben.

2.2 Versklavt – Frei

Versklavten hat Paulus geraten, nach Möglichkeit freizukommen, aber ihnen auch gespiegelt, dass ihre Kirchlichkeit nicht von ihrem Status abhängt, da sie „vom Herrn befreit“ sind (vgl. 1 Kor 7,21f.)¹⁰; im gleichen Duktus hat er jedem Freien vor Augen geführt, ein „Sklave des Herrn“ (1 Kor 7,22) zu sein. Den entlaufenen Sklaven Onesimus will Paulus bei dessen Herrn, Philemon, der getauft ist, freibekommen, damit er sein Missionsteam verstärkt.¹¹ Für die Armen, unter denen viele versklavt waren, hat er immer wieder eine Lanze gebrochen, nicht zuletzt bei seiner harten Kritik derer, die sie bei der Feier des Herrenmahles demütigen, weil sie nicht auf sie warten und sich von ihnen abkapseln, sodass sie nicht als volle Gemeindeglieder akzeptiert scheinen (1 Kor 11,17–34; vgl. Jak 2,1–13).

Von der Ausrufung einer allgemeinen Sklavenbefreiung ist Paulus freilich weit entfernt – nicht, weil er die gesellschaftlichen Verhältnisse als irrelevant betrachtet, sondern weil es gar keine Möglichkeit gegeben hätte, eine radikale Veränderung der herrschenden Sklaverei herbeizuführen.¹² Allerdings hat seine Bekräftigung, dass Menschen auch dann Vollmitglieder der Kirche sein können, wenn sie versklavt sind, durchaus auch die Wirkung gehabt, Bestrebungen zur Auf-

¹⁰ Der Vers wurde bis vor Kurzem noch so übersetzt, dass Paulus geraten hätte, besser nicht freizukommen, selbst wenn die Möglichkeit bestehen würde – was viel zum Vorwurf des Quietismus beigetragen hat, aber unbegründet ist. – Vgl. P. Trummer, Die Chance der Freiheit. Zur Interpretation des *μᾶλλον χρῆσαι*, in: Bib. 56 (1975) 344–368.

¹¹ Exegetisch und sozialgeschichtlich erschlossen von M. Ebner, Der Brief an Philemon (EKK 18), Ostfildern – Göttingen 2017.

¹² Vgl. E. Hermann-Otto, Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt (Studienbücher Antike 15), Hildesheim 2009.

hebung der Sklaverei zu behindern – was einem Missbrauch der Texte gleichkommt. Denn bei Paulus gilt: Die Freien können an den Versklavten sehen, dass sie ihrem Herrn Jesus zu dienen haben (vgl. 1 Petr 2,18–25), und die Sklaven können an den Freien sehen, dass sie ihrerseits zur Freiheit befreit sind (vgl. Gal 5,1.13).

2.3 Männlich – Weiblich

In den von ihm gegründeten Gemeinden hat Paulus starke Frauenrollen herausgearbeitet.¹³ Lydia (vgl. Apg 16,14f.40), Prisca (vgl. Apg 18,2.18.26; Röm 16,3; 1 Kor 16,19; 2 Tim 4,19), Evodia und Syntyche in Philippi (vgl. Phil 4,2), Maria, Junia, Tryphäna und Tryphosa, Persis, Julia, die Mutter des Rufus und die Schwester des Nereus in Rom (vgl. Röm 16,6–15), Apphia in Kolossä (vgl. Phlm 1,1f.), Phöbe in Kenchreä (vgl. Röm 16,1), vielleicht auch Chloë in Korinth (vgl. 1 Kor 1,11), später noch Nympha in Laodizäa (vgl. Kol 4,15) liefern Beispiele. Im generischen Maskulinum der Zeit nennt Paulus den „Diakon“ Phöbe (vgl. Röm 16,1)¹⁴ und den „Apostel“ Junia (vgl. Röm 16,7)¹⁵. Es wäre absurd, wollte Paulus dafür plädieren, sie sollten sich nicht mehr als Frauen verstehen – oder die Männer nicht mehr als Männer. In seinen Missionsteams sind sie überrepräsentiert, weil sie in der antiken Kulturlandschaft leichter mobil sein konnten. Es wäre aber auch ein Fehlurteil, anzunehmen, Frauen hätten bei Paulus nur im uneigentlichen oder vorläufigen Sinn kirchli-

¹³ Vgl. M. Gielen, Die Wahrnehmung gemeindlicher Leitungsfunktionen durch Frauen im Spiegel der Paulusbriefe, in: T. Schmeller, M. Ebner, R. Hoppe (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (QD 239), Freiburg i. Br. 2010, 129–165.

¹⁴ In der Einheitsübersetzung („Dienerin“) und in der Lutherbibel („im Dienst“) wird diese ekklesiale Rolle unsichtbar gemacht, anders in der Zürcher Bibel („Diakonin“) – wobei klar ist, dass kein festes Amt im Sinne des späteren Kirchenrechts gemeint ist, aber eine markante Aufgabe, die für die Kirche wesentlich ist (vgl. auch Phil 1,1).

¹⁵ Auch an dieser Stelle haben die großen kirchlichen Bibelübersetzungen erst im 21. Jahrhundert nachvollzogen, was die Kirchenväter allgemein angenommen haben, was im Mittelalter aber verloren gegangen war: dass Paulus nicht von einem Junias, sondern von einer Junia spricht. Bahnbrechend war die Studie von Bernadette J. Brooten (* 1951). – Vgl. B. J. Brooten, „Junia ... Outstanding Among the Apostles“ (Romans 16:7), in: L. Swidler, A. Swidler (Hg.), Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration, New York 1977, 141–144.

che Führungsaufgaben übernommen. Eher ist damit zu rechnen, dass auch in anderen Fällen generische Maskulinformen Platz für Frauen in kirchlichen Diensten gelassen haben, z. B. „Episkopen und Diakone“ (Phil 1,1) oder „Propheten“ und „Lehrer“ (1 Kor 12,28 u. ö.).¹⁶ Die Pointe von Gal 3,28 besteht also nicht darin, die Herkunft, die Kultur, den Status und das Geschlecht zu verleugnen, sondern im kirchlichen Miteinander die Diskriminierungen zu überwinden, die aus ihnen abgeleitet werden; in der Liturgie muss sich dies ebenso zeigen wie in der Martyrie und der Diakonie.¹⁷

Dass Paulus selbst diesem Anspruch gerecht geworden ist, wird man nur mit Einschränkungen sagen können. Im Streit über das Auftreten von Frauen, die prophetisch im Gottesdienst reden, plädiert Paulus dafür, dass sie einen Schleier (oder eine dezente Frisur) tragen – als Zeichen ihrer „Vollmacht“ betrachtet (vgl. 1 Kor 11,5f.). Zur Begründung setzt er bei einer traditionellen Genesis-Lektüre an, wonach zuerst der Mann und dann die Frau geschaffen worden sei;¹⁸ allerdings wendet er diese Geschlechterhierarchie christologisch im Sinne einer Gleichberechtigung von Mann und Frau, die einander brauchen. Nachdem er seine eigene Konstruktion dekonstruiert hat, appelliert er an den „Brauch“, wie eine Frau im Gottesdienst auftreten solle (vgl. 1 Kor 11,2–16).¹⁹ Eine geklärte Position, die normativ sein könnte, sieht anders aus. Paulus dokumentiert vielmehr das Ringen zwischen Konvention und Innovation, ohne zu einer guten Lösung zu finden, die über den Apell an den Common Sense im Zeitgeist seiner Kultur hinausführt.

Eine theologische Abwertung von Frauen wird in der Paulusschule versucht – mit dem Ziel, sie aus öffentlichen Kirchenämtern zu

¹⁶ Vgl. U. E. Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien* (FKDG 61), Göttingen 1996.

¹⁷ Die Verschränkungen verschiedener Diskriminierungsstrukturen will das Konzept der Intersektionalität erfassen. – Vgl. U. E. Eisen, C. Gerber, A. Standhartinger (Hg.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam* (WUNT 302), Tübingen 2013.

¹⁸ Vgl. A. Taschl-Erber, *Genesis-Rezeption in 1 Kor 11,2–16: „die Frau“ als „Abglanz des Mannes“?*, in: L.-C. Krannich, H. Reichel, D. Evers (Hg.), *Menschenbilder und Gottesbilder. Geschlecht in theologischer Reflexion*, Leipzig 2019, 73–110.

¹⁹ Vgl. J. E. Marshall, *Women Praying and Prophesying in Corinth. Gender and Inspired Speech in First Corinthians* (WUNT II/448), Tübingen 2017.

verdrängen. Ein erstes Beispiel liefert der nachpaulinische Einschub 1 Kor 14,33–36: Mit Verweis auf das Gesetz soll begründet werden, dass Frauen sich Männern unterzuordnen und deshalb in der Gemeindeversammlung zu schweigen haben.²⁰ Ein zweites Beispiel liefert der Erste Timotheusbrief, der namens des Apostels Paulus verhindern will, dass Frauen öffentlich lehren; als Begründung führt er an, dass Eva erst nach Adam geschaffen, aber vor ihm verführt worden sei (vgl. 1 Tim 2,11–15).²¹ Beide Interventionen wollen Frauen gegenüber Männern eine niedrigere Stufe zwar nicht der Würde, aber der Rechte zuweisen; deshalb stehen sie im Widerspruch zu anderen Grundaussagen der Bibel, auch der christologischen Transformation der (angenommenen) schöpfungstheologischen Geschlechterhierarchie in 1 Kor 11,2–26. Der Blick in die Auslegungsgeschichte²² spiegelt die große argumentative Schwäche beider Passagen: Ihre Zeitbedingtheit und mangelnde Konsistenz sind auch spätantiken und mittelalterlichen Theologen nicht verborgen geblieben; ihre subkutane Wirkung ist zwar möglicherweise groß, ihre lehramtliche aber gering.²³

Ambivalent haben auch die „Haustafeln“ der Paulusschule gewirkt (vgl. Kol 3,18–4,1; Eph 5,22–6,9; 1 Petr 2,18–3,7): Von den Frauen verlangen sie Unterordnung, von den Männern Liebe.²⁴ Ihre

²⁰ Vgl. W. Stegemann, „Die Frauen sollen in den Gemeindeversammlungen schweigen“. 1 Korinther 14,33b–36 im Kontext mediterraner Kultur, in: ders., Streitbare Exegesen. Sozialgeschichtliche, kulturanthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte, hg. von K. Neumann, Stuttgart 2016, 136–147.

²¹ Vgl. M. M. Mitchell, Corrective Composition, Corrective Exegesis: The Teaching on Prayer in 1 Tim 2,1–15, in: K. Donfried (Hg.), First Timothy Reconsidered (Colloquium Oecumenicum Paulinum 18), Leuven 2008, 41–62.

²² Für den Ersten Korintherbrief vgl. W. Schrage, Der Erste Brief an die Korinther, Bd. 3: 1 Kor 11,17–14,40 (EKK 7/3), Neukirchen-Vluyn – Ostfildern 1999 [Neuaufgabe: 2015], 492–501. Für den Ersten Timotheusbrief vgl. J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus (EKK 15), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1988, 142–146.

²³ *Ordinatio sacerdotalis* macht geltend, die Kirche habe kein Recht, Frauen zu Priestern zu weihen, was die Tradition erkennen lasse. – Vgl. Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe vom 22. Mai 1994, in: AAS 86 (1994) 545–548. Zur kritischen Reflexion aus exegetischer Sicht vgl. R. Bieringer, Het schriftargument in „*Ordinatio sacerdotalis*“, in: Bijdr. 62 (2001) 129–142.

²⁴ Vgl. grundlegend M. Gielen, Tradition und Theologie neutestamentlicher

Leistung besteht darin, das christliche Evangelium mit dem Alltagsleben zu vermitteln; ihre Problematik aber besteht darin, herrschende gesellschaftliche Standards durch Verweis auf Jesus Christus zu stabilisieren: Sie werden zwar – in den Grenzen des damaligen Zeitgeistes – zivilisiert, aber nicht prinzipiell infrage gestellt. Dadurch haben sie auch ekklesiologisch restriktiv gewirkt, gegen die paulinischen Impulse, wenngleich sehr lange in breiter Akzeptanz des gesamten Kirchenvolkes.

Wenn nach Paulus Männer zum Glauben an Jesus Christus kommen, bleiben sie Männer, verändern aber ihre Rolle. Sie nutzen die Möglichkeiten, die ihnen die gesellschaftlichen Muster anbieten, um für das Evangelium Zeugnis abzulegen; dies beginnt mit den Verkündigungen in der Öffentlichkeit und den Verteidigungen vor Gericht, die für Paulus typisch sind; es führt im Neuen Testament bis zum Dienst des *episkopos* in einer Stadt, der nach den Pastoralbriefen gesellschaftliche Akzeptanz mit theologischer Kompetenz verbinden soll (vgl. 1 Tim 3,1–7). Männer verändern durch diese Präsenz die Öffentlichkeit, weil sie Raum für Liturgie, Martyrie und Diakonie im Namen Jesu Christi schaffen. Sie verändern zugleich die Männerrollen, im Zuge ihrer Bekehrung: Sie verbinden Ritus, Logos und Ethos; sie verstehen Macht als Dienst; sie sind nicht auf Selbstruhm aus, sondern ziehen ihr Selbstbewusstsein aus dem Glauben, den sie mit allen anderen, Männern wie Frauen, Erwachsenen wie Kindern, teilen. Deshalb gilt, was wegen der gesellschaftlichen und kirchlichen Rolle aus neutestamentlicher Zeit über Männer der Kirche zu sagen ist, nicht exklusiv, sondern paradigmatisch für sie.

Wenn nach Paulus Frauen zum Glauben kommen, bleiben sie Frauen, verändern aber gleichfalls ihre Rolle. Paulus stärkt ihre Rechte, aber auch ihre Verantwortung in einer Ehe: Sie sollen diese nach Möglichkeit zu einem Ort der Versöhnung und des Glaubenszeugnisses machen, nicht zuletzt für Kinder; wenn sie aber in ihrem Glauben unterdrückt werden, haben Frauen nach Paulus auch die Möglichkeit, sich scheiden zu lassen und neu zu heiraten (vgl. 1 Kor 7,8–16). Freiräume bieten sich ihnen auch dadurch, dass es keine Zwangsehen geben darf, sondern sich ihnen die charismatische Ehelosigkeit (vgl. 1 Kor 7,7) als Alternative bietet (vgl. 1 Kor 7,25–38), die sie freilich

nicht aus Gründen religiöser Skrupulosität, sondern nur aus persönlicher Überzeugung wählen sollen. In den Gemeinden bieten sich ihnen Führungsaufgaben, die ihnen die Gesellschaft versagt, die aber auch die Paulus-Tradition zurückgedrängt hat. Die sozialen und ekklesialen Rollen sind nicht an das Geschlecht gebunden, sondern an den Glauben, in der Feier der Liturgie nicht anders als in der Verkündigung des Evangeliums und in der karitativen Unterstützung der Armen.²⁵ Die Aufgaben müssen allerdings ausgefüllt werden – was nie im Nirgendwo, sondern jederzeit im Heute geschieht, also immer im Austausch mit der Kultur der Gegenwart. Dem Anspruch nach geschieht dies einerseits so kritisch, dass die Intention des Evangeliums gewahrt bleibt, andererseits so solidarisch, dass niemand überfordert wird. Die Realität muss sich an diesem Anspruch messen lassen. Auch die Frauenrollen sind bei Paulus nicht exklusiv, sondern positiv zu verstehen: für den Glauben in Freiheit, der seine Verantwortung unter den gegebenen Bedingungen wahrnimmt.

3 Synoptische und johanneische Reflexe

Was Paulus verdichtet, prägt weite Teile des Neuen Testaments. Die Evangelien lassen sich so lesen, dass auch dort sowohl die Differenzen zwischen Jüdisch und Heidnisch eine wesentliche Rolle in den Konversions- und Transformationsprozessen spielen als auch die zwischen Versklavt und Frei wie die zwischen Männlich und Weiblich. Sie verbinden sich in den Erzählungen mit elementaren Veränderungen: Kranke werden gesund, Besessene befreit, Feinde versöhnt, Schuldige erlangen Vergebung.

²⁵ Die im 20. Jahrhundert mit Nachdruck vertretene These, Jesus könne – weil Mann – nur durch einen Mann sakramental repräsentiert werden, hat keinen Anhalt in der paulinischen Theologie, sondern steht insofern im Widerspruch zu ihr, als sie restriktiv Rolle an Geschlecht bindet, während Paulus beides durch den heilvermittelnden Glauben transformiert sieht. – Vgl. T. Söding, An Christi statt. Repräsentation beim Apostel Paulus, in: M. Eckholt, J. Rahner (Hg.), Christusrepräsentanz. Zur aktuellen Debatte um die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt (QD 319), Freiburg i. Br. 2021, 172–193.

3.1 Jüdisch – Heidnisch

Markus hat das Verhältnis von Juden und Heiden im Blick der Jesusgeschichte, ohne es durchweg ins Zentrum zu rücken. Das Judesein Jesu und der Jünger wird Thema, weil Jesus sich pharisäischer und schriftgelehrter Kritik ausgesetzt sieht, die am Hauptgebot festgemacht wird (vgl. Mk 2,1–10). Dass dieser Widerspruch nicht notwendig ist, zeigt der Schriftgelehrte, der mit Jesus im Doppelgebot und deshalb im Gesamtverständnis des Gesetzes übereinstimmt (vgl. Mk 12,28–34 parr.). Jesus konzentriert sich auf Israel, überschreitet aber die Grenzen (vgl. Mk 5,1–20; 7,24–8,10) und öffnet dadurch die Tür zur Völkermission (vgl. Mk 13,10). Für die Stellung und Berufung der Heiden ist die Speisung der Viertausend signifikant, die am Ostufer spielt und traditionell auf die Völker gedeutet wird (vgl. Mk 8,1–9): Die Menschen sind in einer Einöde; sie haben Hunger und nichts zu essen. Jesus betet und speist sie durch seine Jünger. Die Menschen nehmen das Brot und den Fisch an, den Jesus ihnen durch seine Jünger gibt; mehr als genug bleibt übrig. Die Speisung der Fünftausend spielt hingegen am Ostufer unter Juden (vgl. Mk 6,30–44); auch für sie herrscht Überfluss. Das Bild ist klar: Weder Juden noch Heiden brauchen zu darben, wenn sie sich auf den Weg zu Jesus machen.

Die Spannung zwischen Juden und Heiden wird im Matthäusevangelium besonders stark aufgebaut:²⁶ Denn Jesus erklärt, „nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24; vgl. dazu Mt 10,5f.) gesandt zu sein; er lässt sich aber von einer kanaanäischen, also heidnischen Frau gewinnen, ihre Tochter von bösen Geistern zu befreien (vgl. Mt 15,21–28 par. Mk 7,24–30). Zuvor hat er bereits den Knecht des heidnischen Hauptmanns von Kafarnaum geheilt und ihm einen Glauben attestiert, wie er ihn „in Israel nicht gefunden“ habe (vgl. Mt 8,5–13 par. Lk 7,1–10). Aufgrund dieser Aktionen erklärt sich der universale Missionsauftrag, den der Auferstandene erteilt (vgl. Mt 28,16–20), als Konsequenz der vorösterlichen Sendung Jesu in Israel. Diese Spannung ist in eine Geschichtstheologie eingepasst, die Gottes Verheißungstreue, seine „Gerechtigkeit“, an der Abrahams- und Davidssohnschaft Jesu festmacht (vgl. Mt 1,1): Der

²⁶ Als problemorientierte Studie vgl. K. Wengst, *Jesus zwischen Juden und Christen. Re-Visionen im Verhältnis der Kirche zu Israel*, Stuttgart²2004.

Messias verwirklicht das universale Heil Gottes dadurch, dass er sich als Jude ganz in den Dienst an den Juden hingibt, um genau auf diesem Weg den Segen Gottes allen Völkern zu spenden (vgl. Gen 12,3). Daraus folgt, dass sich für Matthäus in der Jüngerschaft Jesu das Jüdische nicht auflöst, sondern der eschatologischen Fülle öffnet (vgl. Mt 5,13–16), die Gott mit seinem Reich schenkt. Die jesuanische Kritik, die Matthäus in Worte fasst, gilt denjenigen Vertretern des Judentums, die – als Hauptfiguren gelten die Pharisäer und Schriftgelehrten – durch ihre Gesetzesauslegungen den Heiden die Tür ins Reich Gottes versperren (vgl. Mt 23,15), weil ihnen der hermeneutische Kompass fehlt, um „Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Glaube“ ins Zentrum zu rücken (vgl. Mt 23,23–25). Die Heiden hingegen, mit denen Jesus zu tun hat und seine Jünger zu tun haben werden, werden in einem Glauben angesprochen, der durch Jesus geweckt wird. Die Konsequenz besteht darin, dass der Hauptmann von Kafarnaum seinen Knecht und die Frau aus der Gegend von Tyros und Sidon ihre Tochter gesund findet.

Lukas hat in seiner Kindheitsgeschichte jüdischen Menschen ein Denkmal gesetzt, die ihre messianischen Hoffnungen angesichts der deprimierenden Verhältnisse nicht verloren haben (Lk 1f.).²⁷ Maria und Joseph, Elisabeth und Zacharias, Simeon und Hanna stehen für die Stillen im Lande, deren Stimme für Gott laut wird; sie geben ihrer genuin jüdischen Hoffnung Ausdruck, wenn sie den universalen Heilswillen bezeugen, der mit dem Messias Wirklichkeit werden wird. In diesem Horizont bejaht Jesus die prophetischen Traditionen der Befreiung Israels, indem er ein „Gnadenjahr“ für alle ausruft (Lk 4,18–21; vgl. dazu Jes 61,1f.). Deshalb führt er Menschen, die er heilt und erlöst, als „Tochter Abrahams“ (Lk 13,10–17) und „Sohn Abrahams“ (Lk 19,1–10) zu Gott – was desto wichtiger ist, wenn es ihnen aufgrund von Not und Schuld abgesprochen worden war. Der Glaube des heidnischen Hauptmanns von Kafarnaum äußert sich nach Lukas in der Bitte an Jesus, seinen Knecht zu heilen, hat aber einen Vorlauf: in der aktiven Förderung der Synagoge, die ihm von den Vorstehern bescheinigt wird (Lk 7,1–10). Im Raum der Nachfolge Jesu entsteht Frieden, auch zwischen Juden und Heiden: durch den Glauben an Gott.

²⁷ Zum Hintergrund vgl. C. Clivaz u. a. (Hg.), *Infancy Gospels. Stories and Identities* (WUNT 281), Tübingen 2011.

In der Apostelgeschichte erzählt Lukas vom Pfingstfest, bei dem Juden aus aller Herren Länder die ganze Welt repräsentieren. Ihnen allen offenbart Gottes Geist, dass in allen Muttersprachen dieser Welt Gottes große Taten gleich gut verkündet und verstanden werden können (Apg 2,1–41). Lukas erzählt auch von Petrus, dass Gott ihn bei der Taufe des gottesfürchtigen Kornelius und seines Hauses aus seinen jüdischen Grundüberzeugungen heraus zu einem tiefgreifenden Wandel, zu neuer weiterer Bekehrung geführt hat: Man soll „keinen Menschen gemein oder unrein nennen“ (Apg 10,28), weil Gott „nicht auf die Person schaut, sondern in jedem Volk willkommen heißt, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist“ (Apg 10,34f.). Petrus und Paulus wollen Juden zeigen, dass sie ihre eigene Hoffnung ernst nehmen, wenn sie – wider allen Augenschein – in Jesus den Messias erkennen (Apg 2,14–36; 4,8–12; 5,29–31; 13,14–52). Das Ergebnis der missionarischen Bemühungen ist durchwachsen, weil es nie nur Zustimmung, sondern immer auch starken Widerspruch gibt. Die Verkünder müssen ihn hinnehmen – und können es; denn im Namen Jesu bleibt es bei der Verheißung, dass es zur „Wiederherstellung von allem“ (Apg 3,21) kommen wird, also zu einer Neuschöpfung des ganzen Gottesvolkes (vgl. Apg 26,6f.). Die rigiden Deutungen antijüdischer Exegeten, dass Juden endgültig verloren seien, wenn sie nicht an Jesus glauben, sind unbegründet. Am Beispiel von Paulus wird vielmehr deutlich, dass nicht das Judentum an sich die Verfolgung Christi und der Christ(inn)en begründet, die im Martyrium des Stephanus gipfelt (vgl. Apg 6,8–8,3), sondern sein eigenes Übermaß (vgl. Apg 26,11). Es gibt nicht neue Grundsatzdiskussionen über das Verständnis und die Praxis des Gesetzes, aber theologische Differenzen innerhalb des Judentums werden aufgedeckt, mit der Möglichkeit, in der Auferstehungshoffnung Gemeinsamkeiten zu entdecken, die von pharisäischer Seite allerdings nicht genutzt werden (vgl. Apg 23,6–8; 24,15.21; 26,18.23). Was Heiden tun sollen, erklärt Paulus: den Verstand einschalten, um die Widersprüchlichkeit der Götteropfer und hinter allem Geschaffenen den Schöpfer zu erkennen. Paulus erklärt dies im lykaonischen Lystra (Apg 14,14–17) und führt es im griechischen Athen aus (Apg 17,16–34). Dort klärt er auch, dass die Griechen inmitten ihrer vielen Götter bereits Gott verehren: indem sie erklären, ihn nicht zu kennen (vgl. Apg 17,23). Ihre Bekehrung ist also eine Erkenntnis in der Konsequenz ihrer Praxis, die sie grundlegend zu ändern haben, wenn sie zum Glauben gelangen. Durch die Verkündigung

des Evangeliums lernen sie Gott kennen, den nicht zu kennen sie bekannt haben. Paulus überzeugt zwar laut Lukas nur wenige, aber denen gehört nach der Apostelgeschichte die Zukunft (vgl. Apg 17,34).

Im Johannesevangelium zeigt das Gespräch am Jakobsbrunnen: Der Jude Jesus, der erklärt: „Das Heil kommt von den Juden“ (Joh 4,22), öffnet der Samariterin den Weg zur Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit“ (Joh 4,23), sodass schließlich auch ihre Landsleute – lange vor den Juden – bekennen: „Du bist der Retter der Welt“ (Joh 4,42).²⁸ Zuvor hat Johannes von Nikodemus erzählt (Joh 3,1–21) – und durch das gesamte Evangelium hindurch verfolgt, wie dieser Pharisäer, ein Mitglied des Hohen Rates (vgl. Joh 3,1), ein „Lehrer Israels“ (Joh 3,10), zum Glauben kommt: durch Fragen (Joh 3,2.4.9), durch ein Plädoyer für das Recht, wenn Unrecht zu herrschen droht (Joh 7,50f.), und durch den letzten Dienst, den er zusammen mit Joseph von Arimathäa Jesus erweist (Joh 19,38–42). Die „Griechen“, die gegen Ende der öffentlichen Wirksamkeit via Philippus zu Jesus kommen, müssen sich gedulden, werden aber ohne Vorbehalt in der österlichen Mission vom Evangelium erreicht werden (Joh 12,20–28).

So unterschiedlich die Geschichten und Perspektiven sind: Juden bleiben den Evangelien zufolge Juden, wenn sie Jesus folgen, entdecken aber das Judentum der messianischen Hoffnung neu, erkennen in Jesus den Messias, der Gottes Reich verkündet, und öffnen sich den Heiden, die im Namen Jesu Gottes Volk bereichern. Die Heiden hingegen sind berufen, Anteil an Gottes Reich zu gewinnen; wenn sie glauben, zählen sie gleichberechtigt zum Gottesvolk der Kirche; ihre Philosophie, die sie nach Gott suchen lässt, und ihr Herz, das von Mitleid erfüllt ist, brauchen sie nicht zu verleugnen; beides können sie mit dem Glauben verbinden, durch den sie das Denken bereichern und das Herz weiten.

²⁸ Zur narrativen Hermeneutik vgl. F. Jung, „Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich keinen Durst mehr habe“ (Joh 4,15). Die Samariterin am Jakobsbrunnen als Paradigma für „Katechese in veränderter Zeit“, in: T. Schmeller (Hg.), Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. Grenzüberschreitungen [FS Joachim Gnllka], Freiburg i. Br. 2008, 319–344.

3.2 Versklavt – Frei

Jesus hat in allen Evangelien mit Sklaverei zu tun.²⁹ Prominent ist der „Knecht“ des Hauptmanns von Kafarnaum (Mt 8,5–13 par. Lk 7,1–10). Er ist „Sklave“ (δοῦλος), also Unfreier (Lk 7,2f.; Mt 8,9 par. Lk 7,8); aber für den Hauptmann ist er ein Vertrauter (παῖς), dem seine Fürsorge gilt (Mt 8,8 par. Lk 7,7) – das griechische Wort kann auch ein Kind bezeichnen. Jesus heilt den Knecht, ungeachtet der Frage, ob er jüdisch oder heidnisch ist. Was der Hauptmann macht, wenn er im Glauben Jesus bittet, führt zu dem, was in den Evangelien und im ganzen Neuen Testament vorbildlich ist: Mitgefühl des Stärkeren, wirksame Unterstützung der Schwächeren, Bildung einer Gemeinschaft, die de facto (wenngleich nicht unbedingt de jure) die Sklaverei aufhebt, mindestens aber erträglich macht.

In vielen Gleichnissen bringt Jesus die Geschichten von Sklaven mit der Nähe des Reiches Gottes in Verbindung: in denen vom Weinberg (Mk 12,1–12 parr.), vom treuen und schlechten Knecht (Mt 24,45–51 par. Lk 12,35–48), vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30), vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18,23–35), vom Festmahl (Mt 22,1–14 par. Lk 14,15–24) und von den Talenten (Mt 25,14–30 par. Lk 19,11–27). Andere treten dazu: die Erzählung vom Türhüter (Mk 13,34–37), vom klugen Verwalter (Lk 16,1–8), weil auch sie abhängig beschäftigt und zwar nicht immer, aber oft versklavt waren. Zum einen ist es alles andere als selbstverständlich, dass sie gleichnisfähig sind, weil viele Erwartungen eher dahin gehen, Gott in der Welt der Könige zu suchen. Zum anderen aber sind sie immer wieder vorbildlich: nicht nur ethisch, wenn sie gerechten Befehlen gehorchen und Eigeninitiative im Interesse ihres Herrn zeigen, sondern auch in ihrem Status, ist es doch die Berufung der Jünger Jesu, nicht andere zu beherrschen, sondern deren „Knecht“ (δοῦλος) zu sein (vgl. Mk 10,44 parr.). Das Ergebnis ist kein einmaliger, sondern ein permanenter Rollentausch: Wer Herr ist, soll „Diener“ (δῖάκονος) werden – wird genau dadurch aber

²⁹ Speziell zu Lukas vgl. H. Roose, *Jenseits der Verlorenen – Mitglieder der Gemeinden. Sklavinnen und Sklaven im lukanischen Doppelwerk*, in: P. von Gemünden, D. G. Horrell, M. Küchler (Hg.), *Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft* [FS Gerd Theißen] (NTOA 100), Göttingen 2013, 237–254.

Herr und wird erneut zum Dienen geführt usw. usf. (vgl. Mk 9,35 parr.). Damit nicht genug: Nach dem Lukasevangelium sollen diejenigen, die sich in der Nachfolge Jesu für Gott und andere Menschen einsetzen, sagen: „Wir sind unnütze Knechte [δοῦλοι]; wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren“ (Lk 17,7–10). Das heißt: Sie haben keine Ansprüche gegen Gott geltend zu machen, der sie nämlich als seine Knechte berufen und befähigt hat; sie haben auch nichts Wesentliches aufzuweisen, was nicht von Gott selbst ausgehen würde – allerdings durch sie. Das begründet ihren Status, ihre Demut und ihre Freiheit.

Das Johannesevangelium zeigt nicht viele Beispiele. Aber es porträtiert Jesus bei der Fußwaschung (Joh 13,1–20) als Herrn, der einen Sklavendienst leistet (Joh 13,16: δοῦλος) und sich darin seinen Jüngern als „Beispiel“ (Joh 13,15) hinstellt, das sie zur Nachahmung führen soll. Sie können Jesus nachahmen, weil er sie durch die Fußwaschung reinigt und weil er sie, die seine „Knechte“ (δοῦλοι) sind, zu seinen „Freunden“ macht (Joh 15,13–15), indem er ihnen alles anvertraut, was ihn mit Gott verbindet. Durch diese Gabe wird alles Subalterne überwunden, ohne dass der qualitative Unterschied zwischen dem Erlöser und den Erlösten relativiert wird. Es entsteht eine Freundschaft, die durch Gottes Liebe gestiftet wird, ohne dass die Jünger, um an dieser Gemeinschaft Anteil zu haben, leugnen müssten, Knechte ihres Herrn zu sein.³⁰

Die Erzählungen lassen in anderen Farben ähnliche Strukturen wie die paulinische Theologie erkennen: Gottes Nähe unterscheidet nicht zwischen Versklavten und Freien, aber sie verändert die Unterschiede. Die Befreiung aller rückt in den Fokus. Deshalb dürfen die Versklavten auf eine Veränderung hoffen, die sie in der Glaubensgemeinschaft bereits spüren sollen, während die Freien erkennen sollen, dass sie von Gott befreit werden müssen und im Glauben befreit sind, damit sie anderen dienen können. In dieser Perspektive der Erlösung verwirklicht sich, was im Menschsein angelegt ist: dass nicht der Kampf ums Dasein der Weisheit letzter Schluss ist, sondern die Solidarität der Menschen untereinander, und dass nicht die Aufspaltung in Klassen

³⁰ Der Horizont weitet sich, wenn nicht nur das Zeugnis zur Sklaverei, sondern die Armutsthematik einbezogen wird. Es zeigen sich dann ähnliche Dialektiken. – Vgl. dazu U. Berges, R. Hoppe, Arm und Reich. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.T 10), Würzburg 2009.

Gottes Wille ist, sondern die Gleichheit der Gotteskinder, die diskriminierungsfreie Differenzen erst möglich macht.

3.3 Männlich – Weiblich

Jesus war ein Mann, der zölibatär lebte und ein besonderes Verhältnis zu Frauen hatte – und Frauen hatten ein besonderes Verhältnis zu ihm.³¹ In allen Evangelien wird dies deutlich. Nur als Mann konnte Jesus öffentlich wirken, nur ein Mann wurde öffentlich am Kreuz hingerichtet. Der Grund ist nicht eine theologische Höherstellung des männlichen Geschlechtes, sondern der gesellschaftliche Konsens, dass die Öffentlichkeit den Männern vorbehalten sein solle. Der Zölibat erklärt sich bei Jesus nicht aus Frauenfeindlichkeit, Weltverachtung oder Körperhass, sondern aus seiner prophetischen Berufung (wie bei Jeremia oder Johannes dem Täufer), seinem besonderen Charisma (1 Kor 7,7), das Ausstehen der eschatologischen Vollendung durch seine Lebensführung zu bezeugen (vgl. Mt 19,12).

Die meisten Frauen,³² mit denen Jesus den synoptischen Evangelien zufolge zu tun hat, sind schwach und werden von ihm gestärkt. Jesus heilt Kranke, wie die Schwiegermutter des Petrus (vgl. Mk 1,29–31 parr.) und die blutflüssige Frau (Mk 5,25–34 parr.); er vertreibt Dämonen, wie bei Maria Magdalena (Lk 8,2) und einer ungenannten Frau, die er am Sabbat kuriert (Lk 13,10–17); er weckt Tote auf, wie die Tochter des Jairus (Mk 5,21–24.35–42); er befreit die Tochter einer heidnischen Frau von ihrer dämonischen Plage,

³¹ Die Erforschung ist eng mit der Entwicklung feministischer Theologie verbunden; einen Durchbruch schaffte Elisabeth Schüssler Fiorenza (* 1938). – Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983.

³² Vgl. die umfassenden Einblicke durch die Einzelstudien in: M. Navarro Puerto, M. Perroni (Hg.), *Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgegeschichtliche Enzyklopädie*, Bd. 2: Neues Testament. 1. Evangelien. Erzählungen und Geschichte, Stuttgart 2012; speziell zu Matthäus: N. Troi-Boeck, *Frauen im Matthäusevangelium – revisited*, in: *Lectio difficilior* 11 (2/2011) 1–47; zu Markus: P. Dschulnigg, *Frauen im Markusevangelium*, in: ders., *Studien zu Einleitungsfragen und zur Theologie und Exegese des neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze*, hg. von B. Kowalski (BToSt 9), Leuven 2010, 163–173; zu Lukas: S. Bieberstein, *Engagierte Frauen im Lukasevangelium*, in: A. M. von Hauff (Hg.), *Frauen gestalten Diakonie*, Bd. 1: *Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus*, Stuttgart 2007, 93–110.

nachdem die Mutter ihn überzeugt hat (Mk 7,24–30 par. Mt 15,21–28); er ruft den Jüngling von Naïn ins Leben zurück, um ihn seiner Mutter, einer alleinstehenden Witwe, zurückzugeben (Lk 7,11–17). Er macht keinen Unterschied zu Männern; entscheidend ist allein die Not, die er beendet. Jesus wird kritisiert, dass er eine Sünderin nicht abweist, die ihm bei einem Gastmahl die Füße salbt (Lk 7,36–50) – so wie er zuvor kritisiert worden war, mit Zöllnern und Sündern zusammen ein Gastmahl zu halten (Lk 5,30–32 par. Mk 2,15–17); er vergibt der Frau auf ihren Glauben hin ihre Sünden – so wie er zuvor einem Gelähmten die Sünden vergeben hat (Lk 5,17–26 par. Mk 2,1–12). Entscheidend ist, dass Jesus Frauen nicht anders als Männer behandelt: gleichberechtigt, ungeachtet der gesellschaftlichen, religiös überhöhten Konvention, dass er als Mann Frauen nicht so nahe an sich heranlassen dürfe.

Neben den „schwachen“ gibt es aber auch „starke“ Frauen, die Jesus nicht nur als Spender von Segen und Gnade erfahren, sondern ihn auch aktiv unterstützen. Das gilt – so traditionell die Ausführung auch ist – für die Schwiegermutter des Petrus, die, geheilt, Jesus und den Seinen „dient“, d. h. ihm Gastfreundschaft gewährt und dadurch die Voraussetzung für sein Wirken schafft (Mk 1,29–31); es gilt im Markus- und im Matthäusevangelium ebenfalls für ihre Schwestern im Geiste, die Frauen aus Galiläa, die – anders als die männlichen Jünger – beim Kreuz stehen bleiben, um Jesus die Treue zu halten, weil sie ihm bereits zuvor „nachgefolgt sind und ihm gedient haben“ (Mk 15,40f. par. Mt 27,55f.; vgl. dazu auch Lk 23,49); denn das „Dienen“ (δῖακονέω) ist Teilhabe am Dienen Jesu selbst, in dem sein Heilswirken besteht (vgl. Mk 10,45 parr.). Lukas schildert eine kurze Szene aus Galiläa (Lk 8,1–3): Er nennt Namen, an erster Stelle Maria Magdalena; er schreibt, dass sie ebenso wie die Zwölf mit Jesus unterwegs gewesen sind; er notiert eigens, dass sie „ihm dienten mit dem, was sie besaßen“. Es handelt sich also um vermögende und unabhängige Frauen, die mit Jesus in die Freiheit des Glaubens aufgebrochen sind, die sie gerade im Dienen ausgestaltet haben. Nach allen synoptischen Evangelien ist die arme Witwe, die ihr ganzes Geld in den Opferkasten des Tempels wirft, insofern ein Vorbild, als sie Gott alles zu geben bereit ist (Mk 12,41–44 par. Lk 21,1–4) – im Gegensatz zu heuchlerischen Pharisäern und Schriftgelehrten, die ihre Frömmigkeit und Gesetzeskenntnis zur Selbstdarstellung und Ausbeutung der Armen nutzen (Mk 12,37b–40 parr.). Am Beispiel von Maria

und Martha – beide sind mit Jesus befreundet – lässt Lukas zwei unterschiedliche Frauenrollen hervortreten, die einander gelten lassen sollen: die eine, die sich durch Haushaltsarbeit im Interesse anderer auszeichnet, die andere, die sich darauf konzentriert, auf Jesus zu hören, um von ihm zu lernen (Lk 10,38–42). Selbst auf dem Kreuzweg gibt es in der Lukaspassion Frauensolidarität mit Jesus, der öffentlich beweint wird, weil er einen schweren Gang geht, wobei Jesus jedoch diese Tränen auf das kommende Leid lenkt, das Jerusalems Frauen und ihre Kinder mit der Zerstörung der ganzen Stadt treffen wird (Lk 23,27–31).

Diesen Frauen aus dem Leben Jesu treten Frauen in Gleichnissen gegenüber, die ihrerseits durch hohe Aktivität trotz schwieriger Umstände Hinweise auf Gott mitten im Leben geben. Dies gilt für die Frau, die ihr ganzes Haus auf den Kopf stellt, um die verlorene Drachme, einen Tageslohn, zu finden, und hernach ein fröhliches Fest mit ihren Freundinnen feiert (Lk 15,8f.); es gilt auch für die taffe Witwe, die klassisch zu den *personae miserae* gehört, aber sich von einem korrupten Richter nicht abbringen lässt, ihr Recht einzuklagen (Lk 18,1–8); es gilt ebenso für die klugen Jungfrauen, die sich bevorratet haben, um den Bräutigam begrüßen zu können, im Unterschied zu den törichten, denen nicht zu helfen ist, wenn die Stunde schlägt (Mt 25,1–13).

Im Geschlechtervergleich zeigen sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Auch die männlichen Jünger folgen Jesus nicht nur, sondern unterstützen ihn auch: durch Gastfreundschaft, Sachspenden und Mitarbeit. Dass Jesus Männer aussendet, um das Evangelium zu verkünden (vgl. Mk 6,6b–13 parr.), hängt an der Möglichkeit, die ihnen die Zeit zuerkennt, öffentlich Zeugnis abzulegen; dass er nur Männer in den Kreis der Zwölf beruft, erklärt sich von der Zeichen-gestalt her, das ganze Israel der zwölf Söhne Jakobs (vgl. Gen 49) zu repräsentieren (Mk 3,13–19 parr.). Dass sich das Verhältnis von Männern und Frauen bei Jesus spektakulär besser als im Judentum abgezeichnet hätte, ist eine Projektion; entscheidend ist die positive Botschaft der vielschichtigen Überlieferung: In der Nachfolge Jesu ist Platz für Männer und Frauen: Männer bleiben Männer, verändern aber ihr Rollenbild, weil sie sich grundlegend nicht als *pater familias*, sondern als Kind Gottes verstehen und nicht über Dominanz, sondern über Demut definieren; Frauen bleiben Frauen, verändern aber gleichfalls ihr Rollenbild, weil sie sich nicht nur über Mutterschaft

und häusliche Präsenz definieren, sondern über den Glauben, der sie an ihrem Ort Maria oder Martha sein lassen kann, Maria Magdalena, Johanna, Susanna (vgl. Lk 8,3) oder Salome (vgl. Mk 15,40; 16,1).

In der Apostelgeschichte³³ zieht Lukas die Linien des Evangeliums weiter aus. Zu denen, die körperliche und seelische Hilfe erfahren, zählen Tabitha (Apg 9,38–42) und die Sklavin, aus der Paulus in Philippi einen Wahrsagegeist verjagt (Apg 16,16–18). Aufgrund der herrschenden Rollenbilder zeichnet Lukas vornehmlich Männer als Missionare: Petrus, Johannes, Stephanus, Philippus, Barnabas, Saulus/Paulus und Jakobus vor allem; zu den Sieben, die den Tischdienst übernehmen (also keine typische Männerarbeit verrichten) sollen, zählen nur Männer (Apg 6,1–6), ebenso zu den Lehrern, die eine Führungsaufgabe im syrischen Antiochia erfüllt haben (Apg 13,1–3). Aber von Maria aus Jerusalem, der Mutter von Johannes Markus (Apg 12,12), bis zu Lydia in Philippi (Apg 16,11–15) und von Priscilla (18,1–3.18f.24–28) bis zu den prophetisch begabten Töchtern des Philippus (Apg 21,9) reicht eine Kette von Notizen, die auf eine charakteristische Präsenz und Verantwortung von Frauen hinweisen – nicht im Kampf gegen eine Männerherrschaft, sondern in enger Freundschaft mit Petrus und Paulus, akzeptiert von den Gemeinden. Für Lukas ist diese Entwicklung Teil der Wirkungsgeschichte Jesu: Anerkennung und Förderung von Frauen, Aktivität von Frauen in der Arbeit der Gemeinden.

Das johanneische Bild ist nicht wesentlich anders und eher noch offener als das synoptische.³⁴ Die Samariterin wird von Jesus als „Frau“ angeredet (Joh 4,21); dass er als jüdischer Mann mit ihr spricht, wird von der Frau erstaunt notiert (Joh 4,9) und wundert auch seine Jünger (Joh 4,27). Diese Konstellation ist aber ein johanneisches Konzept: Nach dem Mann Nikodemus (Joh 3,1–21) kommt eine Frau; Jesus spricht mit dem einen wie mit der anderen; er bahnt beiden den Weg zu Gott. Er konfrontiert den jüdischen Ratsherrn ebenso mit seiner Vergangenheit, die ihn in die Krise des Verstehens, aber auch aus ihr herausführt, wie die Frau, die in einer illegitimen Beziehung lebt, ohne dass dies ihren Weg zu Jesus ver-

³³ Als guten Überblick vgl. H. Melzer-Keller, Frauen in der Apostelgeschichte, in: BiKi 55 (2000) 87–91.

³⁴ Als guten Überblick vgl. J. Hartenstein, Frauen im Johannesevangelium, in: BiKi 59 (2004) 131–136.

sperrte, da sie sich erkannt weiß und seine Botschaft annimmt (Joh 4,14–19). Später platziert der Evangelist ein Glaubensgespräch Jesu mit Martha über den Tod und die Auferstehung (Joh 11,19–24). Es führt zu einem Bekenntnis des Glaubens, dessen Aussagekraft dem Messias-Bekenntnis des Petrus (Joh 6,68f.) in nichts nachsteht: „Du bist der Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist“ (Joh 11,27). Den Höhepunkt der Frauenzeugnisse bietet Maria Magdalena, die am Ostermorgen den Auferstehenden sieht und von ihm zur „Apostelin der Apostel“ berufen wird, die als erste das Ostergeschehen verkündet (Joh 20,1f.11–18).

Im Johannesevangelium ist es wie bei den Synoptikern nicht eine gnostisierende Auflösung, sondern eine theologische Aufwertung des Menschseins gleich welchen Geschlechtes, die zum einen die Annahme und Umsetzung der Gnade Gottes im Leben der Gläubigen konkretisiert und zum anderen die Verwandlung der hergebrachten Geschlechterrollen in eine Praxis gemeinsamer Teilhabe an der Gottesliebe Jesu, die sich in der Jüngerschaft auswirkt.

4 Theozentrische Anthropologie und Ekklesiologie

Die Unterschiedlichkeit von Menschen wird im Neuen Testament vor dem Hintergrund des Glaubens an den einen Gott beleuchtet, der sich als Gott für alle erweist (vgl. Röm 3,29f.; 8,31–39). Die Mission macht mit diesem Glaubenswissen ernst. Sie zielt auf alle Nationen, in denen Menschen für die Jüngerschaft gewonnen werden sollen (vgl. Mt 28,16–20); sie zielt auf alle Regionen und Religionen, in denen Menschen den christlichen Gottesglauben entdecken sollen (vgl. Apg 1,8). Es gib keine Gläubigen erster, zweiter oder dritter Klasse, weil alle den einen Gott über sich und hoffentlich auch in sich haben. Aber es gibt Unterschiede. Sie werden im Licht der Einheit nicht ausgelöscht, sondern ausgeleuchtet – damit sie nicht fixiert, sondern transformiert werden. Die zahlreichen Erzählungen, Gebete und Reflexionen, die das Neue Testament enthält, haben die Scholastik zu dem Grundsatz geführt, dass die Gnade auf der Natur – besser: auf der Schöpfung und der Kultur – gründet und sie übersteigt. Die personale Umsetzung ist die Bekehrung, in der Menschen berufen und befähigt werden, ihr altes Leben hinter sich zu lassen und ein neues zu beginnen: mitten im alten, aber berührt von Gott, und jenseits von bedrückenden Konven-

tionen, aber voll sozialer Verantwortung. Die elementaren Differenzierungen werden im Licht biblischer Anthropologie durch die Unterscheidungen von Jüdisch und Heidnisch, Versklavt und Frei, Männlich und Weiblich geprägt (vgl. Gal 3,28). Andere – wie jene zwischen Reich und Arm, Krank und Gesund, Gebildet und Ungebildet – unterstreichen sie in analoger Dialektik. Die Aufhebung der Diskriminierungen, die mit diesen Differenzierungen verbunden sind, setzt Konversion und Transformation voraus, allerdings auf sehr unterschiedliche Art und Weise. Gemeinsam ist der Wandel von Böse zu Gut, von Schuldig zu Unschuld, von Sündig zu Gerecht; dies geschieht dank Gottes Gnade durch den Glauben. Paulus hat den Wandel in der Rechtfertigungslehre prägnant ausgearbeitet.

Im Einzelnen muss genau differenziert werden: Jüdische Menschen werden nicht heidnisch, wenn sie christlich werden, machen aber jüdische Identitätsmerkmale, wie die Beschneidung der Männer, nicht zu Identitätsmerkmalen der Kirchenzugehörigkeit für „Heidenchristen“, sondern wissen sich in Christus mit den Gläubigen aus allen Nationen vereint. „Griechisch“, also heidnisch lebende Menschen verleugnen nicht ihre Sprache und Kultur, verändern aber radikal ihr Leben, indem sie Gott verehren – und zerstören dann nicht die Welt, in der sie leben, sondern versuchen, sie zu taufen, in den Dimensionen von Tod und Auferstehung. Sklaverei diskriminiert, auch wenn Versklavte den Sklaven Jesus (Phil 2,7f.) repräsentieren und ohne Einschränkung ihrer Rechte Mitglied der Ekklesia sind. Das Leib-Christi-Gleichnis hat genau diesen politischen Anspruch einer vollen Teilhabe, der in der Kirche durch den Glauben und die Taufe begründet ist und im Miteinander Unterschiedlicher verwirklicht werden soll (1 Kor 12,13–27). Frauen müssen nicht zu Männern, Männer nicht zu Frauen werden, niemand muss das eigene Geschlecht verleugnen, wenn das Evangelium im Glauben Gehör findet (Röm 10,17). Das natürliche Geschlecht darf nicht diskriminieren, sonst wird das Evangelium verraten; das natürliche Geschlecht legt aber auch nicht auf eine soziale oder ekklesiale Rolle fest, sonst wäre die befreiende und verwandelnde Kraft der Gnade unterschätzt. In allen Fällen ist es der Glaube, der befreit, weil er eine Beziehung zu Gott aufbaut, die alle irdischen Beziehungen relativiert, indem er sie transzendiert.

Die Kirche ist der Ort, da diese Botschaft verbreitet wird und ankommt. Sie ist genuin *eine*, weil sie das eine Volk ist, das der eine Gott

im Namen Jesu versammelt, und weil die Gläubigen sich nicht voneinander abwenden, wenn sie Gott in den Mittelpunkt stellen, sondern sich miteinander verbinden. Diese Einheit ist genuin vielsprachig, was an Pfingsten gefeiert wird. Sie umschließt in urchristlicher Zeit mit jüden- und heidenchristlichen Traditionen weit größere Differenzen, als sie gegenwärtig zwischen katholischen, orthodoxen, lutherischen und reformierten Gemeinschaften bestehen. Diese Versöhnung war möglich, weil der Glaube an Gott stark genug war, zu differenzieren, ohne zu diskriminieren. Er hat von Anfang an viele Worte und Zeichen gefunden, das eine Evangelium als Wort des Lebens zu verkünden; er hat in der Feier des Glaubens von Anfang an viele „Psalmen, Hymnen und Lieder“ (Kol 3,16; Eph 5,19) anstimmen lassen. Er fördert, dass im Gottesdienst viele, möglichst sogar alle zu Wort kommen, und zwar nicht nur mit „Ja“ und „Amen“, sondern mit Gebet und Zeugnis (1 Kor 14,26).³⁵ Die Liturgie lebt davon, dass sie der Verschiedenheit der Begabungen Raum bieten kann; als Charismen bereichern sie die Eucharistie: den Dank an Gott. In der Caritas kann es gar nicht genug Hände, Initiativen, Projekte geben, die Gottes- und Nächstenliebe verbinden. Alle Grundvollzüge der Kirche leben vom Miteinander vieler, die ihre spezifischen Stärken und Schwächen in das Ganze einbringen.

Einheit und Vielfalt entsprechen einander, anthropologisch wie ekklesiologisch. Sie sind nicht statisch gedacht, sondern dynamisch vermittelt, weil der Heilige Geist wirkt, indem er Menschen zu einer neuen Schöpfung macht und ihre Gemeinschaft entstehen lässt (2 Kor 5,17; Gal 6,15; vgl. Joh 3,3,5). Einheit und Vielfalt sind politisch und sozial vermittelt, weil Gott weder die sozialen noch die politischen Verbindungen als den letzten Horizont menschlichen Lebens betrachten lässt, aber als Orte, an denen sich der Glaube zu bewähren hat; er fördert die Konzentration auf die Ethik, eingedenk der Grenzen des Politischen wie des Sozialen und der Möglichkeiten, die sich dort ergeben. Die Kirche ist berufen, in der Perspektive des Glaubens die Vielfalt der Menschen zu achten, weil sie die Einheit konkretisiert. Verschiedenheit, die Wunden reißt, entsteht, wenn an-

³⁵ Diese Vielfalt zeigt sich auch in der Eucharistie, die eine genuine Einheit darstellt. – Vgl. dazu T. Söding, *Einheit und Vielfalt der Eucharistie. Ein neutestamentliches Votum*, in: G. Augustin (Hg.), *Eucharistie verstehen, leben, feiern* [FS Kurt Kardinal Koch], Ostfildern 2020, 67–89.

deren aus eigener Schuld der wahre Gottesglaube abgesprochen wird; die Geschichte der Kirche ist von diesen Verletzungen gezeichnet. Wenn diese problematisierte Verschiedenheit aber versöhnt wird, entstehen Vielfalt in Einheit und Einheit in Vielfalt.

Gleichheit in der Ungleichheit

Mechanismen von Differenzbewältigung im Kontext der Eheschließung im frühen Mittelalter

Ines Weber

Vielfalt, Diversität, Differenz – mit diesen Begrifflichkeiten fassen wir heute die Unterschiedlichkeit von Menschen, von Geschlechtern, von Altersstufen und wollen damit (relativ wertneutral) auf selbige aufmerksam machen, um gleichzeitig herauszustellen, dass Menschen trotz aller Differenzen gleich sind: im Ansehen vor Gott und in der Welt, in ihrer Würde, in der Achtung und der Wertschätzung, die ihnen entgegengebracht werden müssen. Ein Blick in die Christentumsgeschichte zeigt, dass derartige Sensibilitäten nicht neu sind, sondern dass auch in früheren Jahrhunderten Unterschiede hinsichtlich des Geschlechtes, des Alters, der sozialen Rolle, die Menschen in Gesellschaft eingenommen haben, wahrgenommen wurden, dass differenziert und diversifiziert und mit den Unterschieden sensibel umgegangen wurde. Wie das genau geschah, welche Mechanismen und Rituale, aber auch welche Normen vor dem Hintergrund der Eigenlogik der jeweiligen Gesellschaft entwickelt wurden, dafür können die Eheschließung sowie das Ehebruchsverständnis im frühen Mittelalter beispielgebend sein.¹ Gerade hier tref-

¹ Zu Ehe und Eheschließung im Einzelnen vgl. I. Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur, 2 Bde. (Mittelalter-Forschungen 24/1–2), Ostfildern 2008; dies., „Wachset und mehret euch.“ Die Eheschließung im frühen Mittelalter als soziale Fürsorge, in: A. Holzem, I. Weber (Hg.), Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt, Paderborn u. a. 2008, 145–180; I. Weber, „Consensus facit nuptias!“ Überlegungen zum ehelichen Konsens in normativen Texten des Frühmittelalters, in: ZSRG.K 118 (2001) 31–66; dies., Die Bibel als Norm! Eheschließung und Geschlechterverhältnis im frühen Mittelalter zwischen biblischer Tradition und weltlichem Recht, in: I. Fischer, C. Heil (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums (Exegese in unserer Zeit 21), Münster 2010, 257–304; I. Weber, „Wer seine Frau entlässt und eine andere heimführt, begeht Ehebruch“: Weltliches Recht, biblische Norm und das Verhältnis von Mann und Frau vom 7. bis

fen verschiedene Personen und Gruppen – teils mit eingeschränkten Rechten, teils mit besonderen Verantwortlichkeiten – aufeinander, sodass beleuchtet werden kann, wie innerhalb der Christentumsgeschichte angesichts einer im Schöpfungsbericht sowie in verschiedenen neutestamentlichen Texten grundgelegten Gleichheit von Mann und Frau mit Ungleichheiten oder Differenzen umgegangen wurde, wie diese auszugleichen oder zu bewältigen versucht wurden.

1 Ehe in der frühmittelalterlichen Gesellschaft: Herausforderungen von Ungleichheit und Differenz

Grundsätzlich war die Ehe im Frühmittelalter – genauso wie in der Antike oder in der gesamten Neuzeit – in erster Linie Lebens- und Wirtschaftsgemeinschaft sowie Instrument der Verwandtschafts- und Gruppenbildung und diente damit vor allem der Reproduktion der Gesellschaft. Insoweit stellte sie ein komplexes Beziehungssystem unterschiedlicher Personen und Gruppen dar, die zwar ähnliche Ziele, aber nicht immer gleiche Interessen verfolgen mussten. Dabei verfügten die einzelnen Beteiligten aufgrund ihres Geschlechtes oder ihres sozialen Status, ihres Alters oder ihrer Rolle, die sie im gesellschaftlichen Gefüge und in ihren Verwandtschaftsgruppen einnahmen, nicht über die gleichen Rechte und Pflichten. Vielmehr zeichneten sie sich durch z. T. eingeschränkte Handlungsmöglichkeiten aus oder hatten besondere Verantwortlichkeiten inne. Das galt für die Braut genauso wie für den Bräutigam, aber auch für ihre jeweiligen Eltern und Verwandten. Söhne und Töchter beispielsweise konnten ebenso wenig wie die allermeisten erwachsenen Frauen öffentlichkeitswirksam handeln und eigenständig Rechtsgeschäfte tätigen, es sei denn, diese verfügten über die entsprechende Rolle in der Gesellschaft, waren beispielsweise Königinnen oder Äbtissinnen, wohingegen in der Regel der Vater – war dieser verstorben: die Mutter oder ein anderer männlicher Verwandter – besondere Verantwortung trug, weil er für das Wohl der einzelnen Familienmitglieder sorgen und ihre Rechte wahren musste. Um in-

zum 11. Jahrhundert, in: P. Blazek (Hg.), *Sacramentum Magnum. Die Ehe in der mittelalterlichen Theologie – Le mariage dans la théologie médiévale – Marriage in Medieval Theology* (ArVe.S 15), Münster 2016, 95–156.

nerhalb eines solchen Systems überhaupt eine Ehe schließen zu können und dabei Rechtssicherheit für alle Beteiligten zu erzielen, mussten im Wechselspiel der Kräfte – sowohl innerhalb des Eheanbahnungs- als auch im eigentlichen Eheschließungsverfahren – Handlungsmöglichkeiten und Interessen der einzelnen Beteiligten austariert werden.

Erschwerend kam hinzu, dass die Ehe einen weitestgehend irreversiblen Vertrag darstellte, aufgrund dessen die ursprünglich einander fremden Verwandtengruppen so eng aneinander gebunden wurden,² dass sie nicht nur zu Verschwägerten, sondern zu wirklichen Blutsverwandten wurden: „Durch seine Ehe wird der Mann mit denen ehelich verbunden, die mit ihm blutsverwandt sind, wie mit den Blutsverwandten seiner Frau, auch nach dem Tod der Frau“³. Die Paenientialien sprechen in einzelnen Fällen ausdrücklich davon, dass alle – auch die Heiratsverwandten – *consanguinei*, also Blutsverwandte, waren.⁴ Folglich waren die Verwandten der Frau nach der

² Zum Vertragscharakter vgl. Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 1, 47–63.83–105.115f.

³ *Judicia Theodori Co c. 94*, in: P.-W. Finsterwalder (Hg.), *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen* (Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts 1), Weimar 1929, 277 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 219; *Judicia Theodori G c. 74*, in: Finsterwalder (Hg.), *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen* (s. Anm. 3), 260 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 225; *Judicia Theodori U II c. 12,28*, in: Finsterwalder (Hg.), *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen* (s. Anm. 3), 330 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 227; *Excarpus Cummeani c. 3,25*, in: H. Schmitz (Hg.), *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche. Nach handschriftlichen Quellen dargestellt*, 2 Bde., Mainz 1883 [Nachdruck: Graz 1958], Bd. 2, 615 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 245; *Paenitentiale Vindobonense B c. 30,5.42,26*, in: R. Meens (Hg.), *Het tripartite boeteboek. Overlevering en betekenis van vroegmiddeleeuwse biechtvoorschriften (met editie en vertaling van vier tripartita)* (Middeleeuwse studies in bronnen 41), Hilversum 1994, 400.430 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 255.261.

⁴ Vgl. *Paenitentiale Martenianum c. 31*, in: ZSRG.K 4 (1914) 360–483, hier: 374f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 273; A. Guerreau-Jalabert, *La désignation des relations et des groupes de parenté en Latin médiéval*, in: ALMA 46/47 (1986/87) 65–108, zum Zusammenwachsen der Begriffe *cognatio* und *affinitas* bei den Kanonisten bes.

Hochzeit den Verwandten des Mannes genauso gleichgestellt wie die Eheleute selbst. Väterliche und mütterliche Linie standen fortan gleichberechtigt nebeneinander, und es etablierte sich ein „elternzentriertes“ Verwandtschaftssystem“, sodass die Parallelisierung „primär nicht von den Geschwistern der Eltern“ ausging, „sondern von den Eltern selbst“.⁵ Begründet wurde dies mit dem biblisch grundgelegten Gedanken des Ein-Fleisch-Werdens von Mann und Frau.⁶

Vermögensrechtlich hatte dieses Ehe- und Verwandtschaftsdenken zur Folge, dass die einzelnen Familienmitglieder – und zwar auch die Frauen – künftig die Besitzungen miteinander teilten und Mann und Frau sowie Söhne und Töchter erbberechtigt waren,

73f. [mit Anm. 11]. 78 [mit Anm. 17]. 80; M. Mitterauer, Mittelalter, in: A. Gestrich, J.-U. Krause, M. Mitterauer, Geschichte der Familie (Europäische Kulturgeschichte 1), Stuttgart 2003, 160–363, hier: 182; für das frühe Mittelalter: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), 199–209. Wenn in anderen Quellen von den Mitgliedern dieses Verwandtenkreises als den *cognates* gesprochen wird, so geschieht das mit derselben inhaltlichen Konnotation. – Vgl. *Judicia Theodori Co c. 94*, in: Finsterwalder (Hg.), *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen* (s. Anm. 3), 277 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 219; *Judicia Theodori G c. 74*, in: Finsterwalder (Hg.), *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen* (s. Anm. 3), 260 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 225; *Judicia Theodori U II c. 12,28*, in: Finsterwalder (Hg.), *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen* (s. Anm. 3), 330 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 227; *Excarpus Cummeani c. 3,25*, in: Schmitz (Hg.), *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche* (s. Anm. 3), Bd. 2, 615 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 245; *Paenitentiale Vindobonense B c. 30,5.42,26*, in: Meens (Hg.), *Het tripartite boeteboek* (s. Anm. 3), 400.430 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 255.261; *Confessionale Pseudo-Egberti c. 26*, in: F. W. H. Wasserschleben (Hg.), *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851 [Nachdruck: Graz 1958], 311 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 323; *Concilium Cabillonense a. 813 c. 29*, in: MGH.Conc 2,1, 279 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 153.

⁵ Wörtliche Zitate aus: Mitterauer, Mittelalter (s. Anm. 4), 178f.

⁶ Vgl. beispielhaft *Formulae Extravagantes I,13*, in: MGH.L, 5. Sectio, 541f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 141; *Formulae Extravagantes I,11*, in: MGH.L, 5. Sectio, 540 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 137.

wenngleich es je nach geografischem Raum – Immobilien und Mobilien betreffend – durchaus verschieden gestaltet war.⁷

Bei aller erzielten Gleichheit barg eine Eheschließung jedoch auch die Gefahr in sich, Vermögenswerte zu verlieren, die der ökonomischen Grundlage der jeweiligen Ursprungsfamilien dienten und das Überleben der jetzigen sowie der kommenden Generation garantieren sollten. Damit standen die Vorteile, mit der Eheschließung die eigenen Nachkommen zu versorgen, neue Allianzen zu bilden und die Gesellschaft zu reproduzieren, den Nachteilen gegenüber, die eigenen Ressourcen zu reduzieren und das Überleben der jetzigen sowie der nachwachsenden Generation aufs Spiel zu setzen. Um das Vermögen zusammenzuhalten, war es deshalb zwingend geboten, dass alle Verwandten entschieden, mit wem sie Allianzen bilden wollten – die Braut genauso wie der Bräutigam sowie die Mitglieder ihrer jeweiligen Ursprungsfamilien. Dass ein solcher Konsens Konstitutivum der rechtmäßigen Eheschließung war, daran ließen die entsprechenden normativen Texte an keiner Stelle einen Zweifel. Im Gegenteil betonten sie immer und immer wieder, dass nicht nur der Vater und der Bräutigam ihr Einverständnis erklären mussten, sondern dass auch die Mutter und die Braut sowie die übrigen Verwandten involviert waren.⁸

⁷ Vgl. D. Hellmuth, *Frau und Besitz. Zum Handlungsspielraum von Frauen in Alamannien (700–940)* (VKAMAG.S 42), Sigmaringen 1998.

⁸ Beispielhaft vgl. *Concilium Baiuvaricum* a. 800 c. 12, in: MGH.Conc 2,1, 53 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 151; *Decretum Compensiense* a. 757 c. 6, in: MGH.CRF 1, 38 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 179–181; *Leges Burgundionum. Lex Romana* 37,1, in: MGH.LNG 2,1, 155 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 19; *Lex Visigothorum* III,1,3, in: MGH.LNG 1, 124 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 25; *Lex Visigothorum* III,1,7, in: MGH.LNG 1, 130f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 29f.; darüber hinaus vgl. Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 1, 47–85; *Formulae Extravagantes* I,15, in: MGH.L, 5. Sectio, 542f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 143; *Formulae Extravagantes* I,9, in: MGH.L, 5. Sectio, 538f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 133–135; *Formulae Extravagantes* I,10, in: MGH.L, 5. Sectio, 539 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 135–137; *Formulae Extravagantes* I,11, in: MGH.L, 5. Sectio, 540 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für*

1.1 Konsens und Ehrerbietung: die Überwindung von Rangunterschieden und Rechtsungleichheiten

Einen solchen Konsens zu erzielen, setzte jedoch die Gleichheit der Partner(innen) im Geschehen voraus, die gerade aufgrund von Geschlecht und Alter sowie Status innerhalb der Verwandtengruppe nicht gegeben war. Demnach mussten mittels spezifischer Begegnungsrituale Kommunikationssituationen hergestellt werden, die diese Differenzen überwandern.⁹ So war es dem jüngeren und rangniederen Bräutigam, nachdem er das Einverständnis seiner Verwandten erhalten hatte,¹⁰ deshalb möglich, in einem ersten Schritt auf den Vater der Braut zuzugehen und um die Hand der Tochter anzuhalten, weil er ihn als einen „frommen Mann“¹¹ bezeichnete und ihm auf diese Weise Ehre erwies. Der Brautvater erkannte diese Ehrerbietung an, indem er den Bräutigam als „ruhmvollsten Mann“¹² anredete. In seiner Rolle als guter christlicher *pater familias*, der gleichermaßen für alle Familienmitglieder Sorge zu tragen hatte¹³ – andernfalls wurde er

Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 137; *Formulae Extravagantes* I,12, in: MGH.L, 5. Sectio, 540f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 137–139.

⁹ Vgl. G. Althoff, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003, bes. 13f.16.21; ders., *Das Privileg der „Deditio“*. Formen gütlicher Konfliktbeendigung in der mittelalterlichen Adelsgesellschaft, in: O. G. Oexle, W. Paravicini (Hg.), *Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa* (VMPIG 133), Göttingen 1997, 27–52.

¹⁰ Vgl. *Lex Visigothorum* III,1,7, in: MGH.LNG 1, 130f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 29. Der volljährige Mann ist jedoch nur an die Entscheidung der Verwandten gebunden, wenn er selbst mit deren Wahl einverstanden ist. – Vgl. *Formulae Turonenses* 16, in: MGH.L, 5. Sectio, 143f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 105.

¹¹ *Formulae Sangalienses Miscellaneae* 16, in: MGH.L, 5. Sectio, 387 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 131.

¹² *Formulae Sangalienses Miscellaneae* 12, in: MGH.L, 5. Sectio, 385 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 131.

¹³ Vgl. H. Grieser, *Der Herr und seine Sklaven als Hausgemeinschaft. Das Konzept der Familia im westlichen spätantiken und frühmittelalterlichen Christentum*, in: Holzem, Weber (Hg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft* (s. Anm. 1), 125–136; H. Grieser, *Sklaverei im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien (5.–7. Jh.)*. Das Zeugnis der christlichen Quellen (FASK 28), Stuttgart 1997, 54–56.58–60; D. A. E. Pelteret, *Slavery in Anglo-Saxon England*, in: J. D. Woods,

bußfällig¹⁴ –, konsultierte der Brautvater daraufhin seine Verwandtengruppe. War diese einverstanden, holte er abschließend die Zustimmung der Braut ein, deren gesetzlicher Vormund er war und die er nach außen vertrat.¹⁵ Ohne ihr Einverständnis oder gar gegen ihren Willen wäre die Ehe nicht gültig geschlossen gewesen. In den *Canones Synodi Hibernensis* S. *Patricio perperam attributi* heißt es dazu:

„Was der Vater will, das soll die Jungfrau tun, weil das Haupt der Frau der Mann ist. Aber der Wille der Jungfrau ist vom Vater zu

D. A. E. Pelteret (Hg.), *The Anglo-Saxons. Synthesis and Achievement*, Waterloo, ON 1985, 117–133, hier: 126; T. Zotz, *Beobachtungen zur königlichen Grundherrschaft entlang und östlich des Rheins vornehmlich im 9. Jahrhundert*, in: W. Rösener (Hg.), *Strukturen der Grundherrschaft im frühen Mittelalter* (VMPIG 92), Göttingen ²1993, 74–125, hier: 98.76; L. Kuchenbuch, *Abschied von der „Grundherrschaft“. Ein Prüfgang durch das ostfränkisch-deutsche Reich 950–1050*, in: ZSRG.G 121 (2004) 1–99, hier: 93; W. Rösener, *Vom Sklaven zum Bauern. Zur Stellung der Hörigen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft*, in: B. Kasten (Hg.), *Tätigkeitsfelder und Erfahrungshorizonte des ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft (bis ca. 1000)* [FS Dieter Hägermann] (VSWG.B 184), Stuttgart 2006, 71–89, hier: 83f.; S. Patzold, *Das Lehnswesen* (Beck'sche Reihe 2745), München 2012.

¹⁴ Beispielhaft vgl. *Decretum Compendiense a. 757 c. 6*, in: MGH.CRF 1, 38 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 179; *Judicia Theodori D c. 145*, in: Finsterwalder (Hg.), *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen* (s. Anm. 3), 250 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 217; *Judicia Theodori Ba c. 100*, in: F. Asbach (Hg.), *Das Poenitentiale Remense und der sogen. Excarpus Cummeani. Überlieferung, Quellen und Entwicklung zweier kontinentaler Bußbücher aus der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts* [Diss. masch.], Regensburg 1975, 87 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 223; darüber hinaus Weber, *„Consensus facit nuptias!“* (s. Anm. 1); dies., *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 1, 28–46.

¹⁵ Vgl. *Synodus II S. Patricii c. 27*, in: L. Bieler (Hg.), *The Irish Penitentiales* (SLH 5), Dublin 1963, 194 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 215; *Synodus I S. Patricii c. 22*, in: Bieler (Hg.), *The Irish Penitentiales* (s. Anm. 15), 56 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 211; *Decretum Compendiense a. 757 c. 6*, in: MGH.CRF 2,1, 38 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 179–181; *Formulae Turonenses 14f.*, in: MGH.L, 5. Sectio, 142f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 103.

erfragen, weil Gott den Menschen in den Händen seiner eigenen Entscheidung zurückgelassen hat.“¹⁶

Mag es auf den ersten Blick auch so aussehen, als müsste sich die Tochter dem Willen des Vaters beugen, weil schließlich „der Mann [...] das Haupt der Frau [ist]“ (Eph 5,23a), zeigt sich auf den zweiten Blick, wie mit dem Zitat aus dem Buch Jesus Sirach (vgl. Sir 15,14) einer solchen Interpretation entgegengewirkt wurde. Eine Unterordnung der Frau unter den Willen des Mannes war gerade nicht gegeben. Denn „der Wille der Jungfrau ist vom Vater zu erfragen, weil Gott den Menschen in den Händen seiner eigenen Entscheidung zurückgelassen hat“.

Ein solcher Verfahrensablauf machte es möglich, sowohl die Braut als auch den Bräutigam sowie die beiden Verwandtengruppen gleichberechtigt ins rechtmäßige Vertragsgeschehen einzubinden. Mochte die Frau auch öffentlichkeitswirksam selbstständig nicht handeln können – Rechtsgeschäfte konnte sie von wenigen Ausnahmen abgesehen¹⁷ ohnehin nur tätigen, wenn sie die entsprechende Rolle in der Gesellschaft bekleidete –, so war ihr Wille dennoch berücksichtigt worden. Den gesellschaftlichen Gegebenheiten, die in der Regel nur männliches Handeln in der Öffentlichkeit zuließen, wurde entgegengetreten und im internen Geschehen die Beteiligung der Frau herbeigeführt. Zudem wirkte sich das konsensuelle Handeln auch auf die Zukunft hin friedensstiftend aus. Schließlich hatte es eine solch bindende Kraft, dass die eheliche Verbindung bis zum Tod der Ehegatten Bestand hatte und allen Beteiligten Rechtssicherheit verschaffte.

¹⁶ Synodus II S. Patricii c. 27, in: Bieler (Hg.), *The Irish Penitentials* (s. Anm. 15), 194 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 215.

¹⁷ Vgl. *Pactus legis Salicae* 65a, in: MGH.LNG 4,1, 234 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 9; *Lex Visigothorum* III,4,2, in: MGH.LNG 1, 147f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 43.

1.2 Besitzübertragungen: die Braut als Vertragspartnerin

In entsprechend begüterten Familien folgte nun die Übertragung einer Braut- bzw. Ehegabe, ohne die eine Ehe ebenfalls nicht rechts-gültig geschlossen worden wäre. In frühmittelalterlicher Zeit und damit unter christlichem Einfluss wurde diese an die Frau selbst transferiert, sodass Letztere direkte Vertragspartnerin des Bräutigams war,¹⁸ auch wenn die Braut- bzw. Ehegabe erst einmal der

¹⁸ Vgl. *Formulae Andecavenses* 34, in: MGH.L, 5. Sectio, 16 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 97; *Formulae Marculfi II*, 15, in: MGH.L, 5. Sectio, 85 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 97; *Formulae Turonenses* 14f., in: MGH.L, 5. Sectio, 142f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 103; *Formulae Turonenses*, Appendix 2, in: MGH.L, 5. Sectio, 163f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 109; *Formulae Turonenses*, Appendix 3, in: MGH.L, 5. Sectio, 164 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 111; *Cartae Senonicae* 25, in: MGH.L, 5. Sectio, 196 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 113; *Formulae Salicae Merkelianae* 17, in: MGH.L, 5. Sectio, 247f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 117–119; *Formulae Salicae Lindenbrogianae* 7, in: MGH.L, 5. Sectio, 271f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 121; *Collectio Sangallensis* 12.18, in: MGH.L, 5. Sectio, 404.406f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 125.127; *Formulae Augienses Coll. B* 25, in: MGH.L, 5. Sectio, 358f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 129; *Formulae Sangalienses Miscellanea* 16, in: MGH.L, 5. Sectio, 387 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 131–133; *Formulae Sangalienses Miscellanea* 19, in: MGH.L, 5. Sectio, 388 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 133; *Formulae Extravagantes I*, 9, in: MGH.L, 5. Sectio, 538f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 133–135; *Formulae Extravagantes I*, 10, in: MGH.L, 5. Sectio, 539 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 135; *Formulae Extravagantes I*, 11, in: MGH.L, 5. Sectio, 540 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 137; *Formulae Extravagantes I*, 12, in: MGH.L, 5. Sectio, 540f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 137–139; *Formulae Extravagantes I*, 13, in: MGH.L, 5. Sectio, 541f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 139–143; *Lex Visigothorum III*, 1, 5, in: MGH.LNG 1, 126f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 27–29; *Lex Ribuaria* 41, 1, in: MGH.LNG 3, 2, 95 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und

ökonomischen Versorgung der neu gegründeten Familie diente und der Frau erst nach dem Tod des Ehemanns als Witwenversorgung zustand, Mann und Frau zu Lebzeiten des Mannes also zunächst gemeinsam über diesen Besitz verfügten. Insofern machte der Bräutigam mit der Frau selbst „über die Dinge, die ihm gehören, einen rechtmäßigen Vertrag“¹⁹. Dieses geschenkte Gut durfte sie „haben, halten und besitzen“, und sie hatte „die freie und uneingeschränkte Macht mit der Hilfe Christi“, damit zu tun, „was auch immer“ sie wollte.²⁰ In der Konsequenz war die Frau im Todesfall des Gatten in der Lage, den Hof zunächst allein weiter zu bewirtschaften. Schließlich konnte sie über das Vermögen verfügen und es zum Nießbrauch nutzen, musste es jedoch für die Kinder als ihre Erben bewahren.²¹ Nur in jenen Fällen, in denen keine Kinder zurückblieben, durfte sie es für sich allein behalten.²² Mit anderen Worten: Über diesen Anteil am Vermögen durfte sie eigenständig verfügen. Niemand

Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 79; *Capitula legi Salicae addita* 101,1, in: MGH.LNG 4,1, 257f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 193; *Lex Saxonum* 47, in: MGH.F 4, 29f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 91.

¹⁹ *Formulae Extravagantes* I,15, in: MGH.L, 5. Sectio, 542f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 143.

²⁰ Wörtliche Zitate aus: *Formulae Salicae Bignonianae* 12, in: MGH.L, 5. Sectio, 232 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 115. Vgl. ferner *Formulae Extravagantes* I,13, in: MGH.L, 5. Sectio, 541f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 139; *Formulae Extravagantes* I,12, in: MGH.L, 5. Sectio, 540f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 137–139; *Formulae Extravagantes* I,9, in: MGH.L, 5. Sectio, 538f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 133–135; *Formulae Extravagantes* I,10, in: MGH.L, 5. Sectio, 539 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 135–137.

²¹ Vgl. *Formulae Augienses Coll.* B 25, in: MGH.L, 5. Sectio, 358f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 129; *Leges Burgundionum. Liber Constitutionum* 24,1.3, in: MGH.LNG 2,1, 61f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 11; *Lex Saxonum* 47, in: MGH.F 4, 29f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 91; *Canones Wallici* [A] c. 47, in: Bieler (Hg.), *The Irish Penitentials* (s. Anm. 15), 138 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 215.

²² Vgl. *Lex Visigothorum* III,1.5, in: MGH.LNG 1, 126f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 27–29.

durfte ihr dieses Gut streitig machen.²³ Wer sich nicht an das Verbot hielt, dem wurde die Strafe Gottes in Aussicht gestellt.²⁴

Begründet wurde dieses Verfahren biblisch und zwar ausschließlich mit dem zweiten Kapitel des Buches Genesis, also mit dem älteren Schöpfungsbericht, der die Gleichwertigkeit von Mann und Frau ausdrücklich betonte.²⁵ Schließlich gewährte Gott, nachdem er den Menschen geschlechtsneutral als „Alleinlebenden“ geschaffen hatte, ihm eine Hilfe, indem er ihm die Frau „aus der Rippe“, also aus dem Stoff des Mannes, gleichwertig zur Seite stellte und beide mit dem Auftrag „Wachset und mehret euch“ versah, damit sie das Schöpfungswerk gemeinsam fortführten.²⁶

Mithilfe dieser Argumentation wurde es dem Bräutigam möglich, der Frau direkt die Hälfte des Vermögens zu überschreiben, obwohl vormals weite Teile des Erbrechts die Frau erst nach den Kindern erben ließ. So konnte, weiter gestützt durch verschiedene Konzilsentscheide, eine gegenüber den älteren, auch alttestamentlichen Traditionen neue Praxis etabliert werden. Indem der Bräutigam zudem

²³ Vgl. die entsprechenden Schlusspassagen: *Formulae Extravagantes* I,12, in: MGH.L, 5. Sectio, 540f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 137–139; *Formulae Extravagantes* I,9, in: MGH.L, 5. Sectio, 538f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 133–135; *Formulae Extravagantes* I,10, in: MGH.L, 5. Sectio, 539 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 135–137; *Formulae Extravagantes* I,11, in: MGH.L, 5. Sectio, 540 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 137. Vgl. darüber hinaus die *Formulae* in: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 96–143.

²⁴ Vgl. *Formulae Extravagantes* I,12, in: MGH.L, 5. Sectio, 540f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 137–139.

²⁵ Vgl. ebd. In gleicher Weise argumentieren: *Formulae Extravagantes* I,13, in: MGH.L, 5. Sectio, 541f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 139–143; *Formulae Extravagantes* I,11, in: MGH.L, 5. Sectio, 540 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 137; *Formulae Extravagantes* I,9, in: MGH.L, 5. Sectio, 538f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 133–135; *Formulae Sangalienses Miscellaneae* 16, in: MGH.L, 5. Sectio, 387 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 131.

²⁶ Vgl. *Formulae Extravagantes* I,9, in: MGH.L, 5. Sectio, 538f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 133–135.

seine Frau als die zu Beschenkende als „teuerste und liebeichste Braut“ bezeichnete,²⁷ unterstrich er auch ihr gegenüber seine Wertschätzung und schuldete ihr jene Ehrerbietung, die er schon ihrem Vater zugesprochen hatte, die aber auch der Ehefrau „als dem schwächeren Gefäß [...] gebührt[e]“²⁸. Mit alledem wuchs der Frau eine Stellung zu, die ihr ursprünglich in der frühmittelalterlichen Gesellschaft nicht eignete: Sie wurde Partnerin des Mannes innerhalb des Rechtsgeschäfts der Güterübertragung und durfte das ihr übereignete Gut selbstständig nutzen und verwalten. Gleichzeitig wurde das Verhältnis der Generationen zueinander geordnet, denn auch nach dem Tod des Gatten durften die übrigen Verwandtschaftsmitglieder auf das Gut nicht zugreifen, welches ihr Mann ihr einst übereignet hatte. Soziale Notwendigkeiten wurden mit religiösen Argumentationen verflochten, sodass die gesellschaftliche Praxis an ausgewählten Stellen verändert wurde. Auf diese Weise sollten der Frau neue Rechtsräume erobert bzw. ihr neue Handlungsspielräume eröffnet werden, die innerhalb der frühmittelalterlichen Gesellschaft eher dem Mann eigneten.

2 Ehebruch als Verstoß gegen Konsens und biblische Normen

Vor dem Hintergrund dieses spezifischen Eheschließungsverfahrens entwickelte sich im frühen Mittelalter eine ganz eigene Definition von dem, was als Ehebruch zu gelten hatte. Ehebruch war weit mehr als nur ein außereheliches Geschlechtsverhältnis von Mann und Frau, weil grundsätzlich jegliches Handeln, das gegen das rechtmäßige Eheschließungsgeschehen verstieß, als unerlaubte Geschlechtsbeziehung, als *adulterium* oder als *fornicatio*, gebrandmarkt wurde. Ausgehend vom ehelichen Konsensgeschehen entstand auf juristische Kategorisierungen und biblische Argumente gestützt, wobei ausgewählte Stellen des Alten und Neuen Testaments selektiv ge-

²⁷ Vgl. *Formulae Extravagantes* I,12, in: MGH.L, 5. Sectio, 540f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 137; *Formulae Extravagantes* I,13, in: MGH.L, 5. Sectio, 539 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 139–143.

²⁸ *Concilium Parisiense* a. 829 (69) Cap 2, in: MGH.Conc 2,2, 670f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 157.

nutzt zu einem konsistenten Bild von dem zusammengesetzt wurden, das, was als unerlaubte außereheliche Geschlechtsbeziehung in der frühmittelalterlichen Gesellschaft galt.²⁹ Folglich findet sich auch hier, was für die Eheschließung schon erläutert wurde: Differenzen zwischen Personen und Gruppen wurden aufgelöst, nicht zuletzt um die Familien, speziell die Frau, zu schützen.

2.1 Zur Vielfalt des Ehebruchs

In dieser Weise galten nicht einfach nur die Eheleute, die ein außereheliches Geschlechtsverhältnis unterhielten, als Ehebrecher(innen). Vielmehr zählten in Fortführung des beschriebenen Konsensgeschehens auch Brautleute, die eine Ehe oder ein Geschlechtsverhältnis initiierten, ohne die nötige Zustimmung aller Parteien einzuholen, als ebensolche.³⁰ Zudem wurden Verwandte, die ohne den Rückhalt der übrigen Familienangehörigen einer Eheschließung von Braut und Bräutigam oder sogar einem außerehelichen Geschlechtsverhältnis zustimmten, ausdrücklich als Ehebrecher(innen) bezeichnet.³¹ Auch Verlobte oder

²⁹ Vgl. Hrabanus Maurus, *Poenitentium liber ad Otgarium* 3, in: PL 112,1406a – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 279.

³⁰ Vgl. *Lex Visigothorum* III,4,7.15, in: MGH.LNG 1, 150.156 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 43.47; *Edictus Rothari* 189, in: MGH.F 2, 39 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 57–59; *Paenitentiale Vindobonense* B 30,7, in: Meens (Hg.), *Het tripartite boeteboek* (s. Anm. 3), 400 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 255; *Ghärbald von Lüttich* II,4, in: MGH.CE 1, 27 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 203; *Capitula Silvanectensia prima* (830–840?) 5, in: MGH.CE 3, 81 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 205–207; *Lex Baiuvariorum* VIII,8, in: MGH.LNG 5,2, 357 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 87; *Burchard von Worms, Decretorum lib. XIX*,5, in: PL 140, 958c – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 325.

³¹ Vgl. *Paenitentiale Pseudo-Egberti* II,8, in: *Wasserschleben* (Hg.), *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche* (s. Anm. 4), 325 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 229; *Paenitentiale Hubertense* c. 9, in: R. Kottje (Hg.), *Paenitentia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX* (CCSL 156), Turnhout 1994, 16.20 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 237; *Paenitentiale Merse-*

Verheiratete, die ihre Gattin oder ihren Gatten entlassen und eine andere Partnerin oder einen anderen Partner heiraten³² bzw. die Ehe auflösen wollten, ohne die Verträge rechtsgültig aufzuheben, brachen die Ehe.³³ Das gleiche galt für Personen, die verlobt, verheiratet oder verwitwet waren, wenn sie ein außereheliches Geschlechtsverhältnis unterhielten.³⁴ Personen, die einen entlassenen Gatten oder eine entlassene

burgense b c. 23, in: Kottje (Hg.), *Paenitentia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX* (s. Anm. 31), 175f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 243–245; Hrabanus Maurus, *Poenitentium liber ad Otgarium Cap. 3*, in: PL 112, 1406c–d – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 279–281; *Lex Visigothorum III,3,11*, in: MGH.LNG 1, 144f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 41.

³² Vgl. *Paenitentiale Pseudo-Egberti c. II,8*, in: *Wasserschleben* (Hg.), *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche* (s. Anm. 4), 325 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 229; Hrabanus Maurus, *Poenitentium liber ad Otgarium Cap. 3*, in: PL 112, 1406a–b.c–d – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 279–281; *Synodus I S. Patricii c. 19*, in: Bieler (Hg.), *The Irish Penitentia* (s. Anm. 15), 56 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 211.

³³ Vgl. *Paenitentiale Silense c. 157*, in: Kottje (Hg.), *Paenitentia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX* (s. Anm. 31), 32 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 303; *Confessionale Pseudo-Egberti 19*, in: *Wasserschleben* (Hg.), *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche* (s. Anm. 4), 308f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 321; *Paenitentiale Silense 155*, in: Kottje (Hg.), *Paenitentia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX* (s. Anm. 31), 31 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 303; *Decretum Vermeriense a. 756 c. 8*, in: MGH.CRF 1, 40f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 177.

³⁴ Vgl. *Paenitentiale Pseudo-Egberti c. II,7*, in: *Wasserschleben* (Hg.), *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche* (s. Anm. 4), 324 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 229; *Paenitentiale Merseburgense a Me₁ c. 11*, in: Kottje (Hg.), *Paenitentia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX* (s. Anm. 31), 129 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 263; *Paenitentiale Vallicellanum (C. 6) c. 20*, in: Schmitz (Hg.), *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche* (s. Anm. 3), Bd. 1, 360 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 307; *Paenitentiale Finiani c. 51*, in: G. S. M. Walker (Hg.), *Sancti Columbani Opera (SLH 2)*, Dublin 1957, 176 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 212; *Paenitentiale Oxoniense I c. 10*, in: Kottje (Hg.), *Paenitentia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX* (s. Anm. 31), 23 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für*

Gattin heirateten, verstießen ebenso gegen die Norm³⁵ wie Männer, die heirateten, nachdem sie ihre Ehefrau wegen eines außerehelichen Ge-

Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 235; Paenitentiale Vallicellianum I c. 15, in: Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche (s. Anm. 3), Bd. 1, 267 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 307; Paenitentiale Casinense c. 17, in: Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche (s. Anm. 3), Bd. 1, 404 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 309; Paenitentiale Silense c. 165, in: F. Bezler (Hg.), Paenitalia Hispaniae (CCSL 156A), Turnhout 1998, 32 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 305; Lex Visigothorum III,4,12, in: MGH.LNG 1, 151f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 45; Konzil von Worms a. 868 c. 39, in: MGH.Conc 4, 279 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 169; Paenitentiale Pseudo-Romanum c. 14, in: Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche (s. Anm. 3), Bd. 1, 476 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 275; Appendix Me₁ c. 148, in: Kottje (Hg.), Paenitalia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX (s. Anm. 31), 165 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 269; Lex Visigothorum III,4,3, in: MGH.LNG 1, 148 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 43; Paenitentiale Pseudo-Gregorii c. 4, in: H. Mordek (Hg.), Aus Archiven und Bibliotheken [FS Raymund Kottje] (FBMG 3), Frankfurt a. M. u. a. 1992, 161–188, hier: 169f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 295–297; Paenitentiale Silense c. 161, in: Kottje (Hg.), Paenitalia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX (s. Anm. 31), 32 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 303; Leges Burgundionum. Liber Constitutionum 44,1, in: MGH.LNG 2,1, 74 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 13; Edictus Rothari 179, in: MGH.F 2, 37 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 53; Lex Visigothorum III,4,2, in: MGH.LNG 1, 147f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 43.

³⁵ Vgl. Paenitentiale Hubertense c. 46, in: Kottje (Hg.), Paenitalia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX (s. Anm. 31), 113 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 239; Paenitentiale Merseburgense b c. 4, in: Kottje (Hg.), Paenitalia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX (s. Anm. 31), 173 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 243; Paenitentiale Silense c. 157, in: Bezler (Hg.), Paenitalia Hispaniae (s. Anm. 34), 32 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 303; Ghärbald von Lüttich II,4, in: MGH.CE 1, 27 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 203; Capitula Silvanectensia prima (830–840?) c. 5, in: MGH.CE 3, 81 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz

schlechtsverhältnisses weggeschickt hatten.³⁶ Gleichzeitig wurden aber auch all jene Personen als Ehebrecher(innen) angesehen, die ein Geschlechtsverhältnis zu einer verlobten, verheirateten oder verwitweten Person unterhielten, unabhängig davon, ob sie selbst verheiratet waren oder nicht.³⁷ An diese Argumentation anschließend mussten auch Gat-

für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 205–207; Paenitentiale Oxoniense II c. 2, in: Kottje (Hg.), *Paenitentia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX* (s. Anm. 31), 191 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 239; Hrabanus Maurus, *Poenitentium liber ad Otgarium* Cap. 3, in: PL 112, 1406a–b – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 279–281; *Capitula Treverensia* (830–900?) c. 9, in: MGH.CE 1, 56 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 207.

³⁶ Vgl. *Concilium Parisiense* a. 829 c. (69) 2, in: MGH.Conc 2,2, 67f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 157.

³⁷ Vgl. *Capitula Iudiciorum* 7,3, in: Meens (Hg.), *Het tripartite boeteboek* (s. Anm. 3), 442 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 245–247; *Paenitentiale Pseudo-Gregorii* c. 4, in: Mordek (Hg.), *Aus Archiven und Bibliotheken* (s. Anm. 34), 169f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 295–297; *Paenitentiale Pseudo-Egberti* II,10, in: *Wasserschleben* (Hg.), *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche* (s. Anm. 4), 325 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 229; *Paenitentiale Vigilantium* 77, in: Bezler (Hg.), *Paenitentia Hispaniae* (s. Anm. 34), 10 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 299; *Paenitentiale Silense* 128, in: Bezler (Hg.), *Paenitentia Hispaniae* (s. Anm. 34), 29 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 301; *Paenitentiale Vallicellanum* (C. 6), *De fornicatoribus*, in: Schmitz (Hg.), *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche* (s. Anm. 3), Bd. 1, 357 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 313; *Canones Wallici* [A] 17 (P XXVII), in: Bieler (Hg.), *The Irish Penitentia* (s. Anm. 15), 138 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 213–217; *Capitula Iudiciorum* 7,4, in: Meens (Hg.), *Het tripartite boeteboek* (s. Anm. 3), 442 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 247; *Paenitentiale Sangallense tripartitum* c. 4f., in: Meens (Hg.), *Het tripartite boeteboek* (s. Anm. 3), 330 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 251; *Lex Visigothorum* III,4,9, in: MGH.LNG 1, 150f. – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 45; *Edictus Rothari* 212f., in: MGH.F 2, 44 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 63; *Lex Baiuvariorum* VIII,10, in: MGH.LNG 5,2, 358 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz für Männer und Frauen* (s. Anm. 1), Bd. 2, 87; *Capitulare Olonnense* (822/823) c. 3, in: MGH.CRF 1, 317 – deutsche Übersetzung: Weber, *Ein Gesetz*

ten, die neben der Ehepartnerin ein dauerhaftes Verhältnis zu einer anderen Frau oder gar zu einer Konkubine unterhielten, als Ehebrecher gelten.³⁸

für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 195; Columban, Paenitentiale Columbanum c. 14, in: Walker (Hg.), Sancti Columban Opera (s. Anm. 34), 174 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 213; Paenitentiale Merseburgense b c. 23, in: Kottje (Hg.), Paenitalia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX (s. Anm. 31), 175f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 243–245; Paenitentiale Merseburgense a Me1 c. 8, in: Kottje (Hg.), Paenitalia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX (s. Anm. 31), 128 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 263; Paenitentiale Merseburgense a W10 c. 9, in: Kottje (Hg.), Paenitalia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX (s. Anm. 31), 128 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 263; Paenitentiale Floriacense c. 8, in: Kottje (Hg.), Paenitalia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX (s. Anm. 31), 15.19 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 237; Paenitentiale Vindobonense B c. 29,1, in: Meens (Hg.), Het tripartite boeteboek (s. Anm. 3), 396 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 253; Paenitentiale Vallicellianum I,14, in: Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche (s. Anm. 3), Bd. 1, 266 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 307; Paenitentiale Parisiense simplex 7, in: Kottje (Hg.), Paenitalia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX (s. Anm. 31), 14.18 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 235; Concilium Triburiense a. 895 c. 5, in: MGH.CRF 2, 207 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 169; Lex Visigothorum III,4,1.14, in: MGH.LNG 1, 147.155 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 41–43.47; Decretum Vermeriense a. 756 c. 8, in: MGH.CRF 1, 40f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 177; Columban, Paenitentiale Columbanum c. 16, in: Walker (Hg.), Sancti Columban Opera (s. Anm. 34), 176 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 213.

³⁸ Vgl. Capitula cum Italiae episcopis deliberata a. 790/800? c. 5, in: MGH.CRF 1, 202 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 185; Radulf von Bourges c. 42, in: MGH.CE 1, 265 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 207; Paenitentiale Silense c. 149, in: Bezler (Hg.), Paenitalia Hispaniae (s. Anm. 34), 31 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 303; Liutprandi Leges 104, in: MGH.F 2, 125 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 73; Paenitentiale Casinense c. 17, in: Schmitz (Hg.), Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche (s. Anm. 3), Bd. 1, 404 – deutsche Übersetzung: Weber,

2.2 Unbedingte Treue der Eheleute

Bei alledem wurden die gleichen Anforderungen an die Tugend und die Ethik beider Geschlechter gestellt. Mann und Frau waren gleichermaßen zur ehelichen Treue verpflichtet.³⁹ Unterschiedliche Bußmaße, die sehr wohl existierten, begründeten sich nicht aufgrund des Geschlechtes, sondern aufgrund des sozialen und gesellschaftlichen Status der jeweiligen Person. Je höher dieser war und je mehr die jeweilige Person Vorbild für andere war oder eine verantwortungsvolle Rolle in der Gesellschaft hatte, desto höher fielen auch die Bußmaße aus.⁴⁰ Für den Fall des Ehebruchs aufseiten des Mannes wurde sogar besonders Vorsorge getroffen. Schließlich war die Art und Weise der Erschaffung der Welt gerade nicht so angelegt,

„dass der gute Lenker aller Geschöpfe die Vermehrung des menschlichen Geschlechts so haben wollte, dass die Männer zügellos alle beliebigen Frauen missbrauchen, sondern dass zwischen Mann und Frau die Treue der Ehe bewahrt werde, da er den zuerst Geschaffenen [d. h. Adam] nicht mit mehreren, sondern nur mit einer verlobt hatte“⁴¹.

Da Frauen – wie bereits erläutert – im Mittelalter genauso wie im antiken Rom nicht öffentlichkeitswirksam Rechtsgeschäfte tätigen und demnach auch keine Klage vor Gericht erheben konnten, sondern dafür immer einen männlichen Vertreter benötigten, wurde den Pfarrern der Gemeinde auferlegt, das Verhalten der Männer besonders im Auge zu haben, um Ehefrauen vor außerehelichen Geschlechtsverhältnissen ihrer Gatten zu schützen.⁴²

Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 309; Concilium Romanum a. 826 c. 37, in: MGH.Conc 2,2, 582 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 37; Concilium Parisiense a. 829 c. (69) 2, in: MGH.Conc 2,2, 67f. – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 157.

³⁹ Vgl. dazu Anm. 38.

⁴⁰ Vgl. Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 1, 349–356.

⁴¹ *Formulae Extravagantes* I,11, in: MGH.L, 5. Sectio, 540 – deutsche Übersetzung: Weber, Ein Gesetz für Männer und Frauen (s. Anm. 1), Bd. 2, 137.

⁴² Vgl. Hrabanus Maurus, *Poenitentium liber ad Otgarium* 3, in: PL 112,

3 Differenzbewältigungsmechanismen im frühen Mittelalter: ein Fazit

Kommen wir zu den Ausgangsfragen und damit zu den Überlegungen zum Umgang mit Vielfalt, Differenz und Diversität im frühen Mittelalter zurück. Die Verfahren rund um die Eheschließung haben genauso wie die Definition von Ehebruch gezeigt, wie sensibel im frühen Mittelalter mit vorhandenen Differenzen hinsichtlich des Alters, Geschlechtes und familiären Status umgegangen wurde, vor allem aber, wie intensiv auf eine Gleichbehandlung der Geschlechter hingewirkt wurde. Mittels spezifischer Kommunikations- und Begegnungsrituale sowie eines konsensuellen Vertragsgeschehens, das auch beim Ehebruch normgebend war, konnte – immer wieder auch biblisch begründet – Gleichheit hergestellt werden, wo diese fehlte. Rangunterschiede wurden genauso überwunden wie fehlende Rechts- und Geschäftsfähigkeit. So war es möglich, innerhalb eines hochkomplexen Systems trotz aller Unterschiede miteinander zu kommunizieren, rechtsbindende Verträge zu schließen und dabei keine Partei zu benachteiligen. Der soziale Friede konnte genauso gewahrt wie die Ökonomie der Familien aufrechterhalten werden. Bei alledem wurde die Frau nicht nur besonders geschützt, sondern auch selbst zur Vertragspartnerin.

Objekte, Subjekte, Partizipierende?

Arme Mitmenschen in Geschichte und Gegenwart

Hubertus Lutterbach

So verschieden die Christ(inn)en ihren Alltag während der 2000-jährigen Christentumsgeschichte in den religions- und sozialgeschichtlich höchst unterschiedlichen Umgebungen auch gestaltet haben mögen – *ein* Kontinuum gilt es diachron festzuhalten: die christliche Sorge um die Mitmenschen, darunter besonders auch um diejenigen, die kaum genug zum Leben haben und buchstäblich von der Hand in den Mund leben. Mehr noch: Selbst für die Perioden der zwei Jahrtausende umfassenden Christentumsgeschichte, in denen die Menschen in Mangelgesellschaften lebten – und das war in den weitaus meisten Jahrhunderten der Fall! –, darf man rückblickend sagen, dass die Christ(inn)en die Armen nicht vergessen haben. Das gilt selbst dann, wenn einzuräumen ist, dass jene nicht allen Bedürftigen im gewünschten Maße helfen konnten. Dafür waren es zu viele Menschen, die in ihrem Alltag durch jene Leiden eingeschränkt waren, deren Behebung das Evangelium unter den biblischen Werken der Barmherzigkeit anmahnt: Hunger, Durst, Nacktheit, Krankheit, Gefangenschaft, Obdachlosigkeit, ebenfalls Traurigkeit, Orientierungslosigkeit etc. (vgl. Mt 25,41–46).¹

Ist es angesichts dieser christlich maßgeblich mit herbeigeführten Verbesserung der Gesamtsituation der Armen zwischen Spätantike und Neuzeit gerechtfertigt, dass mancher heute lebende Mitmensch den Reichen früherer Zeiten vorhält, sie hätten die Armen einfach nur als Objekte verstanden, um sich mithilfe ihres Almosens vor Gott gar Vorteile in Zeit und Ewigkeit zu verschaffen? Ist also die Lichtseite der praktizierten Armensorge in der Christentumsgeschichte eigentlich doch eine Schattenseite? Hinter dem Vorwurf steht die Annahme, dass die Reichen den Armen von ihrem Überfluss abgegeben hätten, um sich auf diese Weise ihr Heil im Diesseits

¹ Vgl. auch M. Mollat, *Die Armen im Mittelalter*, aus dem Französischen übersetzt von U. Irsigler, München 1984, 122.

und im Jenseits zu sichern. Würde diese Kritik zutreffen, hätten die Reichen die Armen „gebraucht“ – besser: missbraucht –, denen unter einer solchen Perspektive ihrerseits nichts anderes übrig geblieben wäre, als in ihrer Not die Hand aufzuhalten und sich bei den Reichen zusätzlich noch für die empfangenen Wohltaten zu bedanken. Und diese Dankesschuld hätte ungeachtet der Tatsache bestanden, dass die Begüterten womöglich sogar mitverantwortlich für das Schicksal der Armen gewesen waren.

Angesichts dieses vorwurfsvollen Szenarios lautet die Leitfrage der folgenden historischen Vergewisserung mit diachroner Perspektive: Wie haben die wohlhabenderen Christ(inn)en die Armen in ihrer Umgebung wahrgenommen, denen sie beistanden? Tatsächlich als Objekte – oder wie sonst? Zur Beantwortung dieser Frage seien Grundüberlegungen zu den Besonderheiten des christlichen Gottesbildes und zu den Träger(inne)n christlicher Armensorge vorangestellt. Als dann folgen anschauliche Analysen zum (Objekt- bzw. Subjekt-)Status der Armen, die die Leitfrage dieses Beitrages klären sollen.

1 Das christliche Gottesbild – zwei Besonderheiten

Ungeachtet aller heutigen Anfragen im Hinblick auf die Gaben der Reichen an die Armen spiegelt der soziale Einsatz so vieler Christ(inn)en im Laufe der Geschichte zwei Eigenarten ihres Gottesbildes in der breiten Spur des jüdischen Gottesbildes wider, die tatsächlich auch im Vergleich mit anderen Religionen als jüdisches bzw. christliches Sondergut gelten dürfen. Während im alten Ägypten der König als der Gesetzgeber galt, der auch für die Vorschriften der Armensorge die alleinige Verantwortung trug, sodass einander nachfolgende Könige ihre je eigenen Vorschriften zur Armensorge erließen, akzentuierten die Christ(inn)en in der Spur ihrer jüdischen Vorväter und Vormütter anders: So fixierten die Jahwe-Anhänger(innen) im alten Israel – anders als die ägyptischen Könige – die Gesetze zur Praxis der Mitmenschlichkeit in der Tora schriftlich. Wichtiger noch bestand das zutiefst Revolutionierende dieses frühesten Gesetzbuchs darin, dass es von Gott – mit Verbindlichkeit für alle Zeiten – erlassen worden ist. Gemäß dieser Überzeugung war das irdische Königtum seiner traditionellen gesetzgeberischen Funktion beraubt – und die Verpflichtung zur gelebten Mitmensch-

lichkeit fortan göttlichen Rechts (*ius divinum*) sowie vor einem von den Menschen als „liebend“ identifizierten Gott einklagbar!²

In der Folge kamen in der jüdischen Sozialgesetzgebung auch die Armen in früher unausdenkbarer Ausführlichkeit vor:

„Die wichtigste Neuerung dieses Schritts liegt [...] darin, [...] dass nun ganz andere Bereiche des menschlichen Zusammenlebens, die von keiner altorientalischen oder altägyptischen Rechtstradition erfasst wurden, zum Gegenstand göttlicher Gesetzgebung werden.“³

Und weiter fährt der Ägyptologe Jan Assmann (* 1938) fort:

„Ich meine die Normen der Wohltätigkeit und Armenpflege, der Empathie mit den Leidenden und Bedürftigen, den sprichwörtlichen Witwen und Waisen, den Schwachen, den Sklaven und Fremden.“⁴

Diese göttlich fundierte Verpflichtung zur Nächstenliebe, wie sie als Spitzengebot der Tora u. a. im alttestamentlichen Buch Levitikus zu finden ist (vgl. Lev 19,18), hat von dort Eingang in das Christentum gefunden. Erinnerung sei hier allein an das Doppelgebot der Liebe (vgl. Lk 10,27), an die Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter (vgl. Lk 10,30–37) oder an die Werke der Barmherzigkeit (vgl. Mt 25,35–40).

Die zweite Besonderheit des christlichen Gottesbildes besteht darin, dass die Christ(inn)en – wiederum in Anknüpfung an jüdische Traditionen – dem irdischen Vater in der griechisch-römischen Welt seine umfassenden Rechte als *pater familias* entzogen und sie auf den göttlichen Vater übertragen. Immerhin konnte der irdische *pater familias* bis dahin sogar die Tötung von Kindern mit Behinderungen verfügen. Die Konsequenzen dieser Umcodierung waren epochal: Als Folge davon, dass fortan allein Gott als Vater galt, sahen (und sehen) die Christ(inn)en alle Menschen als seine Kinder – als Gotteskinder. Damit waren (und sind) sie im Rahmen der „göttlichen Familie“ untereinander zugleich Brüder und Schwestern ge-

² Vgl. J. Assmann, Religion, Staat, Kultur. Altägypten und der Weg Europas (Blumenberg-Vorlesungen 5), Freiburg i. Br. 2021, 117–119.

³ J. Assmann, Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München 2015, 253f.

⁴ Ebd., 254.

genüber dem einen göttlichen Vater.⁵ Um eben dieses voraussetzungslos gewährte Miteinander innerhalb der einen göttlichen Familie terminologisch klar zum Ausdruck zu bringen, sei im Folgenden anstelle von „Armen“ und „Bedürftigen“ von armen und bedürftigen *Mitmenschen* gesprochen.

Tatsächlich fallen die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, dass Gott im Christentum als himmlischer König und als himmlischer Vater gilt, während die Menschen untereinander KönigsKinder bzw. Kinder des göttlichen Vaters sowie untereinander Brüder und Schwestern sind, im Vergleich zur paganen Religiosität griechisch-römischer Provenienz auch mit Blick auf die Armensorge epochal aus: „Denn die Götter galten weder in Griechenland noch in Rom als Beschützer der Armen, und die Tempel haben bei der Verteilung von Lebensmitteln keine Bedeutung gehabt“⁶, wie der Kirchenhistoriker Arnold Angenendt (1934–2021) hervorhebt. Und der Politikwissenschaftler Philipp Lepenies (* 1971) sekundiert:

„Im Verständnis der Antike war Armut ein selbstverschuldetes Schicksal. Armut war eine Strafe der Götter und die Wurzel allen gesellschaftlichen Übels. Die Verachtung der Armut führte aber nicht dazu, dass man sich fragte, wie Armut entsteht, wie man den Armen helfen könnte (außer punktuell) oder ob und wie sich Armut abschaffen ließe. Solche Gedanken waren den Wohlhabenden in der Antike fremd.“⁷

2 Kirchengemeinden und Orden im Dienste der Armensorge

Wie gelang es, das neutestamentliche Gebot der Nächstenliebe unter den Königs- bzw. Gotteskindern als Antwort auf die vielfältige materielle und soziale Armut unter den Menschen zu „beheimaten“

⁵ Vgl. H. Lutterbach, Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals, Freiburg i. Br. 2003, 175f.; ders., „Was ihr einem dieser Kleinen getan habt, das habt ihr mir getan ...“. Der historische Beitrag des Christentums zum „Jahrhundert des Kindes“, in: JBTh 17 (2002) 199–223, hier: 213.

⁶ A. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt ⁴2009, 585.

⁷ P. Lepenies, Armut. Ursache, Formen, Auswege (C. H. Beck Wissen 2862) München 2017, 9.

und die Reichen an ihre Pflichten zugunsten der armen Mitmenschen zu erinnern? Bemerkenswerterweise waren hier vor allem zwei christliche Institutionen führend, die auch am Werden Europas maßgeblich beteiligt waren: die Papstkirche mit ihrer Vielzahl an Gemeinden und ihrem traditionsreichen Ämterwesen sowie die Ordensgemeinschaften in all ihrer Vielfalt.⁸

Im Selbstverständnis bereits der frühen Christenheit bildeten gottesdienstlich-liturgisches und sozial-ethisches Handeln eine Einheit – und die wurde in den Gemeinden vor Ort alltagskonkret gelebt. So sieht der Kirchenhistoriker Stefan Heid (* 1961) wichtige Indizien dafür, dass die Christ(inn)en schon in der frühen Kirche Gott gegenüber Gelübde ablegten, für deren Erfüllung sie zum Gottesdienst materielle Gaben mitbrachten: vor allem wohl Nahrungsmittel (Öl, Käse, Wein, Brot, Gemüse, Fleisch etc.), die die Diakone nach dem sonntäglichen Gottesdienst an die armen Mitmenschen verteilten, soweit das Brot und der Wein nicht für die Feier der Eucharistie benötigt wurden.⁹

Ohne Übertreibung setzten sich die christlichen Amtsträger von Anfang an als Vorbilder und Motivationskünstler im Bereich des karitativen Handelns ein: u. a. die Päpste und die Bischöfe als die obersten Liturgen und Sozialdiener, die in deren Stellvertretung tätigen Presbyter sowie die Diakone als die sprichwörtlichen Augen des Bischofs. Ihr aller Einsatz verstand (und versteht sich) gleichermaßen als Ausdruck der Gottes- und der Nächstenliebe. Sie organisierten – oder besser: orchestrierten – die Spenden der Reichen an die armen Mitmenschen vor Ort auch im Kontext der Gemeindeliturgie, wie der Kirchenhistoriker Franz Dünzl (1960–2018) hervorhebt: „Dass jeder nach Kräften etwas zu den eucharistischen Mählern beisteuerte, bewirkte – wenigstens im Idealfall – einen Versorgungsausgleich zwischen reicheren und ärmeren Christen.“¹⁰ Wie

⁸ Vgl. M. Mitterauer, *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, München³ 2004, 152–198.

⁹ Vgl. S. Heid, *Gelübde (vota) in der frühchristlichen Religionspraxis und Liturgie*, in: L. Clemens, H. Merten, C. Schäfer (Hg.), *Frühchristliche Grabinschriften im Westen des Römischen Reiches. Beiträge zur Internationalen Konferenz „Frühchristliche Grabinschriften im Westen des Römischen Reiches“*, Trier, 13.–15. Juni 2013 (Interdisziplinärer Dialog zwischen Archäologie und Geschichte 3), Trier 2015, 227–246, hier: 235–238.

¹⁰ F. Dünzl, *Fremd in dieser Welt? Das frühe Christentum zwischen Weltedistanz und Weltverantwortung*, Freiburg i. Br. 2015, 137.

sehr sich hier die Amtsträger in Dienst nehmen ließen, rühmten die Menschen beispielsweise Papst Gregor I. (590–604) noch lange nach seinem Tod hinterher:

„An alle Armen der Stadt Rom verteilte er zu Beginn eines jeden Monats die angesammelten Lebensmittelvorräte, also zur jeweiligen Jahreszeit Getreide, Wein, Käse, Gemüse, Schmalz, essbares Fleisch, Fisch oder Olivenöl. Als Erster des bischöflichen Hauses brachte er alles mit größter Sorgfalt unter die Armen.“¹¹

Ihm war es ein Herzensanliegen, dass die päpstlichen Landgüter auf Sizilien bestmöglich organisiert waren, sodass sie Getreide in ausreichender Menge bereitstellten, mit dem er über das Jahr hinweg bedürftige Mitmenschen in der Stadt Rom ernähren konnte.¹²

Wie stark die christlichen Gemeinden in der Armensorge engagiert waren, zeigt sich bis hinein in die kirchlichen Gebäude. Beinahe vom Anfang umfassender christlicher Bautätigkeit im vierten Jahrhundert an gab es keine Kirche, die allein aus einem Gottesdienstraum mit Chorraum und einem angeschlossenen ein- bzw. mehrschiffigen Hauptraum für die Gläubigen bestand. Stattdessen waren in die Kirchen- bzw. Kathedralkomplexe u. a. Krankenstationen, Pilgerhospize, Armenhäuser oder Obdachlosenasyle integriert. Nicht selten lebten arme Mitmenschen sogar in Gemeinschaft mit dem Bischof (oder dem Priester) in einer gemeinsamen Wohnung. So veranschaulichte dessen Lebensweise den Gemeindegliedern, was ein christliches Miteinander zutiefst ausmacht.¹³

Einige Beispiele für die gemeindlich konkret gelebte Sorge zugunsten armer Mitmenschen seien zumindest knapp angesprochen: Das erste entstammt dem nordafrikanischen Cirta, wo im beginnenden vierten Jahrhundert eine kaiserlich angeordnete Durchsuchung der kirchlichen Vorratsräume stattfand, in deren Rahmen man über die bereitstehenden Lebensmittel hinaus Krüge, Lampen, 82 Frauenkleider, 38 Mäntel, 16 Tuniken für Männer, 13 Paar Herrenstiefel, 47 Paar Schuhe für Frauen und 19 Ledergürtel zählte – also Uten-

¹¹ Iohannes Diaonus, Vita Gregorii II 26, in: PL 75, 97B [Übersetzung Verf.].

¹² Vgl. ebd.

¹³ Vgl. dazu umfassend T. Sternberg, *Orientalium more secutus. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien* (JbAC.E 16), Münster 1991.

silien aus einer reich ausgestatteten gemeindlichen „Schatzkammer“ für Notleidende!¹⁴ Wie sehr allein die Existenz derartig genutzter Räumlichkeiten die Gewissen der Christ(inn)en aufrütteln konnte, spiegelt eine Predigt des Bischofs Caesarius von Arles (um 470–542) eindrucksvoll wider. Er machte sich Vorwürfe, dass er eigene Kleider beizeiten nicht an die kirchliche „Kleiderkammer“ gegeben hatte, sodass sie letztlich von Motten zerfressen und damit für die Weitergabe an Bedürftige wertlos geworden waren.¹⁵ Übrigens: Manchmal reichten noch nicht einmal gewöhnliche Vorratskammern im Kathedral- oder Kirchenkomplex für die bei der Kirche eingehenden Güter zugunsten der Armensorge aus; in einem solchen Fall erbaute man zusätzlich Speicherhäuser, um die Naturalien für die zahlreichen Menschen in Armut bereithalten zu können.

Bereits seit dem vierten Jahrhundert gehörten klösterliche Gemeinschaften zu den tragenden Säulen der Armensorge. Wo Mönchs- oder Schwesternkommunitäten angesiedelt waren, fanden sich immer auch bedürftige Mitmenschen ein, die an diesen geistlichen Zentren darauf zählten, dass sie materielle Unterstützung erhielten. Während die frühmittelalterlichen „Hochleistungsasket(inn)en“ Gottes Wohlwollen für sich und die (bedürftigen) Mitmenschen mittels „Hochleistungsverzichts“ noch in der Abgeschlossenheit der Klöster absicherten, verlagerte sich der Einsatz für die von Armut geplagten Menschen mit den hochmittelalterlichen Bettelorden in die Städte. Erinnerung sei hier nur an die Ordensgründer Franziskus von Assisi (1181/82–1226), der sprichwörtlich sein letztes Hemd für arme Mitmenschen in den neu entstehenden Städten gab, und Dominikus (um 1170–1221), der als Intellektueller nicht zögerte, angesichts einer unüberwindbar erscheinenden Notlage sogar seine gesamte Bibliothek zugunsten der Menschen in Armut zu verkaufen.

Immer wieder kam es im Verlauf der folgenden Jahrhunderte zu Ordensgründungen. Darunter wird man keine finden, die sich den Anliegen armer Mitmenschen verschlossen hätte. Umgekehrt wird man auf zahlreiche Gemeinschaften stoßen, die überhaupt erst dadurch zu Ansehen und Einfluss gelangten, dass sie die Armensorge

¹⁴ Zu diesem Protokoll vgl. E. Dassmann, G. Schöllgen, Haus II (Hausgemeinschaft), in: RAC 13 (1986) 801–905, bes. 899f.

¹⁵ Vgl. Caesarius von Arles, Sermo 199, in: G. Morin (Hg.), Sermones (CCSL 104), Turnhout 1953, 803.

als Herzstück ihrer Spiritualität lebten. Exemplarisch erinnert sei an die karitativ höchst effektiv agierenden Antoniter(innen): Im elften Jahrhundert gegründet, siedelte die erste Kommunität in der Dauphiné am Pilgerweg nach Santiago de Compostela. Diese Spitalbrüder und -schwestern machten sich einen Namen, weil sie Menschen oftmals erfolgreich gesund pflegten, die an der lebensbedrohlichen Mutterkornvergiftung litten. Die Professionalität, mit der sie die Spenden für ihre Krankenpflege einwarben, kann mit modernem Fundraising bestens konkurrieren!¹⁶ Nicht weniger ist an geistliche Gemeinschaften – größtenteils Frauenkongregationen – zu erinnern, die im 19. Jahrhundert gegründet wurden: meist zugunsten von Kranken, von Mittellosen und von Kindern, die bis dahin – ungeachtet aller kommunalen Engagements – keinen Zugang zur Bildung hatten.¹⁷

3 Die Armen – Subjekte im Rahmen karitativen Handelns

Wenn heutige Menschen auf die zwischen Spätantike und Neuzeit praktizierte Armensorge zurückschauen und dabei die Mitmenschen in Armut, die von den Gaben der Reichen profitiert haben, allein als Objekte der Mildtätigkeit wahrnehmen, liegt das erstrangig daran, dass sie diesen Schenkungsvorgang als ein ausschließlich diesseitiges Geschehen in den Blick nehmen. Während sie das Jenseits (meist) noch beiläufig miteinbeziehen, wenn sie festhalten, dass die Reichen ihre Gaben austeilten, um sich den Himmel zu verdienen, sehen sie die Menschen in Armut beinahe ohne jenseitigen Bezug als Habenichtse, als Almosenempfänger(innen), modern gesprochen: als Loser. Dadurch aber kommt es zu einer Fehleinschätzung des Miteinanders von materiell Reichen und Menschen in Armut, denn auf das Jenseits setzten damals beide Player bei ihrer Interaktion!

Beispielsweise betrachteten es die Mönche des (Früh-)Mittelalters gemäß ihrer Auslegung von Mt 25 zunehmend als ihre besondere Pflicht, für die ihnen anempfohlenen verstorbenen Menschen – vor allem für Klosterbrüder auch aus anderen Gemeinschaften – nicht

¹⁶ Vgl. H. Lutterbach, Das Fortleben des Wüstenvaters Antonius († 356) in der „Kleinen Eiszeit“, in: KZG 24 (2021) 109–125 [im Druck].

¹⁷ Vgl. Lutterbach, Gotteskindschaft (s. Anm. 5), 362–391.

nur zu beten. Vielmehr erbrachten sie für jeden von ihnen ergänzende karitative Leistungen, die den am Kloster versammelten armen Mitmenschen unmittelbar zugutekamen. Im Gegenzug sollten diese Begünstigten für die Verstorbenen beten und deren Seelenheil damit bestmöglich abzusichern helfen. Damit war gemäß der zugrunde liegenden *do-ut-des*-Logik allen an diesem geistlichen Netzwerk Beteiligten gleichermaßen geholfen: den Verstorbenen aufgrund der ihnen durch die Mönchsgemeinschaften zugeordneten Gebets- und Verzichtleistungen, von denen man sich erhoffte, dass sie Gott zum Eingreifen zugunsten der Verstorbenen bewegten; den Mitmenschen in Armut aufgrund der ihnen von den Mönchen geschenkten Lebensmittel bzw. Speisen sowie durch die Möglichkeit, sich gegenüber Gott durch ihr Gebet für die Geber(innen) und die von diesen unterstützten Verstorbenen auszuzeichnen; den Mönchskonventen, die ihre „Hochleistungsfrömmigkeit“ u. a. zugunsten der verstorbenen und der armen Mitmenschen auch deshalb praktizierten, weil sie sich dafür bei Gott für ihr eigenes jenseitiges Fortleben empfehlen wollten. Nicht zuletzt fanden sich aufgrund dieser klösterlichen Armensorge auch Stifter(innen) ein. Diese bedachten die Mönche in Wertschätzung für deren geistlichen Einsatz einmalig oder regelmäßig mit Schenkungen. Davon erwarteten sie sich, dass die Ordensleute auch für sie ihr Gebet einlegten und sie als Wohltäter(innen) ihrem erhofften Fortleben im Jenseits somit näherkamen.

Was im Hinblick auf die Armensorge im Mittelalter geleistet wurde, lässt sich kaum überschätzen. Dabei ist die materielle nur die eine Seite des Geschehens. Auf der anderen Seite finden sich die Gebetsleistungen, die die Empfänger(innen) der materiellen Gaben als ihre persönliche Antwort in den Kreislauf des Gebens und Nehmens einbrachten. In manchen Klöstern übertrifft die Dynamik dieses beiderseitigen (!) Gebens und Nehmens von Reichen und Mitmenschen in Armut beinahe unsere heutige Vorstellungskraft: Odilo (961/62–1049), einer der bedeutenden Äbte Clunys, verkörperte die Offenherzigkeit gegenüber den armen Mitmenschen, wie sie sich über die Verköstigung hinaus auch in Kleidergaben manifestierte, auf eine so umfassende Weise, dass er sich dafür sogar die scharfe Kritik seiner Mönche anhören musste. Doch war er von den Mahlzeiten, die er den Mitmenschen in Armut zur Verfügung stellte, so überzeugt, dass er die Vorwürfe seiner Mitbrüder mit größter Entschiedenheit beantwortete: „Lieber will ich um der Barmherzigkeit

willen ein barmherziges Urteil empfangen, als wegen Grausamkeit grausam verdammt zu werden.¹⁸ So orientierte sich Abt Odilo über alle Totensorge hinaus zutiefst am Maßstab des Matthäusevangeliums, das in jedem mit Nahrung versorgten Armen Christus selbst präsent sieht (vgl. Mt 25,40.45). Und dieser „Christus-Arme“ verstand sich nicht als Objekt, sondern als Subjekt mit hilfreichen Potenzialen im Hinblick auf Zeit und Ewigkeit für sich selbst und die Spender(innen).

Der spätere cluniazensische Abt Petrus Venerabilis (um 1093–1156) glaubte sich angesichts der ständig steigenden Armenspeisungen gar gezwungen, einschneidende Maßnahmen zu ergreifen und eine Obergrenze festzulegen, um die Unterstützung für bedürftige Mitmenschen in Cluny drastisch zu verringern. Fortan sollten sie pro Tag nicht mehr als 50 mönchische Tagesrationen erhalten. Somit bekamen 50 arme Mitmenschen ihre Kost – und niemand darüber hinaus. Ansonsten drohte dem Kloster – das war die düstere Zukunftsaussicht des Abtes – der finanzielle Bankrott.¹⁹ Ungeachtet dieser einschneidenden Kürzung bei den Armenspeisungen blieb die wirtschaftliche Leistung des Klosters weiterhin enorm, denn noch immer reichte man dort jährlich 18 000 Menschen in Armut die Tagesration eines Mönches!²⁰ Nichtsdestoweniger bleibt festzuhalten: Die materiellen Kürzungen im Bereich der klösterlichen Armensorge waren deshalb aus damaliger Sicht so riskant, weil man damit sich selbst und den bedürftigen Mitmenschen die Möglichkeiten der Jenseitsvorsorge kürzte – ja, obendrein reduzierte dieser Abt sowohl den Mönchen als auch den Menschen in Armut die Möglichkeit, im Rahmen dieser diesseitig-jenseitigen Kreislaufwirtschaft Subjekte zu sein!

Keine Frage, dass die beschriebenen Steigerungen der Armenspeisungen auch damit zusammenhingen, dass für besonders prominente Mönche eines Klosters ein nochmals gesteigertes Pensum an Armenspeisungen fällig wurde. Erinnern wir uns an Abt Bern von Reichenau (um 978–1048), der anlässlich des Todes eines in seiner Abtei hochverdienten Mönches Folgendes verfügte: Über ein verita-

¹⁸ Jotsald, *De vita et virtutibus sancti Odilonis abbatis* I 8, in: PL 142, 903C [Übersetzung Verf.].

¹⁹ Vgl. Petrus Venerabilis, *Statuta* (a. 1146/1147) 32, in: CCMon 6, 66f.

²⁰ Vgl. J. Wollasch, *Konventsstärke und Armensorge in mittelalterlichen Klöstern. Zeugnisse und Fragen*, in: *Saec.* 39 (1988) 184–199, hier: 194f.

bles Mess- und Gebetspensum hinaus sollten am ersten Tag 100 Menschen in Armut, am dritten Tag 200, am siebten Tag 300 und am dreißigsten Tag 400 mit einer Mahlzeit versorgt werden. Tatsächlich erforderte der Tod dieses einen Mönches damit nicht weniger als 1000 Armenspeisungen, mit denen man zugleich den Seelenfrieden des Verstorbenen absichern zu können glaubte.²¹ Zudem ist zu bedenken, welche Möglichkeiten der geistlichen Selbstepfehlung sich damit sowohl den gebenden Mönchen als auch den nehmenden armen Mitmenschen aufboten! Der Tod eines prominenten Mönches – so ist herauszustellen – brachte die geistlich angetriebenen Turbinen der Diesseits- und Jenseitssorge geradezu auf Hochtouren. Indem der soeben Verstorbene den Geber(inne)n und Nehmer(inne)n das materielle und immaterielle Füreinander-Gutes-Tun eröffnete, ging es bei der Bewältigung seines Hinschieds in geistlicher Hinsicht um weit mehr als nur um sein eigenes jenseitiges Wohl.

Selbstverständlich traten die klösterlichen Gemeinschaften noch lange über das Mittelalter hinaus als zentrale Orte der Gastfreundschaft besonders für arme und randständige Mitmenschen hervor. Ebenso lebten arme Kinder oder Findelkinder in den Kommunitäten mit. Hinter all diesen Engagements stand und steht der bereits angesprochene Schlüsselgedanke, dass in jedem Fremden oder Bedürftigen Christus selbst zu erkennen und zu würdigen ist, wie die Benediktsregel exemplarisch vorgibt.²²

Angesichts des veranschaulichten Verständnishorizonts kann kein Zweifel daran bleiben, dass sich sowohl gebende reiche als auch empfangende arme Menschen innerhalb dieses Miteinanders als Subjekte verstanden. Bemerkenswerterweise praktizierte man die Armenspeisungen im Dienste des Totengedenkens nicht allein in den Klöstern, sondern seit dem Aufkommen der Städte im zwölften Jahrhundert mehr denn je auch auf Initiative von wohlhabenden Bürger(inne)n innerhalb der Stadtmauern. Im Detail sind diese Zusammenhänge

²¹ Vgl. Die Briefe des Abtes Bern von Reichenau, hg. von F.-J. Schmale (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe A 6), Stuttgart 1961, 34.

²² Vgl. Benedikt von Nursia, Die Benediktsregel. Lateinisch/Deutsch, mit der Übersetzung der Salzburger Äbtekonferenz hg. von U. Faust (Reclams Universal-Bibliothek 18600), Stuttgart 2009, Kap. 53, 3–14.

für das niedersächsische Osnabrück bekannt und erforscht. So zeigt ein Überblick über das Religions- und Sozialleben in dieser Stadt zwischen dem 14. und dem ausgehenden 16. Jahrhundert, dass die Spender(innen) und Stifter(innen) auch aus den weniger vermögenden Schichten stammten. Sie alle sahen sich im Dienst der Erinnerung an Einzelpersonen sowie an Familien- und Freundesverbände, indem sie sich materiell für die Speisung bedürftiger Mitmenschen engagierten und im Gegenzug auf deren Gebet hofften.

Einerlei, ob die Kirchen und die Klöster oder ab dem Hoch- und Spätmittelalter zunehmend die Städte und ihre Bediensteten die jeweilige Memorialstiftung verwalteten, bestand das Gros von diesen aus einer hinterlegten Geldsumme. Meist besagte die Verfügung, dass das Geld anlässlich bestimmter Gedenktage im Jahr der Speisung armer Mitmenschen mit Lebensmitteln (Brot, Hering, Bier etc.) zugutekommen sollte. So lauten die Verfügungen etwa: Armenspeisung mit Brot am Vorabend von Allerheiligen, Armenspeisung mit Brot und Heringen am Vorabend des Festtages Christi Himmelfahrt etc.²³ Nur wenige Großstiftungen konnten zur ganzjährigen Versorgung von Menschen in Armut beitragen. Beispielsweise sollten die Einkünfte gemäß einem Stiftungsdokument aus Osnabrück nach dem Tod der Stifterin vom späteren Besitzer ihres Hauses dazu verwendet werden, Schankbier zu brauen und dieses täglich an arme Mitmenschen „umbe Gottes willen“ zu verteilen. Aus diesem Grund stattete die Stifterin ihr Haus mit einem großen Braukessel und einem Dreifuß aus und legte fest, dass beide Geräte zukünftig dort verbleiben sollten.²⁴

²³ Vgl. E. Schubert, Erscheinungsformen der Armut in der spätmittelalterlichen deutschen Stadt, in: H. Bräuer, E. Schlenkrich (Hg.), Die Stadt als Kommunikationsraum. Beiträge zur Stadtgeschichte vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert [FS Karl Czok], Leipzig 2001, 659–697, hier: 675f. Ernst Schubert (1941–2006) merkt kritisch an: „Die Almosenstiftungen geben Auskunft über die Seelennöte reicher Menschen, aber keinen Anhaltspunkt für soziale Nöte armer Leute. Schließlich werden die Gaben nicht zu Terminen ausgeteilt, in denen erfahrungsgemäß die Not am größten ist, in den Wintermonaten etwa, sondern zumeist am Todestag des Stifters“ (ebd.) oder – so ist zu ergänzen – an besonderen kirchlichen Feiertagen.

²⁴ Vgl. H. Queckenstedt, Die Armen und die Toten. Sozialfürsorge und Totengedenken im spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Osnabrück (Kulturregion Osnabrück 8), Osnabrück 1997, 48.

Städtische Rechnungsbücher belegen, dass das Gesamt der Stiftungserträge von Jahr zu Jahr schwanken konnte. Diese Abweichungen hingen vor allem mit den je nach Ernte bzw. Fang schwankenden Preisen für Getreide und Heringe zusammen. Überdies erwies sich die im Vorhinein nicht immer kalkulierbare Zahl an notwendigen Armenspeisungen als ein logistisches Problem:

„Der Eintrag [im Osnabrücker Rechnungsbuch] des Jahres 1493 lässt Rückschlüsse zu, wie die Stadt die Spenden organisierte. Zum Teil wurde das Getreide gekauft, gelagert und je nach Bedarf verbacken, zum Teil aber auch fertiges Spendenbrot bezogen. Zusätzlich wurde Hering angeschafft und – soweit in den Anweisungen der Stiftungen vorgeschrieben – direkt Geld verteilt.“²⁵

Übrigens lassen die städtischen Rechnungsbücher in Osnabrück keinen Zweifel daran, dass die beschriebene Praxis, die den Subjektstatus und das Leben der Beteiligten in Zeit und Ewigkeit unmittelbar betraf, bis über das Ende des 19. Jahrhunderts hinaus anhielt.

Fassen wir zusammen: Das Almosenwesen gründete im Westen seit spätantiker Zeit auf der Stiftungs- und Spendenbereitschaft der Christ(inn)en. Mithilfe dieser Freigiebigkeit setzte man alles daran, den Mitmenschen in Armut zumindest das Lebensnotwendige an Nahrung zur Verfügung zu stellen. In diesem Zusammenhang bleibt entschieden zu berücksichtigen, dass sich die armen Mitmenschen im Gebet zugunsten ihrer Wohltäter(innen) engagierten, sodass sie nicht als Objekte der Hilfe, sondern als Subjekte im Prozess des materiellen und geistlichen Austausches zu würdigen sind.

Ob die beschriebene Hilfsbereitschaft im Rückblick dadurch relativiert erscheinen muss, dass sie zwar die Mitmenschen in Armut als Subjekte zum Zuge kommen lässt, sie sich schlussendlich aber als wenig effektiv erwies, um „der *strukturellen* Bedürftigkeit wirkungsvoll abzuhelfen“²⁶?

²⁵ Ebd., 68.

²⁶ E. Isenmann, Die deutsche Stadt im Mittelalter 1150–1550. Stadtgestalt, Recht, Verfassung, Stadtreform, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft, Wien ²2014, 586 [Hervorhebung Verf.]; vgl. insgesamt auch ebd., 585–588.

4 Partizipationsrechte für arme Mitmenschen

Während sich arme Mitmenschen über Jahrhunderte hinweg als Subjekte verstanden, die im christlichen Prozess des Gebens und Nehmens eine tragende Rolle innehatten, u. a. indem sie materielle Gaben mit immateriellen Gegengaben beantworteten, erreichen es Menschen in der Gegenwart auf andere Weise, dass Bedürftige nicht in die Rolle von Objekten absinken. Die aktuell weitgehend dieseseitsorientierten Zeiten, die „der verlorene Himmel“²⁷ kennzeichnet, bringen es mit sich, dass Arme angesichts der Unterstützung, auf die sie angewiesen sind, dadurch vor der Objektrolle bewahrt bleiben, dass die Geber(innen) bemüht sind, ihnen auf Augenhöhe zu begegnen. Mehr noch: Anders als früher verstehen Menschen Armut seit einigen Jahrzehnten nicht länger als ein allein persönliches materielles (oder geistiges) Defizit, sondern vielmehr zugleich als einen Mangel an gesellschaftlicher Teilhabe – und dieses Desiderat ist in einem Sozialstaat nicht widerspruchslos hinnehmbar! Dass das Gemeinwohl sowohl die Menschen in Armut (oder in einer Notlage) betrifft als auch die in ihrem Dienst tätigen Ehrenamtlichen, sei an zwei Beispielen knapp erläutert: anhand der „Tafel“ und der Telefonseelsorge.

Die zahlreichen Ehrenamtlichen im bundesweiten Netzwerk „Tafel Deutschland“ sammeln noch verzehrbare Lebensmittel von Supermärkten und Geschäften, um sie an lokalen Ausgabestellen bedürftigen Menschen kostenlos anzubieten. Dabei sind die Helfer(innen) darum bemüht, ihre Kund(inn)en als individuelle Persönlichkeiten mit speziellen Bedürfnissen wahrzunehmen, ihnen auf Augenhöhe mit Respekt zu begegnen und ihnen (auch) materielle Unterstützung zu gewähren. Zugleich muss es den Träger(inne)n der „Tafel“ in institutionenkritischer Absicht um eine Reform des Sozialstaates gehen, sodass dieser den bedürftigen Mitmenschen das Lebensnotwendige zur Verfügung stellt und diese nicht auf die Hilfsorganisation angewiesen sind (bzw. bleiben). Kurzum: Sowohl auf die Fürsorge als auch auf die gesellschaftliche Partizipation sollten bedürftige Mitmenschen ein Anrecht haben.²⁸

²⁷ T. Großbölting, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, 260.

²⁸ Vgl. H. Lutterbach, *So prägt Religion unsere Mitmenschlichkeit. Aktuelle Initiativen gesellschaftlichen Engagements*, Kvelaer 2018, 117–120.

Im Hinblick auf „Tafel Deutschland“ sei die skizzierte Position diachron eingeordnet: Entsprechend den Armenspeisungen seit urgemeindlicher und altkirchlicher Zeit, die auch im historischen Rückblick als humanisierender Faktor anerkannt werden, sieht man die „Tafel“ unserer Tage in der Gefahr, dass sie eine privat oder gemeinschaftlich-organisational betriebene Armensorge anstelle garantierter Bürgerrechte (neuerlich) etabliert. Die Differenz lässt sich prägnant erläutern: Während die traditionelle Armensorge vom Handeln der Bittstellenden und der Almosengebenden abhängig ist, sind Rechte personen- und situationsunabhängig gültig. Würde man den Umgang der „Tafeln“ mit den Bedürftigen aktuell auf der Skala zwischen „Versorgung“ und „Befähigung zur Teilhabe“ einordnen, würde der erstgenannte Akzent (noch) klar überwiegen.

Mit Blick auf die Rechte von bedürftigen Menschen ist neben anderen gesellschaftlichen Gruppen auch das Votum von Christ(inn)en und Kirchen gefragt, ob Angebote von Hilfsorganisationen den Sozialstaat zukünftig substituieren oder ihn komplementär ergänzen sollen, ja, wo die Grenze zwischen beiden Optionen liegt.²⁹ Entsprechend muss sich die konkrete Arbeit der „Tafel“ mehr denn je daran messen lassen,

„ob sie Arme ausschließlich abhängig macht oder sie im Rahmen des Möglichen zur Selbstbestimmung befähigt, ob sie Arme demütigt oder ihnen zu ihrem Recht verhilft, ob sie Erfahrungen der Würde oder Erfahrungen der Würdelosigkeit befördert“³⁰.

Unter diesem Vorzeichen stärkt die Arbeit der „Tafel“-Niederlassungen im Idealfall die Individualität der Bedürftigen, indem sie diesen den ganzheitlichen Horizont einer gesellschaftlich-rechtlichen Eingebundenheit erlebbar macht und sie so gegen soziale Ausgrenzung schützt. Umgekehrt sind die dortigen ehrenamtlichen Mitarbeiter(innen) herausgefordert, sich gegenüber den Bedürftigen authentisch, aufrichtig und respektvoll zu verhalten, wenn sie sich selbst als

²⁹ Vgl. dazu perspektivreich den Sammelband von S. Selke (Hg.), *Kritik der Tafeln in Deutschland. Standortbestimmungen zu einem ambivalenten sozialen Phänomen*, Wiesbaden 2010.

³⁰ A. Dietz, *Tafeln, aktivierender Sozialstaat und selbstbestimmte Teilhabe*, in: F. M. Brunn, A. Dietz (Hg.), *Selbstbestimmung in der Perspektive theologischer Ethik (MThSt 112)*, Leipzig 2011, 33–53, hier: 38f.

Teil einer durch Diversität geprägten Gesellschaft erleben und sich Ausgrenzungstendenzen institutionenkritisch entgegenstellen.

Vergleichbare Akzente setzen auch die Mitarbeitenden der Telefonseelsorge. Gestartet ist sie vor mehr als 100 Jahren mit dem Ziel, dass am Telefon tätige Ehrenamtliche anrufende Menschen davor bewahren, sich das Leben zu nehmen. Unter den Bedingungen einer inzwischen mehr denn je individualisierten und pluralisierten Gesellschaft hat sich diese Aufgabenstellung insofern geändert, dass die Telefonseelsorge ein rund um die Uhr erreichbares niederschwelliges Kontaktangebot für vielfältig Ratsuchende bereithält. Auch die Schulungen, die die seelsorgerliche Arbeit der Ehrenamtlichen am Telefon unterstützen sollen, verstehen sich als Hilfe, dass Gespräche mit Ratsuchenden auf Augenhöhe stattfinden.³¹

Insgesamt betrifft das, was die Historiker Uwe Kaminsky (* 1962) und Andreas Henkelmann (* 1973) zur Entwicklung der Beratungsarbeit in Deutschland während der vergangenen 50 Jahre grundsätzlich festhalten, auch die Telefonseelsorge:

„Die Verbreitung der Beratung im Sinne einer Therapeutisierung des Individuums wird als Indikator für eine einschneidende Transformation der Religion sichtbar.“³²

So ermöglicht die in unserer Gesellschaft von vielen Institutionen mitgetragene „Therapeutisierung des Individuums“ der Telefonseelsorge, auf die Anrufenden in erster Linie sowohl professionell-geschult als auch menschlich-empathisch einzugehen, um sie bei Bedarf auf weitere therapeutische Optionen aufmerksam zu machen.

Im Mittelpunkt ihres diakonischen Handelns – es sei wiederholt – steht für die Ehrenamtlichen der Wunsch, dem anrufenden Individuum auf Augenhöhe zu begegnen. Ziel ist also nicht mehr wie in den Anfängen der Telefonseelsorge, den Anrufer(inne)n eine vorformulierte christliche Wahrheit an die Hand zu geben. Vielmehr geht es um die Sorge für die Persönlichkeit der bzw. des einzelnen Rat-

³¹ Vgl. Lutterbach, So prägt Religion unsere Mitmenschlichkeit (s. Anm. 28), 207–234.

³² U. Kaminsky, A. Henkelmann, Die Beratungsarbeit als Beispiel für die Transformation von Diakonie und Caritas, in: W. Damberg (Hg.), Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, Essen 2011, 89–104, hier: 90.

suchenden. Als religiös lässt sich das Tun der Ehrenamtlichen gerade deshalb qualifizieren, weil sie sich aus einer christlichen oder zumindest philanthropen Motivation mit den Bedürftigen solidarisieren und im Respekt vor dem je persönlichen Schicksal gemeinsam mit diesen nach ganzheitlichen Lösungen der inneren und äußeren Heilung suchen. Den Ehrenamtlichen selber geht es darum, ihr diakonisches Engagement so zu betreiben, dass sie individuelle Lernfortschritte in puncto Sozialkompetenz machen, sich in einer Gruppe von Gleichgesinnten unterstützt fühlen und sich – institutionenkritisch gegenüber dem traditionellen Kirchengemeindeleben – als eine Personalgemeinde mit hoher Sensibilität für die individuelle Selbstsorge und die persönliche Selbstleitung verstehen.³³ Keine Frage, dass diese geistliche Verwurzelung der Ehrenamtlichen in der Telefonseelsorge ihren Teil dazu beiträgt, dass sie sich auch mit Blick auf die Ratsuchenden darum bemühen, diese nach Kräften zur Selbstsorge und zur Aktivierung ihrer je eigenen Ressourcen zu ermutigen.

5 Zum Schluss: ein Plädoyer für Fürsorge *und* Partizipation

Der Bibelwissenschaftler Jürgen Ebach (* 1945) versteht Fürsorge *und* Partizipation – oder: Barmherzigkeit *und* Gerechtigkeit – als zwei Seiten einer einzigen Medaille, wenn er seine Revision der einschlägigen biblischen Belege im Hinblick auf die Gestaltung der Gegenwart bündelt:

„Eine Zusammenfassung der vielfältigen Aspekte, die sich in der Bibel mit den Themen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit verbinden, fällt schwer. Aber sie fällt wiederum auch leicht, denn was

³³ Vgl. E. Hauschildt, Telefonseelsorge als Kirche und als diakonisch-caritatives Christentum, in: ders., B. D. Blömeke (Hg.), Telefonseelsorge interdisziplinär (APTLH 81), Göttingen 2016, 39–49. Darin stellt Eberhard Hauschildt (* 1958) heraus: „Die in der Telefonseelsorge Aktiven erleben in den Einrichtungen der Telefonseelsorge eine für sie ideale Kirche – eine überschaubare Gemeinde aus rund 60 bis 120 sämtlich engagierten und hoch motivierten Personen, die sich kennen und mögen und die die gleichen sozialmoralischen Überzeugungen teilen, individuelle progressiv, ökumenisch, ganz Basisgemeinde und Kirche von unten jenseits von Hierarchie und Bürokratie.“ (ebd., 42)

immer da im Einzelnen aufscheint, *eines* wird und bleibt deutlich: Es geht um Barmherzigkeit *und* Gerechtigkeit.“³⁴

Und Barmherzigkeit – diesen Gedanken bezieht Jürgen Ebach ein – umfasst innerhalb der biblischen Settings immer auch den Subjektstatus des Armen in einer Welt, die selbstverständlich mit einer geistlich-jenseitigen Wirklichkeit rechnet.

Der Mainzer Moraltheologe Stephan Goertz (* 1964) und seine damalige wissenschaftliche Mitarbeiterin Caroline Witting (* 1989) fragten im Rückblick auf das von Papst Franziskus (seit 2013) ausgerufene „Jahr der Barmherzigkeit“ 2015/16, welches Verständnis von Barmherzigkeit Papst Franziskus eigentlich antreibt, wenn er eben nicht von Mitmenschlichkeit, sondern von Barmherzigkeit spricht, und stellten fest: „[Bisher] bleibt [...] die Frage unbeantwortet, was der Papst eigentlich genau mit dem Begriff der Barmherzigkeit meint.“³⁵ Sieht er – so ließe sich fragen – die Bedürftigen erstrangig als Menschen, die der Kirche – Franziskus nennt sie „Feldlazarett“³⁶ – um ihrer Heilung willen bedürfen? Oder sollten sie gezielt kirchliche Hilfe bekommen, damit sie ihr Schicksal möglichst selbst in die Hand zu nehmen lernen? Stephan Goertz und Caroline Witting wörtlich:

„In der Barmherzigkeitsperspektive des Papstes werden [d]ie [Bedürftigen] primär als Verwundete wahrgenommen, unter der Gerechtigkeitsperspektive ginge es [aber] darum, sie als verantwortliche Subjekte ihrer Lebensgeschichte ernst zu nehmen.“³⁷

Matthias Drobinski (* 1964), ehemaliger Redakteur bei der Süddeutschen Zeitung und bis heute angesehener Kirchenkenner, macht im Rahmen seiner theologischen Rückfrage gleichfalls auf die „Gefahr

³⁴ J. Ebach, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Biblische Beobachtungen und Impressionen, in: ThPQ 164 (2016) 339–347, hier: 347 [Hervorhebungen im Original].

³⁵ S. Goertz, C. Witting, Zur Moral der Barmherzigkeit. Die theologische Leitvokabel des Papstes im Spiegel der Bischofssynode über Ehe und Familie, in: Frau und Mutter 99 (1/2016) 6f., hier: 6.

³⁶ Papst Franziskus, Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Torielli, München 2016, 28.

³⁷ Goertz, Witting, Zur Moral der Barmherzigkeit (s. Anm. 35), 7.

[...] im Begriff Barmherzigkeit selber³⁸ aufmerksam. Dieses Risiko komme daher, dass die Rede von der Barmherzigkeit immer ein Machtgefälle beschreibt:

„Einer ist oben und lässt Gnade vor Recht ergehen, einer ist unten und braucht einen, der sich seiner erbarmt. Das ist kein Problem, solange derjenige, der Barmherzigkeit übt, weiß, dass er irgendwann selber unten sein kann und einen braucht, der ihm gnädig ist. Es ist dann ein Problem, wenn eine Kirche sich im Besitz der Wahrheit sieht und aus dieser Haltung heraus Menschen Barmherzigkeit zukommen lässt, die nicht so leben, wie sie sich das vorstellt.“³⁹

Zutiefst könne die Barmherzigkeit erst dann ihre Wirkung entfalten, wenn Menschen einander auf Augenhöhe begegnen. Matthias Drobinski kommentiert pointiert:

„Wahre Barmherzigkeit funktioniert, wenn Geber und Empfänger gleichermaßen um ihre Fehlerhaftigkeit wissen. Wer aber glaubt, von oben herab Gnade verteilen zu müssen, zum Beispiel über Homosexuelle oder Geschiedene, der wirkt nicht barmherzig, sondern arrogant.“⁴⁰

Entsprechend den zuletzt genannten Plädoyers veranschaulichen die Beispiele aus dem Leben der „Tafel“ und der Telefonseelsorge, dass es dabei um die unterstützende (Für-)Sorge zugunsten bedürftiger Mitmenschen geht. Während der Subjektstatus ihnen früher aufgrund ihrer immateriellen Gegenleistung des Gebetes zukam, sucht man diesen Subjektstatus heutzutage zum einen dadurch zu gewährleisten, dass sich die Gebenden um Kontakt zu ihren bedürftigen Mitmenschen auf Augenhöhe mühen. Zum anderen zeigen die Beispiele, dass die Hilfeleistenden im alltagspraktischen Wissen um die eröffnende Kraft von Partizipationsmöglichkeiten stets mit erwägen, welche Maßnahmen geeignet sind, damit bedürftige Mitmenschen ihre Situation möglichst eigenständig in die Hand zu nehmen und für ihr Anliegen einzutreten lernen. In der Konsequenz werden sich

³⁸ M. Drobinski, Warum im Heiligen Jahr für Franziskus ein Risiko liegt [Kommentar], in: Süddeutsche Zeitung, Nr. 283 vom 8. Dezember 2015, 4.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd.

auch die Ehrenamtlichen in ihrer Sensibilität für gesellschaftliches, ja partizipationsorientiertes Engagement bestärkt fühlen.

Das Plädoyer der vorgestellten Sozialinitiativen – erstens zugunsten der Gewährung von Schutz bzw. Fürsorge und zweitens zugunsten sozialer Beteiligungsmöglichkeiten für die bedürftigen Mitmenschen – nimmt zugleich jene Stoßrichtung auf, für die sich die moderne Pädagogik ebenso stark macht wie beispielsweise die christliche Sozialethik. Damit werden nicht allein die bedürftigen Mitmenschen, sondern ebenso die beteiligten Ehrenamtlichen – sowohl inner- als auch außerhalb der verfassten Kirchlichkeit – zu „Grenzgängern, indem sie sich aus der Perspektive der Ausgeschlossenen in die Praxen der eigenen Gesellschaften einmischen“⁴¹. Zudem bietet diese neue Sicht – hier mit den Worten der Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins (* 1959) – die Chance, dass „die Anderen nicht defizitorientiert, als Bittsteller oder Eindringlinge, *von oben herab*, sondern als menschlich Gleiche und als Trägerinnen und Träger von Potentialen *auf Augenhöhe*“ in den Blick geraten. In der Konsequenz ergibt sich „eine neue Beanspruchung aller Beteiligten als *Zugehörige* in einer sich verändernden (Welt-)Gesellschaft“.⁴²

Somit lautet die Antwort auf die Ausgangsfrage: Arme Mitmenschen waren in der Christentumsgeschichte niemals Objekte, sondern galten aufgrund ihrer immateriell-geistlichen Beteiligung an den wechselseitigen Prozessen des Gebens und Nehmens stets als Subjekte und Mitmenschen. Seit einigen Jahrzehnten konkretisiert sich ihr Subjektstatus zudem dadurch, dass sie die ihnen gesellschaftlich inzwischen zugestandenen Partizipationsrechte wahrzunehmen und einzuklagen lernen.

⁴¹ M. Heimbach-Steins, *Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung (Gesellschaft – Ethik – Religion 5)*, Paderborn 2016, 71.

⁴² Wörtliche Zitate aus: ebd., 59f. [Hervorhebungen im Original].

Lehramt im Plural?

Die vielen Erkenntnisquellen der Theologie und der ultramontane Lehramtsmonismus seit Pius IX.

Klaus Unterburger

Modernisierung heißt Vereindeutigung. Hinter Rationalisierung und Differenzierung stand der Wille zum Ordnen und Klassifizieren, zur Unterwerfung der Natur unter Vernunft und Technik. Immer umfassender wurde dieser Prozess. Ziel war es, das Ambivalente zu klassifizieren und eindeutig zu machen. Die Natur, das Fremde, sollte von der ordnenden Vernunft ihrer Andersheit beraubt, unterworfen werden. Wo einst Mehrdeutigkeit war, sollte Klarheit werden. Hinter der Moderne steht der Wille zur Eindeutigkeit, zum Auflösen von Ambivalenz und Ambiguität.¹ Der Mensch wurde Herrscher über die Natur, blieb jedoch auch Teil der beherrschten Natur: Deshalb gehört zur Moderne eine destruktive, dunkle Seite.

Es ist eine Fehleinschätzung, zu glauben, die Kirche habe gegenüber diesem Prozess nur reagiert, sei lediglich antimodern gewesen, auch wenn sie sich mitunter moderner Mittel bedient habe. Thomas J. Bauer (* 1973) hat gezeigt, wie ambiguitätstolerant der vormoderne Islam war. Mehrere Auslegungsweisen eines Textes konnten ebenso nebeneinander existieren wie unterschiedliche Rollenmodelle in einer Person; differente Strömungen hatten nebeneinander Platz und respektierten sich.² Ähnliches gilt für die vormoderne katholische Frömmigkeit. Religion erfüllte bis weit in die Barockzeit die Lebensbezüge weitester Kreise der Bevölkerung. Neben Dimensionen der Heilssehnsucht und Hoffnung, der Sinndeutung und der moralischen Orientierung leistete der katholische Glaube eine viel umfassendere Aufgabe der Kontingenzbewältigung. Das Ausgelie-

¹ Vgl. Z. Baumann, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, aus dem Englischen von M. Suhr, Hamburg 2005.

² Vgl. T. J. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011; ders., *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt* (Reclams Universal-Bibliothek 19492), Ditzingen 2018.

fertsein an Krankheiten und an die Wechselhaftigkeit der Natur führte dazu, dass zahlreiche Riten durch eine zusätzliche Bedeutungsebene angereichert oder neu geschaffen wurden, die seit der modernisierenden Aufklärung als „Magie“ bekämpft wurde. Schon die vormoderne Kirche wollte diese und andere als „Aberglauben“ interpretierte Praktiken kanalisieren und steuern; obrigkeitliche Reformen waren aber lange weitgehend ineffektiv geblieben.³ Dies änderte sich im 19. Jahrhundert schrittweise. Die Mehrdeutigkeit der Liturgie, der Riten und der katholischen Praxis wurde zurückgedrängt. Der Katholizismus wurde besser organisiert, pädagogischer, aber auch moralisch rigoroser und eindimensionaler, in der Gesamtheit geschlossener.

Dieser Prozess kann als Modernisierung beschrieben werden und ist in gewisser Weise eine Erfolgsgeschichte.⁴ Anders als es kirchliche Verfallsnarrative suggerieren, die von einer immer mehr um sich greifenden Pluralisierung und Relativierung in der Moderne ausgehen und diese beklagen, und trotz der unbestreitbaren funktionalen Differenzierung in der Moderne heißt Modernisierung Vereindeutigung und Vereinheitlichung. Dies lässt sich an der Glaubenspraxis ebenso zeigen wie an institutionellen Zuordnungen; der Flächenstaat mit seinem Gewaltenmonopol ist erst das (kontingente) Produkt des Territorialisierungsprozesses seit dem Spätmittelalter. Auch theologiegeschichtlich setzte ein Prozess der orthodoxen Normierung und Vereinheitlichung ein.⁵ Vereindeutigende Modernisierung zielte auf Klarheit und Sicherheit; erkaufte wurde sie mit einem Verlust an Freiheit, Mehrdeutigkeit und Pluralität. Dieser Prozess hat viele Aspekte;

³ Vgl. zu Italien: A. del Col, *L'inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Mailand 2007, bes. 566–619; C. Ginzburg, *Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1980; P. Hersche, *Italien im Barockzeitalter 1600–1750. Eine Sozial- und Kulturgeschichte*, Wien – Köln – Weimar 1999, 116–130.183–196; ders., *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, Freiburg i. Br. 2006, bes. 247–383.

⁴ Vgl. K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (QD 141), Freiburg i. Br. 2000; J. Kirchinger, *Gefährlicher Gott, riskanter Teufel, normalisierter Mensch. Katholische Kontingenzdispositive im 19. Jahrhundert* (Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit 21), Göttingen 2022.

⁵ Vgl. K. Unterburger, *Von der Ambiguität zur Eindeutigkeit: Die frühneuzeitliche Konfessionalisierung*, in: D. Ansoorge (Hg.), *Pluralistische Identität. Beobachtungen zu Herkunft und Zukunft Europas*, Darmstadt 2016, 103–119.

für die Theologie bedeutete er – konzentriert man sich auf die negativen Aspekte – eine Verengung, was ihre Freiheitsräume und Erkenntnisquellen angeht, und damit einen Verlust an kreativem Reichtum und produktiven Spannungen. Dies soll im Folgenden an der Neuconodierung des Begriffs „Lehramt“ im kirchlichen Bereich verdeutlicht werden, wie sie im 19. Jahrhundert einsetzte.

1 „Das kirchliche Lehramt“: die Neukonzeption des 19. Jahrhunderts

Yves Congar (1904–1995) hat gezeigt, dass die heutige spezifische Verwendung des Terminus *magisterium* (Lehramt) in Theologie und Kirche relativ jungen Datums ist, nämlich erst aus dem 19. Jahrhundert stammt.⁶ Er ist der Spiegel einer neuen päpstlichen Praxis, immer extensiver zu lehren, vor allem Lehrenzyklen zu schreiben, die mit Gregor XVI. (1831–1846) und Pius IX. (1846–1878) einsetzte und unter Pius XII. (1939–1958) und Paul VI. (1963–1978) einen (vorläufigen) Höhepunkt erreicht hatte.⁷ Immer häufiger, immer detaillierter, aber auch – was den Gegenstandsbereich angeht – immer ausgedehnter begannen die Päpste und die römischen Dikasterien zu lehren. Ein zentrales Motiv war dabei stets, den Gläubigen Orientierung und Sicherheit zu geben; und dieses Anliegen bekam unter den Bedingungen der sich immer mehr beschleunigenden Umbruchsprozesse in der Moderne sowie den vielfältigen Kulturkämpfen gegen den Liberalismus und später auch gegen den Sozialismus für Papst und Kurie eine ganz neue

⁶ „C'est cette même succession logique de sens que nous allons trouver dans les usages chrétiens du terme; un sens général de situation d'autorité, une application préférentielle à l'enseignement jusqu'à ce que, à partir de la fonction officielle et même hiérarchique d'enseignement, le mot arrive à désigner le corps des pasteurs ayant autorité pour exercer cette fonction: le magistère. Mais cette acception, aujourd'hui courante, ne semble pas être apparue avant le XIX^e siècle.“ (Y. Congar, Pour une histoire sémantique du terme „magisterium“, in: RSPTh 60 [1976] 85–98, hier: 86 [Hervorhebung im Original])

⁷ „Au sens de ‚corps des pasteurs‘ exerçant avec autorité la fonction d'enseignement, *Magisterium*, ‚le Magistère‘ nous semble être d'un emploi récent. Cet emploi s'annonce chez Grégoire XVI et Pie IX: il est contemporain de la série des encycliques qu'on fait généralement commencer avec *Mirari vos* (15.VIII.1832). Il est devenu commun sous Pie XII et, bien qu'avec moins de constance, chez Paul VI.“ (ebd., 97 [Hervorhebung im Original])

Dringlichkeit. Damit ging ein Wandel im Selbstverständnis des kirchlichen Amtes einher. Dieses wurde in den Handbüchern des Kirchenrechts bislang unter der Dichotomie von Weihe-/Priesteramt und Jurisdiktion/Hirtenamt behandelt. Mitte des 19. Jahrhunderts wurde diese Zweiteilung durch die Lehre von der Teilhabe am dreifachen Amt Christi abgelöst. Zu Christus als Priester und als König trat nun der Lehrer.

Es waren die frühultramontanen Kanonisten Ferdinand Walter (1794–1879) und Georg Phillips (1804–1872), die das Papst- und Bischofsamt erstmals dreigliedrig als Lehr-, Hirten- und Priesteramt konzipierten, gemäß einem Ternar, dem bald die Zukunft gehören sollte und das sich seither tief in das hierarchische Selbstverständnis einbrannte:

„Die Bestandtheile des bischöflichen Amtes sind aber seiner Bestimmung gemäß, dreifacher Art. Erstlich ruht auf ihm die Sorgfalt für die Erhaltung und Verbreitung der Lehre in der Diocese (iura magisterii). Zweitens sind in dasselbe alle Vollmachten zur Verwaltung der heiligen geheimnisvollen Handlungen (iura ordinis) niedergelegt“⁸,

von denen die Bischöfe einige den Priestern mitgeteilt haben. „Drittens umfasst die bischöfliche Gewalt auch die gesamte äußere Verwaltung der Diocese“⁹. Mit diesen Worten beschreibt der Bonner Jurist und Kanonist Walter die Gewalt des Bischofs als des „wahren Nachfolgers der Apostel“¹⁰ seit der vierten Auflage seines Kirchenrechtslehrbuchs von 1829. Bei Phillips werden diese drei Aspekte des hierarchischen Amtes in der Kirche auf Christus zurückgeführt, es sind die Grundaspekte allen kirchlichen Tuns, die durch das Weiheamt vermittelt werden:

„Wie sie es mit der heiligenden Umschaffung des Menschengeschlechtes durch Spendung der Sakramente, durch Lehre und Leitung zu thun hat, so entsteht auch diese heilige Herrscherord-

⁸ F. Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen, Bonn 1829, 262.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd., 261.

nung nicht durch Erbrecht, nicht durch fleischliche Zeugung, sondern durch die heiligende Generation der Weihe.“¹¹

Den kirchenrechtlichen Handbüchern war bis ins 19. Jahrhundert hinein eine Systematisierung des Kirchenrechts und der Konzeption des geistlichen Amtes gemäß dem Theologumenon vom dreifachen Amt Christi fremd. Das Handbuch des Münchener Kanonisten Michael Permaneder (1794–1862) aus dem Jahr 1853¹² behandelte zunächst den Klerus, die Ordensleute, „Kirchenbeamte“ (, kirchliche Jurisdiktionsträger) und Benefizien. Erst danach folgte ein weiterer Hauptteil über die kirchliche Jurisdiktion, dann das Verwaltungsrecht, das vor allem Sakramentenrecht war, aber ein kurzes Vorspannkapitel zum „Lehramt“ hatte. Dieses war Predigtamt, darunter fiel auch die Aufgabe zur Missionierung und Katechese; ein päpstliches oder bischöfliches Lehramt im modernen Sinn war nicht vorgesehen.¹³ Doch dem Neuansatz von Walter und Phillips sollte die Zukunft gehören, da dieser mit einem neuen Selbstverständnis von Papst und Bischöfen korrespondierte. Neu war dabei nicht nur, dass bald ein ständiges Lehramt zu ihren wichtigsten Aufgaben gehören sollte, sondern dass dieses auf Christus, der bereits selbst dieses dreifache Amt besessen habe, zurückgeführt wurde. Die Tätigkeit Christi lebe fort in der Kirche, die sein Werk fortsetze, also lehre, regiere und heilige.¹⁴ Das „Lehramt“ wurde somit im 19. Jahrhundert ein charakteristisches Teilelement der Deutung des kirchlichen Amtes. Hierin spiegelte und legitimierte sich die neue Praxis von Papst und Kurie im ultramontanen Zeitalter, mehr und auch anders zu lehren, als es die Vorgänger über viele Jahrhunderte getan hatten.

Die Verwendung des Begriffs „Lehramt“ (*magisterium*) im Singular ist somit das Resultat der ultramontanen, antiliberalen Selbstmodernisierung der katholischen Kirche seit dem 19. Jahrhundert. De facto bedeutete dies eine Ausweitung der Zuständigkeit, denn neben der Predigt, der pastoralen Glaubensverkündigung und der

¹¹ G. Phillips, Kirchenrecht, Bd. 1, Regensburg 1845, 266f.

¹² Vgl. M. Permaneder, Handbuch des katholischen Kirchenrechtes mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Landshut ²1853.

¹³ Vgl. ebd., 623–629.

¹⁴ Vgl. J. Fuchs, Magisterium, ministerium, regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie, Bonn 1941.

Lehrentscheidung bei Streitfragen entwickelte sich auf diese Weise eine Zuständigkeitserweiterung, bei der Felder autoritativ besetzt wurden, die bislang von der wissenschaftlichen Theologie bearbeitet worden waren.¹⁵ Hier ist an das Begründen und Reflektieren der Glaubensartikel zu denken, aber auch an methodische Vertiefungen, an die Deutung der Gegenwart und ihres wissenschaftlichen Fortschritts, schließlich auch an die Übersetzung des Glaubens in die moderne Zeit. Unter Pius XII. und Paul VI. erreichte diese Form der Gewichtsverschiebung ihren Höhepunkt: Das Lehramt legt die *regula fidei proxima* vor, die Glaubensgehorsam fordert. Die Theologie hat dann nur noch eine dreifache Aufgabe: Sie hilft instrumentell bei der Erstellung päpstlicher Lehrschreiben, sie weist nach, dass sich das Lehramt in seiner Lehre tatsächlich auf die Heilige Schrift und die Tradition als *regula fidei remota* stützen kann; ansonsten bemüht sie sich, die Lehre des Lehramts möglichst genau und getreu auszulegen. Eine eigene, nicht vom Lehramt abgeleitete Funktion und Eigengesetzlichkeit hat hier – jedenfalls in der Konsequenz weitergedacht – die Theologie nicht mehr. Sie wird vom Lehramt beauftragt und tut etwas, was dieses letztlich selbst auch könnte, wenn Zeit und Ressourcen ausreichend vorhanden wären.¹⁶

Die Frage nach den Gewissheitsgraden theologischer Lehren wurde in antiprotestantischer Frontstellung in der nachtridentinischen Theologie explizit reflektiert. Dort beanspruchten die Theologen für sich die Kompetenz des Aufstellens und Ableitens von Konklusionen aus dem formell Geoffenbarten.¹⁷ Anfangs waren die heilsnotwendigen *articuli fidei* die Prämissen, ihre gedankliche Durchdringung wurde als *conclusio* bezeichnet.¹⁸ Seit der Frühen Neuzeit – Melchior Cano (1509–1560) ist ein Beispiel – galten als

¹⁵ „Ces positions étaient d’autant plus graves que, dans leurs encycliques (la série commence avec *Mirari vos* de Grégoire XVI, 1832), les papes modernes ont fait de la théologie.“ (Y. Congar, *Bref historique des formes du „magistère“ et de ses relations avec les docteurs*, in: RSPHTh 60 [1976] 99–112, hier: 110 [Hervorhebungen im Original])

¹⁶ Vgl. M. Seckler, *Die Theologie als kirchliche Wissenschaft nach Pius XII. und Paul VI.*, in: ThQ 149 (1969) 209–234.

¹⁷ Vgl. A. Lang, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Freiburg i. Br. 1964, 12–138. Ihre Grundlage hatte diese Aufgabenstellung bereits in der Rezeption des aristotelischen Wissenschaftsideals (vgl. Kap. A.II.2.d.).

¹⁸ Vgl. J. Beumer, *Konklusionstheologie?*, in: ZKTh 63 (1939) 360–365; A. Lang,

Prämissen aber die von Gott geoffenbarten Wahrheiten, sodass die theologische *conclusio* eingeschränkt wurde auf die explizierende, logische Ableitung mittels philosophischer Vernunftschlüsse. Terminologisch wurde nun zwischen *veritas divina* und *conclusio theologica* unterschieden. *Regulae fidei* konnten nach dem einflussreichen jesuitischen Kontroverstheologen François Veron (um 1575–1649) allein die wirklichen Dogmen sein, die von Gott geoffenbart und von der Kirche als solche vorgelegt wurden.¹⁹ Nur für diese war die göttliche Gewissheit verbürgt, während für die übrigen Lehren eine Prüfung der Gründe möglich und auch nötig war.²⁰ Henry Holden (1596–1662) unterschied dann zwischen den Dogmen als *articuli fidei* und drei anderen Klassen von Wahrheiten:²¹ jene Sätze, die nicht geoffenbart, aber allgemein von der Kirche für wahr gehalten würden (*veritates catholicae*)²², die kanonistischen Wahrheiten²³, die Gehorsam beanspruchten, und die theologischen Konklusionswahrheiten

Die *conclusio theologica* in der Problemstellung der Spätscholastik, in: DT 22 (1944) 257–290.

¹⁹ „Illud omne et solum est de fide catholica, quod est revelatum in verbo dei, et propositum omnibus ab ecclesia catholica fide divina credendum.“ (F. Veronius, *Regula fidei sive secretio eorum, quae sunt de fide catholica ab iis, quae non sunt de fide*, neu hg. von S. Brunner, Regensburg ²1867, 5) „Duo debent conjunctim adesse, quo doctrina aliqua sit fidei catholicae. Alterum, ut sit revelata a deo, per prophetas, apostolos, seu auctores canonicos. Alterum, ut sit proposita ab ecclesia.“ (ebd., 7)

²⁰ Vgl. ebd., 8–31.

²¹ Vgl. H. Holden, *Divinae fidei analysis seu de fidei christianae resolutione I–II*, Paris 1767, 14–25. „Duo itaque requiruntur, ut aliqua veritas Christiana sit articulus seu Dogma fidei Catholicae. Primum, ut ipsius subiectum sit a Deo revelatum, & ab Ecclesia universa receptum, ac pro revelatum recensitum. Secundum, ut universali Traditione continuata serie de seculo in seculum descendat, & communicetur, veluti revelatum, toti Ecclesiae Catholicae.“ (ebd., 42f.)

²² „Secunda classis sunt veritates, quae dici possunt pure Catholicae, quae nempe universali totius Ecclesiae consensu semper fuerunt indubitanter receptae, quaeque licet non sint proprie divinae & revelatae, attamen universali innituntur.“ (ebd., 41) „Hae quidem veritates sunt Catholicae & certissimae, quibus & omnes Christiani tenentur assensum praebere: verumtamen quia non sunt a Deo revelatae, neque possunt Fidei divinae assensum immediate fundare.“ (ebd., 43)

²³ „Tertiae classis sunt veritates quaedam, quas pure Canonicas denominare licet, quae nimirum Ecclesiae pro canone & regula inserviunt, quibus ideo obedientia aliqua debetur. Huiusmodi reperiuntur quaedam definita a Concilii generalibus & summis Pontificibus, quae neque ex revelatione divina, neque ex universali Traditione immediate & explicitè haberi agnovit Ecclesia.“ (ebd., 41)

ten²⁴. Es schien klar, dass sich der besondere Wahrheits- und Zustimmungsanspruch, der sich aus der göttlichen Offenbarung ableitete, auch nur auf die geoffenbarten Wahrheiten erstrecken konnte, während die theologischen Wahrheiten nicht heilsentscheidend waren und sich deren Evidenz nach den Argumenten richtete, die man für diese anführen konnte.²⁵ Im 19. Jahrhundert entstand so eine neue Kategorie: Der Bereich der Dogmen, der Glaubensartikel als der Grundlage der Theologie bzw. der Bereich der *veritates catholicae*, erfuhr eine ungeheure Ausweitung. Alle Lehren, die lehramtlich vorgetragen wurden, sollten als Prämissen der Theologie, als *regulae fidei proxima*, gelten. Suchte die nachtridentinische Theologie die Aufgaben von Theologie und pastoralem Lehramt genauer zu differenzieren, so ersetzte die ausgeweitete lehramtliche Tätigkeit seit Mitte des 19. Jahrhunderts immer mehr die Zuständigkeit der theologischen Wissenschaft.

Nach Yves Congar ist diese ultramontane Lehramtskonzeption dadurch gekennzeichnet, dass es innerhalb der beiden Aktivitäten desselben, dem Bewahren und dem Definieren, zu einer immer einseitigeren Verschiebung zugunsten des aktiven Definierens gekommen sei. Dass die ursprüngliche und wesentliche Funktion aber das Bezeugen dessen gewesen ist, was man selbst empfangen hat, ist in Vergessenheit geraten. Das Definieren war lange Zeit durch Streit und Notlagen veranlasst, um die empfangene apostolische Wahrheit bewahren zu können.²⁶ Die ultramontane, ständig lehrende Kirche entspricht nach Congar nicht demjenigen, was die Tradition der Kirche bis dahin unter Lehre und Lehrer der Theologie verstanden hat.²⁷ Deshalb bedürfe das Verhältnis zwischen Theologie und Lehramt, so Congar, heute einer neuen Reflexion.²⁸ Das Verhältnis des Lehramts zum gelebten Glauben in der Kirche sei ebenso neu zu re-

²⁴ „Quartae denique classis sunt veritates Theologicae, quarum in hac nostra tempestate, qua omnia problematicae & sceptice disputantur, perpaucae dignoscuntur, qua nempe per evidentes consecutiones ex principiis Fidei, seu veritatibus primae & secundae classis, manifeste deducuntur.“ (ebd., 42)

²⁵ So etwa, Holden rezipierend, in seiner frühen katholischen Zeit: F. A. Blau, *De regula fidei catholica*. Dissertatio, Mainz 1780.

²⁶ Vgl. Congar, *Bref historique des formes du „magistère“ et de ses relations avec les docteurs* (s. Anm. 15), 108.

²⁷ „Est-ce conforme à ce que dix-neuf siècles de vie de l'Église nous disent sur la fonction de ‚didascalie‘ ou de docteur? Non, pas exactement.“ (ebd., 109)

²⁸ „Le rapport entre docteurs et magistère appelle reconsidération.“ (ebd., 112)

flektieren wie die originäre, nicht von anderen abgeleitete Funktion der Theologie.²⁹

2 Ressourcement: der Orientierungstext des Synodalen Weges in Deutschland

Der Synodale Weg, den die Kirche in Deutschland zu gehen beschlossen hat, um angesichts der Missbrauchskrise Amtsmissbrauch zu erschweren, hat die Postulate Congars, der 1994 – ein Jahr vor seinem Tod – vom Papst noch in das Kardinalskollegium aufgenommen wurde, aufgegriffen. Machtausübung soll nicht nur transparent erfolgen, sondern auch Rechenschaft geben und sich verantworten müssen. In seinem einleitenden Orientierungstext wird in fundamentaltheologischer Perspektive grundlegend Auskunft über die von Yves Congar beschriebenen Verschiebungen im Verhältnis von Lehramt und Theologie gegeben. Schließlich ist die Eindeutigkeit der ausgeweiteten Zuständigkeitsansprüche und Expansion der um ein Vielfaches zahlreicheren Äußerungen des Lehramts dadurch erkaufte, dass viele Entscheide schnell als zeitbedingt und veraltet gelten oder gar als irrtümlich erscheinen. Seelsorger(innen) stehen deshalb in der Gegenwart vor dem Problem, dass der Spannungspol zwischen kirchlicher Lehre und konkretem Glaubensleben in den Gemeinden auseinanderzuberechnen droht.

Hier will der Synodale Weg eine geistige Erneuerung einleiten. Der Orientierungstext „Auf dem Weg der Umkehr und der Erneuerung. Theologische Grundlagen des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland“³⁰ ist in der Herder Korrespondenz von Martin Rhonheimer³¹ (* 1950) und Helmut Hoping³² (* 1956)

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Auf dem Weg der Umkehr und der Erneuerung. Theologische Grundlagen des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland. Orientierungstext. Beschluss der Synodalversammlung vom 3. Februar 2022, hg. vom Büro des Synodalen Weges (Der Synodale Weg 2), Bonn 2022 [https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW2-Orientierungstext_AufdemWegderUmkehrundderErneuerung_2022.pdf (Zugriff: 10.8.2022)].

³¹ Vgl. M. Rhonheimer, Synodale Illusionen. Doppeltes Lehramt von Bischöfen und Theologen?, in: HerKorr 76 (5/2022) 45–51.

³² Vgl. H. Hoping, Von der Cathedra zum Katheder. Der Synodale Weg verändert

jeweils angegriffen worden. Deren Insinuation ist klar: Die deutsche Kirche wolle einen Sonderweg gehen und sich aus jenem diachronen und synchronen Konsens der Gesamtkirche lösen, der von den Vätern seit etwa dem Jahr 200 immer wieder als das Wesen des Katholischen propagiert worden ist. Gegeninsinuationen zu äußern, wäre ein Leichtes. Dennoch sollen inhaltliche Einwände inhaltlich geprüft werden. In seinem mit großer Mehrheit angenommenen Orientierungstext will der Synodale Weg – gestützt auf Schrift und Tradition – ein Zueinander verschiedener Bezeugungsinstanzen des Glaubens entfalten. Hierbei wird die These vertreten, dass Lehramt und Theologie eine jeweils spezifische, aufeinander konstruktiv bezogene Funktion haben. Im 19. Jahrhundert habe sich dieses Verhältnis einseitig zulasten der Theologie verschoben:

„Im Gefolge des Ersten Vatikanischen Konzils nahm das päpstliche Lehramt aus apologetischen Gründen mehr und mehr die Aufgabe und Kompetenz der Theologie für sich in Anspruch. Es verstand sich als Abwehrinstanz gegenüber einer Moderne, die es als Bedrohung des Glaubens empfand.“³³

Das hatte und hat für die Kirche durchaus negative Konsequenzen:

„Das behinderte im Antimodernismusstreit die Rezeption geistes- und naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und damit wurden auch Versuche der Theologie unterbunden, im Dialog mit zeitgenössischem Denken neue Wege des Glaubens zu eröffnen und den Menschen ihrer Zeit den Glauben an Gott verstehbar nahe-zubringen.“³⁴

Gestützt auf das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) soll zwischen Lehramt und Theologie – unbeschadet der je eigenen Aufgabe – ein konstruktiver Dialog herrschen.³⁵

Die eigentliche Stoßrichtung dieser Passagen findet sich etwas vorher im Text, denn Theologie wird umfassend verstanden als wissenschaftliche Durchdringung des Glaubenslebens aller Gläubigen:

die Architektonik der theologischen Erkenntnislehre, in: HerKorr 76 (7/2022) 48f.

³³ Auf dem Weg der Umkehr und der Erneuerung (s. Anm. 30), Nr. 55.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. ebd., Nr. 56.

„Theologie wird dabei nicht nur von der wissenschaftlichen Disziplin dieses Namens vertreten, sondern von allen Getauften, die ihren Glauben in unterschiedlichen Kontexten bezeugen, von ihren Erfahrungen mit Gott sprechen und zu ihm beten.“³⁶

Wenn der Synodale Weg die ultramontane Verengung nach 1870 infrage stellt, so will er also einen Beitrag leisten, die Entfremdung zwischen dem Leben der Gläubigen und dem lehramtlichen Glauben zu überwinden. Dass dies angesichts des beispiellosen Niedergangs des Katholizismus in vielen Gegenden der Welt ein wichtiges Anliegen ist und dass der Synodale Weg somit auch die Perspektive einer „Neuevangelisierung“ verfolgt, ist ohne Weiteres klar. Aber ist diese Sicht auf die theologische Tradition begründet, oder wird hier tatsächlich eine einseitige und selektive Geschichtsschreibung betrieben, die nur das Ziel hat, dass eine Gruppe theologischer Reform(er)(innen) mittels eines synodalen Rätessystems die Bischöfe entmachten möchte?

Wenn Geschichtsbilder infrage gestellt werden, dann ist die Geschichte zu befragen. Der Synodale Weg greift auf die Anfänge einer methodischen, theologischen Erkenntnislehre zurück, wie sie der streng papalistische und rigoros-orthodoxe Dominikanertheologe Melchior Cano in seinem Werk *De locis theologicis*³⁷ entwickelt hat. Er geht davon aus, dass in der mittelalterlichen Kirche das päpstliche „Lehramt“ eine Eigenständigkeit der wissenschaftlichen Theologie noch nicht normierend absorbiert hat, wie das dann seit Pius IX. im 19. Jahrhundert geschehen ist. Sind diese beiden Inanspruchnahmen berechtigt?

Für Melchior Cano sind die *loci* der Theologie – die Methodologie des Hauptwerks des Humanisten Rudolf Agricola (1443/44–1485), *De inventione dialectica*³⁸, weiterentwickelnd – jene Quellen, aus denen sie ihr Wissen schöpfen und damit ihre Thesen beweisen kann.³⁹

³⁶ Ebd., Nr. 50.

³⁷ M. Cano, *De locis theologicis*, hg. von J. Belda Plans (BAC 86), Madrid 2006. Das Werk ist erstmals posthum im Jahr 1563 erschienen.

³⁸ R. Agricola, *De inventione dialectica. Libri tres*, hg., übersetzt und kommentiert von L. Mundt (Frühe Neuzeit 11), Tübingen 1992.

³⁹ Vgl. G. Frank, Wie kam die Topik in die Theologie? Topik als Methode der Dogmatik bei Philipp Melanchthon und Melchior Cano, in: ders., S. Meier-Oeser (Hg.), *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese. Zur Theorie der Interpretation in der frühen Neuzeit* (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 11), Stuttgart-Bad

Sie hat dabei die Offenbarung als Grundlage, die in der Heiligen Schrift und in der Tradition gegeben ist, und damit in Schrift und Überlieferung ihre konstitutiven, eigentümlichen Erkenntnisorte. Die Auslegung dieser konstitutiven Erkenntnisorte wird durch die deklarativen präzisiert, also die Väter, die Theologen, die Konzilien, die römische Kirche und die Gesamtkirche. Aus ihnen kann man Sicherheit gewinnen, ob wirklich etwas in der Schrift und in der Tradition bezeugt ist. Ergänzend gehen nach ihm in den theologischen Erkenntnisprozess aber auch fremde Erkenntnisorte jenseits der übernatürlichen Heilsoffenbarung ein, für Cano die natürliche Vernunft – die allgemeinen Erkenntnisprinzipien a priori – und die a posteriori zu erhebenden Einsichten der Philosoph(inn)en und der Historiker(innen).

Die Kritiker(innen) des Synodalen Weges scheint es seltsamerweise nicht zu überraschen, dass *das* Lehramt (*magisterium*) als Erkenntnisort gar nicht vorkommt. Denn dahinter verbirgt sich nicht nur eine terminologische Verschiebung, sondern ein tiefgreifender Wandel. Zunächst ist zu konstatieren, dass es sich beim Konsens der Väter und der Theologen um eigenständige Erkenntnisorte handelt, die sich deshalb offenbar nicht darin erschöpfen, lehramtliche Texte auszulegen oder an die Adressat(inn)en zu bringen. Was nach heutigem Verständnis mit „Lehramt“ bezeichnet wird, verbirgt sich bei Cano an drei *loci*: Konzilien, für die nach dem Papalisten Cano die päpstliche Bestätigung entscheidend ist; die römische Kirche, die er – anders als viele Zeitgenossen – auf den Papst und dessen Entscheidungen konzentriert; und schließlich die Gesamtkirche, näherhin die *ecclesia discens et docens*, was heute meist mit dem *sensus fidei* bezeichnet wird. Die Gesamtheit der Hirten und Lehrer kann ebenso wie die Gesamtheit der Gläubigen nicht irren.⁴⁰ Lehrer sind hier nicht die Theologen, sondern die Hirten.

Zwei Differenzen zur ultramontanen Ekklesiologie fallen auf: Einerseits wird beim Papst als Lehrer unterschieden zwischen definitiven, öffentlichen Lehrentscheidungen, denn dann übt er sein unfehlbares Lehramt aus, und sonstigen theologischen Äußerungen, bei

Canstatt 2011, 67–88; A. Lang, Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte (MSHTh 6), München 1925, 65–73.

⁴⁰ Vgl. Cano, De locis theologicis (s. Anm. 37), I, IV, c. 4.

denen dieses Privileg nicht gilt und die deshalb irrtümlich sein können und immer wieder waren.⁴¹ Bei Cano gibt es bereits den Begriff *magisterium ordinarium*, der aber allein die Glaubensverkündigung der weltweiten Kirche meint und noch nicht die ständige amtliche Lehrtätigkeit der Päpste und der Kurie. Denn diese ist eben weitestgehend Produkt jener ultramontanen Verengung im 19. Jahrhundert, die dazu geführt hat, dass der über Jahrhunderte sehr weite Begriff *magisterium* nun allein auf die Päpste (und abgeleitet die Bischöfe) eingeschränkt wurde. Erst seither haben die Päpste in Abwehr gegen die moderne Welt ein immer dichteres Netz an Lehren verkündet, das ein Stück weit die Theolog(inn)en verdrängt hat.⁴² Dadurch ist auch viel Zeitbedingtes und heute Veraltetes autoritativ gelehrt worden, was die Lehrautorität des Lehramts bei den Gläubigen zu untergraben droht. Die Gefahr ist eine Entfremdung vom Glaubensleben der eigenen Gläubigen, was der Orientierungstext des Synodalen Weges völlig sachgemäß konstatiert hat.

3 *Magisterium cathedrae pastoralis* und *magisterium cathedrae magistralis* im Mittelalter

Von Rhonheimer und Hoving wird die Inanspruchnahme des Mittelalters kritisiert. Wenn das Lehramt der Theologen vom Lehramt der Päpste und Bischöfe im Hochmittelalter unterschieden und abgegrenzt wurde, dann ging es gerade nicht darum, dass die Theologen jetzt auch einmal Bischof oder Papst spielen wollten. Durch die Institutionalisierung des Standes der Magister und deren Zusammenschluss zur Universität wurde vielmehr die eigenständige und spezifische Rolle der Theologie, die sich eben von derjenigen des „pastoralen Lehramts“ unterscheidet, nun auch profilierend durchdacht, professionalisiert und selbstbewusst ausgefüllt. Eine funktionale Unterscheidung zwischen pastoralem und theologischem Lehramt reicht bis in die Frühzeit des Christentums zurück;⁴³ doch erst mit der Etablierung der Universitäten kommt es zu einer wirklichen Aus-

⁴¹ Vgl. ebd., I, VI, c. 8.

⁴² Vgl. Congar, *Bref historique des formes du „magistère“ et de ses relations avec les docteurs* (s. Anm. 15), 108f.

⁴³ Vgl. P. Stockmeier, *Theologie und kirchliche Normen im frühen Christentum*,

differenzierung, bei der die Magistri – von den Päpsten vielfach gefördert – die Würde, Größe und spezifische Eigenständigkeit ihrer Aufgabe betont haben.⁴⁴ Doch auch die Päpste priesen die Würde der Universität Paris mit ihrer berühmten theologischen Fakultät als fruchtbare Quelle der Weisheit.⁴⁵

Erörtert und gelehrt wurde aber auch, dass der Glaube die Grundlage der Arbeit der theologischen Magistri ist und damit deren Zuordnung zum pastoralen Lehramt. Mit der Professionalisierung der theologischen Lehre durch die Magister des zwölften Jahrhunderts bekamen sie ein ausgeprägtes eigenes kirchliches Profil, was Selbstverständnis, Aufgabe, Ideal und Methode angeht. Dieses unterschied sich grundlegend vom Papst- und Bischofsamt, das ja ohnehin in dieser Zeit vor allem jurisdiktionell gedeutet wurde. Bereits Wilhelm von Auxerre (um 1140/45–1231) profilierte die spezifische Aufgabe der akademischen, magistralen Theologie dahingehend, den Glauben mittels der natürlichen Vernunft zu festigen, zu beweisen und gegen Angriffe zu verteidigen.⁴⁶ Der theologischen Fakultät in Paris wurde seit den 1230er-Jahren eine eigene, kollektive Lehrautorität zugeschrieben; sie selbst fühlte sich jedenfalls frühzeitig berechtigt zur Zensur einiger Sätze des Petrus Lombardus (um 1095/1100–1160).⁴⁷ Die Textzeugnisse in Bezug auf zwei sehr unterschiedliche Lehramter – das pastorale der Seelsorger und Bischöfe und das theologisch-wissenschaftliche der Magistri – sind deshalb zahlreich. Eine absurde Behauptung, die mir Rhonheimer unterschieben möchte, wäre es deshalb, dass erst Thomas von Aquin (1225–1274) die Lehre vom doppelten Lehramt aufgebracht habe.⁴⁸ Thomas steht vielmehr in einer Tradition und spiegelt auf der anderen Seite die Ausbildung

in: M. Seckler (Hg.), *Lehramt und Theologie. Unnötiger Konflikt oder heilsame Spannung?* (SKAB 103), Düsseldorf 1981, 57–82.

⁴⁴ Vgl. A. L. Gabriel, *The Ideal Master of the Medieval University*, in: CHR 60 (1974) 1–40.

⁴⁵ Vgl. P. O. Lewry, *Papal Ideals and the University of Paris 1170–1303*, in: C. Ryan (Hg.), *The Religious Roles of the Papacy. Ideals and Reality, 1150–1300* (Papers in Medieval Studies 8), Toronto 1989, 363–388.

⁴⁶ Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea*, hg. von J. Ribaillier, 7 Bde., Paris – Grottaferrata 1980–1987, hier: Bd. 1, 15f.

⁴⁷ Vgl. S. E. Young, *Scholarly Community at the Early University of Paris. Theologians, Education and Society, 1215–1248* (CSMLT 94), New York 2014, 57–63.

⁴⁸ Vgl. Rhonheimer, *Synodale Illusionen* (s. Anm. 31).

der Autorität des Magisters, also des Universitätsprofessors, in seinem Jahrhundert, die zuletzt etwa Elsa Marmursztejn (* 1970) in ihrer Synthese zu den magistralen *Quaestiones quodlibetales* im Paris des 13. Jahrhunderts entfaltet hat.⁴⁹ Auch das Ideal des hochmittelalterlichen Theologen ist hierdurch tiefgehend geprägt.⁵⁰

Rhonheimer glaubt offenbar – anders als Hoping –, dass es die Unterscheidung zwischen einem *magisterium cathedrae pastoralis* und einem *magisterium cathedrae magistralis* bei Thomas nicht gibt. In seinem Sentenzenkommentar unterscheidet Thomas aber zwischen den beiden Weisen, zu lehren: der Predigt der Amtsträger und der Lehre der Theologen.⁵¹ In den *Quaestiones quodlibetales* spricht er explizit von einer dreifachen Differenz dieser beiden Lehramter (*oportet triplicem differentiam considerare cathedrae magistralis ad cathedram pontificalem*).⁵² In *Contra Impugnantes* werden

⁴⁹ Vgl. E. Marmursztejn, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle* (Histoire 81), Paris 2007, bes. 46–56.

⁵⁰ Vgl. J. Leclercq, *L'idéal du théologien au Moyen Age*, in: *RevSR* 21 (1947) 121–148; I. P. Wei, *The Masters of Theology at the University of Paris in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries: An Authority Beyond the Schools*, in: *BJRL* 75 (1993) 37–63; ders., *The Self-Image of the Masters of Theology at the University of Paris in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*, in: *JEH* 46 (1995) 398–431.

⁵¹ „Ad quartum dicendum, quod docere sacram Scripturam dupliciter contingit. Uno modo ex officio praelationis, sicut qui praedicat, docet; non enim licet alicui praedicare, nisi officium praelationis habeat, vel ex auctoritate alicujus praelationem habentis; Rom. 10, 15: quomodo praedicabunt, nisi mittantur? Alio modo ex officio magisterii, sicut magistri theologiae docent.“ (Thomas von Aquin, *Super Sent.* IV, d. 19, q. 2, a. 2, qc. 2 ad 4)

⁵² „Dicendum, quod ad evidentiam huius quaestionis oportet triplicem differentiam considerare cathedrae magistralis ad cathedram pontificalem. Quarum prima est, quod ille qui accipit cathedram magistralem, non accipit aliquam eminentiam quam prius non habuerit, sed solum opportunitatem communicandi scientiam, quam prius non habebat: non enim ille qui licentiat aliquem, dat ei scientiam, sed auctoritatem docendi. Ille vero qui accipit cathedram episcopalem, accipit eminentiam potestatis, quam prius non habebat, sed quantum ad hoc in nullo ab aliis differebat. Secunda differentia est, quod eminentia scientiae, quae requiritur ad cathedram magistralem, est perfectio hominis secundum seipsum; eminentia vero potestatis, quae pertinet ad cathedram pontificalem, est hominis per comparisonem ad alium. Tertia differentia est, quod ad cathedram pontificalem fit homo idoneus per caritatem excellentem; unde dominus antequam Petro suarum ovium curam committeret, quaesivit ab eo: Simon Ioannis diligis me plus his? Ut dicitur Ioan. XXI, 15; ad cathedram autem magistralem redditur homo

ebenfalls beide Lehrrämter erwähnt.⁵³ Das alles ist durch Yves Congar und Max Seckler (* 1927) längst Standardwissen der Fundamentaltheologie und jedenfalls keine Forschungsthese von meiner Seite. In Quodl. I, q. 7, a. 2 fragt Thomas, ob jemand sündigt, wenn er die Zeit zum Studium anstatt für die Seelsorge verwendet. Er vergleicht die Tätigkeiten am Reich Gottes mit denjenigen an einem weltlichen Bauwerk. Die Handarbeiter seien die Seelsorger, die die Sakramente verwalten. Die *principales artifices* seien auf der einen Seite die Bischöfe, die die Handarbeiter anweisen und einteilen. Aber auch die Lehrer der Theologie werden als *quasi principales artifices* bezeichnet, denn ihre Aufgabe sei es, zu erforschen und zu lehren, wie die anderen zum Heil der Menschen arbeiten sollen. Deshalb sei es besser und verdienstlicher, die Theologie zu lehren, als ein spezielles Seelsorgsamt auszuüben, so Thomas, jedenfalls wenn es mit der rechten Intention geschehe und kein Notfall vorliege.⁵⁴

idoneus ex sufficientia scientiae. His ergo consideratis, manifestum est quod appetere aliquid quod pertinet ad perfectionem sui ipsius, est laudabile; unde appetitus sapientiae est laudabilis: dicitur enim Sapient. VI, 21: concupiscentia (...) sapientiae perducit ad regnum perpetuum. Appetitus autem potestatis super alios est vitiosus: quia, ut Gregorius dicit, contra naturam superbire est hominem homini velle dominari. Unde si ille qui dat licentiam ad cathedram magistralem, posset eminentiam sapientiae dare, sicut ille qui promovet ad cathedram pontificalem, dat eminentiam potestatis, esset simpliciter exposcenda, cum tamen petere excellentiam potestatis sit turpe. Cum autem ille qui accipit licentiam ad cathedram magistralem, accipiat solam opportunitatem communicandi, quod licet; petere huiusmodi licentiam quantum in se est, nullam videtur turpitudinem continere; quia communicare aliis scientiam quam quis habet, laudabile est, et ad caritatem pertinens, secundum illud Sap., VII, 13: quam sine fictione didici, et sine invidia communico; et I Petri, cap. IV, 10, dicitur: unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes. Potest tamen turpitudinem continere ratione praesumptionis, quae esset, si ille qui non est idoneus ad docendum, peteret docendi officium. Sed haec praesumptio non aequaliter est in petentibus licentiam ad docendum, et in petentibus pontificatum. Nam scientia, per quam aliquis est idoneus ad docendum, potest aliquis scire per certitudinem se habere; caritatem autem, per quam aliquis est idoneus ad officium pastorale, non potest aliquis per certitudinem scire se habere. Et ideo semper est vitiosum pontificatum petere; non semper autem vitiosum est petere licentiam docendi; quamvis honestius sit quod per alium petatur, nisi forte aliquando ex causa aliqua speciali.“ (Thomas von Aquin, Quodl. III, q. 4, a. 1 co.)

⁵³ Vgl. Thomas von Aquin, Contra Impugnantes II, c. 1 co.

⁵⁴ „Dicendum, quod aliqua duo possunt comparari ad invicem et simpliciter et secundum aliquem casum. Nihil enim prohibet, casu esse minus eligendum; si-

Ähnlich wie Thomas fragt wenig später Heinrich von Gent (um 1240–1293) nach dem Verhältnis von Prälatenamt und theologischem Lehramt, für ihn beides Leitungsdienste in der Kirche.⁵⁵ Bei Wilhelm von Ockham (um 1288–1347) ist es Aufgabe der Theologie, den Glauben, der allen Getauften eingegossen ist (*fides infusa*), zu durchdenken und rational zu verantworten. Zwar ist das Wissen der Theologie nicht unfehlbar, doch müssen auch die kirchlichen Amtsträger die Vernunft und die rationalen Argumente bei Glaubensfragen (anders als bei disziplinarischen Entscheidungen) konsultieren und dem besseren Argument folgen.⁵⁶ Das hohe Prestige, das vor allem die Universität Paris im Spätmittelalter besaß, spiegelt

cut philosophari est simpliciter melius quam ditari, sed in tempore necessitatis ditari est magis eligendum; et aliqua pretiosa margarita est carior uno pane, et tamen in aliquo casu famis, panis praeligeretur, secundum illud Thren. I, 11: dederunt pretiosa quaeque pro cibo ad refocillandas animas. Est autem considerandum, quod in quolibet artificio simpliciter melior est qui disponit de artificio, et dicitur architector, quam aliquis manualis qui opera exequitur secundum quod ei ab alio disponitur; unde et aedificiis construendis maiori mercede conducitur qui disponit de aedificio, licet nihil manibus operetur, quam manuales artifices, qui dolant ligna et incidunt lapides. In aedificio autem spirituali sunt quasi manuales operarii, qui particulariter insistunt curae animarum, puta sacramenta ministrando, vel aliquod huiusmodi particulariter agendo; sed quasi principales artifices sunt episcopi, qui imperant, et disponunt qualiter praedicti suum officium exequi debeant; propter quod et episcopi, id est superintendentes, dicuntur; et similiter theologiae doctores sunt quasi principales artifices, qui inquirunt et docent qualiter alii debeant salutem animarum procurare. Simpliciter ergo melius est docere sacram doctrinam, et magis meritorium, si bona intentione agatur, quam impendere particularem curam saluti huius et illius; unde apostolus de se dicit, I ad Corinth. I, 17: non enim misit me Christus baptizare, sed evangelizare; quamvis baptizare sit opus maxime conferens saluti animarum; et II ad Timoth., II, 2, idem apostolus: commenda fidelibus hominibus qui idonei erunt et alios docere. Ipsa etiam ratio demonstrat quod melius est erudire de pertinentibus ad salutem eos qui et in se et in aliis proficere possunt, quam simplices qui in se tantum proficere possunt. In aliquo tamen casu necessitate imminente deberent et episcopi et doctores, intermisso proprio officio, particulariter intendere saluti animarum.“ (Thomas von Aquin, Quodl. I, q. 7, a. 2 co.)

⁵⁵ Vgl. T. Marschler, Zum Selbstverständnis des theologischen Magisters nach Heinrich von Gent im Ausgang vom *Quodlibetum*, I, 35, in: M. Olszewski (Hg.), *What is „Theology“ in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (12th–15th Centuries) as Reflected in Their Self-Understanding (ArVe.S 1)*, Münster 2007, 507–531.

⁵⁶ Vgl. Wilhelm von Ockham, *Opus Nonaginta Dierum*, c. 123 (OpPol II, 836f.).

sich auch im Werk des Jean Gerson (1363–1429): In Paris sei die hervorragendste Quelle des Lichts und der Wissenschaft in der ganzen Christenheit zu finden; anders als dort seien die Theologen an der päpstlichen Kurie häufig parteiisch, voreingenommen und auf den eigenen Vorteil bedacht.⁵⁷

Natürlich wurde im Mittelalter auch die Frage erörtert, ob im Fall eines Konflikts mit der kirchlichen Hierarchie der theologische Magister dieser oder seinem Gewissen folgen müsse. Nach Gottfried von Fontaines (um 1250–1305) und Heinrich von Gent war es Aufgabe des gläubigen Professors, den Prälaten nach sorgfältiger Prüfung zu widersprechen und nicht zu folgen, wenn diesen eindeutig ein Irrtum unterlaufen sein sollte.⁵⁸ Gerade in den Bettelordensstreitigkeiten sahen sich die Pariser Magister deshalb im 13. Jahrhundert berechtigt, ihre Rechte und ihre Autonomie auch gegen die Päpste zu verteidigen.⁵⁹

4 Fazit

Nicht nur Thomas und viele mittelalterliche Theologen haben in ihrer Zeit zwischen dem je spezifischen Lehramt der Theologen und der Päpste und Bischöfe unterschieden, sondern in der Gegenwart etwa auch Walter Kasper⁶⁰ (* 1933) und Joseph Ratzinger⁶¹ (* 1927), gerade indem beide die kirchliche Gebundenheit der Theologie betonten. Der Synodale Weg beruft sich deshalb zu Recht auf die vor-ultramontane Tradition der Kirche und eine je eigene Berufung und Aufgabe von Bischöfen und wissenschaftlicher Theologie. Es ist sachgemäß, ultramontane Engführungen und Verschiebungen seit dem 19. Jahrhundert, gestützt auf die Tradition der Kirche, über-

⁵⁷ Vgl. Jean Gerson, *De examinatione doctinarum* P, 1, 18 B–D.

⁵⁸ Vgl. Wei, *The Self-Image of the Masters of Theology at the University of Paris in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries* (s. Anm. 50), 426–430.

⁵⁹ Vgl. A. E. Bernstein, *Magisterium and License: Corporate Autonomy Against Papal Authority in the Medieval University of Paris*, in: *Viator* 9 (1978) 291–307.

⁶⁰ Vgl. W. Kasper, *Zum Verhältnis von Lehramt und Theologie. Anmerkungen eines Bischofs*, in: Seckler (Hg.), *Lehramt und Theologie* (s. Anm. 43), 11–24.

⁶¹ Vgl. J. Ratzinger, *Glaube in Schrift und Tradition. Zur Theologischen Prinzipienlehre* (JRGS 9/1), Freiburg i. Br. 2016.

winden zu wollen – eine Intention, die bereits Papst Johannes XXIII. (1958–1963) mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verfolgt hat.⁶²

Der Vielfalt Raum geben. Die Vielfalt der Bezeugungsinstanzen des Glaubens in ihrer jeweiligen Eigengesetzlichkeit und in ihrer Eigenart zu respektieren, mag als ein Unterfangen erscheinen. In gewisser Weise sind Spannungen und Konflikte damit vorprogrammiert. Auf der anderen Seite ist die Kirche aufgerufen, die gleichermaßen berechtigten Anliegen von Ursprungstreue und Gegenwartsrelevanz neu auszutarieren. Gerade das Spannungsverhältnis von Theologie und bischöflichem Lehramt kann hier produktiv sein, um sowohl Relevanz- wie Substanzverlust zu vermeiden. Es geht auch beim Synodalen Weg nicht darum, dass die Bischöfe durch Theolog(inn)en ersetzt werden. Vielmehr sollen sich beide mit der je eigenen Lehrkompetenz gegenseitig stützen. Gerade das Spannungsverhältnis soll es ermöglichen, legitime Freiheitsräume der Theologie zu respektieren und das pastorale Lehramt auf eine Weise zu erneuern, dass die tiefgehende Entfremdung zum Glaubenssinn der Gläubigen, für die die Pastoral ja da sein soll, überwunden werden kann.⁶³

⁶² Vgl. K. Unterburger, Die Überwindung von Ultramontanismus und Antimodernismus aus dem Geist der tridentinischen Seelsorge. Die kritische Edition der Tagebücher Papst Johannes XXIII. als Schlüsseldokument für die katholische Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts, in: ThLZ 136 (2011) 1253–1262.

⁶³ Vgl. Auf dem Weg der Umkehr und der Erneuerung (s. Anm. 30), Nr. 48f.58f.

Diversitäts- und Diskriminierungskategorien im Kirchenrecht

Ausgewählte Beispiele für Zugangskriterien zur Priesterweihe
in Geschichte und Gegenwart

Franz Kalde

Von allen Zugangskriterien für die Priesterweihe¹ wird in der Öffentlichkeit meist das Verbot der Frauenordination diskutiert. Es gibt aber eine Vielzahl weiterer Eignungsvoraussetzungen,² von denen im Folgenden eine kleine Auswahl vorgestellt wird. Paradigmatisch soll an ausgewählten Beispielen gezeigt werden, auf welche Weise diese Kriterien der Vielfalt Raum geben oder sie begrenzen.

¹ Für die Diakonen- und Bischofsweihe gibt es teils zusätzliche Voraussetzungen (vgl. etwa c. 378 CIC).

² Da hier keine Gesamtdarstellung der Weihevoraussetzungen geboten werden kann, sei für fundierte Überblicke über die geltenden Zugangskriterien für die Priesterweihe auf die neueren Nachschlagewerke verwiesen: R. Althaus, 200 Begriffe zum Heiligungsdienst und Sakramentenrecht der katholischen Kirche, St. Ottilien 2021, bes. 690–702.705–717.722–728; R. J. Kaslyn, Irregularidad, in: J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (Hg.), Diccionario general de derecho canónico, 7 Bde., Cizur Menor 2012, Bd. 4, 795–799; K. Lüdicke, Irregularität, in: LThK³ 5 (1993) 602f.; W. Weinberger, Weihebewerber – Katholisch, in: H. Hallermann u. a. (Hg.), Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht, Bd. 4, Paderborn 2021, 708–710; W. Weinberger, Weihehindernisse – Katholisch, in: ebd., 712–714; W. H. Woestman, Admisión al orden sagrado, in: Otaduy, Viana, Sedano (Hg.), Diccionario general de derecho canónico (s. Anm. 2), Bd. 1, 243–247. – Übersichten über die Weihehindernisse bieten auch die folgenden Aufsätze in kanonistischen Zeitschriften: C. Baccioli, La capacidad-incapacidad para el orden sagrado, in: Anuario argentino de derecho canónico 12 (2005) 9–61; P. Erdö, I criteri di idoneità al sacerdozio nei primi secoli del Medioevo, in: BMCL 35 (2018) 1–40; R. J. Kaslyn, The Sacrament of Orders: Irregularities and Impediments – An Overview, in: Jurist 62 (2002) 159–194; P. Pavanello, Irregularità e impedimenti a ricevere l'ordine sacro, in: Quaderni di diritto ecclesiale 12 (1999) 279–296. – Beiträge zu geschichtlichen und aktuellen Weihevoraussetzungen sind in folgendem Sammelwerk vereint: N. Álvarez de las Asturias, G. Bruggnotto, S. Paolini (Hg.), Discernimento vocazionale e idoneità al presbiterato nella tradizione canonica latina (Atti e Documenti 50), Vatikanstadt 2018.

Im sakramentalen Bereich, insbesondere hinsichtlich (Aufschub oder gar Verweigerung) des Sakramentenempfangs, werden Zurückweisungen oft als ausgrenzend und diskriminierend empfunden. Vor einigen Jahren hat die Verweigerung der Zulassung eines Behinderter (Querschnittsgelähmten)³ zu einer kirchlichen Trauung manche Unruhe und Verwirrung hervorgerufen, verursacht auch durch „eine weitverbreitete Unkenntnis hinsichtlich kirchenrechtlicher Bestimmungen, was dazu führt, daß kirchliche Gesetze einseitig oder sogar falsch interpretiert und angewandt werden“⁴.

Oberste Leitlinie des Kirchenrechts muss stets das Heil der Seelen sein (vgl. c. 1752 CIC⁵). Der Kirche und ihrem Recht darf es nicht um Ausgrenzung und Diskriminierung gehen. Das kanonische Recht hebt die Gleichheit aller Gläubigen (vgl. c. 208 CIC), das Recht auf Sakramentenempfang (vgl. c. 213 CIC) und die freie Wahl des Lebensstandes (vgl. c. 219 CIC) hervor; es gibt aber keinen Rechtsanspruch auf die Weihe, da sie nicht primär der persönlichen Heiligung des Bewerbers, sondern dem Dienst in der Kirche dient, für den der Kandidat nützlich sein muss (vgl. c. 1025 § 2 CIC).⁶

1 Systematik der Voraussetzungen für den Empfang der Priesterweihe

Die Voraussetzungen für den Empfang der Weihe werden vom kirchlichen Recht und von der Kanonistik systematisch geordnet. Die von der Rechtswirksamkeit her grundlegende Unterscheidung

³ Im konkreten Fall wurde ihm – zu Unrecht! – die Eheschließung verweigert, da ihm von vornherein die Beischlafsfähigkeit (vgl. c. 1084 CIC) abgesprochen wurde.

⁴ P. Krämer, Das Recht des Behinderten auf Ehe und Familie: Kirchenrechtliche Überlegungen, in: MThZ 37 (1986) 75–86, hier: 75. Vgl. dazu auch Althaus, 200 Begriffe zum Heiligungsdienst und Sakramentenrecht der katholischen Kirche (s. Anm. 2), 407.

⁵ Angaben von *Canones* ohne eine weitere Spezifikation beziehen sich auf den 1983 promulgierten *Codex Iuris Canonici* (CIC) in der geltenden Fassung. Der *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO), der die Weihehindernisse in cc. 762–768 normiert und im Unterschied zum CIC keine Unterscheidung in Irregularitäten und einfache Weihehindernisse vornimmt, wird im Folgenden nicht behandelt.

⁶ Vgl. dazu R. Althaus, in: MKCIC, 40. Erg.-Lfg., Februar 2006, zu c. 1025, Rdnr. 4.

ist die Rechtsfolge: Es gibt einerseits Kriterien, die zur Ungültigkeit der Weihe führen, andererseits solche, die Empfang oder Ausübung der Weihe unerlaubt machen.

1.1 Gültiger Empfang der Weihe

Eine Weihe empfängt nur derjenige gültig, der dazu befähigt ist, das ist allein der getaufte Mann⁷: „Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus“ (c. 1024 CIC). Es handelt sich um ein inhabilitierendes Gesetz (*lex inhabilitans*), das eine Person, die nicht diese Merkmale erfüllt, unfähig für den Empfang der Weihe macht. Die Nichtigkeitssanktion ist personenbezogen, sie tritt unmittelbar und von selbst ein.⁸ Nur solche Gesetze sind inhabilitierend, in denen ausdrücklich die Unfähigkeit einer Person festgesetzt ist (vgl. c. 10 CIC), z. B. in c. 1024 CIC durch das Wort „valide“. Die Nichtigkeits-sanktion kann durch eine Strafbewehrung ergänzt werden (vgl. c. 1379 § 3 CIC für Spender und Empfängerin einer versuchten Frauenordination).

Über die beiden Voraussetzungen – Taufe und männliches Geschlecht – hinaus hat der Gesetzgeber keinen Gebrauch von einer Nichtigkeitssanktion für weitere Zulassungskriterien gemacht. Hinzu kommen naturrechtliche Erfordernisse, die ebenfalls eine Weihe ungültig machen, wie die signifikante Ausschaltung des freien Willens zur Weihe durch (erheblichen) Zwang (vgl. cc. 125, 1026, 1036 CIC).⁹

1.2 Erlaubter Empfang der Weihe

Für den erlaubten Empfang einer Weihe kennt das Kirchenrecht positive und negative Voraussetzungen, die der Bewerber erfüllen muss. Anders als die Erst- betreffen die Letztgenannten ggf. auch die erlaubte Ausübung der Weihe. Beispiele für positive Voraussetzungen sind Zölibatsversprechen, Firmung, Mindestalter, Einhal-

⁷ Im vorliegenden Beitrag wurde meist die männliche Form gewählt, da dieses Geschlecht Voraussetzung für die Priesterweihe ist.

⁸ Vgl. F. Kalde, *Lex inhabilitans*, in: H. Hallermann u. a. (Hg.), *Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht*, Bd. 3, Paderborn 2020, 104f.

⁹ Vgl. dazu W. Aymans, *KanR*¹³ 3 (2007) 243; J. Hirnsperger, *Die Ordination*, in: *HKKR*³ (2015) 1221–1238, bes. 1230.

tung von Interstitien (vorgeschriebener Zeitraum vor dem Empfang der nächsthöheren Weihestufe) und Weiheexerzitien.

Während Ehehindernisse im CIC/1983 zur Ungültigkeit der Ehe führen, betreffen die Weihehindernisse nur die Erlaubtheit der Weihe und nicht deren Gültigkeit; dennoch sind sie mehr als unverbindliche Orientierungshilfen.¹⁰ Sie werden unterteilt in einfache Weihehindernisse und Irregularitäten. Einfache Hindernisse bestehen, solange der bezeichnete Umstand vorliegt; sie können durch Fortfallen der sie begründenden Tatsache oder durch oberhirtliche Befreiung enden. Irregularitäten sind dauerhafte Hindernisse; sie entfallen nicht von selbst, sondern nur durch Befreiung, und können auch nach Empfang der Weihe auftreten.

Inhaltlich gehen beide Arten von Hindernissen vor allem auf Bestimmungen des Alten und des Neuen Testaments zurück. So wird in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Literatur wiederholt auf das *Ius Mosaicum* Bezug genommen, besonders auf Kapitel 21 des Buches Levitikus, das die körperliche Tauglichkeit für das Priesteramt behandelt (vgl. Lev 21,16–23). Dort heißt es u. a.:

„¹⁷ Sag zu Aaron: Keiner deiner Nachkommen, auch in den kommenden Generationen, der ein Gebrechen hat, darf herantreten, um die Speise seines Gottes darzubringen. ¹⁸ Denn keiner mit einem Gebrechen darf herantreten: kein Blinder oder Lahmer, kein im Gesicht oder am Körper Entstellter“ (Lev 21,17f.).

Für die praktische Anwendung dieser teils apodiktischen Anforderungen, insbesondere um Ausnahmetatbestände zu schaffen, greift man im Mittelalter zur Methode des Distinguierens. Das kirchliche Recht und die Kanonistik unterscheiden, zurückgehend auf eine Dekretale¹¹ Papst Innozenz' III. (1198–1216), zwischen *irregularitates ex defectu*, die auf ein bestimmtes Merkmal zurückgehen, und *irregularitates ex delicto*, die aus unerlaubten Handlungen, aus schuld-

¹⁰ Vgl. Althaus, 200 Begriffe zum Heiligungsdienst und Sakramentenrecht der katholischen Kirche (s. Anm. 2), 708.

¹¹ Diese fand Eingang in den Liber Extra (X 5,34,14). – Vgl. J. B. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Freiburg i. Br. ²1909, 185; P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, Bd. 1, Graz 1959 [Erstausgabe: Berlin 1869], 10; G. Phillips, Kirchenrecht, Bd. 1, Regensburg 1845, 415.

haftem Verhalten des Weihebewerbers entstehen. So kann man u. a. bewusst begangene (vorsätzliche) Taten von naturgegebenen Merkmalen unterscheiden, zu Klassen zusammenfassen und unterschiedlich behandeln.

Die frühere Unterscheidung (vgl. noch cc. 983–985 CIC/1917) in *irregularitates ex defectu* (Mängel) und *irregularitates ex delicto* (Verfehlungen/„sittliche Makel“¹²) ist im Gesetzestext des CIC/1983 entfallen, aber sachlich noch gegeben; als Irregularitäten *ex defectu* benennt c. 1041 n. 1 Geisteskrankheit oder andere psychische Erkrankung, die anderen sind: Apostasie, Häresie, Schisma, Eheschließung(sversuch), Tötung, Abtreibung, Verstümmelung, Suizidversuch, rechtswidrige Weihespendung (vgl. c. 1041 nn. 2–6 CIC).

2 Diversitäts- und Diskriminierungskategorien

In der Theologie werden, wenn es um Formen der Vielfalt geht, häufig biblische Stellen (vgl. Gal 3,28) oder kirchliche Dokumente wie die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) genannt (vgl. SC 32). Diese haben teils einen anderen Fokus (z. B. Ritus, Konfession) als die gesellschaftlichen Diversitätsmerkmale (z. B. sexuelle Identität), die ihrerseits teils von kirchlichen Behörden infrage gestellt werden.¹³

Andererseits ist die – gesellschaftlich empfundene und im weltlichen Recht normierte – Diversität auch im kirchlichen Bereich präsent, nicht nur hinsichtlich der Geschlechterdifferenz.¹⁴ Die Viel-

¹² K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. 2, Paderborn ¹²1967, 112.

¹³ Beispielsweise kritisiert die Kongregation für die Glaubenslehre, dass städtische Förderprogramme für öffentlichen Wohnungsbau, die eigentlich für Familien vorgesehen seien, auch homosexuellen (und unverheirateten heterosexuellen) Paaren zugänglich gemacht werden. – Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Einige Anmerkungen bezüglich der Gesetzesvorschläge zur Nicht-Diskriminierung homosexueller Personen (23. Juli 1992), in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_ge.html (Zugriff: 10.8.2022), Vorwort. Die sexuelle Orientierung einer Person sei in Bezug auf die Nichtdiskriminierung nicht mit Merkmalen wie Rasse, ethnischer Herkunft, Geschlecht, Alter usw. vergleichbar (vgl. ebd., Nr. 10.14).

¹⁴ Vgl. dazu M. Weber, Geschlechterdifferenz, in: LKR 2004, 347–350.

falt der Merkmale von Personen (Diversitätskriterien) werden vom kirchlichen Recht als Tatbestandsmerkmale genutzt, an die bestimmte Rechtsfolgen geknüpft sind. Diese Kriterien können auch zu Benachteiligung und Ausgrenzung (Diskriminierung) bestimmter Gruppen (von Trägern bestimmter Merkmale) führen und als solche wahrgenommen werden. Das gilt gleichermaßen für die Eignungsvoraussetzungen für die Priesterweihe.

Die einzelnen Zugangskriterien für den Empfang des Weihesakramentes, insbesondere der Priesterweihe, sind eine umfangreiche Thematik.¹⁵ Daher können beispielhaft nur wenige Eignungsvoraussetzungen vorgestellt werden, wobei sich die Auswahl – um eine repräsentative Vielfalt zu zeigen – an den europäischen Antidiskriminierungsrichtlinien orientiert, die in Deutschland durch das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz (AGG) umgesetzt wurden; dort sind ausdrücklich sechs Diskriminierungskategorien¹⁶ genannt (vgl. § 1 AGG):

- (1) Rasse und ethnische Herkunft,
- (2) Geschlecht,
- (3) Religion und Weltanschauung,
- (4) Behinderung,
- (5) Lebensalter,
- (6) Sexuelle Identität.

Das Diskriminierungspotenzial bestimmter Merkmale lässt sich auch daran messen, ob sie pointentauglich sind: „Warum“, will Melanie vom Pfarrer wissen, „dürfen Frauen nicht Priesterinnen werden?“ Der Pfarrer erklärt ihr: „Unter den zwölf Aposteln war eben

¹⁵ Vgl. dazu die beiden umfassenden Monografien: M. J. Bitterli, *Wer darf zum Priester geweiht werden? Eine Untersuchung der kanonischen Normen zur Eignungsprüfung des Weihelikandidaten* (MKCIC.B 58), Essen 2010; W. Weinberger, *Voraussetzungen für die Zulassung zum Priestertum. Entwicklungen und gegenwärtige Rechtslage in der Römisch-Katholischen Kirche* (KStT 56), Berlin 2011. Aufgrund der umfangreichen Thematik setzen auch diese beiden Arbeiten Schwerpunkte.

¹⁶ Weiterführende Hinweise und Quellenbelege: Antidiskriminierungsstelle des Bundes, *Diskriminierungsmerkmale. Diskriminierung im Arbeitsleben und bei Alltagsgeschäften ist aufgrund von sechs Merkmalen verboten*, in: <https://www.antidiskriminierungsstelle.de/DE/ueber-diskriminierung/diskriminierungsmerkmale/diskriminierungsmerkmale-node.html> (Zugriff: 10.8.2022). Darüber hinaus gibt es weitere Diskriminierungsmerkmale, z. B. Aufenthaltsstatus oder Familiensituation.

keine Frau!“ „Ach“, wundert sich Melanie, „aber ein Argentinier war dabei?“¹⁷

2.1 Rasse und ethnische Herkunft

Die ethnische Herkunft ist für die Zulassung zur Weihe eigentlich ohne Bedeutung; in früherer Zeit wurde diese Frage vereinzelt aber ernsthaft diskutiert. In einer juristischen Dissertation aus dem Jahr 1717, die mehrfach gedruckt wurde (Wittenberg 1738, Halle 1748, Frankfurt und Leipzig 1760) und rechtliche Aspekte der Schönheit behandelt, findet sich ein Absatz zum Mohren¹⁸ (*aethiops*):¹⁹

„Die (Haut-)Farbe aber macht niemanden irregulär, und von hier lassen einige Herren sogar einen Mohren zu, von denen [der Kanonist Josephus] Gibalinus [1592–1671] bezüglich der Mohren, die unter uns leben, nicht ohne Grund eine abweichende Meinung vertritt, weil diese Schrecken im Bewusstsein anderer Menschen hervorrufen. So wird auch ein Hinkender, der unglücklicherweise dazu wurde, zugelassen, wenn er nur nach *Distinctio* 55,10 keinen Stock braucht,²⁰ denn nach *Distinctio* 1,57 de consecratione ist es verboten, mit einem Stock zur Messfeier einzuziehen;²¹ vgl. [den Kanonisten Ludovicus] Engel [1630–1674].“²²

¹⁷ Dieser Witz findet sich in einer Kirchenzeitung in einem Beitrag über das Osterlachen: H. Büker, Der Tod wird lauthals ausgelacht, in: Tag des Herrn. Katholische Wochenzeitung für das Bistum Magdeburg, Nr. 15 vom 17. April 2022, 6.

¹⁸ Das lateinische Wort *aethiops* wird im Deutschen wohl am treffendsten mit „Mohr“ wiedergegeben. – Vgl. K. E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel, Bd. 1, Hannover ⁸1913 [Nachdruck: Darmstadt 1998], 216.

¹⁹ Vgl. L. C. Ritter, *Dissertatio iuridica de eo, quod iustum est circa pulchritudinem*, Halle 1748, 49f.

²⁰ Vgl. *Decretum Gratiani, Distinctio* 55,10, in: A. Friedberg (Hg.), *Corpus iuris canonici*, Bd. 1, Leipzig ²1879 [Nachdruck: Graz 1955], 217: „Non prohibetur a sacris ordinibus, qui medicorum incisione claudus efficitur.“

²¹ Vgl. *Decretum Gratiani, Distinctio* 1,57 de consecratione, in: Friedberg (Hg.), *Corpus iuris canonici* (s. Anm. 20), 1309: „Cum baculo aut capite velato ad celebrandum missarum solemniam clericus non ingrediatur.“

²² Ritter, *Dissertatio iuridica de eo, quod iustum est circa pulchritudinem* (s. Anm. 19), 49 [Übersetzung Verf.]: „§ 48. Color tamen neminem reddit irregularem, et hinc etiam aethiopem nonnulli Domini admittunt, a quibus Gibalinus

Der Vergleichspunkt mit dem Hinkenden liegt in den Worten *casu talis factus*, da sowohl den unverschuldet Hinkenden als auch den Menschen anderer Hautfarbe dafür kein Verschulden trifft (also keine *irregularitas ex delicto* vorliegt), es sich also bei beiden um eine naturgegebene *irregularitas ex defectu* handelt. Bemerkenswert ist die Argumentation mit dem Hinkenden (vgl. Lev 21,18), denn es hätte nahegelegen, auf Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie [...]“ zu verweisen.

2.2 Geschlecht

Zur Thematik der Frauenordination liegt eine Vielzahl lehramtlicher Äußerungen, theologischer Untersuchungen und Stellungnahmen kirchlicher Organisationen vor. Die Frage nach der Priesterweihe von Frauen soll in diesem Beitrag nicht näher behandelt werden. Nach geltendem Recht ist der Versuch der Frauenordination ungültig und strafbar.²³

Alle liturgischen Dienste, die Laien ausüben können, sind auch Personen weiblichen Geschlechtes zugänglich. Die Frage nach der Zulassung von Messdienerinnen (Ministrantinnen), die immer wieder zu Diskussionen führte, ist seit 1992 (veröffentlicht erst 1994) amtlich geklärt.²⁴ Bezüglich der Dienste des Lektors und Akolythen, hervorgegangen aus den früheren niederen Weihen, hat Papst Franziskus (seit 2013) mit dem Motuproprio *Spiritus Domini*²⁵ vom 10. Januar 2021 das Wort „männlich“ aus c. 230 § 1 CIC gestrichen und damit diese (dauerhaften) Dienste Frauen zugänglich gemacht.²⁶

cit. tract. quoad aethiopes inter nos versantes non sine ratione dissentit, quia hi horrorem in animis aliorum generant. Sic etiam claudus casu talis factus admittitur, can. 10, dist. 55 modo tamen baculo non indigeat, nam can. 57, dist. 1 de consecrat. prohibitum est, cum baculo ad sollemnia missarum celebranda introire; vid. Engel colleg. jur. canon. cit.“

²³ Vgl. Abschnitt 1.1 dieses Beitrags.

²⁴ Vgl. F. Kalde, Authentische Interpretationen zum Codex Iuris Canonici I (1984–1994) (SICVA 1), Metten ²1996, 34–38.

²⁵ Papst Franziskus, Motuproprio *Spiritus Domini* vom 10. Januar 2021, in: CCLTI 53 (2021) 66f.

²⁶ Vgl. ebd.; dazu Althaus, 200 Begriffe zum Heiligungsdienst und Sakramentenrecht der katholischen Kirche (s. Anm. 2), 698.

2.3 Religion und Weltanschauung

Die Taufe ist unabdingbare Voraussetzung für die Weihe (vgl. cc. 842 § 1, 849, 1024 CIC). Zu den Irregularitäten *ex delicto* gehören die Glaubensdelikte Apostasie, Häresie und Schisma. Während das Begehen dieser Straftaten gemäß CIC/1983 den Weihekandidaten irregulär für Empfang und Ausübung der Weihen macht (vgl. cc. 1041 n. 2, 1044 § 1 n. 2 CIC), sind andere Taten fortgefallen, beispielsweise der wissentliche Taufempfang durch einen nichtkatholischen Spender (vgl. c. 985 n. 2 CIC/1917).

2.4 Behinderung

Als Beispiel sei die fehlende oder geschwächte Sehkraft des linken Auges angeführt. Der linken Seite (Evangelien- oder Epistelseite)²⁷ und dem linken Auge kommen in der sog. tridentinischen Messe eine besondere Bedeutung zu, die sich in einem eigenen Fachbegriff niederschlug: *oculus canonis*, weil diesem als Auge des Messkanons, der auf der linken Seite lag, besonderes Gewicht zukam.²⁸ Es entwickelte sich eine heute befremdlich wirkende Kasuistik bezüglich des linken Auges der Weihekandidaten, beispielsweise:

„Fehlt das linke Auge, so ist das an sich noch keine Irregularität, wie die Religiosenkongregation in einem Reskript an den Procurator der Kapuziner unter dem 28. November 1924 ausdrücklich erklärte. Dabei ist aber vorausgesetzt, daß das fehlende Auge durch ein Glasaugen ersetzt ist, so daß sich die Gläubigen nicht ekeln, und daß die Sehkraft des andern Auges so gut ist, daß der Betreffende die hl. Messe ohne unwürdige Neigung oder Verdrehung des Kopfes lesen kann“²⁹.

²⁷ Die Bezeichnungen Epistelseite (rechte Seite eines Hochaltars) und Evangelien- oder Epistelseite (linke Seite eines Hochaltars) sind keine Aufwertung wortgottesdienstlicher Elemente – man könnte stattdessen eine Benennung nach der Seite des Messbuchs (z. B. Kanonenseite) erwarten –, sondern ergeben sich dadurch, dass das Messbuch während des Hauptteils der Messe auf die linke Seite gelegt und nach der Kommunion auf die rechte zurückgetragen wurde.

²⁸ Vgl. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici (s. Anm. 12), 113.

²⁹ H. Jone, Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones, Bd. 2:

2.5 Lebensalter

Während gesellschaftlich oft der Ausschluss älterer Personen als diskriminierend empfunden wird, ist im weltlichen wie im kirchlichen Recht ein Mindestalter für bestimmte Handlungen vorgeschrieben. Bezüglich der Weihe ist gesamtkirchlich ein Mindestalter für die einzelnen Weihestufen festgelegt (vgl. cc. 378 § 1 n. 3, 1031 §§ 1–2 CIC), aber kein Höchstalter. Ein Unterschreiten der Altersgrenze führt nicht zur Ungültigkeit der Weihe, sofern es nicht um naturrechtliche Erfordernisse geht (z. B. fehlende Freiheit durch erheblichen Zwang). Hinzu kommt die Einhaltung der Interstitien (Zwischenzeiten) zwischen Diakonen- und Priesterweihe (vgl. c. 1031 § 1 CIC), zwischen Priester- und Bischofsweihe (vgl. c. 378 § 1 n. 4 CIC) sowie zwischen (Lektorat und) Akolythat und Diakonat (vgl. c. 1035 CIC).

2.6 Sexuelle Identität

Das Kriterium der sexuellen Identität wird anhand der Homosexualität aufgezeigt.³⁰ Aufgrund der Verpflichtung zum Zölibat (vgl. cc. 277 § 1, 1037 CIC) ist die sexuelle Orientierung eigentlich ohne Bedeutung für den Weihebewerber.³¹

Sachenrecht. Kan. 726 bis Kan. 1551, Paderborn ²1952, 203. – Etwa hundert Jahre zuvor führte Georg Phillips (1804–1872) aus, diese Irregularität werde nur dadurch beseitigt, „wenn das rechte eine so starke Sehkraft hat, daß der Geistliche_(s) ohne eine veränderte Stellung am Altare einzunehmen, lesen kann; hat das Auge einen Flecken, so kommt es darauf an, ob dieser den Ordinanden sehr verunstaltet. Im höchsten Grade Abscheu erregend ist es aber, wenn ihm die Nase fehlt“ (Phillips, Kirchenrecht [s. Anm. 11], 457).

³⁰ Zur Thematik Homosexualität und Priesterweihe vgl. Althaus, in: MKCIC, 48. Erg.-Lfg. (s. Anm. 6), zu c. 1041, Rdnr. 5; ders., 200 Begriffe zum Heiligungsdienst und Sakramentenrecht der katholischen Kirche (s. Anm. 2), 713; Bitterli, Wer darf zum Priester geweiht werden? (s. Anm. 15), 141–159; F. Franchetto, Alcune considerazioni sulla disciplina circa le irregolarità e gli impedimenti relativi all'ordine sacro, in: Quaderni di diritto ecclesiale 28 (2015) 393–422, bes. 413–416; Weinberger, Voraussetzungen für die Zulassung zum Priestertum (s. Anm. 15), 230–258.

³¹ Die Kongregation für die Glaubenslehre weist (in anderem Zusammenhang) darauf hin, dass weiteren Personen normalerweise nicht bekannt sei, welche sexuelle Veranlagung jemand habe, solange sich die Betroffenen nicht öffentlich

Die Kongregation für das Katholische Bildungswesen äußerte am 4. November 2005, jene Personen könnten nicht für das Priesterseminar und zu den heiligen Weihen zugelassen werden, „die Homosexualität praktizieren, tiefsitzende homosexuelle Tendenzen haben oder eine sogenannte *homosexuelle* Kultur unterstützen“³². Die Kongregation für den Klerus übernimmt in der Neufassung der Grundordnung für die Ausbildung der Priester (*Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*) vom 8. Dezember 2016 diese Bestimmungen.³³

2.7 Weitere Diversitätsmerkmale

Es gibt weitere Diversitätskriterien, die im Katalog des AGG nicht erfasst sind, da sie kaum gesellschaftliche Bedeutung haben. Beispiele für solche Merkmale, die bis zum Inkrafttreten des CIC/1983 der Weihzulassung entgegenstanden, sind Abstammung und Familiensituation.

dazu bekennen oder es durch ihre Verhaltensweisen offen zeigen: „Normalerweise tun homosexuell veranlagte Personen, die den Willen haben, ein keusches Leben zu führen, anderen ihre Veranlagung nicht kund, weshalb sich auch das Problem der Diskriminierung bei der Arbeits- oder Wohnungssuche meist erst gar nicht stellt“ (Kongregation für die Glaubenslehre, Einige Anmerkungen bezüglich der Gesetzesvorschläge zur Nicht-Diskriminierung homosexueller Personen [s. Anm. 13], Nr. 14).

³² Kongregation für das Katholische Bildungswesen, Instruktion über Kriterien zur Berufsklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den heiligen Weihen vom 4. November 2005, Nr. 2, in: AAS 97 (2005) 1007–1013, hier: 1009 [Hervorhebung im Original]; deutsche Fassung in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccathe/duc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_ge.html (Zugriff: 10.8.2022). Zur Begründung wird ausgeführt, diese Personen „befinden sich nämlich in einer Situation, die in schwerwiegender Weise daran hindert, korrekte Beziehungen zu Männern und Frauen aufzubauen. [...] Falls es sich jedoch um homosexuelle Tendenzen handelt, die bloß Ausdruck eines vorübergehenden Problems, wie etwa einer noch nicht abgeschlossenen Adoleszenz sind, so müssen sie wenigstens drei Jahre vor der Diakonenweihe eindeutig überwunden sein.“ (ebd., Nr. 2)

³³ Vgl. Kongregation für den Klerus, Das Geschenk der Berufung zum Priestertum. *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* vom 8. Dezember 2016, in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_20161208_ratio-fundamentalis-institutionis-sacerdotalis_it.pdf (Zugriff: 10.8.2022), Nr. 199f.

Als Irregularität *ex defectu natalium* ist in c. 984 n. 1 CIC/1917 der Mangel ehelicher Geburt genannt.³⁴ Dies wird in der Literatur bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts begründet mit „der minderen Rechtsstellung, die das uneheliche Kind einnimmt (mittelbarer Schutz der Ehe!), sodann aus der Überlegung, daß der unehelich Geborene leichter zur Unenthaltsamkeit neigt“³⁵. Der Stellenwert dieser Irregularität spiegelt sich in der Vielfalt unterschiedlicher Begriffe für uneheliche Abkömmlinge (*fili illegitimi*):

- *fili (liberi) naturales*: Söhne (aus der Geschlechtsgemeinschaft) zweier lediger Personen;
- *manzeres*: Söhne von Prostituierten;
- *nothi, spurii, adulterini*: Söhne ehebrecherischer Personen;
- *incestuosi*: Söhne von Personen, zwischen denen nahe Blutsverwandtschaft besteht;
- *sacrilegi*: Söhne zweier Personen, von denen eine oder beide durch eine höhere Weihe oder Ordensprofess an der Eingungung oder an der Fortsetzung der Ehe gehindert waren.³⁶

Den Status eines einfachen Weihhindernisses besitzt die Abstammung eines Kandidaten von nichtkatholischen Eltern, solange diese in ihrem Irrtum verharren (vgl. c. 987 n. 1 CIC/1917). Der Grund dieses Hindernisses liegt laut Kommentierung

„in dem Mangel der religiösen Einheit der Familie und der dadurch für den Weihwerber gegebenen Gefahr einer Beeinflussung von dem nichtkatholischen Elternteil sowie in dem Anstoß, den die Öffentlichkeit nehmen könnte. Das Hindernis entfällt durch Bekehrung oder Tod des nichtkatholischen Elternteils oder beider, wenn beide nicht katholisch sind“³⁷.

³⁴ Dieses Hindernis hat seinen Ursprung im Mittelalter, auch wenn bei der Begründung bisweilen auf die Bibel zurückgegriffen wird (vgl. Dtn 23,3). – Vgl. P. Landau, Das Weihhindernis der Illegitimität in der Geschichte des kanonischen Rechts, in: ders., Europäische Rechtsgeschichte und kanonisches Recht im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1967 bis 2006, Badenweiler 2013, 465–480.

³⁵ Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici (s. Anm. 12), 112.

³⁶ Aufgelistet bei: Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts (s. Anm. 11), 196; vgl. auch Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland (s. Anm. 11), 11–14; Phillips, Kirchenrecht (s. Anm. 11), 519–535.

³⁷ Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici (s. Anm. 12), 117.

Auch angesichts dieser Begründungen ist nicht verwunderlich, dass beide Bestimmungen im CIC/1983 entfallen sind.

3 Begründung für die Zugangskriterien

Es ist die Aufgabe eines Gesetzes, anzuordnen, nicht zu begründen. Daher findet sich in den Gesetzen meist keine Begründung. Einerseits könnte eine Begründung, die man für nachvollziehbar hält, die Befolgung eines Gesetzes fördern; andererseits könnte jene der Missachtung Vorschub leisten, wenn man sie nicht für überzeugend hält.³⁸

Die Begründung ergibt sich häufig aus dem Zweck oder der Entstehungsgeschichte der Normen und wird außerhalb des Gesetzestextes in den Kommentaren angegeben. Während sich besondere Begründungen für jede einzelne Zulassungsvoraussetzung anführen lassen, sollen im Folgenden die allgemeinen Begründungen für die Aufstellung von Ausschlusskriterien für Weihekandidaten dargestellt werden. So lassen sich in der Zusammenschau die in der Literatur genannten Begründungen systematisch in zwei Gruppen zusammenfassen. Die erste umfasst drei liturgische Gründe:

- (1) Schutz der Reinheit und Heiligkeit des Kultes: Dem liegt der Gedanke eines kultischen Verständnisses des Priestertums, einer „fehlerfreien Opfergabe“ zugrunde.³⁹
- (2) Schutz der eucharistischen Gestalten: Es gilt, die eucharistischen Gestalten vor Verunehrung und Schaden zu bewahren (z. B.

³⁸ Vgl. F. Kalde, Gesetzgebungstechnische Anmerkungen zu den authentischen Interpretationen „per modum legis“ zum CIC, in: W. Aymans, K.-T. Geringer (Hg.), *Iuri Canonico Promovendo* [FS Heribert Schmitz], Regensburg 1994, 253–272, bes. 258f.; F. Kalde, *Responsa im kanonischen Recht: Zum Rechtscharakter einer besonderen Verlautbarungsform – Responsa in Canon Law: On the Legal Character of a Particular Form of Proclamation*, in: *Ancilla Iuris* (2018) 110–122, hier: 118 [https://www.anci.ch/articles/2018Ancilla_Kalde_110.pdf (Zugriff: 10.8.2022)].

³⁹ Vgl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici* (s. Anm. 12), 111: „Die Weihehindernisse bezwecken eine negative Auslese. Zugleich liegt ihnen der Gedanke der fehlerfreien Opfergabe zugrunde. Wer sich dem Dienst des Herrn weihen will, muß in jeder Hinsicht fehlerfrei sein. Es scheiden nicht allein jene aus, die an sittlichen und geistigen Gebrechen leiden, sondern selbst solche, die bestimmte körperliche Mängel haben.“

Verschütten des konsekrierten Weines durch Zittern);⁴⁰ es geht um die Materie des Sakraments (Zöliakie, Alkoholunverträglichkeit).

- (3) Schutz der Gottesdienstteilnehmer(innen): Dieses Ziel unterstellt, dass Gläubige sich (etwa vor einem bestimmten äußerlichen Merkmal) ekel⁴¹ oder Abscheu (*horror*)⁴² bei ihnen ausgelöst und ihre Andacht gestört wird.

Die zweite Gruppe beinhaltet drei weitere (außerliturgische) Gründe:

- (4) Schutz des Amtes (der Autorität): Die Weihehindernisse sollen gewährleisten, dass der Weihelikandidat bzw. der Kleriker die für den geistlichen Dienst erforderliche Integrität besitzt.⁴³ Dabei geht es auch um die Leitungs- und Vorbildfunktion.⁴⁴
- (5) Schutz des Weihelikandidaten: Neben dem Schutz der Institution und des Amtes ist auch die Person, das Individuum, vor Schaden und Lächerlichkeit zu bewahren.⁴⁵ Dies betrifft nicht nur körperliche Merkmale, sondern auch den Mangel an Bildung (*defectus scientiae*), wozu nicht nur die Kenntnis des Lesens und Schreibens, der lateinischen Sprache, der Bibel und der

⁴⁰ Die Weihebewerber müssen imstande sein, die erforderlichen Funktionen zu verrichten (vgl. Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland* [s. Anm. 11], 9) und dürften „an der Vornahme aller oder doch der wichtigsten geistlichen Funktionen“ (ebd., 15) nicht gehindert sein.

⁴¹ Vgl. Abschnitt 2.4 dieses Beitrags.

⁴² Vgl. Abschnitt 2.1 dieses Beitrags.

⁴³ Vgl. H. Müller, *Die Ordination*, in: J. Listl, H. Müller, H. Schmitz (Hg.), *Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts*, Regensburg 1980, 524–533, hier: 533; Hirnsperger, *Die Ordination* (s. Anm. 9), 1232. – Die Weihelikandidaten dürfen im Hinblick auf ihre spätere Verwendung nicht „mit der Würde der Kirche in Widerspruch treten und einer gedeihlichen Wirksamkeit derselben hinderlich sein“ (Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland* [s. Anm. 11], 9).

⁴⁴ Vgl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici* (s. Anm. 12), 111: „Der Geistliche hat die Aufgabe, das Gottesvolk zu führen. Führen kann aber nur der Untadelige, dem man gern und freudig gehorcht.“ – Papst Hormisdas (514–523) schrieb 517 den Bischöfen Spaniens: „Untadelig müssen diejenigen sein, die als Vorsteher andere zurechtzuweisen haben“ (zit. nach: Weinberger, *Voraussetzungen für die Zulassung zum Priestertum* [s. Anm. 15], 36).

⁴⁵ Eine Irregularität kann „der Würde und dem Ansehen des Klerikers Eintrag tun“ (Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland* [s. Anm. 11], 11).

kirchlichen Normen, sondern auch der liturgischen Verrichtungen (z. B. Zelebration der Messe) zählt.⁴⁶

- (6) Schutz vor Anstoß und Ärger in der Öffentlichkeit: Es sollen Anstoß, Ärgernis und Anlass zu Spott⁴⁷ in der kirchlichen, aber auch in der außerkirchlichen Öffentlichkeit vermieden werden. Bereits das Anforderungsprofil für die Vorsteher in den neutesamentlichen Pastoralbriefen hängt mit dem Ansehen der Gemeinde in der nichtchristlichen Umwelt zusammen: „Das Christentum will durch seine Botschaft Anstoß erregen, aber nicht durch die Person seiner Repräsentanten.“⁴⁸

4 Wegfall von Zugangsbeschränkungen und Entstehung neuer Weihevoraussetzungen

Die Zugangsbeschränkungen zur Priesterweihe können im Einzelfall durch Dispens beseitigt werden. Alle Weihevoraussetzungen – bis auf die Gültigkeitserfordernisse (Taufe, männliches Geschlecht, naturrechtliche Vorgaben) – sind dispensabel.⁴⁹ Der Bedeutung des einzelnen Hindernisses trägt eine gestufte Zuständigkeit des Dispensgebers Rechnung (vgl. c. 1047 CIC). Darüber hinaus entfallen einfache Weihehindernisse, wenn der sie auslösende Grund nicht mehr vorhanden ist, z. B. die Aufgabe bestimmter, Klerikern verbotener Verwaltungstätigkeiten (vgl. c. 1042 n. 2 CIC).

⁴⁶ In der kanonistischen Literatur wurde je nach Art und Intensität der Unkenntnis aus den Quellen ein ähnliches Vokabular zusammengestellt wie für die Bezeichnungen unehelicher Kinder (vgl. Abschnitt 2.7 dieses Beitrags): „inscii litterarum, illiterati, rudes, ignari, ignorantes und imperiti“. – Vgl. dazu Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland* (s. Anm. 11), 19f.; Phillips, *Kirchenrecht* (s. Anm. 11), 461–470; Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts* (s. Anm. 11), 187–190.

⁴⁷ Vgl. Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland* (s. Anm. 11), 15.

⁴⁸ Landau, *Das Weihehindernis der Illegitimität in der Geschichte des kanonischen Rechts* (s. Anm. 34), 465.

⁴⁹ Vgl. Althaus, in: MKCIC, 48. Erg.-Lfg. (s. Anm. 6), zu c. 1047, Rdnr. 2; Hirnsperger, *Die Ordination* (s. Anm. 9), 1234; Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts* (s. Anm. 11), 185.

Ein Weihehindernis als solches fällt bei einer diesbezüglichen Rechtsänderung fort. Während der Arbeiten an der Reform des CIC/1917 wurde festgestellt, dass viele Hindernisse nicht mehr zeitgemäß sind, die *ratio legis*⁵⁰ nicht mehr besteht und die Bestimmungen der Korrektur bedürfen. Dass jemand Anstoß am nichtkatholischen Elternteil eines Weiehekandidaten nehmen könnte,⁵¹ erschließt sich heute nicht mehr. Ein Grund kann auch die Änderung der Liturgie sein: Das linke Auge, der *oculus canonis*, zieht sich wie ein roter Faden durch die kirchenrechtlichen Kommentare bis weit ins 20. Jahrhundert hinein. Durch die Erneuerung der Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist der ungetrübte Blick auf die Evangelienseite nicht mehr erforderlich.

In der Neukodifikation des kirchlichen Rechts im Jahr 1983 wurden die Weihehindernisse erheblich reduziert.⁵² Von Menschen geschaffenes Recht ist dem Wandel unterworfen; es reagiert auf neue Erkenntnisse, Entwicklungen und Herausforderungen. Aus unterschiedlichen Gründen können neue Weihevoraussetzungen entstehen. Da die Auflistung der Hindernisse im CIC/1983 (vgl. cc. 1041–1042 CIC) abschließend ist, erfordert die Einführung neuer Tatbestände gesetzgeberisches Handeln. Ansonsten sind solche Voraussetzungen bei der Aufnahme ins Priesterseminar oder im Zuge des Antrags auf den Weiheempfang zu berücksichtigen (vgl. cc. 241 § 1, 1029 CIC).⁵³ Beispiele für solche neuen Hinderungsgründe für die Weihe sind neben der oben behandelten Homosexualität⁵⁴

⁵⁰ Vgl. Müller, Die Ordination (s. Anm. 43), 533.

⁵¹ Vgl. Abschnitt 2.7 dieses Beitrags.

⁵² Vgl. dazu die Synopsen: J. Budin, G. Ludwig, Synopsis Corporis Iuris Canonici. Vergleichendes Normenregister der vier Gesetzbücher des katholischen Rechts, Regensburg 2001, 222f.; Kaslyn, The Sacrament of Orders (s. Anm. 2), 186–193.

⁵³ Vgl. Althaus, 200 Begriffe zum Heiligungsdienst und Sakramentenrecht der katholischen Kirche (s. Anm. 2), 713; vgl. auch Kongregation für den Klerus, *Ratio Fundamentalit Institutionis Sacerdotalis* (s. Anm. 33), Nr. 190–202.

⁵⁴ Vgl. Abschnitt 2.6 dieses Beitrags.

gesundheitliche Einschränkungen (Zöliakie, Alkoholunverträglichkeit),⁵⁵ aber auch Verfehlungen wie pädophile Taten.⁵⁶

5 Diskriminierungspotenzial und Diversitätsschancen

Der Ausschluss von der Weihe ist keine Sanktion und wurde auch in der Vergangenheit nicht als solche verstanden.⁵⁷ Vielmehr geht es positiv u. a. um Schutz und Ansehen des Amtes, der Person des Weihesandidaten (bzw. des Geweihten) und der zu erfüllenden Aufgaben.⁵⁸ Kriterien für den Ausschluss lassen sich meist auf biblische Grundlagen zurückführen oder stehen in (vermeintlich) biblisch fundierter Tradition. Dadurch haben sie eine besondere Autorität. Die in der Kanonistik entwickelte Kasuistik wirkt oft befremdlich,⁵⁹ soll aber positiv dazu dienen, Menschen mit bestimmten Merkmalen den Zugang zur Priesterweihe zu ermöglichen. Grundsätzlich gehören die Eignungsvoraussetzungen regelmäßig auf den Prüfstand und

⁵⁵ Vgl. Kongregation für den Klerus, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (s. Anm. 33), Nr. 190; Althaus, in: MKCIC, 48. Erg.-Lfg. (s. Anm. 6), zu c. 1040, Rdnr. 7; Bitterli, Wer darf zum Priester geweiht werden? (s. Anm. 15), 111–119; Franchetto, Alcune considerazioni sulla disciplina circa le irregolarità e gli impedimenti relativi all'ordine sacro (s. Anm. 30), 410–413; J. A. Wellspring, Coeliac Disease: A New Obstacle to Holy Orders?, in: StCan 35 (2001) 191–213; Weinberger, Voraussetzungen für die Zulassung zum Priestertum (s. Anm. 15), 111–116.

⁵⁶ Vgl. Kongregation für den Klerus, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (s. Anm. 33), Nr. 202; Althaus, in: MKCIC, 48. Erg.-Lfg. (s. Anm. 6), zu c. 1041, Rdnr. 5; Bitterli, Wer darf zum Priester geweiht werden? (s. Anm. 15), 180–206; Franchetto, Alcune considerazioni sulla disciplina circa le irregolarità e gli impedimenti relativi all'ordine sacro (s. Anm. 30), 416–420; P. Milite, Utrum „pedofilia“ irregularitas „ex delicto“ est? Et, quatenus affirmative, indolem poenae habet an non?, in: Apoll. 76 (2003) 575–585; Weinberger, Voraussetzungen für die Zulassung zum Priestertum (s. Anm. 15), 259–315; W. H. Woestman, Sexual Abuse of a Minor as an Irregularity for Orders: A Magic Bullet?, in: StCan 40 (2006) 31–42.

⁵⁷ Vgl. beispielsweise Althaus, in: MKCIC, 48. Erg.-Lfg. (s. Anm. 6), zu c. 1040, Rdnr. 3; Landau, Das Weihehindernis der Illegitimität in der Geschichte des kanonischen Rechts (s. Anm. 34), 465.

⁵⁸ Vgl. Abschnitt 3 dieses Beitrags.

⁵⁹ Die Kasuistik in den älteren Lehrbüchern ist oft ein Ringen um Lösungen und Ausnahmetatbestände.

sind erforderlichenfalls zu ändern.⁶⁰ Sie sind vor allem daran zu messen, ob sie dem Heil der Seelen und der priesterlichen Aufgabe (noch) dienlich sind.

Wird das innerkirchliche (systemimmanente) Schema der Weihenvoraussetzungen mit dem (außerkanonischen) System der gesellschaftlich wahrgenommenen Diversitätsmerkmale⁶¹ verknüpft, so zeigt sich, dass diese inner- wie außerkirchlich als ausgrenzend und verletzend empfunden werden können,⁶² also durchaus Diskriminierungspotenzial enthalten, und zwar nicht nur für die Weihelikandidaten, sondern auch für weitere Personen, z. B. Angehörige.⁶³

Bei den Eignungsvoraussetzungen geht es nicht um Ausgrenzung, sondern darum, „die Würde und die Glaubwürdigkeit des Dienstes geweihter Amtsträger“⁶⁴ zu sichern. Dies ist im Einzelfall zu prüfen; Defekte können ggf. durch Auflagen oder Maßnahmen behoben und im Wege der Dispens beseitigt werden.⁶⁵ Im Einzelfall kann es entwürdigend sein, eine Dispens zu beantragen und mögliche Dispensgründe offenzulegen. Bei der Entscheidung über die Zulassung zur Weihe bzw. für die Ausübung der Weihe ist daher sensibles Vorgehen gefordert; Ausführungen von Sachverständigen sind nicht unbezogen zu übernehmen, aber auch nicht grundlos abzulehnen.⁶⁶ Es geht nicht darum, eine homogene Priesterschaft zu schaffen, sondern Raum zu lassen auch für Priesteroriginale, die trotz oder auch wegen ihrer Defekte, Merkwürdigkeiten oder Schrullen wirkliche

⁶⁰ Vgl. Abschnitt 4 dieses Beitrags.

⁶¹ Vgl. Abschnitt 2 dieses Beitrags.

⁶² Vgl. etwa bezüglich des *oculus canonis*: „So wird durch eine religiöse Norm aus einer körperlichen Beeinträchtigung ein soziales Faktum.“ (S. Goertz, Der Körper als praktische Wirklichkeit. Zur Soziologie des Körpers und ihrer theologischen Anschlussfähigkeit, in: Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien 21 [2015] 63–96, hier: 89, Anm. 4).

⁶³ So wurde noch in c. 984 n. 1 CIC/1917 dem Kandidaten und dessen Eltern eine Neigung zur Unenthaltbarkeit unterstellt (vgl. Abschnitt 2.7 dieses Beitrags).

⁶⁴ Althaus, in: MKCIC, 48. Erg.-Lfg. (s. Anm. 6), zu c. 1041, Rdnr. 2; vgl. ebd., zu c. 1040, Rdnr. 3 und Rdnr. 6; Althaus, 200 Begriffe zum Heiligungsdienst und Sakramentenrecht der katholischen Kirche (s. Anm. 2), 705.

⁶⁵ Vgl. Abschnitt 4 dieses Beitrags.

⁶⁶ Vgl. auch H. Schmitz, Krankheit als Hindernis für die Ausübung der Weihe. Kanonistische Anmerkungen zu c. 1044 § 2 n. 2 CIC, in: AKathKR 172 (2003) 465–474, bes. 473f.

Seelsorger sein können und so dem Heil der Seelen ggf. glaubwürdiger dienen als der ‚Standardpriester‘.⁶⁷

Es wird immer wieder Kandidaten geben, die die Voraussetzungen nicht erfüllen, und so darf ein Bischof, wenn er begründete Zweifel an der Eignung eines Bewerbers hat, diesem die Weihe nicht spenden (vgl. c. 1052 § 3 CIC). Daher ist möglichst frühzeitig, schon vor der Aufnahme ins Priesterseminar, aber auch während der Zeit der Ausbildung und spätestens bei der Durchführung des Skrutiniums vor der Zulassung zur Weihe, die Eignung des Kandidaten sorgfältig und aufmerksam zu prüfen.⁶⁸

⁶⁷ Vgl. etwa F. Trenner (Hg.), *Diener im Weinberg des Herrn. Priesterpersönlichkeiten aus zwölf Diözesen*, München 2008.

⁶⁸ Vgl. Kongregation für den Klerus, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (s. Anm. 33), Nr. 203–210; Althaus, in: MKCIC, 48. Erg.-Lfg. (s. Anm. 6), zu c. 1052; Bitterli, *Wer darf zum Priester geweiht werden?* (s. Anm. 15), 237–263.271–273; Weinberger, *Voraussetzungen für die Zulassung zum Priestertum* (s. Anm. 15), 347–508.

2. Systematische Reflexionen

Differenzen überwinden oder anerkennen?

Zwei philosophische Positionen im Dialog

Andreas Koritensky / Veronika Weidner

Menschliches Leben weist eine große Vielfalt auf. Mit dem Konzept von Vielfalt oder Diversität verbindet sich in vielen Diskursen eine normative Konnotation: Gilt sie in liberaler Perspektive oft als wünschenswertes und förderungswürdiges Phänomen, das Ausdruck von Freiheit ist, wird sie von anderen mit Sorge betrachtet, weil sie den Verlust von Gemeinschaft nach sich ziehen oder zum Ausgangspunkt von Ungleichheit werden kann.

Wir möchten im Folgenden zwei gegensätzliche philosophische Strategien des Umgangs mit anthropologischer Diversität untersuchen:

- (1) Platons (428/27–348/47 v. Chr.) Blick auf das Phänomen folgt zwei Achsen: Er entwickelt erstens einen erstaunlich klaren Blick auf problematische Formen der Konstruktion von Differenz und versucht sie durch die Hervorhebung eines allen Menschen gemeinsamen Fundamentes, der Seele mit ihren kognitiven Potenzialen, zu überwinden. Zweitens entwickelt er den Gedanken, Individualität und Vielfalt als Ausdruck von Eigenverantwortlichkeit zu verstehen, stellt ihm aber das Konzept von richtigen und falschen Lebensformen an die Seite, die im rationalen Diskurs zu unterscheiden sind. Weil die Vernünftigkeit aber nur in begrenztem Maß als Bindemittel eines politischen Gemeinwesens fungieren kann, werden bei Platon vor allem die Schwierigkeiten der Diversität menschlichen Lebens sichtbar.
- (2) Ganz anders blickt Axel Honneth (* 1949) auf dieses Phänomen. Einen Traditionsfaden aus dem Frühwerk Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770–1831) aufgreifend, sieht er das menschliche Individuum nicht als Träger einer Substanz, um deren Verwirklichung es sich bemühen muss. Es gewinnt seine Identität vielmehr erst in einem Prozess der wechselseitigen Anerkennung durch ein Gegenüber. Während die Anerkennung im Rechtsverhältnis das Gegenüber vor allem als Gleiche(n) erfasst,

entsteht die Gemeinschaft einer Gesellschaft gerade dadurch, dass Divergierendes als solches anerkannt und so wechselseitig Identitätsbildung möglich wird. Divergenz wird durch ihre Anerkennung dann auf gesellschaftlicher Ebene zu einem Gemeinschaft fördernden Phänomen.

1 Kritik der Differenz

Die antike griechische Gesellschaft kennt eine Reihe divergierender Klassen von Menschen, die sich nicht selten in getrennten Lebenswelten bewegen. Das betrifft die biologischen Geschlechter, Kinder und Erwachsene, Freie und Sklaven, Adlige und Gemeine. Was sie alle verbindet, ist zum einen die Kultur und Sprache (*logos*), die sie von den Außenstehenden, den *barbaroi*, unterscheidet. Zum anderen grenzt sie das Merkmal der Sterblichkeit von den Göttern ab. In der Mythologie bleiben die Gattungsgrenzen zwischen Menschen, Göttern und Tieren jedoch fließender und sind noch nicht im modernen biologischen Sinn fixiert.

Der Adel hat die menschliche Exzellenz (*areté*) als wesentliches Unterscheidungsmerkmal für sich in Anspruch genommen. Da die Demokratisierung die ständischen Unterscheidungsmerkmale infrage zu stellen beginnt, verbinden sich in der philosophischen Anthropologie die Fragen nach der Bestimmung und Unterscheidung des Menschen sowie die nach dem *guten* Vollzug des Menschseins. Dadurch rücken in Platons Philosophie zwei Ideen zusammen: Erstens gelingt es ihm, bestimmte gesellschaftlich etablierte Differenzierungen infrage zu stellen, die Grundlage für Marginalisierungen sind. Gleichzeitig behält er die Vorstellung bei, Differenz und Abweichung als Defizit im Verhältnis zu einem Ideal zu lesen.

Die Ausgrenzung der Frauen aus dem Raum des Politischen, der zugleich als genuiner Ort der Entfaltung des Menschseins verstanden wird, hat bei Hesiod (um 700 v. Chr.) in der *Theogonie* einen eigentümlichen Ausdruck gefunden:¹ Dort wird als Übel für die durchgängig männlichen Menschen die Schaffung einer Frau beschrieben, die offensichtlich allein zum Ursprung einer eigenen

¹ Vgl. Hesiod, *Theogonie*. Griechisch/Deutsch, übersetzt und hg. von O. Schönberger (Reclams Universal-Bibliothek 9763), Stuttgart 1999, 570–616.

„Gattung der Frauen“ (*genos gynaikôn*) erklärt wird.² Durch die Ankunft der Frau löst sich das vertraute Verhältnis von Göttern und (männlichen) Menschen auf. Sie werden zu sterblichen Wesen – und bloßen Männern³ –, die mühevoll für ihren Lebensunterhalt sorgen müssen.⁴ Die Geschlechterdifferenz wird im misogynen Mythos Hesiods zum Symbol der *Conditio humana*, die unter den Zwängen der Existenzsicherung durch Lebenserhaltung und Reproduktion steht. Ihr Ort ist der Haushalt (*oikia*), den die griechische Gesellschaft den Frauen als Lebensbereich zugewiesen hat. Der Traum von einer göttergleichen Existenz, in der das Menschsein von diesen Zwängen befreit ist und öffentliche (und des Nachruhms würdige) Taten verwirklichen kann, lässt sich daher nur dann zumindest partiell realisieren, wenn es gelingt, diese Zwänge einzuschränken. Wenn es aber einem Geschlecht möglich sein soll, diesen Schritt zu gehen, muss es grundsätzlich auch beiden Geschlechtern möglich sein.

Charakteristisch für Platons Werk ist die Vielfalt der Stimmen, die in ihnen zu Wort kommen. Das gilt auch für die Deutung der Differenzen im Menschsein. So folgt die Schöpfungserzählung im *Timaios* der misogynen Linie Hesiods und unterscheidet zwei Gattungen der (einen) menschlichen Natur, spricht aber zugleich auch von einer weiblichen Natur, die als Strafe und Bewährungsmöglichkeit für ungerechte Seelen gedeutet wird und zwischen den Männern und den (bloßen) Lebewesen (*zôa*) zu stehen kommt.⁵ Im *Symposion* dagegen erzählt Aristophanes (um 450–380 v. Chr.) den Mythos von den geteilten Kugelmenschen, die seit ihrer Aufspaltung nach Ganzheit durch Vereinigung mit ihrer getrennten Hälfte suchen.⁶ Hier wird – zumindest bei den ursprünglich zweigeschlechtlichen Kugelwesen – eine Komplementarität im Geschlechterverhältnis vo-

² Zur Entfaltung dieses Konzepts einer Gattung der Frauen und ihrer Unterabteilungen bei Hesiod und Semonides vgl. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris ²1990, 75–117.

³ Vgl. ebd., 81.

⁴ Vgl. Hesiod, *Werke und Tage*. Griechisch/Deutsch, übersetzt und hg. von O. Schönberger (Reclams Universal-Bibliothek 9445), Stuttgart 1996, 57–108.

⁵ Vgl. Platon, *Timaios*. Opera IV. Tetralogia VIII: Kleitophon, Politeia, Timaios, Kritias, hg. von J. Burnet, Oxford 1902, 41d8–42d2.

⁶ Vgl. Platon, *Symposion*. Opera II. Tetralogiae III–IV: Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I., Alcibiades II., Hipparchus, Amatores, hg. von J. Burnet, Oxford 1991, 189a1–191d3.

rausgesetzt. Auch die Männer als halbe Wesen sind genauso „defizitär“ in ihrer Existenz wie Frauen. Es fällt auf, dass die von Hesiod als so drückend empfundene Sorge um die Reproduktion im gemischtgeschlechtlichen Haushalt in beiden Texten zugunsten der Selbstverwirklichung in den Hintergrund getreten ist. Denn auch die ursprünglich gleichgeschlechtlichen Kugelwesen suchen und finden offenbar ihre „Vervollständigung“.

In der *Politeia* entwirft Platon schließlich das Bild einer politischen Elite, die von den ökonomischen Zwängen einschließlich der individuellen Kindererziehung befreit ist, und verknüpft es explizit mit der Forderung, auch Frauen aus dem Haushalt und den Aufgaben der Existenzhaltung zu emanzipieren.⁷ Um diese Forderung plausibel zu machen, muss die etablierte Rollenzuweisung nicht nur als kulturelle Konvention durchschaut,⁸ sondern auch deren Rationalisierung überwunden werden, die aus einer Differenz zwischen einer männlichen und weiblichen Natur (*physis*) unterschiedliche „naturgemäße“ Betätigungsfelder (*erga*) folgert.⁹ Die Annahme, dass sich Naturen durch eine je eigene Betätigung spezifizieren lassen, wird im Dialog zwar akzeptiert, nicht jedoch, dass die Geschlechterdifferenz durch zwei Naturen zu erklären ist. Denn die Geschlechter (hier offenbar als Untergattungen der einen menschlichen Natur bestimmt¹⁰) unterscheiden sich, so schlägt Sokrates (469–399 v. Chr.) vor, im Wesentlichen durch die körperlichen Funktionen in der reinen Reproduktion. Trotz ihrer militärischen Komponente beruht die politische Betätigung auf *in der Seele* von Natur aus angelegten Fähigkeiten, die charakterlicher und kognitiv-intellektueller Art sind. In ihnen, so kommen die Gesprächspartner des Dialogs überein, unterscheiden sich Individuen graduell, aber nicht die Geschlechter *per se*. Entscheidend ist vielmehr die Entfaltung dieser seelischen Potenziale durch eine geeignete Bildung (*paideia*). Da der Schlüssel zur Deutung von Differenz und Gleichheit damit in

⁷ Vgl. Platon, *Politeia*. Opera IV. Tetralogia VIII. Kleitophon, *Politeia*, Timaios, Kritias, hg. von J. Burnet, Oxford 1902, 451d4–9; M. Schwartz, *Der philosophische bios bei Platon. Zur Einheit von philosophischem und gutem Leben* (Sym. 134), Freiburg i. Br. – München 2013, 144–146.

⁸ Vgl. Platon, *Politeia* (s. Anm. 7), 452b4f.

⁹ Zu diesem Argumentationsgang vgl. ebd., 452e4–454e5.

¹⁰ Vgl. ebd., 453a1f.

den Begriffen Natur/Anlage und Bildung liegt, müssen wir uns diese beiden Begriffe näher ansehen.

Beginnen wir mit der natürlichen Veranlagung. Voraussetzung für diesen Bruch mit der kulturellen Tradition ist die Gleichsetzung der individuellen Identität mit der geistigen Verfassung. Sie macht es auch möglich, die Seele als etwas vom Körper Unabhängiges und damit Unvergängliches zu denken, das für den Selbsterhalt nicht mehr auf Reproduktion im Geschlechtsakt angewiesen ist. Eine solche Seele ist daher auch grundsätzlich „offen“ angelegt, ob sie sich als männlich oder weiblich – aber als menschliches oder andersgartetes Lebewesen (*zôa*) – ausprägt.¹¹ Damit stellt sich aber die Frage, warum sich das „Seelische“ so unterschiedlich manifestieren kann,¹² dass es nicht nur vor dem Körperlichen, sondern auch vor der Ausprägung in einer Natur steht. Die Antwort entzieht sich offenbar der diskursiven Analyse, sodass uns der im letzten Buch der *Politeia* erzählte Mythos des Er nur auf eine übermenschlich vermittelte Einsicht verweisen kann. Dieser Mythos berichtet, wie die Seelen vor dem Eintritt in die Welt sich ihr „Lebenslos“ aussuchen, das auch alle zentralen menschlichen Differenzen beinhaltet wie Geschlecht, sozialen Status, physische und charakterliche Konstitution.

Es ist zunächst einmal die „Seele“, die in freier und eigenverantwortlicher Wahl entscheidet, wer (oder was) sie sein will.¹³ Jedes dieser „Lebenslose“ ist individuell einzigartig und kann daher nur einmal vergeben werden. Die soziale Welt, in die die wählende Seele eintritt, ist kein leerer Raum, sondern durch die Existenz (und Wahl) anderer eingeschränkt – aber auch gestaltet. In diesem Akt der Selbstdetermination gewinnt die Seele eine feste Konstitution (*taxis*), die sie der gewählten Lebensform anpasst und die daher offenbar irreversibel ist.¹⁴ Der Mythos transportiert daher eine paradoxe Botschaft: Wer wir mit allen Unterscheidungsmerkmalen des Menschseins und der Individualität sind (charakterlich, sozial, geschlechtlich), liegt in der Verantwortung jedes bzw. jeder Einzelnen

¹¹ Vgl. die Formulierung im *Menon* von der Existenz der Seele, „bevor sie ein Mensch war“ (Platon, *Menon*. Opera III. Tetralogiae V–VII, hg. von J. Burnet, Oxford 1903, 86a9f.).

¹² Vgl. Platon, *Kratylos*. Opera I. Tetralogiae I–II, Oxford 1995, 400c1–4.

¹³ Vgl. Platon, *Politeia* (s. Anm. 7), 617d6–e5.

¹⁴ Vgl. ebd., 618b2–4.

(der „Seele“) und ist zugleich eine irreversible „vorgeburtliche“ Festlegung.

Wie die eingeschobene Mahnrede an Platons älteren Bruder Glaukon (vor 428–nach 382 v. Chr.) zeigt, geht es in dieser Erzählung um die Frage nach der richtigen Lebensführung *in* dieser Welt.¹⁵ Für die Entscheidungen, die Menschen dabei treffen, werden zwei Regeln empfohlen: Die erste stellt fest, dass keine Lebensform an sich wählenswert, sondern immer relativ zur individuellen natürlichen Anlage (*physis*) zu betrachten ist. Diese Regel macht die Vielfalt menschlicher Lebensführung stark, auch wenn sie an die Selbstidentifikation mit der eigenen *physis* gebunden bleibt. Die Lebensführung hat aber Rückwirkungen auf die Ordnung der Seele (ihre „Gerechtigkeit“), im positiven oder im negativen Sinn. Authentizität allein kann daher für eine schlechte oder sich verschlechternde Seele zum Verfehlen eines guten Lebens führen, wie das tragische Schicksal Glaukons deutlich machen wird. Daher wird eine zweite Regel für das Treffen von Lebensentscheidungen wichtig: die Orientierung an der rationalen Reflexion.¹⁶ Um eine gute Wahl zu treffen, muss eine Seele nicht nur bereits gut sein, sondern darüber hinaus auch „philosophisch“. ¹⁷ Erst „mit Philosophie“ kann sie ein Leben als Ganzes unter dem Gesichtspunkt des Guten beurteilen.

Dieser Punkt führt uns zur Frage nach der Rolle der Bildung (*paideia*). Wenn wir wieder zum fünften Buch der *Politeia* zurückkehren, fällt auf, dass die Frauen in den Kreis der politischen Elite integriert werden, ohne etwas Geschlechtsspezifisches in diesen Raum hineinzutragen: Gleichheit, nicht Komplementarität ist entscheidend, weil sich der politisch wirksame Kreis von Menschen durch höhere Leistungen definiert, die ihn von der Klasse der aufgrund mangelnder Anlagen weniger leistungsstarken Menschen unterscheidet. Überhaupt scheint der Gruppe der Menschen, denen Sokrates in der idealen Stadt eine besondere Erziehung zukommen

¹⁵ Vgl. ebd., 618b6–619b1. Hier ist daher auch zweimal vom Menschen (und nicht bloß von der Seele) die Rede.

¹⁶ Vgl. die Überlegungen zum Rationalitätskonzept bei C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, Princeton, NJ 1988, 167–169. Sie werden wieder aufgegriffen von: M. Schofield, *Plato. Political Philosophy (Founders of Modern Political and Social Thought)*, Oxford 2006, 84–89.

¹⁷ Vgl. Platon, *Politeia* (s. Anm. 7), 619c7–d1.

lassen möchte, ein hohes Maß an Homogenität zugebracht zu sein. Für die individuell „gewählte“ Natur und ihre Entfaltung scheint hier kein Platz vorgesehen. Nicht zu Unrecht kritisiert Julia Annas (* 1946), dass die Emanzipation der Frauen hier nicht als Akt der Selbstbestimmung aufgefasst wird.¹⁸

Platon steht der Idee einer solchen Selbstaufklärung offenbar skeptisch gegenüber, weil er den Menschen als unmündiges Wesen in die Welt eintreten sieht. Das wird in einem exemplarischen Fall eines platonischen Bildungsprozesses deutlich, den Platon im Dialog *Menon* entwickelt.¹⁹ Ähnlich wie die Frauen²⁰ werden auch die Sklaven und Kinder als defizitäre Menschen behandelt und mit dem gleichen Terminus *pais* bezeichnet. Im *Menon* gelingt einem namenlosen *pais* unter der Anleitung des Sokrates auf dem Teilgebiet der Geometrie ein geistiger Entwicklungsschritt, der seinem Herrn, dem selbstbewussten Aristokraten Menon (um 423–400 v. Chr.) – ähnlich wie seinem Standesgenossen Glaukon –, hinsichtlich der Idee des richtigen Menschseins, der *aretê*, weder im Dialog noch biografisch vergönnt sein wird. Zwei Faktoren ermöglichen es dem *pais*, den ersten Schritt zu einer vernunftbegründeten Mündigkeit zu gehen: Es ist erstens die Bereitschaft des Sokrates, sein Gegenüber als potenziell Gleichen anzuerkennen und auf Grundlage der gemeinsamen Sprache in eine Unterredung einzutreten, die helfen soll, das *eigene* geistige Potenzial zu entwickeln. Zweitens zeigt der junge Mensch die Neigung, in diese geistige Selbstentfaltung einzutreten, aber auch die Bereitschaft, die eigene Einsicht einer kritischen Überprüfung im Dialog – und damit in der Öffentlichkeit – zu unterziehen. Nicht jeder Akt der Selbstbestimmung ist einfach als Ausdruck von möglicher Authentizität hinzunehmen.

Diese Voraussetzungen der sokratischen Dialektik räumen aber noch nicht ganz die Kritik aus, dass die Gleichstellung der Frauen im Idealstaat der *Politeia* nicht selbstbestimmt erfolgt und offenbar auch wenig Raum für Individualität lässt. Möglicherweise hilft hier eine Unterscheidung weiter, die Roslyn Weiss (* 1952) vorgeschlagen hat. In der *Politeia* wird zwischen Menschen unterschieden, die

¹⁸ Vgl. J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981, 172–185.

¹⁹ Vgl. Platon, *Menon* (s. Anm. 11), 82b9–85b7.

²⁰ Zur rechtlichen Stellung der Frau im Athen Platons vgl. Reeve, *Philosopher-Kings* (s. Anm. 16), 213–220.

natürlicherweise philosophieren (*philosophers by nature*), und solchen, die nur durch disziplinierendes Ausbildungsprogramm zu einer homogenen philosophisch gebildeten Elite geformt werden (*philosophers by design*).²¹ Platon arbeitet hier an dem Dilemma, dass sich offenbar nur eine kleine Zahl von Menschen von Natur aus um eine *gute*, d. h. objektive rationale Wahl eines Lebens einschließlich seiner gesellschaftlichen und politischen Komponenten bemüht. Für sie ist das gute Leben ihre natürliche individuelle Verwirklichung. Eine weitere Gruppe von Menschen muss dagegen – ein Stück weit gegen ihre natürlichen Neigungen zum Selbstaussdruck – in Richtung ihres Glücks gezwungen werden. Das lässt sie so uniform und unauthentisch erscheinen. Aber nur ein solches Programm hätte wohl den Adressaten des Dialogs, Platons Bruder Glaukon, von seiner Neigung zu einer schlechten (tyrannischen) Lebensform abgebracht.²² Für Platon verläuft damit die wesentliche Unterscheidung zwischen Seelen nicht entlang der Geschlechtergrenzen, sondern zwischen philosophisch veranlagten und zur Philosophie erzogenen Seelen.

Platon entwirft bereits ein sehr komplexes Bild menschlicher Diversität, das er nicht vorschnell auflöst: Er erkennt erstens sehr klar die ökonomischen Voraussetzungen, die das Verhältnis der Geschlechter sehr einseitig gestalten. Er sieht jene aber nicht mehr wie Hesiod als „gottgegeben“ und unüberwindbar an. Platon legt die individuelle Identität mit allen ihren Unterscheidungsmerkmalen in die Verantwortung jedes bzw. jeder Einzelnen. Sie unterscheidet sich aber von einer existenzialistischen Selbstwahl erstens dadurch, dass die zu verantwortende Ausrichtung nicht revidierbar zu sein scheint. Zweitens geht Platon davon aus, dass es einen objektiven rationalen Maßstab für eine gute, glückliche Existenz gibt. Dieser objektive Maßstab differenziert die Existenzweisen der Menschen und unterzieht sie einer Bewertung. Vielfalt ist nicht per se ein Wert. Paradoxerweise wird eine exzellente philosophierende Lebensform wie die des Sokrates in einer durchschnittlichen Gesellschaft zu einer höchst eigenwilligen individualistischen Existenz. Sokrates kann nur deshalb dieses exemplarische Leben führen, weil er sich unter-

²¹ Vgl. R. Weiss, *Philosophers in the Republic. Plato's Two Paradigms*, Ithaca 2012, 11–128.

²² Zur Rolle Glaukons vgl. ebd., 8.

scheidet. Die Vielfalt menschlicher Existenz bleibt für Platon ein unvermeidliches, ambivalentes Phänomen.

2 Identitätsstiftende Differenz

Dass sich die Entwicklung und Ausbildung der eigenen Identität insbesondere dialogischen Gesprächssituationen mit einem Gegenüber verdankt, verdeutlicht Platon im *Menon*. In Auseinandersetzung mit Georg Friedrich Wilhelm Hegels frühen Schriften,²³ insbesondere mit dessen Jenaer Vorlesungen zur Religionsphilosophie, entwickelt Axel Honneth²⁴ eine ähnliche These, dass nämlich individuelle Identitätsgewinnung reziproker Anerkennungsprozesse mit anderen bedarf. Die anderen sind nicht nur generell anders im Sinne einer qualitativen Nicht-Identität bzw. *differentia specifica*²⁵, dass sie sich in ihren jeweiligen Eigenschaften nicht vollständig gleichen, sondern alterieren auch in spezifischerer Hinsicht aufgrund eines Nicht-Einigseins, insofern sie divergierende Perspektiven und Ansichten in Bezug auf den Umgang mit einem partikularen Sachverhalt oder einer bestehenden Praxis haben. Wenn aber ohne die wechselseitige Anerkennung durch andere und von anderen Individuen keine Entwicklung eigener Identität möglich ist, beinhaltet Identitätsbildung notwendigerweise einen produktiven Umgang mit Differenz.

Honneths anthropologische Grundthese lautet, dass Menschen soziale, d. h. auf Gemeinschaft hin ausgerichtete und auf Gemeinschaft angewiesene Wesen sind. Hierbei rekurriert er auf Hegels intersubjektivitätstheoretischen Ansatz,²⁶ der sich u. a. von der antiken Charakterisierung des Individuums als *zoon politikon* inspiriert

²³ Vgl. G. W. F. Hegel, System der Sittlichkeit [Kritik des Fichteschen Naturrechts] (PhB 457), Hamburg 2002; ders., Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes (PhB 331), Hamburg 1986; ders., Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806 (Philosophische Studentexte), Berlin 1969.

²⁴ Vgl. A. Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort (Stw 1129), Frankfurt a. M. 1994.

²⁵ Individuen sind auch in numerischer Hinsicht nicht identisch bzw. liegt zwischen ihnen eine *differentia secundum numerum* vor, insofern sie nicht dieselben sind.

²⁶ Vgl. Honneth, Kampf um Anerkennung (s. Anm. 24), 20–25.

sieht, während er sich umgekehrt von einer machiavellischen bzw. hobbeschen Vorstellung distanziert. Dass Letzteren zufolge ein Individuum im Ringen um Selbsterhaltung andere misstrauisch als Bedrohung beargwöhnt und mit ihnen um Machtzuwachs konkurriert, ist für Hegel ebenso fragwürdig wie die Entwürfe seiner Zeitgenossen, die das Bild vom Menschen als eines vereinzelt, auf seine Vernunft zurückgeworfenen und letztlich isolierten Ich-Subjekts zeichnen. Für Hegel ist der Mensch hingegen sozial in dem spezifischen Sinne, dass ein Individuum von Anfang an auf Anerkennung anderer und durch andere hin angelegt ist. „Der Mensch wird notwendig anerkannt und ist notwendig anerkennend. [...] Er ist Anerkennen“²⁷. Diesen Gedanken spitzt Honneth auf die These zu, dass Individuen erst mithilfe von wertschätzenden Anerkennungsprozessen ihre Autonomie im Sinne der Selbstverwirklichung²⁸ entfalten, und hält fest:

„Mit Hegel gehe ich davon aus, daß menschliche Wesen der Erfahrung der Anerkennung bedürfen, um sich auf ihre Fähigkeiten und Potentiale in einer Weise beziehen zu können, die ihnen eine ungezwungene, freie Verwirklichung ihrer Persönlichkeit erlaubt.“²⁹

2.1 Der Wert von Anerkennung

Die Praxis der Anerkennung³⁰ besitzt für das menschliche Leben zum einen *instrumentellen Wert*, und zwar in dreifacher Hinsicht. Das wird deutlich, wenn wir fragen, zur Erreichung welcher Zwecke sie ein dienliches Mittel ist.

Erstens ermöglicht eine Anerkennungspraxis die Person-Werdung von Individuen.³¹ Als Person gilt ein Individuum aufgrund seiner für eine autonome Selbstbestimmung relevanten Fähigkeiten.

²⁷ Hegel, Jenaer Realphilosophie (s. Anm. 23), 206.

²⁸ Vgl. Honneth, Kampf um Anerkennung (s. Anm. 24), 338f.

²⁹ Ebd., 335f.

³⁰ Anerkennung ist bei Honneth sowohl eine menschliche Grunddisposition als auch ein Akt bzw. Handeln; teilweise wird sie aber auch als Haltung oder als (Reaktions-)Verhalten beschrieben (vgl. etwa ebd., 326–333).

³¹ Für das Folgende vgl. ebd., 325–327.

Diese als wertvolle³² Eigenschaften oder auch Werteigenschaften³³ bezeichneten Fähigkeiten erlauben die Verwirklichung von Autonomie als Ausdruck eines freien Selbstverhältnisses, „die eigenen Wünsche und Absichten frei bestimmen und realisieren zu können“³⁴. Damit aber braucht es Anerkennung, wie bereits erwähnt, auch, um autonom zu agieren. Laut Honneth ist diese für die Person-Werdung eines Individuums notwendig und näherhin indirekt konstitutiv. Anerkennung beinhaltet zunächst, dass ein Individuum (a) durch andere anerkannt wird, insofern dessen autonomierelevante Fähigkeiten nicht nur von jenen erkannt, sondern auch als wertvoll erachtet werden,³⁵ und sich das derart Anerkennung erfahrende Individuum dieses Geschehens bewusst ist.³⁶ Des Weiteren umfasst Anerkennung, dass ein Individuum (b) sich aufgrund der erfahrenen Anerkennung selbst anerkennt. Es ist also, ad (a), das Anerkannt-Sein durch ein Gegenüber notwendig für, ad (b), das Sich-selbst-Anerkennen und zudem auch Anerkennung in letzterem Sinn nötig, um zu einer Person zu werden.

Wieso ist hier, wie auch zuvor, von einem Werden die Rede? Honneth geht davon aus, dass jedes Individuum autonomierelevante Fähigkeiten besitzt, diese jedoch vorerst nur als Potenziale vorhanden sind. Aus potenziellen werden aktuelle Fähigkeiten dadurch, dass sich das Individuum aufgrund der Anerkennung von außen mit seinen Fähigkeiten identifizieren kann, indem es diese selbst auch als wertvoll erachtet. Um zu einer Person zu werden, muss ein Individuum also mithilfe der Selbst-Anerkennung seine autonomierelevanten Fähigkeiten erst aktualisieren. Dies beinhaltet einen Erkenntnisfortschritt hinsichtlich der eigenen Einzigartigkeit. So aber wird deutlich, dass Individuen ihre Identitätsbildung solchen Anerkennungsprozessen verdanken. Ob, ad (a), von einem Gegenüber Anerkennung zu erfahren und sich infolgedessen, ad (b), selbst anzuerkennen zusammen eine hinreichende Bedingung dafür darstellen, um sich als Person selbst verwirklichen zu können, bleibt offen.

³² Vgl. ebd., 336.

³³ Vgl. ebd., 340.

³⁴ Ebd., 339.

³⁵ Vgl. ebd., 327.

³⁶ Vgl. ebd., 325.

Anerkennung ist dabei laut Honneth immer reziprok, da meine Selbst-Anerkennung als Person dank der Anerkennung durch ein Gegenüber zur Folge hat, auch das Gegenüber, das mir Personalität zuspricht, als Person anzuerkennen.³⁷ Umgekehrt muss mein Gegenüber sich aufgrund eines vorherigen Anerkannt-Werdens durch andere selbst bereits Anerkennung geschenkt haben, um meine autonomierelevanten Fähigkeiten überhaupt erst anerkennen zu können. Ohne Anerkennung durch andere wäre es Individuen demnach verwehrt, sich auf sich selbst als personales Wesen zu beziehen und anderen ebendiese Personalität zuzusprechen.

Zweitens ist Anerkennung instrumentell wertvoll, weil sie ein Mehr an Verwirklichung der Personalität, d. h. die Weiterentwicklung der Autonomiebefähigung sowie der individuellen Eigenheiten, möglich macht.³⁸ Eine fortschreitende autonome Individualisierung im Rahmen historisch-kultureller Wandlungsprozesse von Gesellschaften stellt einen zu begrüßenden Fortschritt dar. Wie Hegel begreift auch Honneth Anerkennungsprozesse als Teil eines teleologischen, progressiven Weltgeschehens.

Drittens besteht der instrumentelle Wert von wechselseitigen Anerkennungsprozessen darin, Individuen soziale Inklusion und Mitgliedschaft zu gewähren.³⁹ Ein Anerkennung erfahrendes und gebendes Individuum erlebt sich selbst immer mehr als ein für die Gesellschaft unverzichtbarer, unersetzbarer Teil der Gemeinschaft und kann dies auch anderen zusprechen. Da Individuen einander anerkennen müssen, entstehen dadurch zwangsläufig ein kollektives Miteinander sowie zwischenmenschliche Interaktionen. Neben wachsenden Individualisierungsvorgängen ermöglicht Anerkennung demnach gleichzeitig auch anwachsende Gemeinschaftsbindungen.

Zum anderen ist die Praxis der Anerkennung *intrinsisch wertvoll*. Inwiefern ist sie ein Zweck an sich? Maßgeblich für Honneths Theorie ist deren ethische Klassifizierung. Anerkennungshandeln ist notwendigerweise ein moralisches Handeln, „weil es sich vom Wert anderer Personen bestimmt sein läßt“⁴⁰. Es ist für Individuen moralisch geboten, aufgrund des selbstzwecklichen Werts und ihrer wert-

³⁷ Vgl. ebd., 64f.

³⁸ Vgl. ebd., 328f.

³⁹ Vgl. ebd., 310.325.

⁴⁰ Ebd., 333.

vollen Eigenschaften anderer Individuen diese anzuerkennen.⁴¹ Das impliziert, sich in der Umsetzung egozentrischer Wünsche auf Kosten anderer selbst zu limitieren.⁴² Selbst- wie Fremd-Anerkennung stellen also eine notwendige Bedingung für die Realisierung und Entwicklung⁴³ autonomen Person-Seins sowie zuvorderst eine moralische Pflicht dar.

2.2 Formen der Anerkennung und Missachtung

Zu den drei von Honneth unterschiedenen *Formen der Anerkennung*⁴⁴ zählt die affektive Zuwendung im Bereich der von Liebe oder Freundschaft geprägten Primärbeziehungen, in denen Individuen sich als bedürftige Wesen erfahren. Diese ermöglicht es Individuen, Selbstvertrauen zu entwickeln. Aufgrund einer rechtlichen⁴⁵ Anerkennung in der Sphäre juridischer Verhältnisse erleben sich Individuen – den anderen gleich – als Träger(innen) universeller Rechte. Solch eine Form der Anerkennung erlaubt es Individuen, Selbstachtung zu empfinden. Dank der sozialen Wertschätzung im solidarischen Miteinander einer Wertgemeinschaft schließlich begreifen Individuen sich als – von den anderen unterschiedene – Träger(innen) individualspezifischer Eigen- und Besonderheiten.⁴⁶ Jene dritte Anerkennungsform, die hier besonders interessiert, gestattet Individuen Selbstwertgefühl bzw. „Selbstschätzung“⁴⁷. Einander sozial wertzuschätzen, heißt dabei genauer hin,

„sich reziprok im Lichte von Werten zu betrachten, die die Fähigkeiten und Eigenschaften des jeweils anderen als bedeutsam für die gemeinsame Praxis erscheinen lassen. Beziehungen solcher Art sind ‚solidarisch‘ zu nennen, weil sie nicht nur passive Toleranz gegenüber, sondern affektive Anteilnahme an dem individu-

⁴¹ Vgl. ebd., 338.

⁴² Vgl. ebd., 323f.

⁴³ Vgl. ebd., 339.

⁴⁴ Vgl. den Überblick in: ebd., 211.

⁴⁵ Rechte versteht Honneth hierbei als einzulösende Ansprüche eines Individuums aufgrund der und zur gleichberechtigten Teilhabe am Gemeinwesen (vgl. ebd., 215f.).

⁴⁶ Vgl. ebd., 196f.

⁴⁷ Ebd., 209.

ell Besonderen der anderen Person wecken: denn nur in dem Maße, in dem ich aktiv dafür Sorge trage, daß sich ihre mir fremden Eigenschaften zu entfalten vermögen, sind die uns gemeinsamen Ziele zu verwirklichen.⁴⁸

Soziale Wertschätzung beinhaltet also, die je individuellen Autonomie-Fähigkeiten Einzelner als für das Gemeinwesen wertvoll zu betrachten. Anerkennung erlaubt so das erfolgreiche Umsetzen gesellschaftlicher Vorhaben.

Alle Anerkennungsformen nehmen je nach soziokulturellem Kontext im Lauf der Geschichte unterschiedliche Gestalt an.⁴⁹ Dies geschieht in Abhängigkeit von den in einer Gesellschaft vorherrschenden Ansichten, was Autonomie und die für diese relevanten Fähigkeiten jeweils auszeichnet⁵⁰ und inwiefern sie als wertvoll erachtet werden. Honneth meint hierbei, dass „sich deren sozialer ‚Wert‘ an dem Grad bemißt, in dem sie dazu in der Lage erscheinen, zur Verwirklichung der gesellschaftlichen Zielvorgaben beizutragen“⁵¹. Grundlegend für die Bewertung individueller Autonomie-Fähigkeiten sind demnach die jeweils eine Gesellschaft prägenden ethischen und kulturellen Zielvorstellungen. Je mehr die Eigenschaften von Individuen als nützlich für die Umsetzung dieser Vorhaben und förderlich für das Gemeinwohl eingeschätzt werden, als desto wertvoller gelten sie. Im Zuge seines teleologischen Fortschrittsdenkens geht Honneth von einer zunehmenden Ausdifferenzierung individueller Werteigenschaften und deren Wahrnehmung sowie Anerkennung aus.⁵² Wer wie viel an welcher Art von beispielsweise sozialer Wertschätzung erfährt, ist in dieser Hinsicht historisch bedingt. Darüber hinaus sind die Formen der Anerkennung graduell hierarchisiert, da sie in einer Weitung des affirmativen Selbstverhältnisses resultieren.⁵³

Aufgrund der moralischen Verpflichtung zu gegenseitiger Anerkennung erheben Menschen untereinander zumindest implizit einen

⁴⁸ Ebd., 209f.

⁴⁹ Vgl. ebd., 198.336.

⁵⁰ Vgl. ebd., 339.

⁵¹ Ebd., 198.

⁵² Vgl. ebd., 325.

⁵³ Vgl. ebd., 309.

Anspruch darauf, anerkannt zu werden.⁵⁴ Bleibt dieses Verhalten aus und erlebt ein Individuum sich umgekehrt als missachtet, wird die fehlende Anerkennung als moralisch defizitär qualifiziert. Es beginnt ein Kampf um Anerkennung, der erst im Geschehen des erwünschten Anerkannt-Werdens jeweils wieder vorerst zu einem Ende kommt. Eine zentrale Erklärung für die Entstehung von solchen Kämpfen ist also moralischer Art, insofern es um die Durchsetzung verletzter ethischer Standards geht.⁵⁵ Die treibende Kraft im Ringen um ein Anerkannt-Werden sind Gefühle der Scham, Wut, Kränkung oder auch Verachtung, die als handlungsbezogene Emotionen aus passivem Erleiden der Missachtung von sich aus zu aktivem Handeln drängen.⁵⁶ Neue Erfahrungen von Missachtung führen im Laufe der Geschichte fortwährend zum Einfordern weiterer Anerkennungsprozesse. Missachtung umfasst im Gegensatz zur Anerkennung, dass die autonomen Fähigkeiten eines Individuums von anderen weder erkannt noch als wertvoll erachtet werden,⁵⁷ wobei sich das nicht anerkannte Individuum dessen bewusst ist.⁵⁸

Das Fatale an Missachtungserfahrungen ist insbesondere, dass „Personen in einem positiven Verständnis ihrer selbst verletzt werden, welches sie auf intersubjektiven Wegen erworben haben“⁵⁹, was zum Zusammenbruch der Identität führen kann. Im Nichteinlösen des Anspruchs auf Anerkennung der eigenen Identität wird einem Individuum demnach eine affirmative Selbstbeziehung erschwert. Entsprechend den drei Anerkennungsformen unterscheidet Honneth *drei Formen der Missachtung*:

⁵⁴ Vgl. ebd., 112.212.

⁵⁵ Vgl. ebd., 316. Darüber hinaus bietet Honneth eine psychologische Erklärung an, die er aufgrund ihrer antisozialen Tendenzen nur schwerlich mit seiner moralischen Herleitung in Einklang bringen kann, aber als primitive andere Seite der Medaille zu charakterisieren versucht. Aufgrund symbiotischer Erfahrungen in der frühen Kindheit würden Individuen gegen die Unabhängigkeit, Eigenständigkeit und Verschiedenheit anderer revoltieren, diese zu leugnen versuchen und danach streben, sich andere Individuen wieder verfügbar zu machen sowie mit ihnen eins zu werden (vgl. ebd., 153–174.315).

⁵⁶ Vgl. ebd., 219f.

⁵⁷ Vgl. ebd., 327.

⁵⁸ Vgl. ebd., 325.

⁵⁹ Ebd., 212.

- (1) Körperliche Misshandlung und Vergewaltigung im Lebensraum von Primärbeziehungen, die das Vertrauen eines Individuums in sich selbst und die Welt schwer erschüttern und zerstören können;
- (2) Entrechtung und Ausschließung auf der rechtlichen Ebene, die dazu führen, sich selbst nicht als gleichwertiges und gleichberechtigtes, moralisch urteilsfähiges Wesen zu erleben;
- (3) Entwürdigung und Beleidigung in einer Wertgemeinschaft, die Individuen ihre Selbstschätzung nimmt, insofern sie ihre Autonomie-Fähigkeiten als sozial wert- und bedeutungslos empfinden.⁶⁰

Aus dem individuellen Kampf um Anerkennung kann ein sozialer Kampf werden, wenn Missachtungserfahrungen einzelner Individuen „als typische Schlüsselerlebnisse einer ganzen Gruppe gedeutet werden“⁶¹ und Anerkennung daher kollektiv eingefordert wird. Honneths Ansatz inhärent ist – ganz im Sinne der Frankfurter Schule – ein gesellschaftskritischer Impetus, insofern seine Anerkennungstheorie zur Kritik an der jeweiligen Praxis in einer Gesellschaft verhilft, die den moralischen Anerkennungsnormen nicht entspricht.⁶² Aufgrund des Geltungsüberhangs⁶³ der Anerkennungsnormen, die von Individuen ein je besseres moralisches Handeln fordern, ist die vollständige Einholung dieser Ansprüche zwar gar nicht möglich; dennoch herrscht „ein permanenter Lerndruck“⁶⁴, der in der schrittweisen Realisierung immer besserer Zustände resultiert.

2.3 Der Wert von Differenz

Während Honneth den Wert von intersubjektiven Anerkennungsprozessen hervorhebt, impliziert sein Ansatz auch, intersubjektive und interkollektive Differenzen wertzuschätzen und somit Diversität in gesellschaftlichen Zusammenhängen zu begrüßen. Wenn Differenz zwischen Individuen und Kollektiven einerseits deren Nicht-identisch-Sein in qualitativer Hinsicht sowie andererseits ihre fehlende Einigkeit hinsichtlich der Beurteilung von Sachverhalten oder Praktiken meint – inwiefern ist dann Differenz wertvoll? Es scheint,

⁶⁰ Vgl. ebd., 214–217.

⁶¹ Ebd., 260.

⁶² Vgl. ebd., 336.

⁶³ Vgl. ebd., 340.

⁶⁴ Ebd., 341.

als ob sie Bedingung der Möglichkeit von Anerkennungsprozessen ist. Letztere wiederum sind wie oben skizziert u. a. als Mittel zum Zweck der Realisierung autonomer Individualisierungsbestrebungen und gemeinschaftlicher Bindungen ausschlaggebend. Würden sich Menschen in ihren Eigenschaften wie auch Ansichten und Lebensformen nicht unterscheiden, dann wäre fraglich, ob sie um Anerkennung kämpfen würden, die ihnen ein je höheres Maß an Verwirklichung ihrer autonomen Individualität als jeweils einzigartige Person sowie die Erfahrung, ein wesentliches Mitglied einer Gemeinschaft zu sein, und eine je größere Gruppenzugehörigkeit erlaubt. Insbesondere auf Ebene der Wertgemeinschaft stellen Differenzen eine Bedingung dar, die erfüllt sein muss, damit Individuen im Rahmen von Fremd- wie Selbstanerkennungs-Prozessen soziale Wertschätzung erfahren können, insofern ihre sie spezifisch auszeichnenden Fähigkeiten als für das Gemeinwohl und Erreichen gesellschaftlicher Zielvorhaben dienlich eingeschätzt werden.

Nicht zu vernachlässigen ist, dass im Kämpfen um Anerkennung gleichzeitig auch ein Moment enthalten ist, das Differenzen zwischen Individuen und Kollektiven zu überwinden sucht. Denn um Anerkennung ihrer einzigartigen Eigenheiten ringende Einzelpersonen und Gruppen fordern die möglichst universale Einsicht aller anderen, dass ihre jeweiligen Anerkennungsansprüche legitim und einzulösen sind. Darüber hinaus wird dabei die einheitliche Wertschätzung ihrer Eigenschaften, Anliegen und Lebensformen angestrebt. So zielen Anerkennungsprozesse auf eigentümliche Weise auch auf eine Einmütigkeit über die Legitimität und Bedeutsamkeit des jeweils Anzuerkennenden ab. Insgesamt jedoch stellt Honneths Theorie aufgrund der Unabdingbarkeit und grundsätzlichen Affirmation von Differenzen ein Plädoyer für eine Kultur der Diversität dar.

Auffallend ist, dass der deutsche Sozialphilosoph Meinungsverschiedenheiten und divergierende Ansichten mehr in ihrer letztlich Gutes befördernden denn zerstörerischen Kraft beschreibt. Oft wird ja vor diskursivem Streit gewarnt und um Eintracht geworben. So zitiert beispielsweise das Paderborner Rathaus der an Sallusts (um 86–35 v. Chr.) Äußerung über den jugurthinischen Krieg⁶⁵ (111–105 v. Chr.) erinnernde Schriftzug *concordia res parvae crescunt discordia*

⁶⁵ Vgl. Gaius Crispus Sallustius, *Bellum Jugurthinum*, in: Baltimore College (Hg.), *Bellum Catalinarium & Jugurthinum*, Baltimore 1810, c. X, 67.

maximae dilabuntur, demzufolge Einigkeit die kleinen Dinge wachsen lässt, während Zwietracht das Größte vernichtet. Honneth geht eher optimistisch davon aus, dass das Beharren auf Durchsetzung von Anerkennungsansprüchen nicht zu dauerhaften Spaltungen führt.

„Der junge Hegel wurde Zeuge, wie Napoleon 1806 nach der Schlacht von Jena durch seine Universitätsstadt ritt. Darin sah er die sich anbahnende Universalisierung der Anerkennung im Einklang mit den Prinzipien der Französischen Revolution.“⁶⁶

Bei Hegel wie Honneth ist dabei die teleologische Grundannahme leitend, dass Eintracht und Einmütigkeit in Bezug auf Wert und Würde des Anzuerkennenden nicht nur angestrebt werden, sondern sich im Laufe der Geschichte auch immer mehr einstellen. Ob wir dem angesichts der aktuellen weltpolitischen Lage und jüngsten Entwicklungen wohl vorbehaltlos zustimmen können?

3 Eine platonische Replik

Diversität nicht als Problem für Gemeinschaften, sondern sogar als deren Bedingung zu erklären und mit der Möglichkeit zur Selbstentfaltung von Einzelnen und Gruppen zu verknüpfen, ist ein ausgesprochen sympathischer Gedanke. Im neohegelianischen Anerkennungsmodell scheint sich das ideale Selbstverständnis moderner liberaler Gesellschaften auszudrücken. Daher ist es kein Zufall, dass Honneths „Kampf um Anerkennung“ im gleichen Jahr (1992) wie „The End of History and the Last Man“ erschien, in dem Francis Fukuyama (* 1952) den Siegeszug des Anerkennungsmodells prognostizierte, das er aus Alexandre Kojèves (1902–1968) Hegelinterpretation entwickelte. Schaut man auf beide Werke, werden einige Herausforderungen dafür deutlicher.

Dem hegelianischen Ansatz ist eine auf der Idee des Fortschritts gegründete Geschichtsphilosophie unterlegt.⁶⁷ Die damit verbundene Hoffnung, die Geschichte müsse ihren Verlauf zumindest auf lan-

⁶⁶ F. Fukuyama, Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet, aus dem amerikanischen Englisch von B. Rullkötter, Hamburg ³2019, 59.

⁶⁷ Vgl. F. Fukuyama, The End of History and the Last Man, New York u. a. ²2006, 55–70.

ge Sicht in Richtung wachsender Anerkennungsverhältnisse nehmen, ist, wie bereits festgestellt, nicht mehr so naheliegend wie sie Anfang der 1990er-Jahre erschienen sein mag und daher begründungsbedürftig.

Denn der Wunsch, anerkannt zu werden, wird als in der Emotionalität angelegt interpretiert. Damit stellt sich die Frage nach dem richtigen Maß dieses Wunsches. Vor allem überzogene Anerkennungswünsche der eigenen Besonderheit, die nicht auf Reziprozität angelegt sind, wie etwa die Sehnsucht nach Hegemonie (*megalothymia*), können den Prozess der wachsenden Anerkennung empfindlich stören.⁶⁸ Honneth muss daher versuchen, den Prozess der Anerkennung der Verschiedenheit durch einen in der Vernunft begründeten moralischen Imperativ auf Kurs zu halten. Damit steht er aber vor dem Problem, auf das auch Platon gestoßen ist. Es gibt nur wenige Menschen, die sich von Natur aus an der Vernunft orientieren. Versucht man diese Vernünftigkeit auf eine breitere gesellschaftliche Basis zu stellen, muss man sie einer disziplinierenden (und damit letztlich uniformierenden) Erziehung unterwerfen wie die *philosophers by design*. Das Anerkennungskonzept dritter Ordnung als Gesellschaftsmodell einer allgemeinen Solidarität durch Wertschätzung der Diversität setzt möglicherweise doch eine größere weltanschauliche Homogenität bei allen Teilnehmer(inne)n voraus, als es unter den Bedingungen eines modernen pluralen Gemeinwesens möglich ist. Wie sollen wir mit Menschen umgehen, die sich diesem weltanschaulichen Konsens hartnäckig entziehen, ohne gesetzliche Rahmenbedingungen zu verletzen? Zeitigt die Praxis dieses Modells von Gesellschaft nicht doch die gleichen Ungerechtigkeiten und Konflikte wie die Umsetzung des hegelianischen Modells durch den Marxismus?

Die Anerkennung zweiter Ordnung, die die anderen als Rechtssubjekte respektiert, ist in ihren Anforderungen bescheidener und gibt einem demokratischen Rechtsstaat eine solide Grundlage. Der Sokrates, den Platon in seine Dialoge schickt, ordnet sich der Rechtsordnung Athens unter, vermeidet aber die öffentliche Bühne und versucht stattdessen, im auf das Gegenüber zugeschnittenen Einzelgespräch die an den Maßstäben der Vernunft orientierte Ent-

⁶⁸ Vgl. ebd., 182.

faltung des Individuums zu unterstützen. Individualität und damit Differenz kommt dann vor allem auf dem Weg zum Zuge, der zu einem reifen und erfüllten Menschsein führen soll. Platons Projekt stellt zwei Fragen an das moderne Projekt des Anerkennungsmodells: Wird erstens das Ziel einer anerkannten partiellen (individuellen oder gruppenspezifischen) Identität wirklich dem Streben nach einem sinnerfüllten Leben gerecht? Ist die Hoffnung, dass sich eine harmonische Ordnung einer Gesellschaft, die über die Rechtsgemeinschaft hinausgeht, in einem geschichtlichen Prozess einstellen wird oder sogar einstellen muss, tatsächlich eine realistische Erwartung, oder müssen wir nicht doch mit immer wieder neu entstehenden Widersprüchen umzugehen lernen? Vielleicht ist die humanistische Graswurzelstrategie der philosophischen „Seelsorge“, die Sokrates praktiziert, realistischer im Hinblick auf ihre Reichweite und zugleich großzügiger im Hinblick auf ihr Ziel.

Zur epistemischen Relevanz von Diversität

Über Diskriminierungsdynamiken und die Kirche als divers-konviviale Lebensform

Anne Weber

1 Diversität unter Druck?

Diversität oder *Diversity* als Werte- und Handlungskonzept lässt sich bestimmen als ein reflektierter, respektvoller und wertschätzender Umgang mit Perspektivenvielfalt und unterschiedlichen Lebensentwürfen innerhalb einer Sozialgemeinschaft.¹ In demokratischen Gesellschaften ist Diversität verfassungsrechtlich gerahmt und wird durch die Zusicherung von Chancengleichheit und Gerechtigkeit in Absehung von Geschlecht, Herkunft, Alter, sozialem Status oder Religion befürwortet.

Auch wenn pluralitätsoffene und wertschätzende Haltungen gesellschaftspolitisch und organisatorisch auf Resonanz und Engagement stoßen,² zeigt sich schnell, dass es sich dabei nicht um Selbstläufer handelt. Im Gegenteil, die z. T. stark polarisierenden Debatten über Alltagsrassismus, Gender-Themen oder Verteilungsgerechtigkeit verdeutlichen, dass die erhöhte Sensibilität sich mit einer jahrhundertalten, internalisierten sozialen Homogenität konfrontiert sieht.

Die Diskrepanz zwischen dem Ideal von Wertschätzung und Pluralität und der Realität von offener oder verdeckter Diskriminierung lässt sich in vielen gesellschaftlichen Bereichen nachzeichnen.³ Trotz zahlreicher medialer oder politischer Kampagnen, die zu einer Kul-

¹ Vgl. G. Toepfer, Diversität. Historische Perspektiven auf einen Schlüsselbegriff der Gegenwart, in: Zeithistorische Forschungen 17 (2020) 130–144 [<https://zeit-historische-forschungen.de/1-2020/5820> (Zugriff: 10.8.2022)]. Ich verwende in diesem Beitrag die Begriffe Diversität, *Diversity*, Vielfalt, Pluralität und Heterogenität dem Alltagssprachgebrauch entsprechend synonym.

² Sicherlich ist nicht von der Hand zu weisen, dass dieses Interesse natürlich auch anders, z. B. politisch oder ökonomisch, motiviert sein kann.

³ Vgl. dazu z. B. Antidiskriminierungsstelle des Bundes (Hg.), Gleiche Rechte, gleiche Chancen. Jahresbericht 2020, Berlin 2021, in: <https://www.antidiskrimi>

tur der Toleranz auffordern,⁴ scheint es schwierig zu sein, diese im Alltag umzusetzen oder durchzuhalten. Ursachen hierfür können sowohl auf struktureller oder institutioneller, aber auch auf der persönlichen Ebene verortet werden. Wertschätzung von Pluralität und Offenheit für Diversität werden bisweilen zudem hauptsächlich als ethische oder pragmatische Handlungsorientierung adressiert. Dies bedeutet, dass sie als solche zwar in der Zivilgesellschaft als angemessen und wünschenswert angeboten werden. Solche Begründungen berühren jedoch selten das mit Pluralität und Mehrdeutigkeit ebenso einhergehende Unbehagen vor Fremdheit, vor einer damit potenziell verbundenen Herausforderung und Relativierung, zumindest aber Veränderung gewohnter Abläufe, vertrauter Ordnungs- und Organisationsstrukturen, sozialer Praktiken und bekannter Weltbilder. Hinzu kommt neben einer für plurale, heterogene Gesellschaften charakteristischen Unübersichtlichkeit, dass rein ethische Begründungen bzw. Aufforderungen nicht zwangsläufig deren handlungspraktische Umsetzung motivieren.⁵ Besonders in allgemeinen Krisen oder in persönlichen Stresssituationen kann die (Selbst-)Motivation leicht wegbrechen.⁶ Es ist deshalb notwendig, Werte und Normen rechtlich zu sichern und interdisziplinär zu plausibilisieren. Dass selbst ethisch-rechtliche Meilensteine wie die

nierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Jahresberichte/2020.pdf?__blob=publicationFile&v=6 (Zugriff: 10.8.2022).

⁴ So z. B. der *Diversity*-Rat von Bündnis 90/Die Grünen oder der *Diversity*-Tag der Bundesregierung unter dem Hashtag #FlaggeFürVielfalt. Vgl. in diesem Zusammenhang aber auch die kritische Analyse von Toleranz- und Akzeptanzkonzepten in: R. Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (Stw 1682), Frankfurt a. M. 2003.

⁵ Vgl. J. Habermas, *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik* (Stw 975), Frankfurt a. M. 1991, 9–30. Daher erklärt sich sicher auch eine gewisse Renaissance tugendethischer oder anderer individualetischer Ansätze und der verstärkte Blick auf das gute Leben als Motivationsgrund ethischer Exzellenz. Prominent in diesem Zusammenhang vgl. H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2017.

⁶ Ein Beispiel aus der jüngsten Zeit für solche Stresssituationen ist sicher die Coronapandemie, die z. B. eine Rückkehr zur klassischen Arbeitsaufteilung im Homeoffice mit sich brachte. Vgl. dazu unter vielen anderen B. Kohlrausch, A. Zucco, *Die Corona-Krise trifft Frauen doppelt. Weniger Erwerbseinkommen und mehr Sorgearbeit* (WSI Policy Brief 40), Düsseldorf 2020, in: https://www.boeckler.de/pdf/p_wsi_pb_40_2020.pdf (Zugriff: 10.8.2022).

Menschenrechtscharta oder das Völkerecht dennoch kompromittierbar bleiben, zeigt sich jüngst in dem aggressiven Überfall auf die Ukraine oder der grausamen Verfolgung der Uiguren. Ebenso verdeutlichen der Hass, dem Transpersonen und andere Minderheiten analog und digital ausgesetzt sind, aber auch die einem imperialen Habitus zuzuordnende Duldung von Menschenhandel und systematischer Ausbeutung, wie wenig Geltung ethische Werte auf der globalen Bühne und im Alltag entfalten.⁷

Von diesen Dynamiken ist potenziell auch Diversitätsoffenheit, die Wertschätzung und Förderung von Vielfalt, betroffen. Um bei dieser Diagnose nicht stehen zu bleiben, will ich in diesem Beitrag dafür argumentieren, dass es für deren lebensweltliche Verankerung neben der ethischen Begründung und rechtlichen Institutionalisierung wichtig ist, immer (wieder) auch deren *epistemische* Relevanz und *existenzielle*⁸ Bedeutung aufzuzeigen. In einem ersten Schritt möchte ich dazu diskurstheoretische Einsichten erinnern und mit der sozialpsychologischen Vorurteilsforschung ins Gespräch bringen. In diesem Zusammenhang lassen sich Diskriminierungsdynamiken präzisieren; zugleich lässt sich ein Weg weisen, um diese entlang einer komprehensiv-dekonstruktiven Vernunft aufzubrechen. In einem dritten Schritt soll dann die existenzielle Bedeutung von Diversität resonanzsoziologisch und identitätspsychologisch eingeordnet werden. Alle Strategien werfen einen Anker, um die Wertschätzung und Förderung von Diversität nicht im „Meer der Kontingenzen“⁹ verloren gehen zu lassen. Weil sie ohne ein erfahrungsgesättigtes Bewusstsein und eine praktische Implementierung angesichts der Beharrungskräfte eingelebter sozialer Praktiken jedoch wirkungslos bleiben, will ich schließlich in einem Ausblick dafür argumentieren, dass *Diversity* zur christlichen DNA gehört und als konviviale Le-

⁷ Vgl. dazu H. Haker, *Towards a Critical Political Ethics. Catholic Ethics and Social Challenges* (SThE 156), Basel 2020, 191–222; ferner N. Priesching, *Sklaverei in der Neuzeit* (Geschichte kompakt), Darmstadt 2014.

⁸ Mit „existenziell“ schreibe ich hier weniger einen philosophischen Horizont ab, sondern habe salutogenetische Dispositionen und Haltungen im Sinn, die aus psychologischer und resonanzsoziologischer Sicht konstitutiv für ein gelingendes Leben sind. – Vgl. dazu auch Abschnitt 3 dieses Beitrags.

⁹ J. Habermas, *Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen*, in: ders., *Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden*, Bd. 5: *Kritik der Vernunft*, Frankfurt a. M. 2009, 117–154, hier: 152.

bensformen dort auch praktisch konkret ist. In diesem Sinne kann sich die Kirche als Lernort für die Wertschätzung und Integration von Diversität erweisen und auch in den fragmentierten, beschleunigten Gesellschaften der Spätmoderne immer wieder an deren Bedeutung erinnern.

2 Zur epistemischen Relevanz von Vielfalt und Diversität

Als Ausgangspunkt für die Klärung der epistemischen Relevanz von Pluralität und Vielfalt möchte ich im Folgenden den Fokus auf pragmatische bzw. diskursive Theorien legen und deren erkenntnistheoretisches Profil skizzieren. Bereits in den 1980er-Jahren hat Jürgen Habermas (* 1929) in Auseinandersetzung mit kommunikations- und kompetenztheoretischen Ansätzen nicht nur den *Linguistic Turn* für die philosophische Erkenntnistheorie mitvollzogen und so einen Weg aus der positivistisch-szientistischen Einbahnstraße gewiesen.¹⁰ Vielmehr ermöglichte der Paradigmenwechsel von der Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie zur Sprachphilosophie es, das resignative Fazit der „Dialektik der Aufklärung“¹¹ herauszufordern, d. h. auch nach den vernunftdefätistischen Diagnosen der frühen Kritischen Theorie auf die aufklärenden-emanzipatorischen Potenziale der Vernunft zu vertrauen. Entlang einer umfassenden Gesellschaftsanalyse, wie Habermas sie spätestens in der „Theorie des kommunikativen Handelns“¹² vorgelegt hat, konnte die Kritische Theorie normativ neu fundiert und so schließlich eine therapeutische Fortsetzung des *Projekts der Moderne* eingeleitet werden.¹³

¹⁰ Vgl. dazu ausführlich J. Habermas, Erkenntnis und Interesse. Im Anhang: „Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu ‚Erkenntnis und Interesse‘“ (PhB 589), Hamburg 2008.

¹¹ M. Horkheimer, T. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. ¹⁶2006.

¹² J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt a. M. ⁴1987.

¹³ Zur Auseinandersetzung mit Theodor W. Adornos (1903–1969) und Max Horkheimers (1895–1973) Vernunftkritik vgl. ebd. Ausführlich zur Genese, Kontextualisierung und gesellschaftsanalytischen Erläuterung der Diskurstheorie vgl. A. Weber, Zwischen Wunsch und Wirklichkeit einer egalitären Gesellschaft. Die kritische Rekonstruktion der *anti-porn*-Debatte im Horizont einer anerken-

Die dort ausgearbeitete Gesellschaftsanalyse kann ich hier nicht weiter besprechen.¹⁴ Für unseren Fragenkontext hinlänglich ist der Blick auf die verfahrenstheoretischen Konsequenzen, die sich aus den handlungs- und rationalitätstheoretischen Tiefenströmen der kommunikativen Vernunft ergeben. So sieht Habermas in der propositional-performativen Doppelstruktur assertorischer Aussagen nicht nur eine intersubjektive Dimension sprachlicher Vollzüge angezeigt. Vielmehr offenbart sich darin das ursprüngliche Telos von Kommunikation überhaupt: die *gemeinsame Verständigung im Sinne gelingender Handlungskoordination*.¹⁵ Dieses Ziel realisiert sich dabei über die Akzeptanz der im sprachlichen Vollzug durch die kommunizierenden Subjekte explizit oder implizit erhobenen Geltungsansprüche. Die grundlegende Motivation, das Gegenüber und dessen Geltungsansprüche anzuerkennen, beruht dabei auf dem kognitiven Charakter konstativer Sprechakte, d. h. auf der Annahme, dass die Sprechenden im Zweifelsfall den erhobenen Anspruch – den der Wahrheit, der Richtigkeit, der Wahrhaftigkeit oder der Verständlichkeit – darstellen, erläutern und begründen können.¹⁶ Weil Sprecher(in) und Hörer(in), wenn sie sich miteinander über etwas in der Welt verständigen wollen, performativ immer schon intersubjektive Anerkennung beanspruchen, erweist sich dieser Sprachvollzug zudem gegenüber strategischen oder instrumentellen Interaktionsformen als *vorgeordnet*.¹⁷ In dieser Verwendung von Sprache und sprachlichen Symbolen kann ein implizites Wissen identifiziert werden, das performativ in jeder an Verständigung orientierten Form der Argumentation und Kommunikation notwendig abgerufen wird.

nungstheoretisch profilierten Diskurstheorie (Praktische Philosophie kontrovers 7), Berlin – New York 2018, 255–324.

¹⁴ Vgl. dazu ebd., 360–388.

¹⁵ Zur Formulierung „Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne“ vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns (s. Anm. 12), 387.

¹⁶ Vgl. ders., Was heißt Universalpragmatik? (1976), in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (Stw 1176), Frankfurt a. M. 2006 [Neuaufgabe], 353–440, bes. 433.

¹⁷ Dass diese Primordialität keineswegs selbstverständlich, sondern vielmehr streitbar ist und schließlich die Achillesferse der habermasschen Gesellschaftsanalyse ausweist, habe ich in Rekurs auf Axel Honneths (* 1949) Kritik zu zeigen versucht in: Weber, Zwischen Wunsch und Wirklichkeit einer egalitären Gesellschaft (s. Anm. 13), 400–408.

Solche unthematischen Kommunikationspräsuppositionen lassen sich wiederum pragmatisch rekonstruieren und als normativ gehaltvolle Diskursregeln explizieren:

- (1) Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt darf an Diskursen teilnehmen.
- (2) (a) Jede(r) darf jede Behauptung problematisieren.
 (b) Jede(r) darf jede Behauptung in den Diskurs einführen.
 (c) Jede(r) darf eigene Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern.
- (3) Kein(e) Sprecher(in) darf durch internen oder externen Zwang daran gehindert werden, seine in (1) und (2) festgelegten Rechte wahrzunehmen.¹⁸

Die in den Regeln zum Ausdruck gebrachten Grundaxiome wie reziproke Solidarität, Unparteilichkeit, grundsätzliche (Chancen-)Gleichheit und rational-mutuale Anerkennung konvergieren dabei nicht nur mit einem formalen Verständnis von Gerechtigkeit, wie es Habermas später in seinem deliberativen Demokratieverständnis erläutert hat.¹⁹ Entlang dieser Koordinatenachsen lässt sich zudem ein Verfahren gewinnen, mit dessen Hilfe argumentative Praxis, das Erkennen und Bewerten von Gründen, wiederholbar gelingen kann. Als kommunikativer Problem-Modus entlastet eine solche diskursiv-argumentative Verhandlung die Subjekte zumindest punktuell vom lebensweltlichen Situationsdruck. So können auf theoretischer und praktischer Ebene brüchig gewordene Überzeugungen identifiziert, reflexiv verflüssigt und rational verhandelt werden. Lässt man sich also auf eine argumentative Rechtfertigung der eigenen Geltungsansprüche ein, akzeptiert und erkennt man den bzw. die andere(n) in dessen bzw. deren gleichberechtigter Rolle als Diskursteilnehmer(in) mit je eigenen Interessen und Bedürfnissen an und wird umgekehrt als solche(r) anerkannt. In Reminiszenz der kantischen Moraltheorie mündet die diskursive Rechtfertigung der Gründe in eine intersubjektive Verallgemeinerbarkeitsprüfung. Das von Habermas vorgeschlagene Kriterium ist dabei bekanntermaßen der (kontrafaktische) Konsens. Entsprechend gilt es,

¹⁸ Vgl. dazu besonders J. Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (Stw 422), Frankfurt a. M. 1983, 53–126, hier: 99.

¹⁹ Vgl. Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M. 1992.

die konfligierenden Handlungsgrundsätze solange argumentativ zu bearbeiten, bis eine Einigung erzielt wird, die den Bedingungen genügen muss,

„dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können“²⁰.

Zentral für die rationale Verlässlichkeit diskursiver Ergebnisse und deren Orientierung- bzw. Geltungskraft in Theorie und Praxis ist folglich, dass die diskursive Erkenntnis- und Willensbildung weder durch ein zufälliges Übereinstimmen noch eine geschickte Überredung oder einen faulen Kompromiss beendet wird.²¹ Nur im Konsens lässt sich die Unparteilichkeit der Sprachgemeinschaft im Sinne einer regulativen Idee antizipieren. Das egalitäre Profil, auch wenn nur asymptotisch erreichbar, wiederum ist die formale Basis, um die rationale Verlässlichkeit der Diskursergebnisse *prima facie*, d. h. bis zur Widerlegung z. B. durch eine andere Person bzw. deren Repräsentant(in), unterstellen zu können. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die Geltungskraft diskursiv ermittelter Urteile oder Entscheidungen zugleich immer an die jeweilige Lebenswelt bzw. die dort diagnostizierten Handlungs- oder Orientierungskonflikte zurückverwiesen sind und sich praktisch bewähren müssen. Diese pragmatische Forderung nach Bewährung ergibt sich nicht zuletzt aus dem Umstand, dass die Diskursteilnehmenden selbst historische Wesen sind, die in stetigen Lernprozessen stehen und deren Überzeugungen und Wirklichkeitsinterpretationen sich verändern bzw. durch die *Widerstände der Realität* herausgefordert werden.

2.1 Pluralität und Diversität als Bedingungen epistemisch relevanter Urteilsfindung

Vor dem Hintergrund der bis hierhin skizzierten universalpragmatischen Rekonstruktion diskursiver Urteilsbildung lässt sich für die Bedeutung von Pluralität und Diversität nun Folgendes festhalten:

²⁰ Habermas, Diskursethik (s. Anm. 18), 75f. [Hervorhebung im Original].

²¹ Vgl. ebd., 63.

Insofern man um eine vernünftige Einsicht und ein (selbst-)kritisches Einverständnis bemüht ist, erweist sich der bzw. die andere zunächst einmal als Mitstreiter(in) bei der Suche nach verlässlichen, d. h. rationalen und gerechten Orientierungen. Die Diskursregeln fordern dazu auf, alle Betroffenen zu integrieren und ihre Geltungsansprüche hör- bzw. verstehbar und für alle anderen Betroffenen argumentativ einsichtig zu machen. Dass die Artikulation der je anderen Interessen oder Einwände nicht selten hermeneutische Übersetzungsarbeiten und einen empathischen Perspektivwechsel erfordert, d. h. reale Diskurse durchaus ressourcenintensiv sind, ändert nichts daran, dass diese Integration die verfahrenslogische Grundlage rationaler Verlässlichkeit und erkenntnistheoretischer Verbindlichkeit diskursiver Ergebnisse markiert. Die in einem solchen Verfahren formulierten Urteile erweisen sich mit anderen Worten als umso verlässlicher, der *Epistemic Gain* umso nachhaltiger, je besser im Findungsprozess garantiert werden kann, dass alle Betroffenen bzw. deren Bedürfnisse und Einwände argumentative Berücksichtigung gefunden haben. Der intersubjektiven „kooperative[n] Wahrheitssuche“²² liegt dabei zwar *kein* gradualistisches Verständnis von Wahrheit oder Richtigkeit zugrunde. Im Verfahren immanent enthalten ist im Hinblick auf die Diskursregeln letztlich jedoch, dass ein Ergebnis desto mehr dem Anspruch des emanzipatorischen Erkenntnisinteresses gerecht wird, je mehr divergierende Positionen und Geltungsansprüche im Diskurs integriert und in der Konsens- bzw. Urteilsfindung kommunikativ-rational mitbedacht worden sind. Komplementär dazu steigt die praktische Orientierungskraft eines Urteils mit der Quantität an Positionen, Perspektiven und Sprachspielen, die das diskursiv gerechtfertigte Urteil oder die konsensuell begründete Norm anerkennen, d. h. als Repräsentation ihrer individuellen oder kollektiven Interessen verstehen.

Darin spiegelt sich nicht zuletzt die Verknüpfbarkeit von Empirie und Diskurs im Sinne kritischer Hermeneutik. Gleichwohl mahnt eine pragmatisch-diskursive Erörterung wissenschaftlicher Hypothesen, deren Fallibilität nicht durch eine Verabsolutierung des erfahrungswissenschaftlichen Denkens kompensieren zu wollen. So

²² J. Habermas, Wahrheitstheorien, in: ders., Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden, Bd. 2: Rationalitäts- und Sprachtheorie, Frankfurt a. M. 2009, 208–269, hier: 214.

entstandene Urteile und Erkenntnisse könnten „im Meer eines dezentrierten Weltverständnisses nur auf abgeschirmten subkulturellen Inseln“²³ überleben. Solche abgeschlossenen Weltbilder müssen mit Blick auf die Komplexität und Interdisziplinarität wissenschaftlicher Praxis aber als unaufgeklärt und ängstlich, unter den Vorzeichen nachmetaphysischer Vernunft letztlich als irrational gelten. Die grundsätzliche Fallibilität und Reversibilität diskursiver Urteile zeigen vor diesem Hintergrund nicht nur die Offenheit diskursiver Urteilsfindungsprozesse an, sondern garantiert gerade *durch* diese Offenheit die Rationalität des Verfahrens selbst. Besonders hinsichtlich der *Historizität von Vernunft* stellt sich die Orientierungskraft der diskursiven Ergebnisse also gegenüber alternativen Verfahren genau dadurch unter Beweis, dass sie für Aktualisierungen, für neue Informationen oder unberücksichtigte Perspektiven offen bleiben. Mehr noch, die Integration und argumentative Verhandlung verschiedener wissenschaftlicher Hypothesen, die Pluralität lebensweltlicher Perspektiven, die unterschiedlichen kulturellen oder religiösen Wirklichkeitsdeutungen verbürgen die epistemische Relevanz diskursiver Ergebnisse. Veto, Dissens und Konfrontation haben entsprechend emanzipatorisches Potenzial und eröffnen einen *Epistemic Benefit*.

Im Horizont dieser Explikation erhält die Diskurstheorie trotz ihrer universalistischen Ansprüche somit insgesamt eine transitorische, prozessuale Signatur, transportiert die Orientierung am kommunikativen Ideal immer auch eine Negation, zumindest aber kritische Reflexion auf die faktischen Bedingungen unserer Kommunikation. In diesem Sinne ermutigt Seyla Benhabib (* 1950), „den Konsens nicht als Endziel zu verstehen, sondern als Prozeß, als gemeinschaftliche Suche nach Wahrheit oder Gültigkeit“²⁴. Dadurch verändert sich schließlich auch das Selbstverständnis von Philosophie und ihr Verhältnis zu den anderen Wissenschaften. In der Rolle als Platzhalterin und Interpretin gewinnen ihre Urteile durch eine Kooperation mit den anderen wis-

²³ J. Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, in: ders., Philosophische Texte 5 (s. Anm. 9), 174–202, hier: 175.

²⁴ S. Benhabib, Im Schatten von Aristoteles und Hegel. Kommunikative Ethik und Kontroversen in der zeitgenössischen praktischen Philosophie, in: dies., Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne (Edition Suhrkamp 1725), Frankfurt a. M. 1995, 33–75, hier: 51.

senschaftlichen Disziplinen an Plausibilität und Tiefenschärfe.²⁵ In diesem Sinne sind Pluralität, Diversität und Interdisziplinarität sowohl auf der wissenschaftstheoretischen Ebene als auch auf der Ebene lebensweltlicher Handlungskoordination für die erkenntnistheoretische Nachhaltigkeit diskursiver Urteils- und Entscheidungsfindung zentral.

2.2 Diskurs in der Kritik – zur Dynamik unbemerkter Stereotype

So plausibel und naheliegend bis hierher der verständigungsorientierte Diskurs als formales Orientierungsverfahren in heterogenen Gesellschaften erscheint, so deutlich ist an der Diskurstheorie auf unterschiedlichen Ebenen Kritik formuliert worden.²⁶ Neben der grundsätzlichen Problematisierung einer kommunikativen Rehabilitation der Vernunft hat ebenso die universalpragmatische, d. h. schwache Begründung und Geltung des Konsens Skepsis hinsichtlich der rationalen und erkenntnistheoretischen Verlässlichkeit diskursiver Ergebnisse hervorgerufen. Besonders aus einer postmodern-feministischen Perspektive ist zudem das egalitäre Profil infrage gestellt worden – zum einen, weil ein abstraktes Anderes und ein symmetrisches Gerechtigkeitsverständnis der intersubjektiven Perspektivenübernahme entgegenstehen und so das Versprechen der gleichberechtigten Gründe-Bewertung uneingelöst bleibt; zum anderen, weil reale Diskurse potenziell Orte von Herrschaftsbündnissen sein bzw. diese verdecken und verlängern können.

Mir scheinen besonders die letzten beiden Anfragen auf einen neuralgischen Punkt zu verweisen. Denn für das Ziel einer Integration, Anerkennung und sogar Wertschätzung von unterschiedlichen Perspektiven und Lebensformen, von Diversität und Andersheit ist die Unparteilichkeit und Offenheit des diskursiven Verfahrens zentral. Nur dann lässt sich der rationale Konsens als ein epistemisch und ethisch verlässliches Kriterium bestimmen, das auch auf der handlungspraktischen Ebene Orientierungsfunktion übernehmen kann. Werden lebensweltliche Interessen – intentional oder unbe-

²⁵ Vgl. dazu J. Habermas, Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (s. Anm. 18), 9–28.

²⁶ Vgl. dazu ausführlich Weber, *Zwischen Wunsch und Wirklichkeit einer egalitären Gesellschaft* (s. Anm. 13), 301–353, bes. 326–335.

merkt – nicht abstrahiert und in argumentativ rechtfertigbare Geltungsansprüche übersetzt, unterlaufen sie die Diskursregeln. Übersieht oder ignoriert man umgekehrt, dass die lebensweltliche Imprägnierung der Subjekte auch in Diskursen nicht einfach abgelegt werden kann, beginnt die formal über die Diskursregeln zugesicherte Unparteilichkeit einen dunklen Schatten zu werfen, in dem sich lebensweltliche Hierarchien und kulturell habitualisierte Machtlogiken unbemerkt verstetigen.²⁷

Diese Diagnose verschärft sich besonders in Erinnerung an die Ergebnisse der Rassismus- und Vorurteilsforschung der letzten Jahre, d. h. im Hinblick auf Wirkung und Dynamik von *Implicit Bias* und deren Rolle in wahrnehmungspsychologischen Prozessen.²⁸ Zentrale Erkenntnisse sind dabei, dass die menschliche Psyche die Welt in Kategorien und Typologien, sog. Stereotype, einteilt und zur Informationsverarbeitung einteilen *muss*. Diese Ordnungs- und Organisationskategorien sind Teil der biologischen Grundausstattung, werden jedoch auch durch die individuelle Sozialisation gelenkt, verstärkt oder überblendet. Ihre latente Einseitigkeit kann, z. B. im Rahmen von Bildungsprozessen, durch neue Erkenntnisse und Erfahrungen herausgefordert, überwunden oder erweitert werden. Treffen sie in kulturellen und medialen Narrationen auf ähnliche oder identische Ordnungs- und Weltdeutungskategorien, werden solche individuellen Stereotype umgekehrt perpetuiert und vertieft. Problematische Folgen haben diese besonders dann, wenn sie unbemerkt bleiben und sich mit normativen Bewertungen verbinden (*Implicit Bias*). Dann führt die Wahrnehmung von Einzel-

²⁷ Zu dieser Kritik vgl. exemplarisch M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a. M. 1977; ders., *Das Subjekt und die Macht*, in: H. L. Dreyfus, P. Rabinow, Michel Foucault, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault, aus dem Amerikanischen von C. Rath, U. Raulff (*Die weiße Reihe*), Frankfurt a. M. 1987, 269–294. Dass solche Machtkontexte über das Gehört- oder Nicht-Gehört-Werden von Personen entscheiden, ist nicht erst mit Michel Foucault (1926–1984) ins Bewusstsein der Philosophie gerückt, sondern auch von der ersten Generation der Frankfurter Schule als Herausforderung für das kritisch-theoretische Denken identifiziert worden. – Vgl. dazu H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (dtv 4623), München ³1994, bes. 21f.159f.

²⁸ Vgl. dazu ausführlich Weber, *Zwischen Wunsch und Wirklichkeit einer egalitären Gesellschaft* (s. Anm. 13), 213–247.

merkmalen zu erfahrungsunabhängigen, verallgemeinerten Urteilen über den Charakter, die Leistungsfähigkeit oder den Wert von Einzelpersonen oder Gruppen mit diesem Merkmal. Wenn solche Vorurteile auch von anderen aus der Deutungs- und Lebensgemeinschaft geteilt werden, erscheinen sie zudem als normal oder objektiv richtig. So führen sie zu einer Praxis, in der damit einhergehende Diskriminierungen nicht als Unrecht (*Harm*) auffallen. Aus wahrnehmungspsychologischer Perspektive sind implizite Vorurteile keine Seltenheit und auch deshalb so hartnäckig, weil sie als In-/Outgroup-Kontrastmittel mit der eigenen Identitätsentwicklung verwoben und emotional besetzt sind. Schließlich schützt die Psyche sich selbst und kann zudem neue Erfahrungen ausblenden, um die Integrität des eigenen Weltbildes zu erhalten.

Mit Blick auf die skizzierte Kritik am Diskurs lässt sich daraus folgend nicht nur bestätigen, dass mit der Lebensweltimprägung der Diskursteilnehmenden trotz der formalen Abstraktionsforderungen unbemerkt Vorurteile in den Diskurs eingeführt werden können. Zwar setzen diese die Geltung der Diskursregeln nicht außer Kraft. Insofern sie aber präjudizieren, wer für sprach- und handlungsfähig gehalten wird, und beeinflussen, welche Gründe und Argumente überhaupt als relevant eingestuft werden, unterminieren sie die Unparteilichkeit und damit letztlich auch die rationale Verlässlichkeit des Verfahrens massiv.

2.2.1 *Silencing*

Ich möchte an dieser Stelle der Argumentation die Konsequenzen solcher (unbewussten) Diskriminierungsdynamiken an zwei Phänomenen, dem des *Silencing* und dem der *Hermeneutical Injustice*, verdeutlichen und so auch deren *Harm*-Effekte im Diskurs präzisieren.

In der Soziologie und Sozialpsychologie werden *Silencing*- oder *Shameing*-Phänomene als Unterdrückung von dissidenten Meinungen (*suppression of dissent*) erläutert und als direktes, indirektes oder selbst-auferlegtes Rede- und Teilnahmeverbot differenziert.²⁹ Ich möchte hier in Anlehnung an die sprechaktanalytischen Unter-

²⁹ Vgl. P. G. Devine, L. B. Sharp, Automaticity and Control in Stereotyping and Prejudice, in: T. D. Nelson (Hg.), *Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination*, New York 2009, 64–87, bes. 73f.

suchungen, wie sie Rae Langton (* 1961) und Jennifer Hornsby (* 1951) vorgelegt haben,³⁰ als *Silencing* all diejenigen diffamierenden Verhaltensweisen in der intersubjektiven Kommunikation bezeichnen, entlang derer die Geltung der Aussagen anderer Diskursbeteiligten unterminiert wird. Dies ist z. B. dann der Fall, wenn einer Person oder einer Gruppe aufgrund von stereotypen Rollenbildern Unglaubwürdigkeit oder fehlende Zurechnungsfähigkeit unterstellt wird. Ein solches *Sincerity Silencing*³¹ stellt also in Abrede, dass bestimmte Personen überhaupt zu berücksichtigende Geltungsansprüche formulieren können. Noch vor der argumentativen Rechtfertigung werden diese Personen so von der diskursiven Erörterung ausgeschlossen.

Exemplarisch lassen sich solche aus (impliziten) diskriminierenden Vorurteilen resultierende *Silencing*-Dynamiken im Hinblick auf die Akzeptanz von Wissenschaftlerinnen rekonstruieren: Frauen galten lange als physisch und psychisch unfähig, rational zu argumentieren. Die essenzialistischen Rollenbilder und damit verbundene Charakterzuschreibungen ließen ihre Aussagen irrelevant erscheinen. Aufgrund ihrer angeblichen Emotionalität, Unkontrolliertheit oder Hysterie waren Frauen mit wenigen Ausnahmen also – scheinbar berechtigt – aus den wissenschaftlichen Diskursen ausgeschlossen.³² Auch heute wird eine Aufarbeitung der daraus entstehenden einseitig männlichen Geschichte, z. B. in Form einer Ergänzung und Erneuerung klassischer Wissensbestände, nur langsam umgesetzt.³³

³⁰ Vgl. dazu etwa R. Langton, *Speech Acts and Unspeakable Acts*, in: dies., *Sexual Solipsism. Philosophical Essays on Pornography and Objectification*, New York 2009, 25–63. Zur Darstellung von solchen *Silencing*-Dynamiken im Kontext der Analyse des *Harm*-Potenzials pornografischer Artefakte vgl. Weber, *Zwischen Wunsch und Wirklichkeit einer egalitären Gesellschaft* (s. Anm. 13), 120–137.

³¹ Zum *Sincerity Silencing* vgl. M. K. McGowan, *Sincerity Silencing*, in: *Hypatia* 29 (2014) 458–473.

³² Vgl. dazu in systematischer Aufarbeitung etwa M. Wyer u. a. (Hg.), *Women, Science, and Technology. A Reader in Feminist Science Studies*, London – New York 2009.

³³ Pionierinnenarbeit für die Philosophie leistet dabei in Deutschland Ruth E. Hagengruber (* 1958). – Vgl. dazu S. Thorgeirsdottir, R. E. Hagengruber (Hg.), *Methodological Reflections on Women's Contribution and Influence in the History of Philosophy (Women in the History of Philosophy and Sciences 3)*, Basel 2020.

Miranda Fricker (* 1966) hat in ihren Analysen zu epistemischer Ungerechtigkeit eine solche Absprache von Fähigkeiten bzw. die Abwertung einer Person als wissendes Subjekt durch Vorurteile als intrinsische Ungerechtigkeit der individuellen Zeugenschaft (*testimonial injustice*) bezeichnet.³⁴ Die unterstellte Unzurechnungsfähigkeit und damit angezweifelte Glaubwürdigkeit kann, wenn die solchen Deutungen vorgeschalteten Stereotype kulturell verinnerlicht sind, zu einem Punkt führen, an dem die jeweilige Sprechhandlung nicht einmal mehr als illokutionärer Akt, z. B. als Aussage oder Zeugnis, erkannt wird:

„It is possible to silence someone, not by ordering or threatening them into simple silence, not by frustrating their perlocutionary goals, but by making their speech acts *unspeakable*.“³⁵

Insofern man den Sprechakt im Sinne der Lautfolge also zwar hört, ihn jedoch nicht als Sprechhandlung (an-)erkennt, scheitern solche Äußerungen – um an Langtons Begriffe anzuschließen – folglich nicht an ihrer Unhörbarkeit, sondern an ihrer Unsagbarkeit (*unspeakability*).

Auch für egalitäre Settings gilt demnach: Solange die Beurteilung, welche Subjekte, Bedürfnisse und Positionen in einen Diskurs integriert, d. h. als rational bezeichnet und als relevant gehört werden können, auf Kriterien und Maßstäben basiert, die der Logik der Erkennenden bzw. Beurteilenden entspringen, bleiben Perspektiven, die dieser Logik nicht entsprechen, unberücksichtigt und aus Diskursen ausgeschlossen.³⁶ Damit können Vorurteile nicht nur die Diskurspräsuppositionen aushebeln, sondern schließlich die epistemische Verlässlichkeit des Diskurses vollständig aufweichen.

³⁴ Dazu und zum Folgenden vgl. M. Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford 2007, bes. 9–59.

³⁵ Langton, *Speech Acts and Unspeakable Acts* (s. Anm. 30), 49 [Hervorhebung im Original].

³⁶ Vgl. dazu besonders die Kritik Jean-François Lyotards (1924–1998) in: J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1989.

2.2.2 *Hermeneutical Injustice*

Als ebenso problematische Konsequenz der bewussten oder unbewussten Zuschreibung von Stereotypen und Vorurteilen lässt sich ein weiterer, als hermeneutische Ungerechtigkeit (*Hermeneutical Injustice*) bekannter *Harm*-Effekt benennen: So kann das Fehlen einer passenden Sprache bzw. das Fehlen ganzer Wissens- oder Sprachdiskurse verhindern, dass Erfahrungen überhaupt als Positionen in einen Diskurs integriert werden. Auch hier lässt sich abermals ein Beispiel aus dem Kontext der Frauenrechtsbewegungen heranziehen. So hat aufgrund der behaupteten Natur der Frau und damit vermeintlich korrelierender Funktionen bzw. daran anknüpfender Erwartungen in Ehe und Partnerschaft lange ein Bewusstsein für das mit häuslicher Gewalt einhergehende Unrecht gefehlt.³⁷ Die hermeneutische Ungerechtigkeit als Folge von Vorurteilen und Diskriminierung dringt also

„in die tieferen Schichten des mitmenschlichen Zusammenlebens ein, denn sie betrifft die Sprache, Wissenskategorien und Wahrnehmungsweisen, die notwendig wären, um ungerechte, gewalttätige oder unwürdige Tatbestände zu beschreiben und zu bezeugen“³⁸.

Fehlen der Sprachdiskurs oder der normative Bezugsrahmen, dann fehlt auch die epistemische Grundlage für eine Anklage. Dass sexuelle Gewalt am Arbeitsplatz und in der Familie erst seit knapp 30 Jahren überhaupt zu einer rechtskräftigen Verurteilung führt, ist trauriges Zeugnis dieser Dynamiken. Unter dem Maßstab der normierenden Mehrheit sind solche Gewalterfahrungen lange als partikulares Unglück beschrieben oder als Leiden einer einzelnen Person trivialisiert worden.³⁹ Christina Schües (* 1959) bemerkt in diesem Zusammenhang,

³⁷ Als Erläuterungen zu den Motiven und Praktiken der Neuen Frauenbewegung vgl. Weber, *Zwischen Wunsch und Wirklichkeit einer egalitären Gesellschaft* (s. Anm. 13), 31–52; dazu insgesamt ebenso I. Lenz, *Die unendliche Geschichte? Zur Entwicklung und den Transformationen der Neuen Frauenbewegung in Deutschland*, in: dies. (Hg.), *Die Neue Frauenbewegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Unterschied. Ausgewählte Quellen*, Wiesbaden ²2010, 19–42.

³⁸ C. Schües, *Auf Ungerechtigkeit antworten. Einsatzorte politischen Wahrnehmens*, in: H. Landweer, I. Marcinski (Hg.), *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes* (Edition Moderne Postmoderne), Bielefeld 2016, 175–196, hier: 192.

³⁹ Nicht als Einzige, aber in ihrer Wirkmacht wohl unverwechselbar hat Simone de

dass die Ignoranz und Trivialisierung eines Tatbestandes und die damit erlittene Verletzung sich zudem in einer stärkeren Verletzbarkeit niederschlagen können, dann und wenn das unter Vorurteilen verdeckte Subjekt erneut durch Diskriminierung erniedrigt und sein gesellschaftliches Verhältnis so als prekär bestätigt wird.⁴⁰

Insgesamt wird vor dem Hintergrund dieser Problematisierung zum einen deutlich, dass Diskriminierung nach allem bisher Gesagten also nicht als harmlose Unterscheidung oder Differenzierung gelten kann. Vielmehr ist sie die dynamisierte, handlungsorientierende und verletzende Konsequenz eines impliziten oder expliziten normativen Vorurteils. Diskriminierungsdynamiken legitimieren so aus Vorurteilen abgeleitete Ungleichheit zugunsten derjenigen, die davon profitieren, und perpetuieren zudem die soziale Prekarität der durch diese Vorurteile adressierten Personen und Gruppen. Zum anderen zeigt sich, dass die Dynamik von autoritativem Wissen und diskriminierender Macht nicht nur für unreflektierte oder irrationale, sondern auch für sich als rational verstehende Subjekte attestiert werden kann, insofern alle Subjekte in ihren aktuell gegebenen Erscheinungsformen immer auch Produkte der gesellschaftlich instanziierten Machtstrukturen und internalisierten Deutungsgewohnheiten sind.⁴¹ Damit erweisen sie sich in Form unterschiedlicher Partizipation an diesen Strukturen zugleich als zentrale Größen zur Aufrechterhaltung derselben. Der persönliche oder kollektive Vorteil einer solchen Teilhabe

Beauvoir (1908–1986) mit Blick auf die Geschichte und Gegenwart entsprechend festgehalten, dass die Vorstellung der Welt ein Produkt der Männer ist, insofern diese die Welt allein von ihrem Standpunkt aus beschreiben und zugleich mit der absoluten Wahrheit verwechseln. – Vgl. S. de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, aus dem Französischen von U. Aumüller, G. Osterwald (rororo 22785), Reinbek bei Hamburg ¹¹2011, 152f. Die Genderstudies und die postkoloniale Philosophie haben diese Erkenntnis weiter ausdifferenziert.

⁴⁰ Judith Butler (* 1956) erläutert zur sozialen Prekarität: „Precariousness is not simply an existential condition of individuals, but rather a social condition from which certain clear political demands and principles emerge.“ (J. Butler, *Frames of War. When is Life Grievable?*, London – New York 2009, XXV, zit. nach: C. Schües, *Epistemische Verletzlichkeit und gemachtes Unwissen*, in: <https://www.praefaktisch.de/nichtwissen/epistemische-verletzlichkeit-und-gemachte-unwissenheit> [Zugriff: 10.8.2022]) Damit korrespondiert auch das Phänomen der *Selffulfilling Prophecys*, d. h. einer Anpassung der von Vorurteilen Betroffenen an diese Vorurteile.

⁴¹ Vgl. dazu Weber, *Zwischen Wunsch und Wirklichkeit einer egalitären Gesellschaft* (s. Anm. 13), 328–330.

manifestiert sich auf der Diskursebene nicht zuletzt in einer Deutungshoheit über die Geltung, Qualität oder Güte der Argumente, in der Entscheidungskompetenz über die Sprach- und Handlungsfähigkeit von Teilnehmer(inne)n oder in der Rechtfertigung und Besetzung von advokatorischen Diskursen.

Richtig ist an diesen Diagnosen im Horizont der problematisierten Geltung und Orientierungskraft von verständigungsorientierten Diskursen, dass diese tatsächlich gerade mit Blick auf medial aufbereitete politische Debatten im öffentlichen Raum häufig Repräsentationen habitualisierter, ideologischer Herrschaftslogiken sind. Die hier skizzierten *Harm*-Effekte erschöpfen sich dabei natürlich keinesfalls in *Silencing* und *Epistemic Injustice*. Sie führen vielmehr auch jenseits von Diskurssettings zu sozialer Exklusion und Ignoranz gegenüber dem Leid Dritter. Ohne gesellschaftliche Teilhabe bleiben Merkmal-abhängige, verletzende Erfahrungen nicht nur ungesehen, ungehört und für den Großteil der Gesellschaft bedeutungslos, sondern verstetigen zudem auch die daran ansetzenden und davon abgeleiteten Deutungs- und Rezeptionsautoritäten. Wo diese – wie skizziert – auch in anderen sozialen Bereichen und Sozialisationsquellen reproduziert werden, können sie schließlich zur Normalität gerinnen und so die verinnerlichten Diskriminierungen veräußerlichen, d. h. in öffentliche und rechtliche Institutionen übersetzen. Auf diese Weise dynamisieren sich Vorurteile und lassen ganze *Traditionen der Diskriminierung* entstehen:

„Eine Gesellschaft, die bestimmte Personen aufgrund von rassistischen, sexistischen oder anderen Vorurteilen von der Zeugenschaft ausschließt oder sie aufgrund von sozial und kulturell eingeübten Sprachdiskursen zur Stimmlosigkeit verdammt, wäre keine gerechte Gesellschaft, sondern eine, die prekäre Verhältnisse befördert.“⁴²

Die entscheidende Frage, ob und wie solche Diskriminierungsdynamiken bzw. die in ihnen aktivierten Vorurteile und Rollenbilder aufgebrochen werden können, verweist auf die verfahrenstheoretische, aber auch praktische Ebene. Im Folgenden möchte ich deshalb versuchen, den Blick noch einmal auf das Potenzial kommunikativ-komprehensiver Vernunft zu lenken, und damit zugleich auch die

⁴² Schües, *Auf Ungerechtigkeit antworten* (s. Anm. 38), 192.

dispositionalen, institutionellen und kulturellen Voraussetzungen antizipieren, die dabei helfen, dieses Potenzial auch langfristig und im Hinblick auf die Identifikation und Bearbeitung diskriminierender Vorurteile zu aktivieren.

2.3 Diskurse als umkämpftes Terrain

Der weite Horizont der hier skizzierten verfahrenstheoretischen Bündelung kommunikativer Vernunft ist deren verstehens- und verständigungsorientiertes Engagement. Mit anderen Worten verweist das Diskursprogramm auf das Profil kommunikativer Vernunft selbst zurück. In ihrem emanzipatorisch-aufklärendem Selbstanspruch fungiert sie zum einen als *pars construens*, d. h. als inhärenter Katalysator für die Suche nach den sprachspielgrammatischen Gemeinsamkeiten.⁴³ Sie initiiert dabei auch jenseits der Diskurse (intersubjektive) Sprachfindungs- und Verstehensvorgänge, bemüht sich Sprachspielgrammatiken freizulegen und Aussagen in ihren konkreten, physisch präsenten, erlebten Lebensweltbezügen zu begreifen. Kognitive Dissonanzen oder Missverständnisse können dabei zwar zum Anlass genommen werden, an die Abhängigkeit von individuellen Erfahrungen bzw. Interessen und Bedeutungszuschreibungen zu erinnern. Logisch ist es aber der comprehensive Modus kommunikativer Rationalität, der solche explikativ-explorativen Vorarbeiten zum festen Bestandteil der hermeneutischen Ermöglichungsbedingungen intersubjektiver Geltungsanspruchsprüfung macht. Die gegenseitige Perspektivenübernahme ist in diesem Sinne nur möglich, wenn dieser lebensweltliche Kontext als Entdeckungs- und (Be-)Deutungshorizont adressiert bleibt. Zugleich wirkt die kommunikative Rationalität ebenso als *pars destruens* diskursiver Urteilsfindung, insofern sie in den Urteilen und Bewertungen nach möglichen lebensweltlichen Vereinnahmungen und Herrschaftsbündnissen sucht. Die Funktionsweise comprehensiver Vernunft fördert so nicht nur eine Wachsamkeit gegenüber unbemerkten Vorurteilen, sondern erinnert daran, dass Bedeutungs- und Geltungszuschreibungen entlang sich stetig verändernden Lebenswelt-Frames ein vollständiges Verstehen der anderen unmöglich machen.

⁴³ Ausführlich zu dieser Profilierung vgl. Weber, Zwischen Wunsch und Wirklichkeit einer egalitären Gesellschaft (s. Anm. 13), 352.

Bei allen Sprachfindungs- und Übersetzungsprozessen handelt es sich um offene und keine abschließbaren Vorgänge. Eine komprehensiv-dekonstruktive Vernunft ist demnach epistemisch bescheiden und vergisst entsprechend auch in der Verständigungs- und Konsensorientierung nicht, dass der Diskurs als reale Praxis immer anfällig für Diskriminierungs- und *Silencing*-Dynamiken bleibt. Komplementär dazu engagiert sie sich im diskursiven Setting dafür, dass die „Differenzen im jeweiligen Selbst- und Weltverständnis der Akteure gerade nicht ausgelöscht, sondern zur Geltung gebracht werden“⁴⁴. So können die Teilnehmenden als unhintergehbare Einzelsubjekte adressiert werden, ohne auf ihre (ungewollte) Mitträgerschaft von Herrschaftsideologien reduziert zu sein.⁴⁵ Gerade weil Subjekte in der rational-performativen Akzeptanz der Diskursregeln je neu nach versteckten Herrschaftsmechanismen suchen *müssen*, können Diskurse dann ebenso zum „Hindernis, Gegenlager, Widerstandspunkt und Ausgangspunkt für eine [der Macht] entgegengesetzte Strategie“⁴⁶ werden. Auch unbemerkte Vorurteile und habitualisierte Rollenbilder lassen sich so grundsätzlich entdeckt und in ihren vereinseitigenden Effekten problematisieren. Hier gilt abermals, dass ein heterogener, mit vielfältigen Positionen besetzter Diskurs solchen *Implicit Bias* schneller auf die Spur kommen kann.

Trotz der kritischen Vorbehalte gegenüber einer Explikation des Diskurses als egalitäre bzw. neutrale Praxis kann insgesamt also dafür argumentiert werden, dass Diskurse nicht ein für alle Mal der Macht unterworfen sind, sondern umkämpftes Terrain bleiben – besonders dort, wo sich z. B. entlang medialer Bilder und Formate stereotype Deutungsmuster und Narrative im kulturellen Substrat ablagern oder sogar mit dort konservierten Rollen- und Menschenbildern konvergieren, braucht es diverse und heterogene Diskurssettings, um erkenntnistheoretischer Einseitigkeit und damit verbundenen normierten Diskriminierungspraktiken entgegenzuarbeiten.⁴⁷ Nur ge-

⁴⁴ J. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik (s. Anm. 5), 119–226, hier: 163f.

⁴⁵ Vgl. Habermas, Gerechtigkeit und Solidarität. Diskussion über „Stufe 6“, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik (s. Anm. 5), 49–76, hier: 70.

⁴⁶ Foucault, Sexualität und Wahrheit 1 (s. Anm. 27), 100.

⁴⁷ Vgl. dazu noch einmal Weber, Zwischen Wunsch und Wirklichkeit einer egalitären Gesellschaft (s. Anm. 13), 223–227.

meinsam lassen sich deren ideologische, systemische und ökonomische Wurzeln und Schutzräume freilegen und so ihre *Harm*-Effekte aushebeln.

3 Zum *Existential Benefit* von Diversität als Nadelöhr diversitätssensibler Praxis

So wichtig die Klärung der epistemischen Relevanz von Diversität und Vielfalt ist, auch um Diskriminierungsdynamiken in Öffentlichkeit, Wissenschaft und Kultur schneller auf die Spur kommen zu können, so anfällig bleibt ihre praktische Umsetzung. Besonders dort, wo die ethische Geltung durch Krisensituationen unter Druck gerät, wird auch der Verweis auf die epistemische Relevanz kaum jemanden motivieren, sich gegen die eigenen Interessen und Prioritäten für Pluralität und Positionenvielfalt zu engagieren. Dies ändert sich gleichsam, wenn Personen *existenziell* von den infrage stehenden Werten und Normen betroffen sind. Aus einer wissenschaftlichen Perspektive lassen sich solche partikularen Entscheidungssituationen jedoch nur schwer antizipieren. Es kann in diesem Zusammenhang gleichwohl hilfreich sein, eine Korrelation zwischen Diversität und einem gelingenden Leben herzustellen, d. h. neben dem *Epistemic Benefit* ebenso deren *Existential Benefit* für die persönliche Entwicklung aufzuzeigen. Etwas weniger pathetisch – und, um dabei paternalistischen Vereinnahmungen vorzubeugen –, kann es einen bedeutenden Unterschied machen, die salutogenetischen Effekte von Diversität herauszustellen. Im Folgenden möchte ich diese zumindest skizzenhaft über identitätspsychologische und resonanzsoziologische Erkenntnisse einsichtig machen. Der Nachweis eines solchen *Existential Benefit* erfolgt dabei indirekt und ist m. E. gleichsam das Nadelöhr, durch das jede Forderung nach diversitätssensibler Praxis letztlich hindurchmuss.

Um Diversität und ihre Einforderung auch in Diskurssettings für Einzelbiografien und die eigene Lebenswirklichkeit als emotional und psychologisch bedeutsam herauszustellen, bietet es sich an, zunächst deren scheinbar unangenehmen Folgen genauer zu betrachten. So führen Mehrdeutigkeit, Vielfalt und Komplexität initial zu Fremdheitserfahrungen.⁴⁸ Darauf mit Angst, Abschottung und Ver-

⁴⁸ Vgl. dazu immer auch B. Waldenfels, Studien zur Phänomenologie des Fremden, Bd. 1: Topographie des Fremden (Stw 1320), Frankfurt a. M. 1997.

meidung zu reagieren, ist dabei kein ungewöhnliches Verhalten und gehört ursprünglich zum evolutionsgenetischen Survival-Kit. Solches Verhalten geht jedoch nicht nur an der sozialen Realität heterogener, komplexer Gesellschaften vorbei. Aus psychologischer Perspektive können (dauerhafte) Angst und Abgrenzung zudem für die Persönlichkeitsentwicklung und Handlungsfähigkeit von Einzelsubjekten problematisch sein, mindestens aber als „perzeptueller und kognitiv-emotionaler Stil“⁴⁹ in eine einseitig-dichotomisierende, abschließend-verhärtende Haltung münden.⁵⁰ Auch unter resonanzsoziologischen Vorzeichen lassen sich solche Fremdheits- und Unsicherheitsgefühle als Reaktion auf die Eigenlogik der Welt identifizieren.⁵¹ Resonante Weltbeziehungen, solche also, in denen es nicht um Aneignung und Verfügbarmachung geht, entstehen jedoch nur dort, wo sich zwei voneinander unabhängige Stimmen mit ihrer je eigenen Logik und ihren individuellen Wertesystemen begegnen. In dem Maße, in dem sie sich in dieser Eigenlogik anerkennen und aufeinander antworten, verflüssigen sich aus Angst und Unsicherheit entstandene Weltbildverhärtungen. Ob ein solches responsives Verhältnis tatsächlich dann eine transformative Kraft im Sinne einer „Neukartierung der evaluativen Landkarten“⁵² entfaltet kann, bleibt im Letzten unverfügbar und ist zudem sozial prekär.⁵³ Ein entscheidendes Charakteristikum resonanter Weltbeziehungen ist in jedem Fall jedoch, dass Resonanzerfahrungen allererst anheben an

⁴⁹ C. Jacobs, Identität, Ambiguitätstoleranz, Unsicherheitskompetenz. Pastoralpsychologische Perspektiven zur Flucht in die Sicherheit und zum Wagnis des Glaubens, in: K. von Stosch, S. Walser, A. Weber (Hg.), *Theologie im Übergang. Identität – Digitalisierung – Dialog* (Kirche in Zeiten der Veränderung 12), Freiburg i. Br. 2022, 58–88, hier: 68. Christoph Jacobs (* 1958) führt dazu weiter aus: „Gemeint ist die personale und im Interaktionsgeschehen sozial bedeutsame Fähigkeit, sich auf Menschen und Situationen in ihrer Vielgestaltigkeit offen einzulassen und diese nicht in einem Alles-oder-nichts-Prinzip aufzulösen oder nach ‚dogmatischen‘ Prinzipien einzuschränken.“ (ebd., 65)

⁵⁰ Vgl. ebd., 68 – mit besonderem Verweis auf: E. Frenkel-Brunswik, *Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable*, in: *JPer* 18 (1949) 108–143, bes. 115.

⁵¹ Vgl. dazu ausführlich Rosa, *Resonanz* (s. Anm. 5), 246–328, bes. 321f.

⁵² Ebd., 232.

⁵³ Vgl. ebd., 295; dazu auch A. Weber, G. Wilhelms, *Distanz und Resonanz. Versuch einer Kritik der Digitalisierung*, in: Stosch, Walser, Weber (Hg.), *Theologie im Übergang* (s. Anm. 49), 136–163, bes. 139–147.

„der vorgängigen Erfahrung von Fremdem, Irritierendem und Nichtangeeignetem, vor allem aber von Nichtverfügbarem, sich dem Zugriff der Erwartungen Entziehenden. In der Begegnung mit diesem Fremden setzt dann der dialogische Prozess der – stets partiell bleibenden – Anverwandlung ein, der die Resonanzerfahrung konstituiert.“⁵⁴

Insofern Resonanzbeziehungen als Glutkerne gelingenden Lebens gelten können, lassen sich ebenso an Vielfalt und Mehrdeutigkeit entzündete Fremdheitserfahrungen als potenziell wichtige Impulsgeberinnen verstehen. Auch wenn sich das Ich in dieser Erfahrung zeitweise der Kontrolle und seinem Selbst entzogen fühlt, erweist sich dieser Selbstentzug auch in identitätstheoretischer Perspektive als „Grundlage einer für Erfahrungen der Selbsttranszendenz offenen, kreativen Praxis und Persönlichkeit“⁵⁵. Gelingt es dabei nämlich, Ambiguitäts- und Unsicherheitstoleranz auszubilden,⁵⁶ wird eine aktive Gestaltung der eigenen Welt und eine kreative Umsetzung persönlicher Entwicklungsaufgaben möglich.⁵⁷

Der salutogenetische Effekt von Diversität basiert dabei auf ihrem Transformations- und Lerneffekt. Bei gelingender Auseinandersetzung, einer der Selbstdistanzierung und Entäußerung folgenden Anverwandlung, vergrößert sich schließlich die Flexibilität der Selbst- und Weltdeutung. Entlang solcher Entwicklungsschübe können sich dann ebenso ein existenziell entspannter Umgang mit mehrdeutigen Situationen und vielfältigen Lebensformen einstellen, erschei-

⁵⁴ Rosa, Resonanz (s. Anm. 5), 317.

⁵⁵ J. Straub, Identität. Theoretische Konturen eines komplexen Begriffs, in: Stosch, Walser, Weber (Hg.), *Theologie im Übergang* (s. Anm. 49), 21–57, hier: 31.

⁵⁶ Zur Formulierung und Definition vgl. Jacobs, Identität, Ambiguitätstoleranz, Unsicherheitskompetenz (s. Anm. 49), 65.

⁵⁷ Komplementär dazu wird die Frage virulent, welche Bedingungen sowohl auf dispositionaler als auch sozialer Ebene notwendig sind, um eine solche Identitätsbildung begleiten bzw. initiieren zu können. – Vgl. dazu H. Keupp, Individualisierte Identitätsarbeit in spätmodernen Gesellschaften. Riskante Chancen zwischen Selbstsorge und Zonen der Verwundbarkeit, in: S. Kopp, S. Wahle (Hg.), *Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation* (Kirche in Zeiten der Veränderung 7), Freiburg i. Br. 2021, 25–58.

nen Vielfalt und Andersheit als wohlthuende Bereicherung und kreative Impulsgeberinnen.⁵⁸

Auch wenn die motivationale Leerstelle für Einzelbiografien und partikulare Situationen nach diesen sozialwissenschaftlichen und psychologischen Streifzügen dennoch nicht vollständig gefüllt werden kann, so kündigt sich hier gleichsam die existenzielle Relevanz von Diversität an, insofern sich Fremdheit und Vielfalt als Katalysatoren von Entwicklungs- und (Selbst-)Explorationsprozessen erweisen können⁵⁹. Klar wird dabei ebenso, dass dieser Lesart folgende Identitätskonzeptionen und -bildungsprozesse Identität nicht über Abgrenzung und Exklusion stabilisieren.⁶⁰ Darin bestätigt sich nicht zuletzt, dass Diversität und Mehrdeutigkeit zwar eine Unterscheidung von Selbst und Welt nahelegen, diese deskriptiven Differenzierungen aber nicht als Grundlage für normative Ableitungen und damit legitimierte Asymmetrien und Diskriminierung herhalten können. Das Selbst ist unterschieden von der Welt, aber diese Unterscheidung ist nicht das alleinige Integral der Identitätsvergewisserung. Vielmehr lässt sich über die Erforschung des Soseins und der persönlichen Resonanzbeziehungen eine Möglichkeit benennen, Identität durch Selbstexploration, durch die Entdeckung der eigenen Potenziale und Ressourcen, positiv zu bestimmen. Somit ermöglicht Vielfalt Einzelpersonen wie auch Sozialgemeinschaften, sich aus exkludierenden, infantilen und vereinseitigenden Weltdeutungen emanzipieren zu können.

Nach dieser resonanzsoziologisch-psychologischen Tiefenbohrung zeigt sich nun auch der *Existential Benefit* von Diversität. Dennoch ist völlig klar, dass sie erst dann und dort im Denken und in der Lebenspraxis ankommen kann, wo Menschen sie auch praktisch und in ihren Alltagsbeziehungen als positiv, wohlthuend oder hilfreich erfahren können. Vor diesem Horizont und angesichts der Tatsache, dass die kritische Bezugnahme bzw. hermeneutische Wachsamkeit für inkorporierte lebensweltliche Ordnungssysteme

⁵⁸ Vgl. Straub, Identität (s. Anm. 55), 32.

⁵⁹ Dieses „können“ impliziert die bleibende Unverfügbarkeit resonanter Beziehungen.

⁶⁰ Zu den Problemen einer solchen Lesart von Identität und einer Konzeption der „Identität durch Differenz“ aus fundamentaltheologischer Perspektive vgl. H.-J. Höhn, Ich. Essays über Identität und Heimat, Würzburg 2018, 81–99.

im Engagement einer Gesamtgesellschaft wurzelt, bleibt ein wertschätzender Umgang mit Diversität und die Förderung von Vielfalt trotz allem auf entgegenkommende Lebensformen angewiesen.⁶¹ In einem letzten Reflexionsgang möchte ich kursorisch die theoretischen und praktischen Infrastrukturen der Kirche auf deren Entgegenkommen ob einer solchen Erfahrbarmachung wertschätzender Offenheit hin durchsichtig machen.

4 Zum Profil einer divers-konvivalen Kirche

Ich möchte den Gedanken stark machen, dass Kirche in ihren Grundvollzügen, in ihrem pastoralen und theologischen Profil, wichtige Impulse für eine Förderung der Diversitätssensibilität bereithält und so eine stabilisierende Rolle für demokratische Vergesellschaftungsprozesse spielen kann.⁶² Ausschlaggebend sind dabei die direkte Unterstützung, z. B. durch aktive Integration von Vielfalt in Pluralität in Theorie und Praxis, und eine indirekte Unterstützung, u. a. durch Identifikation und Abbau von Diskriminierungsdynamiken und Alternativen zu einer primär durch Abgrenzung und Abschließung verlaufenden Identitätsfindung.

Die positive Bewertung von Diversität im Sinne einer Wertschätzung von Vielfalt und Eigenheit lässt sich als Teil der DNA des christlichen Glaubens rekonstruieren: So stellt das biblische Zeugnis in unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder die unüberbietbare Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung heraus. Die damit verbundene Rede vom universellen göttlichen Heilswillen spiegelt sich nicht nur in den Spitzenaussagen der Evangelien und in den Paulusbriefen,

⁶¹ Zur Diskussion rund um die Realisierungsbasis des Diskursprogramms vgl. Habermas, *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* (s. Anm. 5), 135f.

⁶² Dieser Gedanke ist gewiss nicht neu und wurde durch Habermas' Erläuterung von entgegenkommenden Lebensformen vorgezeichnet. Mir kommt es hier darauf an, durch diesen Hinweis noch einmal den Blick von den Problemen zu den Möglichkeiten zu heben. Nur so lässt sich ernst machen mit „Kirche als Revolution für das Leben“. Und nur so säuft Theologie nicht in Sentimentalitäten und Selbstreferenzialität ab, sondern kann sich wieder sensibel auf die Welt konzentrieren. Vgl. dazu J. Manemann, *Revolutionäres Christentum. Ein Plädoyer* (X-Texte für Kultur und Gesellschaft), Bielefeld 2021.

sondern orientiert auch das *Aggiornamento* des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Dass Gott dem Menschen den Auftrag zur Bewahrung der Schöpfung gegeben hat und deren Vielfalt ein zu pflegendes Gut darstellt, erschöpft sich keinesfalls allein in Fauna und Flora. Diesem Auftrag komplementär zugeordnet ist die Einsicht, dass diese Vielfalt in Christus verbunden bleibt und damit auch in der Kirche als Grundsakrament nicht zu einer Ungleichheit führt, wie nicht zuletzt die Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* (LG) des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche verdeutlicht (vgl. LG 32; aber auch: Gal 3,28; Kol 3,11). Die uns durch Gottes Gnade unbedingt zugesicherte Liebe ist Grundlage von Würde und Einzigartigkeit jedes Menschen. Gleichsam gilt für Christ(inn)en, in ihrer Gotteskindschaft durch eine je größere Gemeinsamkeit verbunden zu sein. Nächstenliebe und Gottesliebe bedingen sich gegenseitig, insofern es „keine intensivere oder bessere Beziehung zu Gott neben oder außerhalb der Beziehung zum Mitmenschen“⁶³ geben kann.

Diese „Partitur des Christseins“⁶⁴ kulminiert in den pastoralen, karitativen Vollzügen der Kirche: Christliche Lebensformen bieten dabei Gelegenheiten und Orte, in denen alle Mitwirkenden in ihren Potenzialen und ihrer Unterschiedenheit angesprochen werden und doch durch gemeinsames Lernen, Feiern und Helfen ihre in der göttlichen Zuwendung vermittelte Verbundenheit zu situieren vermögen. Sowohl in der Kategorialseelsorge als auch in einer resonanzorientierten Pastoral⁶⁵ ist Diversitätssensibilität eine tragende Säule der Beziehungsarbeit und trägt so bei zu einem erfahrungsgesättigten Bewusstsein für die positiven Effekte pluraler, vielstimmiger Lebensgemeinschaften. In einer solchen (institutionalisierten) Praxis müssen weder alle als Gleiche angedredet werden noch Unterschiede zu Abgrenzungen führen. Vielmehr können Menschen sich dort eingeladen und ernst genommen fühlen, ihre Bedarfe zu entdecken und zu adressieren.⁶⁶ Im konvivialen Miteinander lässt sich

⁶³ Höhn, Ich (s. Anm. 60), 102.

⁶⁴ Ebd., 103.

⁶⁵ Vgl. etwa A. Laumer, Seelsorge als Beziehungstiftung. Pastoralgeschichtliche Impulse für die Gegenwart, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 41 (2/2021) 13–24; auch T. Kläden, Hartmut Rosa als Gesprächspartner für die Theologie, in: PTh 107 (2018) 394–400.

⁶⁶ Hier sei nur auf die emanzipatorische Kraft der seelsorglichen Begleitung ver-

so ein einfühlsamer, wertschätzender Umgang kultivieren und stetig daran erinnern, dass Liebe nur dort erfahrbare Wirklichkeit werden kann, wo sie geschieht.⁶⁷ Weil es „keine größere Offenheit für Gott als die Offenheit für den Menschen [gibt]“⁶⁸, sind christliche Lebensformen prädestiniert dafür, Diversität und Vielfalt positiv erlebbar zu machen. Um diese für unterschiedliche Diskurse selbst unter Systemdruck und in Orientierungskrisen als epistemische Notwendigkeit einzufordern, muss es vor dem Hintergrund der hier vorgetragenen Analysen darüber hinaus gelingen, die Unsicherheiten und Ängste gegenüber Fremd- oder Andersheit abzubauen. Entscheidend für einen ambiguitätstoleranten und souveränen Umgang mit Pluralität ist dabei, eine Identitätsgenese zu unterstützen, die weder durch die „Logik des Unterscheidens [...] Diskriminierung und Exklusion“⁶⁹ provoziert, noch durch eine Gleichheitsrhetorik ideologische Hypotheken aufnimmt oder Konturen verwässert, wo „identitätsstiftende Unterschiede“⁷⁰ zu finden sind bzw. von Einzelpersonen für sich beansprucht werden. Ein solches Verständnis von Identität durch Differenz ist dem Christentum (und auch den anderen abrahamitischen Religionen) vertraut. Unterscheidbar einzigartig ist jede(r) Einzelne in der Zusicherung der Liebe Gottes und ihrer bzw. seiner unverletzlichen Antwort darauf. Die Pastoralpsychologie, aber auch die Sakramentenpastoral helfen unter ihren je eigenen Perspektiven diesen für die Entwicklung des Selbstwertgefühls zentralen Moment gegenwärtig zu halten. Auch die christli-

wiesen, die sich mit Carl Rogers (1902–1987) und den Grundhaltungen der Empathie, der Wertschätzung und der Transparenz, letztlich abermals an der Heiligen Schrift bzw. der Frage Jesu an den Blinden orientiert: „Was willst du, dass ich dir tue?“ (Mk 10,51)

⁶⁷ Konvivenz verstehe ich hier im Sinne der interkulturellen Theologie und vor dem Hintergrund des komprehensiv-dekonstruktiven Profils kommunikativer Vernunft als einen Modus des Zusammenlebens, in dem die Anerkennung von Verschiedenheit begleitet wird durch die gleichzeitige Suche nach Gemeinsamkeiten. Aus religionspädagogischer Perspektive vgl. dazu C. P. Sajak, *Das Fremde als Gabe begreifen*. Auf dem Weg zu einer Didaktik der Religionen aus katholischer Perspektive (Forum Religionspädagogik interkulturell 9), Münster 2005. Zu einem evangelischen Impuls für die praktische Theologie vgl. T. Popp, *Die Kunst der Konvivenz. Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief* (ABIG 33), Leipzig 2010.

⁶⁸ Höhn, *Ich* (s. Anm. 60), 103.

⁶⁹ Ebd., 94.

⁷⁰ Ebd., 101.

che Sozialethik unterstreicht in ihren Prinzipien die Einzigartigkeit der Person und identifiziert umgekehrt Strukturen, in denen die davon abgeleitete Würde der Geschöpfe kompromittiert zu werden droht.

So wichtig die Impulse der christlichen Disziplinen und Infrastrukturen damit für die Stabilisierung deliberativ-demokratischer Vergesellschaftungsprozesse und die Erfahrung der positiven Dimensionen von Vielfalt und Pluralität sind, so zentral ist es jedoch zeitgleich, Diskriminierungsdynamiken und ihre *Harm*-Effekte zu erkennen und zu unterbrechen. Entsprechend gilt es zum einen, *ad extra* ein entschiedenes Veto gegen *Silencing*-Prozesse und epistemische Ungerechtigkeit zu formulieren. Auch hier blickt das Christentum gerade mit der Befreiungstheologie auf eine lange Tradition der Solidarisierung mit den Ungehörten, Vergessenen und Marginalisierten. Christliche Sozialethik und neue politische Theologie forschen dabei unter interdisziplinären Vorzeichen ebenso nach den strukturellen Ursachen für bewusste oder unbewusste „Vermachtung“. Im Sinne der Subsidiarität und des *Empowerment* unterstützen sie in dieser Suche und dem kritischen Protest gegen die Ursachen eine Bewusstmachung externalisierter Unrechtsdynamiken. Zeitgleich lassen sich in unterschiedlichen (Friedens-)Projekten der Weltkirche alternative Denk- und Lebensformen zu den eingelebten Beschleunigungs- und Steigerungsimperativen globalisierter Konkurrenzwirtschaft erproben und so *Post-growth*-Szenarien und Sozialformen entdecken.

Dieser Einsatz für Menschen und Schöpfung verliert jedoch seine Überzeugungs- und Widerstandskraft, sobald die eigenen institutionellen Arrangements, Hierarchien und Deutungstraditionen selbst Diskriminierungsdynamiken verlängern. Mit dem Votum für Diversität geht *ad intra* also ebenso einher, die eigenen kirchlichen Machtbündnisse und Rezeptionsautoritäten bzw. diese stützende Argumentationslinien kritisch in den Blick zu nehmen. Unter den Vorzeichen einer komprehensiv-dekonstruktiven Vernunft steht und fällt die Kraft und Sprachfähigkeit der Tradition mit der Integration und Stärkung nicht europäischer, nicht weißer, nicht männlicher Theologien.⁷¹ Auch interreligiösen, interkulturellen Dialogen

⁷¹ Vgl. dazu aus philosophischer Perspektive die Arbeiten der *International Association of Women Philosophers* (IAPh).

kommt damit eine wichtige heuristische Funktion zu, insofern sie die Selbstverständlichkeit traditioneller katholischer *Gatekeeper* und deren Autorität anfragen. Im Übrigen müssen Andersheit, Heterogenität und Vielfalt und damit potenzielle Dissense und Konfrontationen auch in der Besprechung religiöser Überzeugungen nicht als Zeichen erodierender Sicherheit gedeutet und durch das Einschwören auf Einheit kompensiert werden. Vielmehr erweisen sich Vieltimmigkeiten als „Poliermittel für das religiöse Glaubenssystem“⁶⁷² und helfen, diskriminierende Logiken offenzulegen. In solchen Situationen sind die Diskursregeln weiterhin wichtige Anhalts- und Orientierungspunkte, um weder in Beliebigkeit abzudriften noch Einigkeit zum Preis epistemischer Ungerechtigkeit zu erkaufen. Es gilt im Bemühen, impliziten Vorurteilen und „Echokammern“ auf die Spur zu kommen, die epistemische Verletzlichkeit aller Beteiligten anzuerkennen⁷³ und in der gemeinsamen Suche nach tragfähigen Glaubensgrundlagen die Haltung epistemischer Demut⁷⁴ zu kultivieren. Ob auch in Diskursen, in denen die eingewöhnten Identitätsparameter und Autoritäten infrage stehen, Verständigung und Verstehen gelingen kann, bleibt im letzten unverfügbar und gnadenhaft. Aus christlicher Perspektive dürfen wir aber auch dann mutig sein. Die Haltung der Empathie, Einfühlsamkeit und Nächstenliebe ermöglicht es, uns auch in Spannungen und Konflikten gegenseitig als gleichberechtigte Mitarbeiter(innen) am Reich Gottes adressieren zu können. Dies sind natürlich nur wenige Schlaglichter. Mir geht es in diesem Ausblick lediglich darum, anzudeuten, dass Diversitätssensibilität und ein wertschätzender Umgang mit Vielfalt und Andersheit nichts sind, was dem christlichen Glauben und kirchlichen Vollzügen fremd wäre. *Diversity* ist nach allem bisher Gesagten also

⁷² K. Dormandy, Doktrin oder Diskurs. Fördern religiöse Verschiedenheiten die Erkenntnis der Wahrheit?, in: M. Datterl, W. Guggenberger, C. Paganini (Hg.), Glaube und Politik in einer pluralen Welt (ThTr 27), Innsbruck 2017, 111–129, hier: 122. Ebenso hat Klaus von Stosch (* 1971) deutlich gemacht, dass Zweifel und Unsicherheit konstitutive Bestandteile eines lebendigen Glaubens sind. – Vgl. K. von Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (RaFi 7), Regensburg 2001.

⁷³ Vgl. dazu Schües, Auf Ungerechtigkeit antworten (s. Anm. 38), 175f.

⁷⁴ Im interreligiösen Dialogkontext vgl. dazu C. Cornille, *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*, New York 2008, bes. 9–58.

nicht etwa der Versuch, die Mode der Welt auf Kirche und ihre Strukturen anzulegen, sondern die Forderung, mit der Logik des Evangeliums ernst zu machen.

„Wir sind alle anders!“

Kritische Zwischenrufe zum *Diversity Management*

Hans-Joachim Höhn

Die Komikertruppe „Monty Python“ hat im Jahr 1979 eine Persiflage auf Jesusfilme im Hollywoodformat ins Kino gebracht. Erzählt wird die Geschichte des naiv-unauffälligen und bisweilen verzweifelt-überforderten Brian, der zur selben Zeit wie Jesus von Nazareth geboren wird und durch allerlei Missverständnisse und Verwechslungen gegen seinen Willen in die Rolle des Messias gedrängt wird. Als seine Anhänger partout nicht von ihm als Anführer ablassen wollen, wendet er sich an sein Gefolge und macht ihm klar: „You don’t need to follow me! You don’t need to follow anybody! You’ve got to think for yourselves. You’re all individuals.“ Die Menge antwortet ihm: „Yes, we’re all individuals.“ Brian legt noch einmal nach: „You’re all different.“ Die Menge erwidert: „Yes, we’re all different!“

Diese Szene lässt sich als parodistische Zuspitzung aktueller Trends des *Diversity Management* interpretieren. Gerade das unterschiedslose Gleichstellen von Unterschieden kann Individualität aufheben, denn dabei entsteht ein Kollektiv von Individuen, die sich alle auf dieselbe Weise unterscheiden. Wo aber die Selbigkeit von Unterschieden festgestellt wird, lassen sich keine Differenzierungsgewinne zugunsten der Identitätssicherung mehr erzielen. Vermutlich zielt ein *Diversity Management* auch gar nicht auf diesen Effekt. Das in vielen Organisationen etablierte Bemühen, individuelle, soziale und kulturelle Vielfalt wertzuschätzen und identitätsstiftende Unterschiede von Menschen respektvoll anzuerkennen, ist nämlich höchst ambivalent. Es kann einerseits inklusions- und individualitätsförderlich sein, indem die Benachteiligung von Personen(gruppen) aufgrund ihrer ethnischen Herkunft, religiösen Zugehörigkeit oder sexuellen Orientierung verhindert oder beseitigt wird.¹ Andererseits kann es lediglich einem betriebswirtschaftlichen Kalkül ent-

¹ Vgl. C. Rahnfeld, *Diversity-Management. Zur sozialen Verantwortung von Unternehmen*, Wiesbaden 2019.

springen, die für den Unternehmenserfolg relevanten Aspekte der Vielfalt von Betriebsangehörigen zu erkennen und nutzbar zu machen. In diesem Fall wird Diversität so lange gefördert, wie sie sich als Tool für Personalauswahl und -einsatz, als Produktivkraft in Wertschöpfungsketten erweist oder der Imagepflege nützt.²

Die folgenden Sondierungen von weiteren Ambivalenzen des *Diversity Management* zielen in einem ersten Schritt auf den Umgang mit identitätsstiftenden Unterschieden von Personen und stellen die dahinterstehende These auf den Prüfstand, dass die Identität einer Person primär an Merkmalen festzumachen ist, die sie mit anderen Personen *nicht* teilt. Dabei soll auch geprüft werden, ob diese These nicht auf eine Logik rekurriert, mit der auch Diskriminierungen und sozialen Asymmetrien Vorschub geleistet wird. Identitätsstiftende Unterschiede spielen ebenfalls im Kontext von Genderdebatten eine große Rolle – und zwar ebenso im Modus der Behauptung wie der Bestreitung.³ Auch hier ist es angezeigt, einen kritischen Blick auf die ethischen Implikationen der jeweils ins Spiel gebrachten Identitäts- und Andersheitslogiken zu werfen. Vor diesem Hintergrund geht es schließlich um das Verhältnis von Identität und Solidarität. Dabei wird die Frage aufgeworfen, ob und inwiefern ein *Diversity Management* von einem Solidaritätsethos zehrt, das es mit der Logik „Identität durch Unterscheidung“ zugleich erodiert. Sollte dieser Logik nicht ein Konzept von Identität und Solidarität gegenübergestellt werden, in dessen Mitte die – schöpfungstheologisch begründbare – Einsicht steht, dass es zwischen Menschen nur Unterschiede gibt, die von einer je größeren Gemeinsamkeit umgriffen werden? Dieser Ansatz operiert zwar auch mit einer Differenz – dem Unterschied von Schöpfer und Geschöpf. Aber er insistiert darauf, dass diese Diffe-

² Vgl. exemplarisch S. Struthmann, *Gender- und Diversity-Management. Frauen als Fach- und Führungskräfte für Unternehmen gewinnen* (Research), Wiesbaden 2013, 119: „Diversity Management als systematisches Konzept des wertschätzenden, potenzial- und effektivitätsorientierten Umgangs mit sozialen Unterschieden zwischen den Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter von Organisationen kommt dabei aktuellen gesellschaftlichen und ökonomischen Entwicklungen entgegen, die einer Unternehmens- und Managementstrategie zur optimalen Förderung und Nutzung von Humankapital bedürfen.“

³ Vgl. S. Andresen, M. Koreuber, D. Lüdke (Hg.), *Gender und Diversity: Albtraum oder Traumpaar? Interdisziplinärer Dialog zur „Modernisierung“ von Geschlechter- und Gleichstellungspolitik*, Wiesbaden 2008.

renz keine diskriminierenden Unterscheidungen hervorbringt, sondern alle zwischenmenschlichen Unterschiede relativiert. Folgt man dieser Einsicht, dann sollte es in Theologie und Kirche in erster Linie darauf ankommen, die identitäts- und solidaritätsstiftenden Gemeinsamkeiten von Menschen herauszustellen.

1 Alleinstellungsmerkmale – oder: die prekäre Logik des Unterscheidens

Im *Diversity Management* kommen Interessen zum Tragen, die sich spannungs- und widerspruchsvoll zueinander verhalten. Vordergrundig geht es um die Gleichstellung von Unterschieden, wobei Differenzen nicht eingeebnet, sondern als gleichwertig anerkannt und gewürdigt werden. Allerdings sehen sich die vielerorts eingestellten Gleichstellungsbeauftragten inzwischen mit einer neuen Herausforderung konfrontiert. Denn viele Menschen interessieren nicht Gleichstellungskriterien, sondern Alleinstellungsmerkmale bzw. die Anerkennung von Merkmalen der Alleinstellung. Dahinter stehen die modernen Identitäts- und Authentizitätsversprechen eines „eigenen“ Lebens.⁴ Dieses Versprechen ist nur einlösbar, wenn mit ihm die Berechtigung erteilt wird, das zu realisieren, was den Menschen zu einem Original und „unvergleichlich“ macht. Erst wenn man verwirklicht, was die Besonderheit und Unverwechselbarkeit einer Person ausmacht, führt man wirklich ein eigenes Leben. Dazu gehört, individuelle Eigenheiten auszuleben. Identität und Authentizität konvergieren hierbei, da es darauf ankommt, eine Selbstübereinstimmung herzustellen. Es geht um Selbstakzeptanz auf der Basis der Wahrnehmung des eigentlichen, wahren „Selbst“. Das faktische Ich verwirklicht in Eigenregie das eigentliche Ich. Im verbreiteten Wunsch, sich eigenhändig in Übereinstimmung mit sich selbst zu bringen, treten inhaltliche Vorgaben der Lebensführung in den Hintergrund. „Entscheidend ist nicht, welchem Lebensentwurf man folgt, sondern dass es der eigene ist, dem man nachzukommen

⁴ Vgl. dazu E. Schilling, *Authentizität. Karriere einer Sehnsucht* (C. H. Beck Paperback 6403), München 2021; M. Hofer, C. Rößner (Hg.), *Zwischen Illusion und Ideal: Authentizität als Anspruch und Versprechen. Interdisziplinäre Annäherungen an Wirkmacht und Deutungskraft eines strittigen Begriffs* (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 7), Regensburg 2019.

sucht.“⁵ Angezielt ist eine Selbstverwirklichung, bei der nicht die für jeden Menschen (gattungs)typischen Anlagen zu entfalten sind. Vielmehr sollen die für eine Person (individual)spezifischen Begabungen und Besonderheiten entdeckt und ausgestaltet werden. Sie sind fortan maßgeblich.

„An alles in der Lebensführung legt man hier den Maßstab der Besonderung an: wie man wohnt, was man isst, wohin und wie man reist, wie man den eigenen Körper oder den Freundeskreis gestaltet. Im Modus der Singularisierung wird das Leben nicht einfach gelebt, es wird *kuratiert*. Das spätmoderne Subjekt *performed* sein (dem Anspruch nach) besonderes Selbst vor den Anderen, die zum Publikum werden.“⁶

Durch die Markierung von Differenzen lassen sich Originalität und Unverwechselbarkeit sichern. Das gilt für Personen ebenso wie für Organisationen und Institutionen. Nach innen wird ein *Diversity Management* installiert, das Unterschiede gleichstellt; nach außen praktiziert man ein Identitätsmanagement, das nicht der Gleichstellung, sondern der Unterscheidung dient. In den Marketing- und PR-Abteilungen folgt man der Devise: „Setzt deutliche und unübersehbare Zeichen eurer Verschiedenheit von anderen! Denn das kommt eurer Identität zugute!“ Diesem Imperativ ist auf den ersten Blick nur schwer zu widersprechen. In der Regel ist es unumgänglich, um der Identifikation zweier Größen willen einen Unterschied zwischen ihnen auszumachen. Erst danach kommen Gemeinsamkeiten zur Sprache. Es macht jedoch auf Dauer einen Unterschied, ob man bei einer Verhältnisbestimmung, die der Identifizierung dienen soll, mit einer Beziehung beider Größen beginnt oder ob die Benennung einer Verschiedenheit am Anfang steht.⁷

⁵ A. Kreuzer, Authentizität: Leitbild im Kontext der Individualisierung – Herausforderung für die Theologie, in: ders., C. Niemand (Hg.), Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept. Theologische und humanwissenschaftliche Erkundungen zu einer schillernden Kategorie (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 1), Regensburg 2016, 11–26, hier: 12.

⁶ A. Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin 2017, 9f. [Hervorhebungen im Original].

⁷ Im politischen und gesellschaftlichen Kontext ist damit ein weiteres Grundsatzzproblem verbunden: Sind gesellschaftlich marginalisierte Gruppen nach Maßgabe der herrschenden Gesellschaft als gleiche anzuerkennen oder ist eher

Wer Unterscheidungen vornimmt, lässt sich auf eine heikle Praxis ein, denn jede Feststellung von Unterschieden zieht weitere Unterscheidungen nach sich. Wer zwischen „groß“ und „klein“ unterscheidet, darf dabei nicht haltmachen; es folgt sogleich die Fortsetzung, die Unterscheidungen noch steigert: „größer“ und „kleiner“ – „am größten“ und „am kleinsten“ – „zu groß“ und „zu klein“. Es gibt nicht nur Große und Kleine, sondern auch die größeren Großen und die kleineren Kleinen, die ganz Großen und die ganz Kleinen. Hier wird nicht nur unterschieden, sondern auch sortiert und bewertet, aussortiert und abgewertet. Für etliche Positionen sind die einen zu groß und die anderen zu klein.

Wer mit Unterschieden beginnt und daran die eigene Identität festmacht, tut sich bald schwer, Gemeinsamkeiten mit anderen zu entdecken. Man kann immer nur angeben, was die anderen nicht sind, d. h. nicht so groß, nicht so begütert, nicht so angesehen wie man selbst. Zweifellos dürfen in komplexen Gesellschaften Unterschiede nicht einfach übergangen werden; sie können durchaus identitätsstiftend sein, denn an ihnen lassen sich Selbstsein und Eigensein festmachen. Originalität und Identität eines Menschen haben mit seiner wohlthuenden Verschiedenheit von anderen zu tun. („Gott sei Dank bin ich nicht du – und auch nicht so wie du!“)

Das heißt aber nicht, dass Unterschiede primär wohlthuend und stets identitätsstiftend sind. Es kommt zunächst darauf an, wer sie vornimmt. Im Vorteil sind dabei Personen und Gruppen, welche die Definitionshoheit haben. Prekär wird es für jene, die sich von anderen sagen lassen müssen, worin sie ihnen nicht gleich sind und warum sie mit ihnen nicht gleichauf sein können. Wer nicht das ist oder sein soll, was die anderen sind oder sein wollen, hat genügend Indizien für den Anfangsverdacht, dass ihm bzw. ihr Gleichstellung und Gleichberechtigung vorenthalten werden.⁸ Die Alltagserfahrung zeigt zur Genüge: Eine Betonung von Unterschieden zieht oft Unter-

ihre Besonderheit zu würdigen und der Maßstab der Angleichung infrage zu stellen? Zur Logik und Strategie von Identifizierungen, die sich an Unterscheidungen orientieren und das Anderssein für maßgeblich halten, vgl. B. Liebsch, W. Stegmaier, Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens (Blaue Reihe), Hamburg 2022.

⁸ Zur hier angeschnittenen Problematik vgl. auch S. Müller, J. Mende (Hg.), Differenz und Identität. Konstellationen der Kritik (Gesellschaftsforschung und Kritik), Weinheim – Basel 2016.

scheidungen nach sich, die zu Asymmetrien führen. Unterschiede wirken sich aus in Rankings und Ratings. Es ist nur eine Frage der Zeit, bis Asymmetrien und Ungleichgewichte, die von Menschen zur Bestimmung ihrer Identität betont und aufrechterhalten werden, das soziale Band zerreißen, das sie miteinander verbindet.

Dass auch zwischen gleichberechtigten Menschen erhebliche Unterschiede bestehen, wird niemand bestreiten. Aber es kommt darauf an, diese Unterschiede an die richtige Stelle zu setzen. Werden sie falsch platziert und priorisiert, ziehen sie fatale Unterscheidungen nach sich, denn zur Logik des Unterscheidens gehört auch das Abtrennen und Sich-Absetzen. Das Verschiedene und Andere ist dabei dasjenige, was der bzw. die Andere mit dem Eigenen nicht teilt und damit nicht gemein hat. „Du bist nicht wie ich. Dir fehlt etwas, um so zu sein wie ich!“ – Wer diese Logik extrem ausreizt, will niemandem unterlegen, sondern gegenüber allen in allem anders sein. Für das Anderssein braucht es hinreichende Unterschiede. Gefragt sind solche, die Differenzen mit Defiziten und Bestreitungen mit Vorzügen paaren: „Ich stehe besser da, weil ich anders dastehe. Um besser dastehen zu können, muss ich auf Unterschiede hinweisen, durch die du schlechter dastehst!“ Wer derart mit Unterschieden hantiert, arbeitet jenen zu, die daraus Exklusionen und Diskriminierungen machen. Wer in und durch den Vorgang des Ausschließens seine Identität wahren will, verfängt sich sehr bald in den Fallstricken einer Ideologie – denn Ideologien bestehen zum großen Teil aus der Absicht, ihre Anhänger(innen) durch Diskriminierungen, d. h. durch die Bestimmung von vermeintlichen Defiziten anderer, besser dastehen zu lassen.⁹

2 Differenzplädoyers – oder: die prekäre Berufung auf indisponible Identitätsmarker

Ist das Umgehen der Ideologiefalle bei der Bestimmung von (sozial anerkannter) Identität nur möglich um den Preis der Gleichmacherei, d. h. der unterschiedslosen Einebnung aller Unterschiede? Sind

⁹ Nach diesem Muster verfährt etwa die „Identitäre Bewegung“, die ethnokulturelle Zugehörigkeiten zum Kriterium der Abwertung von Migrant(inn)en macht. Zur Einordnung dieses Phänomens vgl. K.-P. Hufer, *Neue Rechte, altes Denken. Ideologie, Kernbegriffe und Vordenker*, Weinheim – Basel 2018.

dann alle Menschen gleich, wenn alles ignoriert oder subtrahiert wird, was sie voneinander unterscheidet? Oder tappt man mit einem solchen Plädoyer erneut in eine Ideologiefalle?¹⁰ Nirgendwo werden diese Fragen so kontrovers diskutiert wie im Kontext der Genderdebatte und der sich daran anschließenden Diskussion, welche Bedeutung die Kategorie „Geschlecht“ für ein effektives *Diversity Management* hat. Dessen Effizienz bemisst sich auch nach der Überwindung geschlechtsspezifischer Stereotypen. Der Marker „Geschlechtliche Identität“ soll keinen Einfluss haben auf die Verteilung von Ressourcen, Aufgaben oder Verantwortung unter den Beschäftigten einer Organisation.¹¹ Mit besonderer Vehemenz schlägt diese Debatte auf kirchliche Reformagenden durch. Kritiker(innen) weitreichender Konzepte zur Geschlechtergleichstellung scheuen sich allerdings nicht, an vermeintlich grundlegende anthropologische Tatbestände zu erinnern. Die Berufung auf Unterschiede zwecks Ermittlung identitätsstiftender Merkmale wird von ihnen dadurch angeschärft, dass auf indisponible Unterschiede verwiesen wird. Bei der Unterscheidung von Sex und Gender steht für sie nicht nur zur Diskussion, in welcher Beziehung die voneinander zu unterscheidenden Größen „Biologisches Geschlecht“ und „Soziokulturell geprägte Geschlechterrolle“ stehen.¹² Es geht ihnen auch um die Frage, ob dieses Verhältnis indisponibel ist. Im Hintergrund steht die geraume Zeit für unstrittig gehaltene Grundthese: Kein Wer ohne ein Was! Bevor ich „jemand“ bin, muss ich „etwas“ sein – und dieses „etwas“ steht nicht zur Disposition bzw. hat weitreichende soziokulturelle Implikationen.¹³ Bereits bei der Ausstellung einer Geburts-

¹⁰ Vgl. dazu etwa S. Mau, N. M. Schöneck (Hg.), (Un-)Gerechte (Un-)Gleichheiten (Edition Suhrkamp 2684), Berlin 2015.

¹¹ Vgl. etwa G. Krell, R. Ortlieb, B. Sieben, Gender und Diversity in Organisationen. Grundlegendes zur Chancengleichheit durch Personalpolitik, Wiesbaden 2018.

¹² Zum Folgenden vgl. auch H.-J. Höhn, Ich. Essays über Identität und Heimat, Würzburg 2018, 77–99.

¹³ Vgl. J. Splett, Ein Wer ohne Was? Sex und Gender aus der Sicht christlicher Philosophie, in: G. Augustin, I. Proft (Hg.), Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive (ThIDia 13), Freiburg i. Br. 2014, 303–320. Jörg Splett (* 1936) folgert aus der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen eine „Polarität im Personalen“ (ebd., 314), die wiederum zurückverweist auf eine fundamentale „Aufgabenteilung für Mann und Frau“ (ebd.). Denn es kann für ihn „nicht

urkunde scheint sich diese These zu bestätigen. Bevor ein Kind seinen Namen erhält, müssen sich seine Eltern sicher sein, welchem biologischen Geschlecht es zuzuordnen ist: Junge oder Mädchen. Diese (biologische) Alternative ist alternativlos. Man kann nur eins von beiden sein und dabei bleibt es auch ein Leben lang.

Gegen diese Thesen steht jedoch zum einen die Tatsache, dass der binäre Code männlich/weiblich gerade aus biologischen Gründen oft nicht hinreichend ist, um eine eindeutige Geschlechtszuordnung zu ermöglichen.¹⁴ Zum anderen machen Trans*-Menschen darauf aufmerksam, dass sie das ihnen bei der Geburt zugeschriebene Geschlecht als ihnen nicht angemessen empfinden und sie sich damit nicht identifizieren können. Vor diesem Hintergrund wird nicht nur die Ableitbarkeit sexualethischer Normen aus der biologischen Grundausstattung des Menschen problematisiert. Auch eine gesellschaftliche und kirchliche Geschlechterordnung, welche die Zugehörigkeit zu einem biologischen Geschlecht zum Platzanweiser einer Person im sozialen Statusgefüge macht, steht auf dem Prüfstand. Sie ist der Kritik ausgesetzt, dass sie Menschen ignoriert und marginalisiert, diskriminiert und ausgrenzt, die sich in dem Dual männ-

nebensächlich sein, ob ein Mensch darauf angelegt ist, neun Monate einen neuen Menschen in sich zu tragen oder nicht. Und alles andere als nebensächlich für die Welt- und Selbstsicht eines Menschen muss es sein, ob er darauf angelegt ist, in den Leib eines anderen einzudringen oder einen anderen Menschen in sich einzulassen“ (ebd.). – Zur Fragwürdigkeit solcher Konstruktionen vgl. J. Werbick, *Theologie anthropologisch gedacht*, Freiburg i. Br. 2022, 191–199.

¹⁴ Zu Genese und Status dieser Erkenntnis vgl. U. Klöppel, *XX0XY ungelöst. Hermaphroditismus, Sex und Gender in der deutschen Medizin. Eine historische Studie zur Intersexualität* (GenderCodes 12), Bielefeld 2010; K. Schweizer, H. Richter-Appelt (Hg.), *Intersexualität kontrovers. Grundlagen, Erfahrungen, Positionen* (BSexF 96), Gießen 2013. Mit Beschluss vom 10. Oktober 2017 hat das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) beanstandet, dass Paragraph 22 Absatz 3 des Personenstandsgesetzes (PStG) neben dem Eintrag „weiblich“ oder „männlich“ keine dritte Möglichkeit bietet, ein Geschlecht positiv eintragen zu lassen. Gerichte und Verwaltungsbehörden dürfen daher die betreffenden Normen nicht mehr anwenden, soweit sie für Personen, deren Geschlechtsentwicklung gegenüber einer weiblichen oder männlichen Geschlechtsentwicklung Varianten aufweist und die sich deswegen dauerhaft weder dem männlichen noch dem weiblichen Geschlecht zuordnen, eine Pflicht zur Angabe des Geschlechtes begründen. – Vgl. Bundesverfassungsgericht, Beschluss des Ersten Senats vom 10. Oktober 2017 (1 BvR 2019/16, Rn. 1–69), in: http://www.bverfg.de/e/rs20171010_1bvr201916.html (Zugriff: 10.8.2022).

lich/weiblich nicht wiederfinden. Personen mit gleichgeschlechtlicher sexueller Orientierung wollen nicht länger hinnehmen, dass Zweigeschlechtlichkeit, die mit der Norm der Heterosexualität codiert wird, als alleiniger und indisponibler Maßstab im Bereich der Sexual- und Beziehungsethik gelten soll und darüber hinaus den Zugang zu bestimmten Berufsrollen steuert. Zwar bestreiten sie nicht, dass die Kategorie „Geschlechterdifferenz“ ein deskriptives Interpretament menschlicher Selbstwahrnehmung ist. Sie bezweifeln aber, dass die überkommenen, normativ vorgetragenen Umgangsformen mit dem Gegenstand dieser Deutungskategorie noch aufrechterhalten werden können.

Die Debatte um Ansatz und Anliegen der Genderstudies hat zeitweise hysterische Züge angenommen – nicht zuletzt in kirchlichen Kreisen.¹⁵ Kritiker(innen) der Genderforschung befürchten, dass die zunächst wertneutrale Feststellung von Nutzen und Nachteilen überkommener Geschlechterordnungen und -rollen zu normativen

¹⁵ Vgl. exemplarisch die vom Hilfswerk „Kirche in Not“ verbreitete Broschüre „Gender-Ideologie“ (Kirche in Not, Gender-Ideologie. Ein Leitfadens, München 2014), die das Projekt des Gender-Mainstreamings als eine „dämonische Ideologie“ (ebd., 14) brandmarkt und seinen Vertreter(inne)n unterstellt: „Sie wollen das biologische Geschlecht abschaffen, die Zweigeschlechtlichkeit von Mann und Frau aufheben und stattdessen einer Vielfalt von Geschlechtern das Wort reden.“ (ebd., 9) Konstatiert wird eine Unvereinbarkeit mit dem christlichen Menschenbild: „Die Betrachtung der menschlichen Geschlechtlichkeit als ‚soziale Rolle‘, die jeder selbst ‚frei wählen‘ solle, entspringt letztlich einer atheistischen Sichtweise des Menschen: Sie blendet den Schöpfer aus, der jedem Menschen sein (weibliches oder männliches) Geschlecht zuteilt, damit dieser es als Gabe und Aufgabe empfangen“ (ebd., 14). In lehramtlichen Dokumenten begegnet eine ähnliche Kritik. – Vgl. Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia* über die Liebe in der Familie vom 19. März 2016, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 204), Bonn 2016, Nr. 56 – als Zitat aus: XIV. Ordentliche Generalversammlung der Bischofskonferenz, *Relatio finalis* vom 24. Oktober 2015, 8: „Diese Ideologie fördert Erziehungspläne und eine Ausrichtung der Gesetzgebung, welche eine persönliche Identität und affektive Intimität fördern, die von der biologischen Verschiedenheit zwischen Mann und Frau radikal abgekoppelt sind. Die menschliche Identität wird einer individualistischen Wahlfreiheit ausgeliefert, die sich im Laufe der Zeit auch ändern kann“. An diesen Stellungnahmen ist allenfalls die Beobachtung zutreffend, dass die Genderdebatte auch Positionen hervorgebracht hat, welche Geschlechtsumwandlungen als Aspekt der freien Selbstbestimmung eines Individuums betrachten und sich für deren Durchführung bereits vor der Pubertät aussprechen, wenn Kinder sich im „fälschen“ Körper fühlen.

Forderungen führt, die auf eine Bestreitung der eigentlich nicht zur Disposition stehenden Unterscheidung von Sex und Gender hinauslaufen. Sie sehen dabei eine Ideologie des „Genderismus“ am Werk, die nicht wahrhaben will, was wirklich ist, sondern verwirklichen will, was sie für wahr hält: die Disponibilität geschlechtsspezifischer Identitätsmarker.

An dieser Stelle soll nicht die Berechtigung dieser Vorwürfe erörtert werden.¹⁶ Von Interesse ist vielmehr, wie bei den „Genderismus“-Kritiker(inne)n das Thema „Identität durch Differenz“ vorkommt. Dass es Identität nicht ohne Differenz und Verschiedenheit gibt, scheint Verfechter(innen) und Verächter(innen) von Genderstudies zunächst zu einen. Nicht bestritten wird auch, dass es im Bereich „Sex“ mindestens (!) zwei biologische Geschlechter und im Bereich „Gender“ zahlreiche als typisch männlich oder typisch weiblich deklarierte Eigenschafts-, Verhaltens- und Rollenmuster gibt. Auf beiden Seiten besteht zudem Konsens, dass Diskriminierungen, die mit genderspezifischen Verhaltens- und Rollenmustern verbunden sind, nicht hingenommen werden dürfen.

Allerdings operieren die „Anti-Genderist(inn)en“ mit der These, dass es identitätsstiftende Unterschiede gibt, deren kulturelle Relativierung ebenso wenig hinzunehmen ist.¹⁷ Sie berufen sich dabei auf eine eingangs bereits erwähnt Prämisse: Wenn Identität gleichzusetzen ist mit Unverwechselbarkeit, dann sind Besonderheiten und Alleinstellungsmerkmale zu ermitteln, d. h. Person A muss sich etwas zuschreiben, was auf Person B nicht zutrifft. Wer solche besonderen Merkmale ignoriert, wird einer Person nicht gerecht. Deswegen sind auch Unterschiede zu machen zwischen Hetero- und Homosexualität, da es sich hierbei jeweils um identitätsstiftende Merkmale handelt.

¹⁶ Zu einer seriösen Auseinandersetzung vgl. K. Klöcker, T. Laubach, J. Sautermeister (Hg.), *Gender – Herausforderung für die christliche Ethik* (Jahrbuch für Moraltheologie 1), Freiburg i. Br. 2017; T. Laubach (Hg.), *Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild* (ThKontr), Freiburg i. Br. 2017; A. M. Riedl u. a. (Hg.), *Gender – Autonomie – Identität. Beobachtungen, Konzepte und sozialetische Reflexionen* (Forum Sozialethik 15), Münster 2015.

¹⁷ Vgl. dazu S. Hark, P.-I. Villa (Hg.), *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen* (Gender Studies), Bielefeld 2015.

Die Kritiker(innen) der „Anti-Genderist(inn)en“ kontern mit dem Hinweis, dass gerade in der Logik des Unterscheidens die Gefahr der Diskriminierung und der Exklusion liegt: Person B unterscheidet sich von Person A dadurch, was sie nicht mit ihr teilt. Die Identität von Person B erscheint demnach als eine Defizit-Identität, denn sie ist das Resultat einer Auflistung von Fehlanzeigen: B ist, was sie nicht mit A gemein hat.¹⁸ Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten werden von vornherein ausgeblendet. Wenn aber Gemeinsamkeiten hinter Verschiedenheiten zurücktreten, treten Ungleichheiten hervor – und in der Betonung von Ungleichheit liegt die Versuchung zur Diskriminierung. Darum lautet die Gegenposition: Wir können ein größtmögliches Maß an Gleichheit (und Gleichberechtigung) nur durch das weitestgehende Bestreiten und Beseitigen von Unterschieden herstellen. Diskriminierungen lassen sich nur vermeiden, wenn der Fluchtpunkt von Identitätsmarkern die Fixierung von Gemeinsamkeiten ist und wenn wir Identifizierungen bei diesen Gemeinsamkeiten ansetzen: Person A ist ein Mensch – und Person B ist auch (nur) ein Mensch!

Gleichwohl geben sich die „Anti-Genderist(inn)en“ an dieser Stelle noch nicht geschlagen. Sie machen darauf aufmerksam, dass die eben angewandte Gleichheits- und Gleichsetzungslogik gerade nicht ausreicht, um der individuellen Identität eines Menschen gerecht zu werden. Die Bestimmung, was ich mit anderen gemeinsam habe, führt nie zur Erkenntnis meiner Besonderheit, meiner Originalität, meiner Unverwechselbarkeit. Aber gerade darin liegt doch meine Identität! Größtmögliche Gerechtigkeit ist nicht allein durch den Abbau von Unterschieden, deren Tilgung oder Bestreitung zu erzielen. Man kann doch der Abwertung der Frau nicht durch die Leugnung ihres Verschiedenseins vom Mann entgegenwirken! Nein,

¹⁸ Auf dieser Linie bewegt sich die Kennzeichnung von Homosexualität im Katechismus der katholischen Kirche: Homosexuelle Handlungen „verstoßen gegen das natürliche Gesetz, denn die Weitergabe des Lebens bleibt beim Geschlechtsakt ausgeschlossen. Sie entspringen nicht einer wahren affektiven und geschlechtlichen Ergänzungsbedürftigkeit“ (KKK 2357). Ist Homosexualität für einen Menschen identitätsrelevant, muss er sich vorhalten lassen, sich einer mit Defiziten behafteten Ausprägung menschlicher Geschlechtlichkeit zu verschreiben. – Zur Kritik dieser Position vgl. etwa S. Goertz (Hg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg i. Br. 2015.

der Unterschied zwischen Mann und Frau, der mit der Differenz ihres biologischen Geschlechtes gegeben ist, ist ein Unterschied, der weitere Unterscheidungen nach sich zieht und nach sich ziehen muss. Man wird dem Menschen gerade nicht gerecht, wenn man biologische Unterschiede ignoriert.

Es ist wenig sinnvoll, in eine Diskussionsdiskussion über die undifferenzierte Kritik am Gender-Mainstreaming einzutreten, das man für die Wurzel aller gleichmacherischen Übel hält. Für diskussionswürdig ist allenfalls die Problemanzeige der „Anti-Genderist(inn)en“ zu halten, nicht aber ihre Beschworung eines ideologischen „Genderwahns“, die nicht selten selbst wahnhaftige Züge annimmt. Ihre bedenkenwerte Problemanzeige verweist auf den prekären Zusammenhang von Gleichheit, Gerechtigkeit und Identität. In der Tat wird aus guten Gründen in vielen Bereichen des Lebens und der Gesellschaft auf die Wahrung von Unterschieden geachtet. Werden sie ignoriert, bringt dies erst recht Ungerechtigkeiten hervor.¹⁹ So würde im Bereich des Sports niemand auf den Gedanken kommen, beim Judo, Boxen und Ringen die Aufteilung in Gewichtsklassen aufzugeben oder Männer gegen Frauen antreten zu lassen. Das wäre grob unfair.

Jedoch überzeugt dieser Hinweis nur so lange, wie man unterschiedslos Unterschiede einebnet. Die eigentliche Herausforderung besteht darin, zwischen diskriminierenden und identitätsstiftenden, zwischen unfairen und gerechtfertigten Unterscheidungen zu differenzieren. Es stellt sich daher die Frage, ob man bei der Realisierung von (Geschlechter-)Gerechtigkeit nicht doppelt Maß nehmen muss: zum einem an größtmöglichen Gemeinsamkeiten und zum anderen an unbestreitbaren Unterschieden. Lässt sich Gerechtigkeit verwirklichen, wenn man überhaupt keinen Unterschied mehr zwischen Gemeinsamkeiten und Unterschieden macht?

Eine Lösungsperspektive ergibt sich, wenn man näher analysiert, ob und wann der Umgang mit identitätsstiftenden Unterschieden zu Diskriminierungen führt. Hierfür gibt es ein aktuelles innerkirchliches Lehrstück. Gegen die Diskriminierung nicht-heterosexueller Orientierungen protestieren im Januar 2022 125 queere Beschäftigte unter dem Motto #OutInChurch in einer öffentlichkeitswirksamen

¹⁹ Zu diesem Spannungsfeld vgl. P. Rosanvallon, Die Gesellschaft der Gleichen, aus dem Französischen von M. Halbrodt (Stw 2239), Berlin 2017.

und medial vielbeachteten Aktion.²⁰ Einige Bistümer erklären daraufhin, dass ein Bekenntnis zur Homosexualität für Mitarbeitende keine arbeitsrechtlichen Konsequenzen haben werde. Den Beschäftigten wird zugesichert, dass niemand mehr eine Kündigung wegen seiner bzw. ihrer sexuellen Orientierung befürchten muss.²¹ Der Erfolg dieser Initiative hat einen doppelten (Hinter-)Grund. Zum einen ist sie auf einen rasanten Akzeptanz- und Plausibilitätsverlust der überkommenen kirchlichen Sexualmoral zurückzuführen, gegen den arbeitsrechtliche Sanktionsdrohungen im Falle „abweichenden Verhaltens“ immer weniger ausrichten können.²² Zum anderen hat es einen ebenso rasanten Toleranzwuchs gegenüber homosexuellen Beziehungen gegeben. Wenn in gleichgeschlechtlichen Beziehungen jene moralischen Werte gelebt werden, die das heterosexuelle Beziehungsideal der Kirche auszeichnet, wollen immer mehr Kirchenmitglieder eine moralische Ungleichbehandlung nicht mehr mittragen. An die Stelle von Missachtung tritt Respekt.

Bemerkenswert an der Initiative #OutInChurch ist der von den Betroffenen selbst gemachte Unterschied bei der Bemessung des Stellenwerts identitätsstiftender Differenzen. Was für sie in ihrem individuellen Selbstverhältnis und in der Sphäre der Interpersonalität höchst bedeutsam ist, soll irrelevant sein in anderen sozialen Kontexten und in beruflichen Zusammenhängen. Zum einen fordern sie Anerkennung und Respekt einer individuell höchst bedeutsamen sexuellen Orientierung, die für ein Individuum nicht zur Disposition steht. Zum anderen verlangen sie, dass diese Orientierung bedeutungslos ist in sozialen bzw. beruflichen Kontexten,

²⁰ Zu Anliegen und Hintergrund vgl. ausführlich M. Brinkschröder u. a. (Hg.), *Out in Church. Für eine Kirche ohne Angst*, Freiburg i. Br. 2022. – Vgl. dazu auch den Beitrag von B. Brunnert in diesem Band.

²¹ Das Bistum Limburg veröffentlicht Anfang März 2022 in seinem Amtsblatt eine Selbstverpflichtung zum Aussetzen einiger Bestimmungen der Grundordnung zum kirchlichen Arbeitsrecht. Allerdings hat diese Veröffentlichung einen kirchenrechtlichen Haken: „Unterschrieben hat sie aber nicht Bischof Georg Bätzing, sondern sein Generalvikar – kirchenrechtlich ist ein Generalvikar aber unfähig, Gesetze zu erlassen oder außer Kraft zu setzen (can. 135 § 2 u. 391 § 2 CIC).“ (S. Röser, *Belastungsprobe. Kirchliches Arbeitsrecht nach „Out In Church“*, in: *HerKorr* 76 (4/2022) 49–51, hier: 49)

²² Vgl. S. Goertz, *Implodierte Lehre. Moraltheologische Notizen zur Initiative „Out in Church“*, in: *HerKorr* 76 (3/2022) 13f.

die für eine institutionelle Ausgestaltung zur Disposition stehen. Offensichtlich lässt sich mit diesem zweistufigen Konzept ein höheres Maß an Gerechtigkeit verwirklichen, als wenn unterschiedslos Unterschiede eingeebnet werden. Die Frage ist aber, in welchem Umfang hier moralische Postulate und Prinzipien diese zweistufige Bedeutsamkeitsdivergenz und die jeweils unterschiedliche Umgangsform mit Unterschieden in der sexuellen Orientierung rechtfertigen und regulieren können. Genügt es, Toleranz und Respekt an die Stelle von Intoleranz und Geringschätzung für eine sexuelle Orientierung zu setzen, für die eine Person „nichts kann“? Toleranz vermag Diskriminierungen einzudämmen, aber kann sie auch Wertschätzung begründen?

3 Gemeinsamkeiten – oder: die notwendige Orientierung am verbindend Christlichen

Beim *Diversity Management* geht es primär um die Frage, welche identitätsstiftenden Unterschiede von Personen zugleich für den Erfolg einer Institution oder eines Unternehmens belangvoll sind und darum Wertschätzung verdienen. Wie aber steht es um Unterschiede, die individuell und interpersonal bedeutend sind, aber für den Unternehmenserfolg keine Rolle spielen? Ein Wirtschaftsbetrieb kann es sich vermutlich leisten, sie zur Privatsache zu erklären. Aber wie soll sich die Kirche dazu verhalten? Ist sie nicht dazu aufgefordert, Menschen bei ihrer Identitätsfindung und -vergewisserung beizustehen? Soll sie nicht einen Sozialraum bilden, der sozialen Zusammenhalt und individuelle Vielfalt gleichermaßen ermöglicht?²³ Aber wie weit kann die Anerkennung individueller Verschiedenheit gehen, ohne die Erfahrung der Zusammengehörigkeit unmöglich zu machen? Führt ein innerkirchliches *Diversity Management*, das mit der Logik „Identität durch Unterscheidung“ operiert, nicht zur Erosion des Zusammenhalts?

Will man dies verhindern, legt es sich nahe, nach einer für Identität und Solidarität gleichermaßen maßgeblichen Orientierungsgröße zu suchen. Für ein innerkirchliches *Diversity Management* bietet

²³ Zu dieser Problemanzeige vgl. L. Pries (Hg.), *Zusammenhalt durch Vielfalt? Bindungskräfte der Vergesellschaftung im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden 2013.

sich hierfür jenes unterscheidend Christliche an, welches zugleich das entscheidend Christliche ausmacht: Christ(inn)en sind daran zu erkennen, dass sie es als dasjenige identifizieren, das alle Menschen verbindet, eint und sie einander gleich macht. Hier wird eine andere Logik der Bestimmung von identitätsstiftenden Differenzen praktiziert. Auch Christ(inn)en nehmen an einem Unterschied Maß, um ihre Identität zu bestimmen. Aber dies ist ein Unterschied, der sich zugleich als Referenzgröße für die Feststellung von Gemeinsamkeiten anbietet. Es gibt für Christ(inn)en einen Unterschied, der nicht weiter nach sich zieht, die zu Diskriminierungen führen. Es gibt für sie einen identitätsstiftenden Unterschied, der zu Bestimmung von Gemeinsamkeiten, aber nicht in die Gleichmacherei führt: der von Schöpfer und Geschöpf.

Für Christ(inn)en beginnt alles, was über Gott und die Welt gesagt werden kann, mit der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf. Hier kommt der größtmöglich denkbare Unterschied zur Sprache. Von diesem muss auch die Rede sein, wenn es um eine Beziehung zwischen Gott und Mensch geht. Man kann von Schöpfer und Geschöpf keine Gemeinsamkeit aussagen, die nicht von einer je größeren Verschiedenheit überboten und relativiert wird.²⁴ Aber zugleich begründet der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und Mensch die Ebenbürtigkeit aller Geschöpfe. Sie ist die größtmöglich denkbare Gemeinsamkeit, die von Menschen ausgesagt werden kann, und sie ist die entscheidende Bezugsgröße für die Qualifizierung ihrer Beziehungen und Unterschiede. Zwischen allen Menschen kann keine Verschiedenheit ausgesagt werden, die nicht umgriffen wird von der je größeren Gemeinsamkeit ihrer Geschöpflichkeit und Gottverwiesenheit.

Für diese je größere Gemeinsamkeit steht die Rede von der Gott Ebenbildlichkeit eines jeden Menschen (vgl. Gen 1,27), die durch nichts überboten oder relativiert werden kann.²⁵ Um diese je größere Gemeinsamkeit geht es auch, wenn vom universalen Heilswillen

²⁴ Vgl. die Lehraussage des IV. Laterankonzils (1215): „Zwischen Schöpfer und Geschöpf lässt sich keine noch so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen nicht eine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ (DH 806)

²⁵ Dies gilt auch hinsichtlich der Ebenbürtigkeit von Mann und Frau und der daraus folgenden Gleichberechtigung. Vgl. dazu S. Wendel, Gleichheit und/oder Differenz – Gottbildlichkeit gendersensibel, in: ETSt 8 (2017) 25–40.

Gottes (vgl. 1 Tim 2,4) die Rede ist. Dass jeder Mensch Adressat einer unüberbietbaren Zuwendung Gottes ist, kann durch nichts gesteigert oder gemindert werden. Was für die Zuwendung Gottes zum Menschen gilt, ist auch über das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen zu sagen. Wenn auch jeder andere Mensch Adressat von Gottes unbedingter Zuwendung ist, dann ist Mitmenschlichkeit der Ort und die Praxis eines zwischenmenschlichen Entgegenkommens, in dem die einander begegnenden Person erfahren, dass ihre wechselseitige Selbstüberschreitung zum Erfahrungsort der Selbstüberschreitung Gottes auf jeden Menschen hin wird. Insofern gibt es neben oder außerhalb der Beziehung zum Mitmenschen keine intensivere Beziehung zu Gott (vgl. 1 Joh 4,20).

Wenn es also eine Antwort geben soll auf die Frage, was entscheidend für eine christliche Identitätslogik ist, könnte sie lauten: Womit das Christentum ansetzt, ist zunächst die Unterscheidung zwischen Gott und Welt, zwischen Schöpfer und Geschöpf. Was das Christentum auszeichnet, ist die Wahrnehmung einer unüberbietbaren Gemeinsamkeit aller Menschen, die aus dem Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf hervorgeht. Die geschöpfliche Ebenbürtigkeit aller Menschen begründet Gleichheit, Wert und Würde jeder menschlichen Person. Womit das Christentum steht und fällt, ist die Orientierung an Person und Botschaft Jesu, welche besagt: Es gibt keine größere Offenheit für Gott als das Sich-Öffnen für den Mitmenschen – denn in zwischenmenschlichen Begegnungen ereignet sich das Entgegenkommen Gottes.

Diese Sätze mögen als theologisch ebenso voraussetzungsreich wie kirchenpraktisch folgenlos beargwöhnt werden. Aber in ihnen steckt eine Partitur des Christseins. Eine Partitur will nicht bloß gelesen, sie will aufgeführt werden. Wer die Partitur des Christentums aufführt, wird unversehens verhaltensauffällig. Christ(inn)en fallen gesellschaftlich auf mit der Herausstellung eines allen Menschen Gemeinsamen und behaupten in dieser Praxis ihre Identität.²⁶ Auf diese Weise setzen sie in dieser Zeit ein Zeichen des wohlthuenden Anders-

²⁶ Zu den Verwerfungen, die den identitätspolitischen Diskurs kennzeichnen, wenn „universalistische“ Positionen aufgegeben werden, vgl. S. van Dyk, Identitätspolitik gegen ihre Kritik gelesen. Für einen rebellischen Universalismus, in: APuZ 69 (9–11/2019) 25–32.

seins gegenüber Gruppierungen, die ihre Identität im Modus einer Ausgrenzung der anderen wahren wollen.²⁷

Die Orientierung am alle Menschen Verbindenden macht das entscheidend Christliche auch im sozialen und politischen Kontext aus.²⁸ Denn diese Orientierung hat Folgen – vom kirchlichen Engagement in der Flüchtlings-, Migrations- und Asylproblematik bis hin zur Zugänglichkeit ihrer Riten und Rituale für die Bewältigung kollektiver Krisen und Kontingenzerfahrungen. Trauergottesdienste, die aus Anlass eines Terroraktes oder eines Unglücks nationalen Ausmaßes stattfinden, folgen dieser theologischen Inklusionslogik.²⁹ Nur dann können sie eine Ressource der Solidarität und ein Korrektiv für das Übersehen fremden Leids sein. Eine Gegenkraft zu Exklusionsmechanismen kann ein religiöser Ritus nur dann freisetzen, wenn er in Inhalt und Form einerseits sensibel ist für verletzte Solidarität und latente Missachtung im sozialen Raum sowie andererseits religionsinterne Praktiken der Geringschätzung und Diskriminierung überwindet.

Allerdings ist fraglich, ob die Logik der Inklusion tatsächlich bei allen Verfahren und Maßnahmen eines kirchlichen Changemanagements derzeit hinreichend im Blick ist.³⁰ In vielen Bereichen der Pastoral setzt man auf Diversifizierung, auf zielgruppenspezifische Aktivitäten und Angebote, mit denen man die Lebensnähe des Glaubens zu unterstreichen und die Aktivierung der Glaubenden zu verstärken hofft. Die breite Partizipation aller Gläubigen an den kirchlichen Grundvollzügen soll Bestand und Identität der Kirche sichern. Zugleich soll sich jede(r) Gläubige in ihrem bzw. seinem individuellen

²⁷ Vgl. H.-J. Höhn, *Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg 2015.

²⁸ Vgl. H.-J. Höhn, *Kulturelle Diakonie. Vom verbindend Christlichen*, in: R. Bergold, J. Sautermeister, A. Schröder (Hg.), *Dem Wandel eine menschliche Gestalt geben. Sozialethische Perspektiven für die Gesellschaft von morgen*, Freiburg i. Br. 2017, 367–380.

²⁹ Vgl. H.-J. Höhn, *Diakonische Liturgie. Vermittlung des entscheidend Christlichen?*, in: S. Kopp, S. Wahle (Hg.), *Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation (Kirche in Zeiten der Veränderung 7)*, Freiburg i. Br. 2021, 195–211.

³⁰ Vgl. S. Kopp (Hg.), *Von Zukunftsbildern und Reformplänen. Kirchliches Change Management zwischen Anspruch und Wirklichkeit (Kirche in Zeiten der Veränderung 1)*, Freiburg i. Br. 2020.

Selbstsein wahr- und ernst genommen fühlen. Daran ist nichts bedenklich, wenn dabei gleichzeitig ein Abbau von Gemeinsamkeiten und Gemeinschaftserfahrungen verhindert wird. In vielen Bistümern beschreitet man jedoch einen anderen Pfad: In immer größeren pastoralen Räumen treffen sich immer kleinere Gruppen, deren Mitglieder sich aufgrund partikularer (spiritueller) Identitätsmerkmale zusammenschließen. Es mag sein, dass sich darin Individualisierungs- und Differenzierungsprozesse spiegeln, die für moderne Gesellschaften typisch sind. Dass es zu einer Auffächerung von Glaubens- und Lebensstilen kommt, dass ein religiöses Bekenntnis wahl- und entscheidungsabhängig wird, kann auch als Zuwachs individueller Freiheiten betrachtet werden. Es ist auch zuzugeben, dass mit dem Ende der „Volkskirche“ ohnehin die Chance eines schichten-, klassen- und milieuübergreifenden Miteinanders abnimmt. Aber dass es unter Christ(inn)en darauf ankommt, nach größtmöglichen Gemeinsamkeiten mit anderen Menschen zu suchen und entsprechende Gemeinschaftserfahrungen zu ermöglichen, kommt dabei nicht mehr in den Blick. Stattdessen schafft man Refugien der Selbstvergewisserung für unterschiedliche Identitätskollektive. Die Hoffnung wird hier nicht mehr auf eine am buchstäblich „Katholischen“ orientierte Gemeinschaftsbildung gesetzt, sondern auf Identifikationsangebote für Minderheiten mit partikularen Identitätsmarkern. Wer in der Kirche auf Diversität setzt, muss aber auch an Kohäsionskräfte denken – und diese Kohäsion darf kein Binnenphänomen kleiner religiöser Zirkel sein. Andernfalls droht als unbeabsichtigte Nebenwirkung einer diversitätssensiblen Pastoral die Bildung religiöser „Blasen“. Man pflegt dort eine Frömmigkeit, mit der Gleichgesinnte sich ihrer Übereinstimmung vergewissern und die ihnen die Lizenz erteilt, als Gleichgestimmte unter sich bleiben zu dürfen. Eine Pastoral, die an partikularen Identitäten orientiert ist, statt unter Anerkennung von Unterschieden das Gemeinsame zu suchen, begünstigt letztlich einen ekklesialen Partikularismus.

Nochmals: Die Referenzgrößen einer genuin christlichen Identitätsbestimmung sind nicht Unterschiede, sondern größtmögliche Gemeinsamkeiten. Die Orientierung an dem, was alle Menschen verbindet, ist daher auch von jenen Christ(inn)en (innerhalb und außerhalb von Initiativen à la #OutInChurch) zu erwarten, die im Blick auf sich selbst identitätsstiftende Merkmale unterstreichen, die nicht alle Menschen aufweisen. Denn je mehr partikulare indivi-

duelle Identitätsmarker in den Vordergrund gerückt werden und deren Anerkennung eingeklagt wird, umso mehr ist die Erfüllung dieser Erwartung auf entgegenkommende Einstellungen und Haltungen der „anderen“ angewiesen. Dass diese identitätsstiftenden Unterschiede respektiert werden, ist aber allein mit Toleranzappellen nicht zu erreichen. Wer unter Toleranz nicht notgedrungenes Gelten-Lassen, folgenlose Duldung oder achselzuckende Gleichgültigkeit versteht, sondern sie als Wegweiser wertschätzender Akzeptanz aufrichtet,³¹ muss für das Erreichen dieses Ziels weitere moralische und spirituelle Ressourcen aufschließen. Mit Toleranz allein lässt sich in keinem Gemeinwesen das spannungsvolle Verhältnis von Zusammenhalt und Vielfalt vor einer Zerreißprobe bewahren. Es braucht dazu ein Ethos der Solidarität, das in Gemeinsamkeiten gründet, die größer und weiter sind als jene Verschiedenheiten, die Menschen unter sich ausmachen.³² Es ist an der Zeit, wieder identitätsstiftende Gemeinsamkeiten zur Sprache und zur Geltung zu bringen. Andernfalls wird aufgezehrt, worauf die Anerkennung von Unterschieden angewiesen ist. Auch wer sich dem Slogan „Wir sind alle anders!“ anschließt, kommt nicht daran vorbei, dasjenige zu identifizieren, was jenseits jeder Andersheit alle Individuen zu einem „Wir“ zusammenführt.

³¹ Vgl. dazu R. Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (Stw 1682), Frankfurt a. M. 2003; H. Hastedt, *Toleranz* (Reclam-Taschenbuch 20339 / Grundwissen Philosophie), Stuttgart 2012.

³² Zur politischen und sozialetischen Genese und Weiterentwicklung dieses Ethos vgl. H.-J. Große Kracht, „Solidarität zuerst“. Zur Neuentdeckung einer politischen Idee (Edition Politik 124), Bielefeld 2021.

Vielfalt als Grammatik des Katholischen

Skizzen zu einer zeitgemäßen Hermeneutik des
„Allumfassenden“¹

Aaron Langenfeld / Klaus von Stosch

1 Die Besonderheit katholischer Identitätsbildung

Die Frage nach dem Umgang mit Diversität ist keine spezifisch kirchliche, sondern trifft zumindest in den nordatlantischen Ländern spätmoderne Gesellschaften insgesamt.² Insofern säkular-liberale Grundordnungen formal nur minimale Bedingungen an Übereinstimmungen in den Lebensformen zu stellen scheinen, zugleich aber eine enorme Beschleunigung³ der (digitalen⁴) Wahrnehmung von Vielfalt gegeben ist, stellt sich je individuell die Frage, wie man sein Leben gestalten soll – zugespitzt: wer man sein will.

Dabei fällt uns diese Bestimmung offenkundig leichter, je weniger unsere Überzeugungen – z. B. durch Menschen, die andere Positionen vertreten – angefragt werden. Je größer die Gruppe derer, die meine Überzeugungen teilen, umso selbstverständlicher werden diese für mich sein und umso weniger werde ich bereit sein, sie zu hinterfragen oder gar zu opfern. Es geht eben nicht nur um an sich zufällige Sachinformationen, sondern um das Fundament meiner Wirklichkeitswahrnehmung. Die Selbstverständlichkeit meines

¹ Der Beitrag stellt exemplarisch die These unseres kürzlich erschienen Buches „Allumfassend“ vor. – Vgl. A. Langenfeld, K. von Stosch, Allumfassend. Vielfalt als Grammatik des Katholischen, Freiburg i. Br. 2022. Entsprechend finden sich im vorliegenden Text gelegentlich wortgleiche Wiedergaben, die nicht einzeln ausgewiesen sind.

² Zu dieser Regionalisierung vgl. C. Taylor, Ein säkulares Zeitalter, aus dem Englischen von J. Schulte, Frankfurt a. M. 2009.

³ Vgl. dazu H. Rosa, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne (Stw 1760), Frankfurt a. M. 2012.

⁴ Als Übersicht zu dem Themenkomplex vgl. K. von Stosch, S. Walser, A. Weber (Hg.), Theologie im Übergang. Identität – Digitalisierung – Dialog (Kirche in Zeiten der Veränderung 12), Freiburg i. Br. 2022.

Weltbildes⁵ kann demnach besonders da ins Wanken geraten, wo viele, z. T. widersprüchliche Überzeugungen meinen Alltag bestimmen, sodass ich ständig in eine Reflexion und Begründungspflicht meiner Überzeugungen genötigt werde und mich immer wieder neu verhalten, neu wählen muss, welche Identitätserzählungen mich überzeugen bzw. in welchen Erzählungen ich mich wiederfinde.⁶ Jean-François Lyotard (1924–1998) konstatiert daher das ‚Ende der großen Erzählungen‘.⁷ Homogene, umfassende Gesellschaften sind ‚am Ende‘ und an ihre Stelle treten unzählbar viele kleine Erzählungen. Mit dem Ende der großen Erzählungen endet auch die Herrschaft der Allgemeinheit über das Individuum. Es gibt keine höhere Wertigkeit einer rein empirischen Norm, sondern eine strenge Gleichwertigkeit aller Identitätserzählungen. Niemand ist schlechter als jemand anderes durch das, was er ist. Allerdings führt diese radikale identitäre und ethische Diversität nicht zwingend zu ihrer Wertschätzung, sondern kann ebenso zur Erfahrung von ständigen Entscheidungszwängen, von unausweichlicher Konfrontation mit jeweils unerträglichen Weltanschauungen und so in der Folge zu immer stärkerer Ausbildung von ‚Filterblasen‘ und Grabenkämpfen führen.⁸ Zugespitzt formuliert: Mit dem stärkeren Zwang zur Selbstbestimmung nimmt faktisch auch der Hang zu, klare und verlässliche Strukturen zu suchen und sich von anderen Überzeugungen performativ abzuschotten.⁹ So entsteht nicht selten eine radikale Alternativenlogik, die längst auch die katholische Kirche und die

⁵ Der Begriff des Weltbildes wird hier verstanden im Anschluss an die Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins (1889–1951). – Vgl. L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, hg. von G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 8: *Bemerkungen über die Farben – Über Gewißheit – Zettel – Vermischte Bemerkungen*, neu durchgesehen von J. Schulte (Stw 508), Frankfurt a. M. ⁵1992, 113–257.

⁶ Zu dieser Idee erzählter Identitäten vgl. etwa P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung (Übergänge 18)*, 3 Bde., München – Paderborn 1988–1991.

⁷ Vgl. J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, aus dem Französischen von O. Pfersmann, hg. von P. Engelmann (Passagen Forum), Wien ⁵2005.

⁸ Vgl. R. Karlsen u. a., *Echo Chamber and Trench Warfare Dynamics in Online Debates*, in: *European Journal of Communication* 32 (2017) 257–273.

⁹ Vgl. dazu die Dokumentation der Salzburger Hochschulwochen 2019: Martin Dürnberger (Hg.), *Die Komplexität der Welt und die Sehnsucht nach Einfachheit*, Innsbruck – Wien 2019.

akademische Theologie erfasst hat.¹⁰ In dieser Logik geht es oft nicht mehr um bessere theologische Argumente, sondern es wird unterstellt, dass der bzw. die Gegner(in) *qua Weltbild* nicht in der Lage ist, die eigenen Überzeugungen zu teilen, sodass es sinnlos ist, zu versuchen, dieselben kommunikativ zu verflüssigen. Deshalb kann es auch nicht darum gehen, zu überzeugen, sondern nur um die nachhaltige und an entsprechenden Machtpositionen durchgesetzte Auslöschung der Ideen und der sie vermittelnden Sprache. Radikale gesellschaftliche Diversität führt also nicht unbedingt zu einer Würdigung von Vielfalt, sondern sie entwickelt auch Dynamiken der Ambiguitätsintoleranz, der Uniformisierung und des Rückzugs auf für selbstverständlich gehaltene Wahrheiten.¹¹

Gegen diesen Zeitgeist steht die Selbstbeschreibung der Kirche als *katholisch*, als allumfassend. Der Anspruch, allumfassende Kirche zu sein, schließt eine innere Verschiedenheit des Ganzen allerdings ein und nicht aus.¹² (In diesem Sinne ist die erste Wesensbestimmung der Kirche auch ihre Einheit, nicht ihre Einheitlichkeit.) Eine religiöse Gemeinschaft, die allumfassend sein will, benötigt nicht nur eine Toleranz ihrer verschiedenen Auslegungstraditionen und Glaubenspraktiken, sie lebt von einer wechselseitigen *Würdigung* als wesentliches Moment am Ganzen.¹³ Ein sprachloses Nebeneinander kann ihr nicht reichen – sie braucht ein versöhntes Miteinander, um wirklich Gemeinschaft (*Koinonia*) zu sein und somit dem Integral ihrer Grundvollzüge (Diakonie, Zeugnis, Liturgie) zu entspre-

¹⁰ Zu dieser Diagnose und zur Kritik der erfassten Logik vgl. auch J. Werbick, *Gegen falsche Alternativen. Warum dem christlichen Glauben nichts Menschliches fremd ist*, Düsseldorf 2021.

¹¹ Vgl. dazu auch T. Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust von Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Stuttgart ¹¹2018.

¹² Vgl. etwa M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg ²1993, 74f.

¹³ Zur hermeneutischen Zentralität des Begriffs der Würdigung vgl. J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. ⁴2010, 860–881. Jürgen Werbick (* 1946) bestimmt den Begriff der Würdigung dabei als „ursprüngliche Herausforderung der menschlichen Vernunft“ (ebd., 864) überhaupt: „Vernunft zielt auf jene schöpferische Entsprechung, in der die Würde der mir Begegnenden als um ihrer selbst willen Seienden und Sein-Sollenden zur Geltung kommt und ich mich meinerseits zum Selbstsein herausgefordert erfahre: mich als den wertschätzen kann, dessen Würde darin liegt, die mir begegnenden Anderen in ihrem Für-sich-selbst-Sein zu würdigen.“ (ebd.)

chen. Katholizität bedeutet in diesem Sinne eine *allumfassende Einheit in Vielfalt*. Die Würdigung von Vielfalt lässt sich so als Grammatik des Katholischen bestimmen: Die Verschiedenheit der Perspektiven nicht aufzulösen, sondern sie in Spannung kommunikativ zu kultivieren, konstituiert eine Gemeinschaft erst, die sich zu allen Menschen gesendet weiß und in diesem missionarischen Anspruch radikal inklusiv verstanden werden will.

Dogmatisch gesehen ist diese diversitätssensible Perspektive keinesfalls beliebig. Sie zieht ihre Begründung vielmehr aus der Erlösungstheoretischen Grundüberzeugung, dass Gottes Selbstmitteilung in der Geschichte Jesu Versöhnung des Menschen mit sich, der Welt und Gott ermöglicht. In Jesu Leben, Tod und Auferstehung wird im katholischen Verständnis Gottes unwiderrufliches Ja zur Welt sichtbar: Dasein ist *an sich* gut begründet in der Liebe, die Gott selbst ist.¹⁴ Diese existenzielle Erkenntnis kann den Menschen von dem Drang befreien, seinem Leben selbst Sinn abtrotzen zu müssen – notfalls auf Kosten anderer. Sein Dasein als *gut begründet* anzunehmen, kann und will dazu befähigen, Dasein *insgesamt* zu bejahen und so die konkrete Existenz der anderen als gewollt zu würdigen; es kann dazu befähigen, sich vor dem Hintergrund dieses einmal erkannten Bejaht-Seins aller Menschen (Gottebenbildlichkeit) versöhnen zu *wollen* – auch da, wo man scheinbar radikal entzweit ist.¹⁵ Die real-symbolische Verwirklichung dieser Möglichkeit macht im dogmatischen Sinn das Fundament der Kirche aus, die von Christus her also im Wesentlichen Darstellung eben desselben und nur in diesem soteriologisch bestimmten Sinn ‚heilig‘, d. h. Sakrament, ist.¹⁶ *Für die anderen* zu sein, was dem Menschen von Gott her möglich ist, nämlich die geschichtliche Repräsentation der in Christus offenbaren daseinsbegründenden Liebe, ist für die Kirche nicht ein Aspekt neben anderen, sondern ihre Daseinskonstitution schlechthin.

¹⁴ Zu dieser soteriologischen Reflexionsrichtung vgl. etwa T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München³ 1991.

¹⁵ Vgl. Werbick, Den Glauben verantworten (s. Anm. 13), 631.

¹⁶ Vgl. dazu etwa K.-H. Menke, Inkarnation. Das Ende aller Wege Gottes, Regensburg 2021, 252: „Wer Christus ‚tut‘, bestimmt nicht selbst, wer Christus ist, sondern umgekehrt: Er lässt sich von Christus bestimmen. Je *heiliger* ein Christ ist, desto *konkreter* ist seine Übersetzung der vertikalen Inkarnation des göttlichen Logos in die horizontale Inkarnation der eigenen Existenz.“ [Hervorhebungen im Original]

Ein entscheidendes Moment an diesem Repräsentationskonzept ist die Idee der Selbstmitteilung, die von der Annahme ausgeht, dass Gott in der Geschichte nicht bloß wahre Sätze offenbart, sondern sich selbst.¹⁷ Gott wird im christlichen Verständnis als das Wesen offenbart, das nicht nur liebt, sondern selbst *Liebe* ist. So lässt sich folgern, dass die Darstellung des daseinsbegründenden Weltverhältnisses Gottes, welches das sakramentale Fundament im Selbstverständnis der Kirche bildet, zugleich die Darstellung des Selbstverhältnisses Gottes bedeutet. Lässt sich also in der Geschichte das Resonanzverhältnis der Liebe als Grund und Ziel menschlicher Existenz ausmachen, so spiegelt sich diese Grunderfahrung in der christlichen Trinitätslehre.¹⁸ Das Bekenntnis zum dreieinen Gott kann an der Wurzel als Reflexion der Erkenntnis verstanden werden, dass Gott selbst *Beziehung* ist – Beziehung, die nicht nur die konkrete Bejahung der Liebenden (Vater und Sohn), sondern auch den Möglichkeitsraum ihrer Relation (Heiliger Geist) und darin noch einmal wirkliche Verschiedenheit umfasst.¹⁹ Im christlichen Begriff des Wesens Gottes selbst ist damit angelegt, Verschiedenheit als konstitutives Moment der Einheit zu begreifen. Gott *ist* er selbst gerade darin, beim anderen seiner selbst er selbst zu sein. Der trinitarischen Logik der Offenbarung entsprechend, muss die Selbstbestimmung der Kirche genau hier ansetzen, um ihrem sakramentalen Selbstverständnis gerecht zu werden.

Diese Hermeneutik spiegelt sich daher nicht zuletzt auch konkret in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Die Annahme der Selbstmitteilung, die im ersten Kapitel der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* (DV) entfaltet wird, begründet so das in der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (LG) formulierte christologische Selbstverständnis der Kirche als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Als bezeichnende Darstellung ihres Grundes ist die Kirche so zugleich Instrument für die untrennbare

¹⁷ Vgl. DH 3004 par. 4202.

¹⁸ Vgl. dazu H. Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung (Stw 2272), Frankfurt a. M. 2019, 298.

¹⁹ Zur trinitarischen Logik vgl. A. Langenfeld, Frei im Geist. Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht (IThS 98), Innsbruck – Wien 2021, 329–333.

Einheit der Vereinigung der Menschheit mit sich selbst und mit Gott. In diesem Sinne versteht es das Konzil als Aufgabe insbesondere der Kleriker, „jede Art von Spaltung“ (LG 28) zu beseitigen, wobei dieser Auftrag vor dem Hintergrund der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) über die Kirche in der Welt von heute nur in „Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie“ (GS 3) erfüllt werden kann. Die Grundhaltungen von Achtung und Liebe

„sind auch denen zu gewähren, die in gesellschaftlichen, politischen oder auch religiösen Fragen anders denken oder handeln als wir. Je mehr wir in Menschlichkeit und Liebe inneres Verständnis für ihr Denken aufbringen, desto leichter wird es für uns, mit ihnen ins Gespräch zu kommen.“ (GS 28)

In einer zeitgeschichtlichen Situation, in der Kircheng Zugehörigkeit ein zunehmend diffuses Phänomen ist, wird man die Mahnung des Konzils keinesfalls nur als nach außen gerichtete begreifen können. Wirkliche Einheit ist für die Kirche nur möglich, wenn sie auch nach innen in Achtung und Liebe agiert, wenn sie weltanschaulichen Differenzen oder diversen Handlungsweisen in ihrem Binnenraum in würdiger Zuwendung begegnet und auf Versöhnung statt auf Entzweiung setzt. Dass sie dabei stets um die Wahrheit kämpft, die sich in Christus ereignet (vgl. GS 28), erzeugt dabei zunächst keinen Widerspruch. Denn auch da, wo die Wahrheit in Denken und Handeln verzerrt wird, geht es nicht um Entwürdigung: Der Irrtum hat kein Recht, wohl aber die irrende Person, wie bereits die Erklärung *Dignitatis humanae* (DH) des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit besagt (vgl. DH 14).

Wie kann dieser Anspruch aber angesichts faktischer Diskursblockaden in der Kirche (in Mitteleuropa) umgesetzt werden? In diesem Beitrag wollen wir den Versuch wagen, zwei Beispiele für praktische und hermeneutische Lösungsansätze zu geben, die die innerkirchliche Debatte neu dynamisieren können.

2 Ein neues Amt für Frauen

Die katholische Kirche hat derzeit mindestens zwei Probleme, die sie existenziell erschüttern und deren theologische Bearbeitung in sehr polarisierender Weise erfolgt. Da ist zuerst einmal das Thema des

Missbrauchs an Kindern und Schutzbefohlenen, das die Glaubwürdigkeit der Kirche massiv infrage stellt und das Grundvertrauen in ihre Sakramentalität untergräbt. Die Krise greift deshalb den Kern kirchlicher Identität an, weil Kirche in der Missbrauchskrise nicht mehr als Anwältin der Marginalisierten und Gedeemütigten erfahren wird, sondern als Anwältin ihrer selbst und der in ihr wirksamen Privilegien, Pfründe und Seilschaften. Immer mehr Menschen schauen mit Schrecken darauf, wie einseitig die Macht in der Kirche verteilt ist und zu welch zerstörerischen Konsequenzen diese Asymmetrie führen kann. Ihnen erscheint es als naheliegend, dass es eben diese Machtasymmetrie ist, die Missbrauch zu begünstigen vermag. Zugleich sind sie aber auch fassungslos, wie sehr sich die Kirche über Jahrzehnte gegenüber Betroffenen abgeschottet und zugleich die Täter(innen) geschützt hat. Sie fragen sich, wie sie der Kirche in ihrer sichtbaren Struktur noch vertrauen sollen.

Da Kirche aus katholischer Sicht zuallererst Sakrament und damit sichtbares Heilszeichen ist, kommt in dieser Perspektive alles darauf an, dass durch ihre Praxis klar wird, wofür es die Kirche gibt. Kurz gesagt ist der Zweck der Kirche, Gottes in Jesus Christus erwiesene allumfassende Menschenfreundlichkeit erfahrbar zu machen. Diese Botschaft soll vor allem bei denen ankommen, die sie am nötigsten haben. Von daher ist die Kirche nicht auf den Beifall intellektueller Eliten angewiesen, wohl aber auf die Klarheit ihres Zeugnisses für die Schwachen und Kleinen. Und diese Klarheit wird durch die gegenwärtige Situation infrage gestellt, sodass sich fragt, wie die Sakramentalität der Kirche wieder verständlich werden soll. Will man hier die Ergebnisse der vorhandenen Missbrauchsstudien ernst nehmen, kann man nicht umhin, auch die Machtfrage zu stellen. Allzu offensichtlich ist die Ansammlung der Macht allein beim sakramentalen Amt zur Hypothek geworden, die es schwer macht, noch seine eigentliche Aufgabe zu erkennen.

Doch die Glaubwürdigkeit der Kirche ist nicht nur dadurch erschüttert, dass sie es nicht schafft, die Missbrauchskrise in zufriedenstellender Weise zu bearbeiten. Zugleich ist sie dadurch innerlich zerrissen, dass sie in zentralen Orientierungsfragen unserer Zeit in verfeindete Lager gespalten ist. Einerseits betont das Lehramt mit großer Hartnäckigkeit, dass Frauen niemals ordiniert werden können. Andererseits gibt es immer mehr Gruppen in der Kirche, die sich eine volle Gleichberechtigung von Mann und Frau wünschen

und die lehramtliche Position nicht mehr nachvollziehen können. Einerseits macht das Lehramt deutlich, dass homosexuelle Partnerschaften nicht in einer Weise gesegnet werden dürfen, die eine Verwechslungsgefahr zur Ehe hervorruft. Andererseits wird auch in der Kirche der Ruf nach der Ehe für alle laut. Einerseits wird die Unauflöslichkeit der Ehe betont. Andererseits gibt es auch in der Kirche immer mehr wiederverheiratete Geschiedene, die nicht mehr bereit sind, sich wie Aussätzige behandeln zu lassen. Bei diesen Streitfragen gibt es kaum noch Bereitschaft, aufeinander zu hören und voneinander zu lernen, stattdessen wird das jeweils andere Lager diffamiert und bekämpft.

Wir wollen wenigstens exemplarisch die Frage nach der Möglichkeit einer Frauenordination durchdenken und überlegen, wie hier eine Position gefunden werden könnte, die den Anliegen beider Lager Rechnung trägt. Unser Lösungsvorschlag könnte ggf. auch im Hinblick auf die anderen genannten Probleme Hilfestellungen leisten.

Etwas vereinfacht könnte man vielleicht sagen, dass es mit Blick auf die Einheit der Kirche derzeit nicht wirklich weiterhilft, die Ordination von Frauen zum sakramentalen Priesteramt durchsetzen zu wollen. Denn das Lehramt hat sich in dieser Frage in den letzten Jahren und Jahrzehnten so deutlich positioniert, dass auch bei den besten Argumenten nicht zu erwarten ist, dass sich seine Position auf absehbare Zeit ändert. Wie lässt sich trotz dieser Haltung von einer Gleichberechtigung der Geschlechter in der Kirche sprechen und eine Ordination von Frauen erreichen?

Schaut man auf die Art, wie Papst Johannes Paul II. (1978–2005) in seinem Apostolischen Schreiben *Mulieris dignitatem*²⁰ die Nichtzulassung der Frauen zum sakramentalen Amt in der Polarität der Geschlechter begründet, wird allerdings deutlich, dass die lehramtliche Position nicht dazu verwendet werden darf, um eine Überordnung des Mannes über die Frau zu begründen. So spricht Johannes Paul II. mit Blick auf das Geschlechterverhältnis wiederholt von einem

²⁰ Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem* über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres (15. August 1988), in: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html (Zugriff: 10.8.2022).

„gegenseitige[n] Sich-Unterordnen in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus“ (vgl. Eph 5, 21). Um so mehr, da der Ehemann ‚Haupt‘ der Frau genannt wird, wie Christus Haupt der Kirche ist, und das ist er eben, um ‚sich für sie‘ hinzugeben (vgl. Eph 5, 25); und sich für sie hinzugeben bedeutet, sogar das eigene Leben hinzugeben. Aber während die Unterordnung in der Beziehung Christus – Kirche nur die Kirche betrifft, ist diese ‚Unterordnung‘ in der Beziehung Gatte – Gattin nicht einseitig, sondern gegenseitig.“²¹

Wenn aber im Geschlechterverhältnis so deutlich das hierarchische Moment zurückgenommen wird und der Mann also nicht derjenige sein darf, der über die Frau herrscht, kann das Geschlechterverhältnis auch nicht mehr symbolisch die Funktion erfüllen, die Leitung der (weiblichen) Gemeinde durch den (männlichen) Priester auszudrücken. Die Kirche ist eben – wie Johannes Paul II. deutlich macht – zugleich marianisch und apostolisch-petrinisch.²² Und genau diese beiden Dimensionen gilt es auch auf der Ebene des Amtes symbolisch abzubilden.

Unser Vorschlag lautet deswegen, die Einführung eines neuen Amtes zu erwägen, das eine marianische Form von Gemeindeleitung leisten soll. Während das sakramentale, nur Männern vorbehaltene Amt die sakramentale Gestalt der Kirche anzeigt und auch da leitende Funktionen erhält, wo es darum geht, diese Gestalt zu verteidigen, könnte ein neu einzuführendes nichtsakramentales Amt den *sensus fidelium* ordnen und in einem moderierenden Interessenausgleich die Ausrichtung der Kirche bestimmen.

Immer wieder wird ja in der Forschung zum Missbrauchsthema betont, dass es im Kern des Problems um einen Machtmissbrauch geht.²³ Angesichts der Fülle von geistlicher Macht, die dem Priesteramt schon durch seine sakramentale Gestalt zukommt, liegt es des-

²¹ Ebd., Nr. 24 [Hervorhebungen im Original]. Zusammenfassend heißt es im selben Abschnitt auch noch unmissverständlich: „Sämtliche Gründe für die ‚Unterordnung‘ der Frau gegenüber dem Mann in der Ehe müssen im Sinne einer ‚gegenseitigen Unterordnung‘ beider ‚in der Ehrfurcht vor Christus‘ gedeutet werden.“ (ebd.)

²² Vgl. ebd., Nr. 27.

²³ Vgl. K. Mertes, Wie systemisch ist der Missbrauch?, in: K. Hilpert u. a. (Hg.), Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche.

wegen nahe, wenigstens alle weltliche Macht davon zu trennen. Gerade wenn es dabei bleibt, dass nur Männer Priester werden dürfen, ist es umso wichtiger, dass dieses Amt nicht auch noch mit weltlicher Macht aufgeladen wird. Ein radikaler Machtverzicht des Priester- und Bischofsamtes könnte hier neues Vertrauen schaffen.

Eigentlich sollte dieser Schritt den Verantwortlichen im Klerus nicht schwerfallen. Denn schon seit jeher lehrt die katholische Theologie ja, dass das sakramentale Amt als Dienst zu verstehen ist. Pointiert schreibt beispielsweise der Dogmatiker Gisbert Greshake (* 1933): „Amt ist Dienst und nichts sonst.“²⁴ Und er fordert dazu auf, dass gerade die Christusrepräsentation als kritischer Maßstab gegen den Klerikalismus fungieren muss.²⁵ „Darin besteht also das ‚Besondere‘ des kirchlichen Amtes: die Berufung zum schlichten, unpräzedenziösen (Sklaven-)Dienst.“²⁶

Die gleiche traditionelle Theologie, die den Dienstcharakter des Amtes behauptet hat, sah allerdings keine Probleme darin, die Gemeindeleitung allein beim Priesteramt zu lassen. Greshake begründet das so, dass es eben um den Dienst „im Sinne von Zurüstung der Gemeinde zur Nachfolge Christi“²⁷ geht. Aber wieso sollte es dazu und zur Christusrepräsentanz notwendig sein, einfach alle pastoralen Entscheidungen allein treffen zu können? Wieso sollte es berechtigt sein, dass der leitende Pfarrer das mittelständische Unternehmen, das er qua Amt führt, an vielen Stellen allein leitet? Sicher gibt es mit dem Kirchenvorstand wenigstens ein Gremium der Gemeinden in Deutschland, in dem Pfarrer auch überstimmt werden können. Das hat allerdings weniger mit dem Kirchenrecht als mit dem deutschen Vereinsrecht zu tun. Und spätestens, wenn wir an die Leitung der Bistümer denken, wird deutlich, in welchem fast völlig uneingeschränkten Maße das Amt in der Kirche regieren kann. Bei diesem Regieren geht es eben nicht nur um die Zurüstung zur Nachfolge Christi und schon gar nicht um die Wahrung der sakra-

Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven (QD 309), Freiburg i. Br. 2020, 119–128, bes. 126.

²⁴ G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Würzburg 2005, 105.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ Ebd., 107.

²⁷ Ebd., 108.

mentalen Gestalt der Kirche, sondern in den meisten Fällen um die Durchsetzung von kirchenpolitischen Interessen bzw. die Exekutierung einer bestimmten theologischen Agenda.

An dieser Stelle braucht es dringend eine Änderung, wenn die Kirche Glaubwürdigkeit wiedergewinnen und das Problem des sexuellen Missbrauchs an der Wurzel bekämpfen will. Nicht umsonst ist es ja so, dass Missbrauchsoffer gerade auf die kirchliche Rhetorik vom Dienst des Amtes bei gleichzeitiger ungebremster Machtausübung besonders skeptisch reagieren. Von daher wäre die Einführung eines marianisch geprägten Leitungsamtes, das durch demokratische Wahl besetzt wird, zugleich aber eine theologische und betriebswirtschaftliche Ausbildung und eine nichtsakramentale Form von Ordination voraussetzt, ein Ausweg. Das Amt könnte den Vorsitz des Kirchenvorstands innehaben, sollte zugleich aber auch im Vorstand des Pfarrgemeinderates sein und also auch die pastorale Ausrichtung der Gemeinde verantwortlich mitgestalten.

Ein solches Leitungsamt für Frauen könnte komplementär auf das weiter für Männer vorgesehene Amt des Priesters verwiesen bleiben, der mit einer Art Vetomacht ausgestattet werden könnte, die es ihm ermöglicht, immer dann zu intervenieren, wenn das Bild Jesu Christi in seiner sakramentalen Gestalt verdunkelt wird. Denn Kirche kann sehr vielfältig gestaltet werden und dennoch gerade in dieser Vielfalt von Jesus Christus herkommen und auf ihn verweisen. Nur wenn bestimmte rote Linien überschritten werden, wäre also ein Veto zulässig. So könnte die Gemeinde mit Gemeindeführerin sicher selbstständig entscheiden, wer eine Kita leitet und mit welcher Pädagogik dort gearbeitet werden soll. Auch welche Evangelisierungsstrategie in einer Gemeinde zum Zuge kommt, wäre frei wählbar, solange der Bezug auf Jesus Christus erhalten bleibt. Wenn allerdings eine Gemeinde auf die Idee käme, die sonntägliche Eucharistie als Mittelpunkt der Gemeinde abzuschaffen, wäre das der Punkt, wo das priesterliche Amt eingreifen könnte und eingreifen müsste.

Aus der Perspektive der Gleichberechtigung der Geschlechter könnte so auf Gemeinde- und Bistumsebene ein komplementäres Zueinander von sakramentalem und marianischem Leitungsamt geschaffen werden, das beiden Ämter bei aller Verschiedenheit die gleichen Einflussmöglichkeiten gibt und die weltliche Macht auf das weibliche Leitungsamt hin verlagert. Für eine umfassende Gleichbe-

rechtiung wäre freilich noch an ein weibliches Amt auf der Ebene des Diakonats zu denken.

Während das Leitungsamt marianisch ausgerichtet wäre, könnte sich dieses neue Amt an der Gestalt der Maria Magdalena orientieren, die ja von Papst Franziskus (seit 2013) offiziell zur Apostelin der Apostel erhoben wurde, weil sie zu den ersten Zeuginnen der Auferstehung gehört und den Aposteln die Botschaft der Auferstehung überbringt (vgl. Mk 16,9f.; Joh 20,14–18). Ohne sie gäbe es kein apostolisches Amt und keine Christusbeziehung. Entsprechend betont auch Sarah Coakley (* 1951), dass es Frauen sind, die zuerst den Auferstandenen entdecken. Ganz auf der Linie der in Rom so beliebten Komplementarität der Geschlechter argumentiert sie, dass ihnen dies deshalb gelinge, weil es Frauen leichter falle, die Welt mit den Augen der Liebe zu betrachten.²⁸ Auf diese Weise – so Coakley – bemerkten Frauen einfach mehr als Männer, gerade da, wo Neues entdeckt und ausgetretene Pfade verlassen werden müssen.²⁹

Genau dieses Charisma braucht die Kirche aber heute so sehr wie wohl noch nie zuvor. Sie muss wieder fähig werden, den Auferstandenen auch da zu sehen, wo er nicht schon amtlich festgestellt ist. Daraus ließe sich ein neues Amt ableiten, das der Wahrnehmungsschule und Bezeugung des Auferstandenen im Sinne einer sinnlichen Deutung der Zeichen der Zeit dient. Auf diese Weise bräuchte man die Idee der Komplementarität der Geschlechter nicht zu verwerfen, die ja offenbar auch Papst Franziskus noch stark macht,³⁰ könnte aber zugleich nach Wegen suchen, Frauen und ihre rituelle Macht sichtbarer in der amtlichen Gestalt der Kirche zu verankern.

²⁸ Vgl. S. Coakley, *Macht und Unterwerfung. Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung*, aus dem Englischen übersetzt von G. Müller-Fahrenholz, Gütersloh 2007, 192–197.

²⁹ Es mag sein, dass es aus liberaler Sicht schwerfällt, eine solche Komplementarität der Geschlechter anzuerkennen. Wir fragen uns nur, ob es nicht zumutbar wäre, die Behauptung einer solchen Komplementarität um der Einheit der Kirche willen zu ertragen, wenn sie nicht zur Diskriminierung von Frauen führt.

³⁰ Vgl. die entsprechende berechnete Diagnose bei: T. S. Tiemeier, *Women's Virtue, Church Leadership, and the Problem of Gender Complementarity*, in: M. Voss Roberts (Hg.), *Comparing Faithfully. Insights for Systematic Theological Reflection (Comparative Theology: Thinking Across Traditions)*, New York 2016, 171–184, hier: 181.

Zugleich könnte dieses neu einzurichtende, an Maria Magdalena orientierte Entdeckungsamt die Aufgabe erhalten, die oben beschriebenen Probleme der mangelnden Akzeptanz queerer Menschen oder auch wiederverheirateter Geschiedener in der Kirche anzugehen. Sie könnte Wege finden, auch in Formen partnerschaftlicher Liebe, der das sakramentale Amt keine sakramentale Gestalt zutraut, die Gegenwart des Auferstandenen sichtbar zu machen. Sie könnte der Kirche so helfen, wieder ein positives Verhältnis zu unserer Zeit zu entwickeln und Christus da als Auferstandenen sichtbar zu machen, wo ihn die Apostelnachfolger noch nicht sehen.

Zugleich wäre eine rituelle Würdigung gleichgeschlechtlicher Liebe durch das an Maria Magdalena orientierte Amt in keiner Verwechslungsgefahr zur sakramentalen Eheschließung, weil es nicht vom sakramentalen Amt vorgenommen wird. Während die Kirche sich in der Gestalt der Apostelnachfolger noch nicht dazu entschließen kann, eine erneute Eheschließung nach einer gescheiterten Ehe als gerechtfertigt anzusehen, könnte das neu zu schaffende Entdeckungsamt nach vielfältigen rituellen Wegen suchen, um den Auferstandenen mit seinem Trost und seiner neuschöpferischen Kraft auch in einer neuen Beziehung sichtbar zu machen. Wie der Diakon ginge also auch das an Maria Magdalena orientierte Entdeckungsamt an die Ränder der Kirche, um denen die Zuwendung des für den Menschen entschiedenen Gottes erfahrbar zu machen, die diese am nötigsten brauchen und noch nicht zu erkennen fähig sind. Es hätte allerdings noch größere Gestaltungsspielräume, weil es explizit den amtlichen Auftrag hätte, Christusgestalten sichtbar zu machen, mit denen sich das dreigliedrige Amt schwertut. So wie Maria Magdalena aus einer ganz eigenen Christusbeziehung agiert, so könnte auch das entsprechende Entdeckungsamt durch das Christus repräsentierende Amt gesendet sein, ohne gleichzeitig in der Apostelnachfolge zu stehen. Vielmehr hätte es die Aufgabe, den Apostelnachfolgern genauso wie allen Menschen den auferstandenen Herrn in seiner alles umfassenden Präsenz zu zeigen. Die von diesem Amt entwickelten rituellen Handlungen wären anders als die bestehenden sakramentalen Handlungen, wären ihnen aber auch nicht untergeordnet, weil sie ebenfalls die in Christus erfahrbar gewordene Liebe Gottes sichtbar machen und damit alles zu vermitteln vermögen, was es in der jeweils begleiteten Lebenssituation braucht, um das eigene Leben auf Christus hin zu orientieren.

Das neue marianische Amt und das neue Entdeckungsamt zusammen könnten also komplementär dem sakramentalen Amt an die Seite gestellt werden und so eine volle Gleichberechtigung der Geschlechter ermöglichen, ohne sich gegen die lehramtliche Vision der Komplementarität der Geschlechter zu wenden. Zugleich böte seine Einführung einen Ausweg aus der verfahrenen Diskurslage zum Umgang mit queeren Menschen und würde die Sakramentalität der Kirche auch da erfahrbar machen, wo der Sakramentenempfang nicht möglich ist.³¹

3 Freiheit und Vertrauen

Das Freiheitsthema ist – auch wenn es im öffentlichen Diskurs oft nicht explizit aufritt – eine zentrale hermeneutische Schnittstelle des markierten Kernproblems kirchlicher Identität, nämlich der Frage nach dem Verhältnis zu Vielfalt. Man kommt am Freiheitsbegriff nicht vorbei, wenn man die Voraussetzungen verstehen will, die auf beiden Seiten innerkirchlicher Grabenkämpfe emotionalisieren.³² Denn in ihm wird die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Deutung des christlichen Wahrheitsanspruchs durch freie Personen ausdrücklich. Am Freiheitsbegriff entzündet sich der ‚Konflikt der Interpretationen‘ primär nicht am Inhalt des Glaubens, sondern an der Frage nach der Deutungsmacht über den Inhalt. Es geht dabei zuletzt um nichts weniger als darum, wer festlegt, wie der Inhalt des christlichen Glaubens zu glauben und zu leben ist.³³

Zum besonderen Stein des Anstoßes wird immer wieder der Begriff des Gehorsams, der wie kein anderer die gewaltförmige Macht

³¹ So könnte es beispielsweise sehr spannend sein, auch ein rituelles Versöhnungshandeln für diejenigen Menschen zu entwickeln, denen die Beichte bei einem Priester aufgrund von Missbrauchserfahrungen nicht mehr möglich ist.

³² Vgl. dazu M. Lerch, Verzögerte Modernisierung. Problemkontexte und Lösungspotenziale des transzendentalen Freiheitsdenkens, in: K. von Stosch u. a. (Hg.), Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Paderborn 2019, 271–290.

³³ Exemplarisch ist die Debatte zwischen Karl-Heinz Menke (* 1950) und Magnus Striet (* 1964). – Vgl. K.-H. Menke, Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift, Regensburg 2017; M. Striet, Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen, Freiburg i. Br. 2018.

kirchlicher Hierarchie zu beschreiben scheint und der angesichts der umfassenden Vertuschungen rund um den Missbrauchsskandal mehr als nur ein Geschmäcke bekommen hat. Im Kontext des Eichmann-Prozesses 1961 leitet Hannah Arendt (1906–1975) aus der Philosophie Immanuel Kants (1724–1804) den Satz ab, dass kein Mensch das Recht habe, zu gehorchen.³⁴ Aus christlicher Sicht wird man diesem Satz in der Tradition prophetischer Götzenkritik nur zustimmen können. Diese unterscheidet strikt: Niemand hat das Recht, sich um des eigenen Vorteils willen willkürlicher Herrschaft zu unterwerfen. Aber jeder darf auf Gott, auf den „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3,14) vertrauen. Gehorsam gegen Gott ist in diesem Sinne allerdings niemals indifferente Unterwerfung, sondern Anerkenntnis und Anbetung dessen, was zuletzt das Vertrauen des Menschen verdient und was so überhaupt verdient, Gott genannt zu werden. Die Exoduserzählung bindet dieses Vertrauen an die Erfahrung der Befreiung und wird damit ein beispielhafter Topos, der auch in der paulinischen *Koinonia*-Theologie nachhallt.³⁵ In der Teilhabe an der *Koinonia*, an der Gemeinschaft, drückt sich das Vertrauen aus, dass der Wirklichkeit insgesamt vertraut werden darf, dass die Welt kein feindlicher, sondern ein guter Ort zum Leben ist. Nicht der Einzelne muss sein Heil wirken, sondern die Gemeinschaft mit anderen befähigt erst zu gutem Handeln. Das Gefüge einer Beziehung, die nicht auf juristischer Zugehörigkeit, sondern auf kommunikativer Gemeinschaft aufruft, kommt folglich ohne die Grundkategorie des Vertrauens nicht aus.

Vertrauen, derart als Beziehungsbegriff verstanden, zielt auf eine Grundhaltung, in der man von dem Druck befreit ist, jedes Moment am Leben selbst im Blick behalten, jedes Problem selbst lösen zu müssen; er zielt auf die Annahme der Unverfügbarkeit des Wollens und der Bedürfnisse der anderen und auf die Erfahrung, dass Dinge auch oder gerade dann gut werden können, wenn man sie anderen

³⁴ In der Philosophie ist umstritten, ob dieser in einem Interview zur Banalität des Bösen im Jahre 1964 ausgesprochene Satz tatsächlich als Zitat Arendts begriffen werden sollte oder vielmehr als Entlarvung der Fehlinterpretation Kants durch Adolf Eichmann (1906–1962). Entscheidend ist für unseren Zusammenhang allerdings nicht, ob das Zitat die Position Arendts widerspiegelt, sondern seine freiheitsaffirmative Pointe.

³⁵ Vgl. etwa J. Hainz, *Koinonia*. I. Biblisch-theologisch, in: LThK³ 6 (1997) 171f.

überlässt. Gegen den verzweifelten Handlungs*zwang* des hoffnungslos Vereinzelten (Jean-Paul Sartre) setzt das Christentum auf das Vertrauen-*Dürfen* in die Gemeinschaft. Sich in Freiheit an andere binden und erfahren zu dürfen, dass diese Bindung Freiheit nicht sektiererisch zersetzt, sondern im Vertrauen auf andere Freiheit vom Zwang der Selbstvergewisserung und -rechtfertigung befreit wird, das ist das Versprechen der Kirche, die sich vom trinitarischen Gott her selbst als Beziehung begreift.

Dass dieses Versprechen nicht gehalten wurde und vielfach nicht gehalten wird, dass es instrumentalisiert und pervertiert wurde, ist offensichtlich. Wie sollte einer Wahrheit vertraut werden, wenn in der auf ihr aufruhenden Kirche das Vertrauen selbst strukturell verraten wurde? Wie soll Vertrauen gestiftet werden, wie soll sich der Glaube an der Kirche entzünden, wenn sie sich selbst derart in Zweifel gezogen hat – und nicht selten versucht, (verlorenes) Vertrauen durch Diskreditierung des Zweifelns und der Zweifelnden überhaupt zu erzwingen? Aber auch umgekehrt: Wie könnte die Kirche überhaupt wieder glaubwürdig werden, wenn ihrer Struktur aus Prinzip misstraut wird? Wie sollen Priester und Bischöfe sinnvoll pastoral tätig sein, wenn sie schon qua Amt in weiten Teilen der (katholischen) Öffentlichkeit als ‚Teil des Problems‘ wahrgenommen werden? Wie also könnte Kirche neu lernen, sich selbst zu vertrauen und damit Vertrauen zu ermöglichen? Es geht dabei eben nicht einfach bloß um die Vertrauenswürdigkeit der Kirche, sondern vielmehr darum, dass die Kirche die Vernünftigkeit einer Haltung des Vertrauens überhaupt gegen eine Hermeneutik des Verdachts und des Misstrauens verteidigen will.

Setzt man das Verständnis der Kirche als Beziehungsgeschehen in diesem Sinne fort, dann wird man die Risse in der Gemeinschaft vielleicht über die Metapher eines erschütterten Grundvertrauens beschreiben können. Es geht also längst nicht mehr um eine Skepsis gegen diesen oder jenen Inhalt, sondern um eine misstrauische Grundhaltung gegenüber dem Ganzen. Das gilt allerdings durchaus nicht nur für liberale Kräfte, denn auch die konservative Seite traut der Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt ja nicht über den Weg. Das wurde und wird besonders in der bisweilen offen selbst unter Bischöfen aufgeworfenen Frage deutlich, ob Franziskus ein häretischer Papst ist. Nicht weniger mühten sich liberale Katholik(inn)en mit ihrer Identität unter Papst Benedikt XVI. (2005–2013) ab. Und so

wie der Hashtag *#notmypresident* nicht nur auf eine einzelne Person abzielte, sondern mindestens eine Skepsis gegen die politischen Institutionen und demokratischen Prozesse insgesamt ausdrückte, so offenbart auch die innerkatholische Verkörperung des jeweiligen Papstes ein Misstrauen gegen die Institution Kirche.

Je tiefer die Kirche von diesem Misstrauen durchzogen ist, umso mehr verfehlt sie, was sie sein kann und sein soll. Die grundlegende Reform, die gegenwärtig gefordert ist, scheint vor allem genau darin zu bestehen, innerkirchliche Versöhnung zu ermöglichen, die neues Vertrauen *zueinander* schaffen kann. Die Bedeutung des Individuums, des freien Einzelnen, könnte im Blick auf das Ganze kaum deutlicher zutage treten. Denn ein solcher Prozess der Versöhnung und des Vertrauensaufbaus benötigt ein authentisches *Wollen*. Er benötigt die *Bereitschaft* des Einzelnen, sich neu und gegen innere und äußere Widerstände auf die Intuitionen und Argumente des jeweils anderen einzulassen. Die Rekonstruktion des Vertrauens in der Kirche und in die Kirche ist daher nicht delegierbar. Sie ist unabdingbar und unvertretbar an den je Einzelnen und seinen Willen gebunden, sich kritisch-konstruktiv auf die Kirche als ganze einzulassen, die Vielfalt der Motivationen und Anliegen immer wieder neu zu würdigen. Dabei geht es nicht darum, dass Konflikte, Wut und Verärgerung, aber auch Angst und Unverständnis einfach übertüncht werden. Vielmehr braucht es eine neue Kultivierung genau jener Konflikte in der Kirche, die den Streit um die Wahrheit als *suchende Bindung an die Wahrheit*, nicht als Exklusionsmechanismus von Häresien begreift.

Papst Franziskus hat diese Unvertretbarkeit des Einzelnen in der Kirche in einer Generalaudienz im September 2014 in einen interessanten Kontext gestellt. Er verbindet die *Allgemeinheit* der Aufgabe mit der alten Metapher der Kirche als Mutter und entkoppelt sie so von ihrer Bindung an die lehrende Kirche:

„Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass die Kirche nicht nur die Priester sind, oder wir Bischöfe – nein, wir alle sind es! Wir alle sind die Kirche! Einverstanden? Und auch wir sind Kinder, aber auch Mütter anderer Christen. Alle Getauften, Männer und Frauen, wir alle sind gemeinsam die Kirche. Wie oft geben wir in unserem Leben nicht Zeugnis von dieser Mutterschaft der Kirche, von diesem mütterlichen Mut der Kirche! Wie oft sind wir Feig-

linge! Vertrauen wir uns also Maria an, auf dass sie, als Mutter unseres erstgeborenen Bruders, Jesus, uns lehren möge, gegenüber unseren Brüdern denselben mütterlichen Geist zu haben wie sie und aufrichtig in der Lage zu sein, die Menschen anzunehmen, zu vergeben, Kraft zu schenken und Vertrauen und Hoffnung einzuflößen. Das ist es, was eine Mutter tut.“³⁶

Nun stößt gerade der Begriff der Mutter als kirchliche Metapher oft auf heftigen Widerstand, weil er einerseits im Kontext der Geschlechterfragen Frauen auf ein bestimmtes Rollenbild zu beschränken droht³⁷ und andererseits im Kontext der Selbstbeschreibung der Kirche als autoritärer Übergriff in die Autonomie der Gläubigen wahrgenommen wird. Beides hängt allerdings gewissermaßen zusammen, denn – so schreibt etwa Raoul Löbbert (* 1977) im ZEITmagazin – die Verklärung Mariens als Reinheit in Person „ist das weibliche Ideal für alle Geweihten, die zurückwollen in den Schoß der Mutter – und das unerreichbare Vorbild für die real existierende Katholikin“³⁸. Franziskus’ Betonung des Begriffs der Mutter als Ausdruck für das glaubensspendende Zeugnis aller Christ(inn)en rutscht hier in eine Hermeneutik des Verdachts, die das Weibliche analytisch mit der Mutterrolle verbunden und darin eine Einschränkung der Vielfalt des Weiblichen vermutet.

Nun könnte aber der Versuch lohnenswert sein, den Mutterbegriff aus jedweder Art pubertärer Verzerrung zu lösen und ihn tatsächlich im Sinne zeitgenössischer Entwicklungspsychologie von seiner Funktion für die Stiftung von Grundvertrauen überhaupt zu begreifen.³⁹ Das heißt natürlich nicht, dass man nicht auch auf den

³⁶ Papst Franziskus, Generalaudienz vom 3. September 2014, in: https://www.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140903_udienza-generale.html (Zugriff: 10.8.2022).

³⁷ Vgl. C. Florin, *Der Weiberaufstand. Warum Frauen in der katholischen Kirche mehr Macht brauchen*, München ³2017.

³⁸ R. Löbbert, *Im Jahre der Frau 2021*, in: ZEITmagazin, Nr. 18 vom 28. April 2021 [https://www.zeit.de/zeit-magazin/2021/18/katholische-kirche-patriarchat-zoelibat-weiheamter-frauen?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F (Zugriff: 10.8.2022)].

³⁹ Vgl. etwa K. Fröhlich-Gildhoff (unter Mitarbeit von C. Eichin), *Angewandte Entwicklungspsychologie der Kindheit. Begleiten, Unterstützen und Fördern in Familie, Kita und Grundschule*, Stuttgart 2013, 43f.

weiteren Begriff „Eltern“ zurückgreifen könnte; ob es aber der Vermeidung von Rollenklischees in der Kirche besser zu Gesicht stünde, die Kirche auch als Vater zu bezeichnen, darf bezweifelt werden. Besinnt man sich also auf diesen funktionalen Aspekt der Mutter für das Kind, dann stößt man auf Bestimmungen, die für unseren Kontext durchaus bedenkenswert sind: Gerade die Bedingungslosigkeit mütterlicher Zuwendung ermöglicht Vertrauen und bewahrt Kinder langfristig vor mangelndem Selbstvertrauen. Nicht trotz, sondern *aufgrund* einer stabilen Bindung an die Eltern lernen Kinder selbstständig zu agieren. Das Wachstum von Freiheit und Vertrauen durch Beziehung scheint an keinem Phänomen deutlicher zu werden als an der Beziehung der Mutter zum Kind. Natürlich darf man Zweifel haben, ob man diese Relation mit biologischen Bildern aufladen sollte. Aber zugleich ist dabei eben mit Franziskus vor Augen zu halten, dass im Kontext der Kirche die Metapher der Mutter möglicherweise gerade durch die Zuschreibung traditionell als weiblich empfundener Merkmale Geschlechterrollen sprengt, insofern sie *allen* Getauften gleichermaßen gelten. Immerhin wendet er eben jene scheinbar klassischen Weiblichkeitsmerkmale unmittelbar auch auf alle Männer in der Kirche an.

Die Kirche als Mutter zu verstehen, würde in diesem Sinne bedeuten, sie als Beziehungsgefüge der Gläubigen zu begreifen, das Freiheit im Vertrauen auf die Wirklichkeit ermöglicht. Der Begriff drückt so bedingungslose Verlässlichkeit und je unvertretbare Verantwortung zugleich aus und verdeutlicht, wie sehr der christliche Begriff von Wahrheit und Freiheit im Raum der Kirche zusammengehören. Zugleich ist von diesem Verständnis her die Kirche nicht Mutter in Reinheit und Perfektion, sondern im täglichen, alles andere als makel- und reibungslosen Bemühen um ein würdiges Leben der Kinder. Dazu gehören auch der nicht selten schmerzhafteste Prozess des Loslassens und die Entwicklung von Vertrauen in die Kinder. Erzwungenes Vertrauen ist eben keines, sondern Abhängigkeit. Es geht – das sei noch einmal nachdrücklich verdeutlicht – um das Verhältnis aller Getauften untereinander, nicht etwa um das Loslassen der unmündigen Laien durch den Klerus.⁴⁰

⁴⁰ Vgl. dazu auch H. Joas, Mutter Kirche. Wie katholisch bleiben?, in: HerKorr 75 (12/2021) 15f.

Kirche, die sich selbst am Begriff der Mutter misst, muss im Handeln besser aneignen, dass Bindung an die Gemeinschaft Freiheit und Vertrauen benötigt. In Franziskus' Hermeneutik bedeutet das, dass die Kirche ein Ort der Würdigung von Lebensdeutungen und -formen, von Ängsten und Nöten ist, ein Ort, der Menschen das Vertrauen schenkt, sie selbst sein zu dürfen. Ein solcher Ort lebt aber einzig und allein von einer *Praxis der Würdigung*. Er braucht konkrete Momente von menschlicher Anerkennung, die das Beziehungsgefüge vor einem Zerschneiden im Konflikt bewahren können. Er braucht beständigen Dialog, den Willen zum Verstehen und die Bereitschaft zur Übersetzung eigener Überzeugungen in andere Sprachmuster. Oft geht es nur um ein genaues Hinhören, um eine Ermutigung oder um authentisches Mitgefühl.

Freiheit des je Einzelnen im Glauben und Vertrauen auf den Glauben des je Einzelnen sind in diesem Sinne Strukturmomente einer ekklesialen Performanz der Bindung an die Wahrheit, einer gelingenden Vermittlung interpersonal vorgestellter Einheit in Vielfalt, die nicht auf Einheitlichkeit drängt, sondern Vielfalt positiv zu würdigen vermag. Denn nur so scheinen gegenseitige Unterstützung und Förderung auf dem gemeinsamen Weg zur Kirche Jesu Christi möglich, die sich praktisch bereits von diesem Ziel her versteht und daher darum weiß, das Heil nicht mehr sicherstellen zu müssen, sondern für alle Menschen darstellen zu dürfen.

3. Praktisch-theologische Beobachtungen

Generalisierte Diversität und katholische Einheit der Kirche

Eine soziologische Perspektive

Michael N. Ebertz

Stimmt der Eindruck, dass die Rede vom ‚Wir‘ in der Kirche zunimmt – mit wachsender gesellschaftlicher Diversität (bis in das Brüchig-Werden der binären Geschlechterordnung, in die Vervielfältigung von ‚Weiblichkeit‘ und ‚Männlichkeit‘ sowie die Pluralisierung der Ehe- und Intimbeziehungen hinein) und gegenläufig zur auch auf den binnenkirchlichen Feldern sprießenden Heterogenität (von ethischen Fragen bis in die Spiritualitäten der kirchlichen Mitarbeitenden hinein)? Wie ist die oft und vage unterstellte (oder postulierte) ‚Einheit‘ *der* und *in* ‚der Kirche‘ unter Anerkennung anschwellender Vielfalt zu denken, wenn sie ‚katholisch‘, also ‚füllig‘ bleiben,¹ d. h. auch nicht zum Double einer evangelischen Kirche werden will, von der ‚wir‘ ja in Deutschland – wie Papst Franziskus (seit 2013) jüngst lachend meinte – eine „sehr gute“ hätten,² wenn sie sich nicht auf die Sozialgestalt einer ‚Sekte‘ reduzieren will, die sich der gesellschaftlichen Vielfalt gegenüber – in defensiver oder offensiver Distanz eines heiligen Rests um Hochziehen von Anspruchsmauern – zu verschließen sucht? Zumal wir ja bereits von christlichen Sekten und Freikirchen – auch innerhalb der Kirchen und in der weltweiten Christenheit sowieso – so viele haben, dass wir nicht noch eine brauchen.

Die steigende innerkirchliche Diversität, die mit einer explosiven ‚Ver-wir-ung‘ einhergeht, ist mir kürzlich mal wieder in den Aussagen

¹ Vgl. M. Quisinsky, „Katholisch“. Leben und Denken zwischen „De-finition“ und „Ent-Grenzung“, in: MThZ 70 (2019) 239–253.

² Vgl. Papst: Brauchen nicht zwei evangelische Kirchen (14. Juni 2022), in: <https://religion.orf.at/stories/3213637> (Zugriff: 10.8.2022). Papst Franziskus wird hier mit einer Aussage gegenüber dem Limburger Bischof Georg Bätzing (seit 2016) als Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) zitiert: „Es gibt eine sehr gute evangelische Kirche in Deutschland. Wir brauchen nicht zwei von ihnen.“ (ebd.)

eines deutschen Generalvikars aufgefallen. Sie sollen hier exemplarisch verstanden werden. Angesichts des mit der Kirchenkrise legitimierten Kirchengaus- und -übertritts seines Kollegen Andreas Sturm (* 1974) sagte der Berliner Manfred Kollig (* 1956) zu diesem:

„Mein persönlicher Maßstab ist: Solange ich offen und frei sagen kann, wovon ich überzeugt bin – auch wenn es nicht dem entspricht, was zum Beispiel das Kirchenrecht erklärt –, kann ich gut in dieser Kirche leben.“³

Und im gleichen Atemzug lässt dieser sich zur kanonischen Illegalität bekennende Repräsentant des kirchlichen *Middle Management* ein ganzes Bündel von Wir-Sätzen los, das auch insofern zu irritieren vermag, als darin das Wir der Kirche gegen die sog. Einheit der Kirche in Stellung gebracht wird. Ein längeres Zitat soll das Gemeinte belegen:

„Wir haben ja gesehen, wo *wir* zum Teil weit hinter *unseren* Ansprüchen zurückbleiben. Darüber denken *wir* nach, das bekennen *wir*, und dann wollen *wir* auch umkehren. Für mich ist klar, dass *wir* jetzt nicht mehr akzeptieren dürfen, bestimmte Dinge um der sogenannten Einheit willen nicht weiter zu verfolgen. Wenn *wir* überzeugt von etwas sind, müssen *wir* es jetzt auch mal umsetzen. Kann eine Minderheit immer blockieren, wenn eine Mehrheit zu einer besseren Ansicht kommt? Müssen *wir* nicht den Weg einer größeren Vielfalt gehen, bei dem *wir* sagen: *Wir* sehen Dinge unterschiedlich, aber *wir* können auch unterschiedlich handeln aus dem Geist Jesu heraus. Wenn es darum geht, das Richtige zu tun, muss ich womöglich auch Menschen vor den Kopf stoßen. Dass Jesus am Sabbat geheilt hat, war nicht richtig – es war aber das Richtige“⁴.

Offensichtlich wird im vorausgegangenen Zitat das Wir (die Wirs?) *nicht* mit der Einheit der Kirche identifiziert, vielleicht sogar *gegen diese* in Stellung gebracht (in der Formulierung: „nicht mehr akzeptieren dürfen“), zumal der Begriff – als Fiktion, als Ideologie, als Ausrede? – relativiert wird als „sogenannte[] Einheit“. Klar wird auch,

³ Das Gespräch von Manfred Kollig und Andreas Sturm ist dokumentiert in: S. Langer, „Sind wir noch auf dem richtigen Weg?“, in: Christ in der Gegenwart 74 (25/2022) 6.

⁴ Ebd. [Hervorhebungen Verf.].

dass mit dem exzessiven „wir“ der Anspruch einhergeht, sich auf etwas zu beziehen, das über die subjektive Erfahrung (und die damit verbundenen Forderungen) hinausgeht. Zugleich manifestiert sich im Text zumindest indirekt der Anspruch eines ‚Gruppensprechers‘. Kolligs Legitimation dafür bleibt allerdings ebenso unklar wie die Identifikation seiner eigenen Einstellung zum innerkirchlichen Normverstoß (z. B. gegen das Kirchenrecht) mit der Überlieferung der jesuanischen Praxis der religiösen Devianz.⁵ Innerhalb des (größeren) Einheits-Wirs (und gegen dieses) werden mithin andere (kleinere) Wir fraglos in Geltung gesetzt, wobei unklar bleibt, wer oder was damit gemeint ist, zumal es ja – wie es angeblich in Frankreich mehr Katholik(inn)en als Käsesorten gibt⁶ – hierzulande weniger Biersorten als Katholik(inn)en zu geben scheint.

Es stellen sich folgende Fragen: „Denken“ denn alle Generalvikare in Deutschland, alle Mitglieder der Kirchenleitung (des Erzbistums Berlin), die Mehrheit der Bischöfe so „nach“, wie im Zitat behauptet? Haben alle Kirchenmitglieder den Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit „gesehen“? Wer „bekenn[t]“ und will „umkehren“ – der Klerus, alle Getauften, die hauptberuflichen Kirchenmitglieder? Welches Wir soll gegen die „sogenannte[] Einheit“ verstoßen – die deutschen Generalvikare? Wer ist von etwas „überzeugt“, ohne es „um[zu]setzen“? Welches Wir definiert die „größere[] Vielfalt“, welches die kleinere, wer begrenzt und entgrenzt sie? Wer ist das Wir, das kirchliche Gesetze mit dem Geist Jesu kontrastiert, und welches Wir interpretiert diesen Geist? Wird hier nicht der klassische Gegensatz von Legitimität und Legalität, von Liebe und Gesetz, Charisma und Tradition variiert, der nicht nur innerhalb des Christentums, sondern auch innerhalb der katholischen Teiltradition zu erheblichen religions- und konfessionsinternen Pluralisierungen, wenn nicht Abspaltungen geführt hat?

Die Evidenz seiner Erfahrungen und Postulate verankert Generalvikar Manfred Kollig mithin in einer die subjektive Erfahrung des Autors überschreitenden, freilich recht vagen und diffusen Vergemeinschaftung, die von ihm *nicht* als identisch mit der über *diese*

⁵ Vgl. die Argumentation „war nicht richtig“, aber moralisch „das Richtige“ (ebd.).

⁶ Vgl. L. Caille, *Les Cathos. Enquête au coeur de la première religion de France*, Paris 2017, 229; dazu Quisinsky, „Katholisch“ (s. Anm. 1), 240.

Vergemeinschaftung hinausgehenden Gemeinschaft („Einheit“) erklärt wird (und vice versa). Um nicht missverstanden zu werden: Mir geht es hier nicht um die Problematisierung der konkreten Person eines kirchlichen Amtsinhabers oder ihr kommunikatives Irrlichtern in der Semantik des Wir oder ihre schwankende Ich-Wir-Balance, auch nicht um ihre auffällige Vermischung der Ebenen von Organisation und Interaktion, Institution und (Jesus-)Bewegung – mir geht es um die lösungsorientierte Problematisierung eines Sachverhalts: Wie lässt sich kirchliche Einheit in der Vielfalt, besser: wie lässt sie sich unter Wahrnehmung und Anerkennung auch und gerade *gegensätzlicher* Tendenzen verstehen? Die Frage gewinnt an Bedeutung angesichts des manifest gewordenen Kampfes innerkirchlicher Statusgruppen⁷ um die Definitionshoheit über die Kirche, der auch ein Streit um die legitimen gemeinsamen Bezugspunkte – die auf Philipp Melancton (1497–1560) und Melchior Cano (1509–1560) zurückgehenden *loci theologici*⁸ – der Heilswahrheiten ist. So ist auch das jeweils beanspruchte Wir für den Soziologen zunächst einmal ideologieverdächtig, verdeckt es doch die Tatsache, dass es dabei um interne „Kämpfe um die Durchsetzung einer legitimen Definition sowohl des Religiösen als auch der verschiedenen Arten, die religiöse Rolle zu erfüllen“⁹ geht. Ist die ‚Einheit‘ der Kirche eine ‚Kampf-Einheit‘, ein ‚Wir der Gegensätze‘, als *complexio*

⁷ Unter denjenigen, die derzeit auf öffentlicher Bühne raufen, ragen – alle Theologen – Magnus Striet (* 1964), Gerhard Ludwig Kardinal Müller (* 1947), Diakon Helmut Hopping (* 1956), Jan-Heiner Tück (* 1967) und Priester Wolfgang Beinert (* 1933) hervor. – Vgl. auch M. N. Ebertz, Der Kampf um *Amoris laetitia* – im soziologischen Blick, in: D. Burkard (Hg.), Die christliche Ehe – erstrebt, erlebt, erledigt? Fragen und Beiträge zur aktuellen Diskussion im Katholizismus (Würzburger Theologie 15), Würzburg 2016, 385–414.

⁸ Vgl. M. Seckler, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚loci theologici‘. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, in: W. Baier u. a. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, 2 Bde. [FS Joseph Kardinal Ratzinger], St. Ottilien 1987, Bd. 1, 37–65.

⁹ P. Bourdieu, Die Auflösung des Religiösen, in: ders., Rede und Antwort, aus dem Französischen von B. Schwibs (Edition Suhrkamp 1547), Frankfurt a. M., 231–237, hier: 231f. – Michael Quisinsky (* 1976) meint sogar, dass „heftige innere Konflikte und Richtungskämpfe, wie sie Frankreichs Kirche prägen, in Deutschland weniger stark ausgeprägt“ (Quisinsky, „Katholisch“ [s. Anm. 1], 241) seien.

oppositorum zu denken? Auch Konflikte vereinheitlichen und binden die Gegner(innen) aneinander.¹⁰

Im Folgenden soll – im Rückgriff auf ausgewählte soziologische Überlegungen – die These grundgelegt werden, dass es Einheit *nur* in der Differenz und in der Anerkennung von Differenz geben kann, wozu auch Antagonismen gehören können. Angesichts der Tatsache, dass sich das Handeln der anderen normalerweise nicht von selbst so einstellt, wie wir es haben wollen, und die Handlungsmöglichkeiten der anderen nicht einfach – und schon gar nicht auf physischem Weg – ohne Weiteres auszuschalten sind,¹¹ ist die Frage nach der Einheit ein, ja vielleicht *das* Zentralthema der Soziologie, wenn es um gesellschaftliche ‚Einheiten‘ geht. Dabei sind prinzipiell alle sozialen Gebilde im Blick – von der erotischen Paarbeziehung bis zur Familie, von der Nachbarschaft bis zu den Großkonzernen der nationalen und transnationalen Weltgesellschaft, von den charismatischen Bewegungen und den mystischen Vereinigungen, den Sekten und Freikirchen bis hin zu den (Global Players der) Kirchen. Die Frage danach, wie soziale Einheit möglich ist, hat unterschiedliche Antworten gefunden, und trotz dieser Differenzen auch in der Soziologie wird man die Einheit dieser Erfahrungswissenschaft nicht leugnen wollen. Vielfalt, Differenzen und Konflikte müssen somit gesellschaftliche Einheiten nicht infrage stellen, auch nicht die der römisch-katholischen Kirche. „Einheit“ hat die soziologische Tradition durch soziale „Verbundenheit“, „Verbindung“, „Gebundenheit“ oder „gesellschaftliche Ordnungen“ (Max Weber) übersetzt; „Felder“ (Pierre Bourdieu), „Figurationen“ (Norbert Elias), „Systeme“ (Talcott Parsons, Niklas Luhmann) und „Netzwerke“ sind die jüngeren Übersetzungen. In der Soziologie wird deshalb nach den Formen, Medien, Inhalten und Ebenen sozialer Verbundenheit gefragt. Nur eine kleine Auswahl von klassischen Antworten kann im Folgenden angedeutet werden.

¹⁰ Im Anschluss an Georg Simmel (1858–1918) vgl. dazu L. A. Coser, *Theorie sozialer Konflikte*, übersetzt von S. Herkommer, H. Herkommer (Soziologische Texte 30 / SlgLu 58), Neuwied – Berlin 1972, bes. 142–163.

¹¹ Vgl. H. Tyrell, *Gewalt, Zwang und die Institutionalisierung von Herrschaft: Versuch einer Neuinterpretation von Max Webers Herrschaftsbegriff*, in: R. Pohlmann (Hg.), *Person und Institution* [FS Helmut Schelsky], Würzburg 1980, 59–92, hier: 62f.

These 1: ‚Einheit‘ gibt es nur in der Differenz.¹²

Einer der soziologischen Klassiker, Georg Simmel (1858–1918), sah gesellschaftliche Einheit im mehr oder weniger bewussten Wissen und Gefühl der Einzelpersonen zugrunde gelegt, wenn er schreibt: „[D]as Bewußtsein, mit den andern eine Einheit zu bilden, *ist* hier tatsächlich die ganze zur Frage stehende Einheit“¹³. Dieses „Bewußtsein, Gesellschaft zu bilden, ist zwar nicht in abstracto dem Einzelnen gegenwärtig, aber immerhin *weiß* jeder den andern als mit ihm verbunden“¹⁴. Jede Gesellschaft besteht aus einem Geflecht von „unzähligen singulären Beziehungen“ und dem „Gefühl und Wissen um dies Bestimmen und Bestimmtwerden dem andern gegenüber“. Simmel sah „die Einheit des einen Menschen mit dem andern“ z. B. „im Verstehen, in der Liebe, im gemeinsamen Werk“.¹⁵ Jeder Romantik abhold, sah er doch zwischen den Seelen der Einzelpersonen unüberbrückbare Differenzen: Als „personale Einheiten [...] wehren sie sich gegen jenes absolute Zusammengehören in der Seele eines andern Subjektes“¹⁶. Einheit setzt also eine Differenzenerfahrung und ein bestimmtes Maß an Differenzakzeptanz voraus, muss auf ‚Totalidentifikation‘ verzichten. Simmel macht auf diese bleibende Spannung in allen sozialen Verbindungen aufmerksam, die darin liegt, dass „jedes Element einer Gruppe nicht nur Gesellschaftsteil, sondern außerdem noch etwas ist“¹⁷; dass also die Einzelperson „in keine Ordnung eingestellt ist, ohne sich zugleich ihr gegenüber zu finden“¹⁸.

Simmel stellt das Außerdem-noch-etwas heraus, insbesondere das Selbstsein der Einzelpersonen. Es wird sogar in der Ekstase der erotischen Vereinigung oder in der mystischen Verschmelzung mit Gott – „Ich bin in meinem Vater, ihr seid in mir und ich bin in

¹² Die Ausführungen zu den Thesen 1 bis 7 basieren – verändert und ergänzt – auf: M. N. Ebertz, Welche ‚Einheit‘, Kirche?, in: <https://www.futur2.org/article/welche-einheit-kirche> (Zugriff: 10.8.2022).

¹³ G. Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig 1908, 29 [Hervorhebung im Original].

¹⁴ Ebd., 31 [Hervorhebung im Original].

¹⁵ Wörtliche Zitate aus: ebd., 29.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd., 35.

¹⁸ Ebd., 38.

euch“ (Joh 14,20) – nicht aufgegeben: Der religiöse Mensch, so Simmel, damit den Mystiker meinent,

„fühlt sich von dem göttlichen Wesen völlig umfaßt, als wäre er nur ein Pulsschlag des göttlichen Lebens, seine eigene Substanz ist vorbehaltlos, ja in mystischer Unterschiedslosigkeit in die des Absoluten hingegeben. Und dennoch, um dieser Einschmelzung auch nur einen Sinn zu geben, muß er irgend ein Selbst-Sein bewahren [...]: das Eins-Sein mit Gott ist in seiner Bedeutung durch das Anders-Sein als Gott bedingt.“¹⁹

Die Einheit mit Gott ist genauso wenig differenzlos zu haben wie die Einheit untereinander. Auch hier bleibt ein Außerdem. In der sozialen Verbundenheit mit einer anderen Einzelperson kann sich dieses dem Grenzwert Null nähern – laut Simmel wie beim zölibatären Priester, wenn „seine kirchliche Funktion sein individuelles Fürsichsein völlig überdeckt und verschlingt“²⁰. Oft aber sähen wir dieses Außerdem gefiltert, wie durch einen Schleier

„nicht schlechthin als Individuum, sondern als Kollegen oder Kameraden oder Parteigenossen, kurz als Mitbewohner derselben besonderen Welt und diese unvermeidliche, ganz automatisch wirksame Voraussetzung ist eines der Mittel, seine Persönlichkeit und Wirklichkeit in der Vorstellung des andern auf die von seiner Soziabilität erforderte Qualität und Form zu bringen“²¹.

Geht man von diesen Überlegungen Simmels aus und fragt nach der Einheit der Kirche, wird man sie in einem – heute wieder beliebten – ‚archaischen‘ Blick schon in den biblisch vermittelten Ursprüngen thematisiert sehen: Bereits die frühen Einheitsbemühungen – der Apostelkonvent, das paulinische Gemeindebild des Leibes Christi – setzen ja ein Außerdem voraus.²² Auch das Öffnungspostulat im Ga-

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., 37.

²¹ Ebd., 34f.

²² Vgl. M. Ebner, Die Stefanusleute in Antiochia (Apg 11,19f.) und Paulus auf dem Areopag (Apg 17,16–34), in: ThZ 71 (2015) 241–255; ders., Religiöser Pluralismus im Kontext des frühen Christentums. Uniforme Einheit als Argument oder organisatorische Einheit als Ziel?, in: K. Gabriel, C. Spieß, K. Winkler (Hg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Ge-

laterbrief (vgl. Gal 3,28), demzufolge es nicht mehr Juden noch Griechen, Sklaven noch Freie, nicht Mann und Frau gebe, weil alle eins in Christus Jesus seien, markiert eine rituelle Trennungslinie (gegen die Beschneidung), setzt (spirituelle) Einheit und jesuanische Bezogenheit in der kulturellen, sozialen und biologischen Differenz voraus und vernichtet dieses Außerdem nicht.²³

Aktuell ist die Einheit der Kirche nicht nur durch Differenzen zwischen den unterschiedlichen ‚Mitbewohner(inne)n‘ dieser Kirchenwelt herausgefordert, sondern auch dadurch, dass sozusagen die Anteile des Außerdem, des Selbst- und Andersseins der Einzelpersonen jenseits ihrer Rollen als Kirchenmitglieder in der modernen Gesellschaft enorm an Gewicht gewonnen haben – Stichworte: Individualisierung und Singularisierung – und immer weniger ‚verschleiert‘ werden können. Selbst viele Priester, deren Aufgabe als ‚eine ganz in Anspruch nehmende Sache‘²⁴ beschrieben worden ist, wollen den Anteil des Außerdem vergrößern, indem sie – wie Angestellte – auf vorübergehende Freizeiten (als Entlastung von ihrer totalen Rolle) pochen oder die dauerhafte Dispens von der Zölibatsverpflichtung einfordern, um eine(n) Partner(in) ehelichen und Nachwuchs in die Welt setzen zu können.

Pierre Bourdieu (1930–2002) macht in seiner Studie über französische Bischöfe noch auf ein anderes Außerdem aufmerksam, indem er zwei Arten von Klerikern unterscheidet, die ebenfalls ein naives Wir erschweren: Die einen nennt er „Oblaten“, sind sie doch

walt 5), Paderborn u. a. 2012, 17–50. Martin Ebner (* 1956) spricht von „der ungeheuren Pluriformität der urchristlichen Bewegung im ersten und zweiten Jahrhundert“ (ebd., 17).

²³ Der Stefanuskreis und andere frühchristliche Zellen praktizierten „einen alternativen Initiationsritus, der wohl die Haut berührte, aber nur ein geistig-symbolisches Zeichen setzt: die Taufe auf Christus, wodurch sowohl alle (religiös konnotierten) Differenzmerkmale des Judentums („da ist nicht mehr Jude noch Grieche“) als auch die gesellschaftlich konnotierten Differenzmerkmale der paganen Gesellschaft aufgehoben werden („da ist nicht mehr Freier noch Sklave, nicht mehr Mann noch Frau: Gal 3,28)“ (Ebner, Die Stefanusleute in Antiochia (Apg 11,19f.) und Paulus auf dem Areopag (Apg 17,16–34) [s. Anm. 22], 246).

²⁴ H. Vorgrimler, Die Basis des priesterlichen Dienstes, in: F. Furger, H. Vorgrimler (Hg.), Sollte man nicht doch bleiben? Zur Diskussion um die Amtsaufgabe von Priestern, Luzern – München 1970, 91–146, hier: 142.

„voll und ganz der Institution ergeben, der sie praktisch alles zu verdanken haben; sie sind bereit, alles einer Institution zu geben, die ihnen alles gegeben hat, ohne die und außerhalb derer sie nichts wären“²⁵.

Die anderen dagegen, die er als „Erben“ bezeichnet, verfügen (mit Simmel gesagt) über ein besonderes Außerdem: Es sind die später Geweihten,

„die schon vor ihrem Eintritt in die Kirche außer einem ererbten sozialen Kapital ein umfangreiches schulisches Kapital besaßen und daher ein eher distanzierendes [...] Verhältnis zur Institution, ihren Hierarchien und den sie beherrschenden großen Themen unterhalten“²⁶.

Auch Simmels Blick darauf, dass soziale Einheiten auf Gefühlen basieren können und auf Wissen im Sinne von Gewissheiten basieren müssen,²⁷ werfen Fragen hinsichtlich der Einheit der Kirche auf: Können Glaubensgewissheiten die kirchliche Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit – auch angesichts der Zirkulation konkurrierender Sinndeutungen – noch fundieren? Sind nicht auch kirchliche Mitarbeitende ausgesprochen religiös heterogen orientiert?²⁸ Lässt sich die Einheit der Kirche statt in gemeinsamen Antworten als eine Verbundenheit im Suchen und Fragen verstehen,²⁹ gar als

²⁵ P. Bourdieu, Die Heilige Familie. Der französische Episkopat im Feld der Macht, in: ders., Schriften zur Kulturosoziologie, Bd. 5: Religion (Schriften 13), Berlin 2009, 92–224, hier: 98.

²⁶ Ebd. Vgl. dazu auch H.-J. Sander, Die Herrschaft der Oblaten und die Ohnmacht der Erben. Ein Reproduktionsvorgang von unabsehbarer Tragweite, in: A. Kreuzer, H.-J. Sander (Hg.), Religion und soziale Distinktion. Resonanzen Pierre Bourdieus in der Theologie (QD 295), Freiburg i. Br. 2018, 68–108.

²⁷ Vgl. dazu auch P. L. Berger, T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (Conditio humana), Frankfurt a. M. ⁴1974.

²⁸ Vgl. M. N. Ebertz, L. Segler, Spiritualitäten als Ressource für eine dienende Kirche. Die Würzburg-Studie, Würzburg 2016.

²⁹ Vgl. schon M. N. Ebertz, In der Frage leben, in: J. Röser (Hg.), Christsein 2001. Erwartungen und Hoffnungen an der Schwelle zum neuen Jahrtausend, Freiburg i. Br. 1998, 232–234; auch T. Halík, Christentum in Zeiten der Krankheit, in: <http://www.theologie-und-kirche.de/halik-theologie-pandemie.pdf> (Zugriff: 10.8.2022).

„Kreuz-Wort-Rätselgemeinschaft“³⁰? Immerhin lässt sich ein ‚gefühltes Wir‘ von einem ‚Gewissheits-Wir‘ und von einem ‚Rätsel-Wir‘ unterscheiden. Diese Wirs lassen sich auch verbinden: „Was *wir* brauchen“, so beispielsweise Friedhelm Mennekes (* 1940),

„ist Geduld miteinander und das Gefühl, dass *wir* doch alle unterwegs sind. *Wir* leben von der Hoffnung, dass *uns* auf diesem Weg Gott entgegenkommt – und *wir* auf diese Weise nicht nur zu ihm, sondern endlich auch zu *uns* selber kommen“³¹.

These 2: ‚Einheit‘ lässt sich als Gemeinschaft oder als Gesellschaft denken.

Andere soziologische Klassiker haben zwischen gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Formen der Verbundenheit unterschieden.³² Nicht alle sozialen Gebilde stellen Gemeinschaften dar, auch wenn ihre Repräsentant(inn)en sie gern so nennen: Volksgemeinschaft, Schulgemeinschaft, Glaubensgemeinschaft – und in bestimmten historischen Phasen die „Sehnsucht nach Gemeinschaft“³³ ganz besonders ausgeprägt sein mag. Als typische Beispiele für Gemeinschaften können Mutter-Kind-Dyaden, Familien, Nachbarschaften, Dörfer, Freundschaften, Studentenverbindungen gelten. Das sind – weiß Gott – nicht alles Idyllen, aber ihre Marker sind leibliche oder seelische Nähe in Raum und Zeit, woraus ähnliche Gewohnheiten im Wahrnehmen, Denken, Kommunizieren entstehen und die Wahrscheinlichkeit erwächst, dann auch als Arbeitskolleg(inn)en ‚mehr‘ voneinander zu wissen, ja, sich wechselseitig – ohne jenen Schleier, der dieses Außerdem verdeckt – als ‚ganze Personen‘ zu kennen. Ge-

³⁰ Im Anschluss an Gottfried Bachl (1932–2020) vgl. M. N. Ebertz, Kirche als Kreuz-Wort-Rätselgemeinschaft. Zum Kerngeschäft gegenwartbezogener Glaubenskommunikation (IRP Lernimpulse), Freiburg i. Br. 2022 [im Druck].

³¹ Zwischen Freiheit und Bindung. Friedhelm Mennekes im Gespräch mit Brigitta Lentz über Kirche und Kunst, Köln 2008, 70 [Hervorhebungen Verf.].

³² Vgl. F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Leipzig ⁸1935. Unter dem Einfluss von Max Webers (1864–1920) Soziologie des Charismas wurde als ein soziales Gebilde zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft die Kategorie ‚Bund‘ gerückt. – Vgl. dazu H. Schmalenbach, Die soziologische Kategorie des Bundes, in: Die Dioskuren 1 (1922) 35–105.

³³ A. Baumgartner, Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik (BKathF), Paderborn 1977.

meinschaften in diesem Sinne tendieren typischerweise dazu, Aspekte der Person für Kommunikation zugänglich zu machen, die Gesellschaften ausblenden, ja ausblenden müssen, um ihren Zweck zu verfolgen. Gesellschaften sind versachlicht statt ‚verpersönlicht‘ und machen nur ausgewählte, auf den Zweck hin funktionalisierte Aspekte der Beteiligten zum Thema. Es ist ein Kennzeichen von Gesellschaften, dass sie die Lebensbezüge ihrer Mitglieder als privat ausklammern und gerade keine Inklusion der Vollperson zulassen, wie es in Gemeinschaften, insbesondere für Ehen und Familien, aber – mehr oder weniger dosiert – auch für Freundschaften oder andere Gruppen gilt, in denen die Mitglieder sich in Face-to-Face-Beziehungen begegnen. Am Beispiel des Idealtypus der Familie sollte dies später Niklas Luhmann (1927–1998) in systemtheoretischer Diktion wie folgt zum Ausdruck bringen:

„[A]lles, was eine Person betrifft, ist in der Familie für Kommunikation zugänglich. Geheimhaltung kann natürlich praktiziert werden und wird praktiziert, aber sie hat keinen legitimen Status. Man kann eine Kommunikation über sich selbst nicht ablehnen mit der Bemerkung: das geht Dich nichts an! Man hat zu antworten und darf sich nicht anmerken lassen, mit welcher Vorsicht man auswählt, was man sagt. Wer bereit ist, sich dieser Regel zu fügen, ist bereit zu heiraten.“³⁴

Auch Sekten versuchen in diesem Sinne, Gemeinschaften auf religiöser Überzeugungsbasis zu bilden, sind sie doch besitzergreifend-gierig³⁵ auf die ganze Person, auch auf das Außerdem. Dies gilt auch für einige Ordensgemeinschaften und viele sog. geistliche Gemeinschaften, die sich im Hinblick auf bestimmte Merkmale im soziologischen Sinn als innerkirchliche Sekten beschreiben lassen.³⁶ Wahrscheinlich bleiben Sekten nicht zuletzt deshalb Minderheiten, weil sie jene simmelsche Differenzakzeptanz ignorieren. Während Kir-

³⁴ N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Bd. 5: Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990, 201.

³⁵ Vgl. L. A. Coser, *Gierige Institutionen. Soziologische Studien über totales Engagement*, aus dem Amerikanischen und mit einem Nachwort von M. Egger de Campo (Stw 2119), Berlin 2015.

³⁶ Vgl. G. Schmelzer, *Religiöse Gruppen und sozialwissenschaftliche Typologie. Möglichkeiten der soziologischen Analyse religiöser Orden (SAGG 3)*, Berlin 1979, 135–187.

chen hinsichtlich ihrer Sozialform niederschwellig sind, Unmündige taufen, d. h. nicht nur religiös Qualifizierte, sondern Massen aufnehmen, um ihnen die Heilswahrheiten und Heilsgüter zu vermitteln, ziehen jene eine scharfe Außengrenze und kontrollieren (und sanktionieren) in ihrem Inneren – tendenziell totalitär – *commercium*, *connubium* und Kommensalität ihrer Mitglieder, die sich zu den religiösen Virtuos(inn)en rechnen und vieles mit sich geschehen lassen, um die Gewissheit über die Erhabenheit ihres religiösen Status der Auserwählung nicht zu gefährden: ein ‚exklusives Wir‘.

These 3: ‚Einheit‘ lässt sich als mechanische oder als organische Solidarität verstehen.

Gemeinschaften – so die französische Soziologie – entsprechen Formen direkter, sog. mechanischer Solidarität, der die indirekte organische Solidarität kontrastiert.³⁷ Organische ist organisierte Solidarität. Sie beruht auf Arbeitsteilung und wechselseitigen Abhängigkeiten von Funktionsträger(inne)n, wie wir sie aus Industriebetrieben und Dienstleistungsorganisationen wie z. B. auch denjenigen Wohlfahrtsverbänden her kennen, die sich als Teil der Kirche verstehen. Durch solche Interdependenzen sind die Mitglieder in sachlicher Differenz aneinander gebunden, ohne miteinander – innerlich oder persönlich – verbunden zu sein.³⁸ Vielleicht kennen sich die Mitglieder nicht einmal dem Namen nach. Damit wird auf andere Formen der Einheit hingewiesen. Für die künstlich hergestellte organische Solidarität ist eine spezifisch ‚vergesellschaftlichte‘ Form der Verbundenheit typisch. Dies schließt freilich nicht aus, dass auch solche durch Anonymität, Arbeitsteilung und Funktionalität charakterisierte, also ‚vergesellschaftete‘ Einheiten aus innerkirchlicher Perspektive heraus gern als Gemeinschaften bezeichnet werden. Dieser habituelle Hang zur Gemeinschaft³⁹ zeigt sich auch dann, wenn die strukturellen Dif-

³⁷ Vgl. É. Durkheim, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften (Stw 1005), Frankfurt a. M. 2¹⁹⁹⁶.

³⁸ Vgl. E. Ebertz, Farben der Solidarität. Geschichte, Analyse und Systematisierung eines Wertbegriffs, Konstanz 2020.

³⁹ Vgl. dazu M. N. Ebertz, J. Stürner-Höld, Eingespielt – Ausgespielt! Vom notwendigen Wandel des Pastoralen Habitus in der Kirche, Ostfildern 2022, 87–92.

ferenzen in der Art und Weise der sozialen Verbundenheit erkannt sind.⁴⁰ Ich möchte hier von einem ‚organischen Wir‘ sprechen.

These 4: ‚Einheit‘ kann dynamisch als Vergemeinschaftung oder/und Vergesellschaftung verstanden werden.

Max Weber (1864–1920) wollte die beiden schweren deutschen Begriffe „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ dynamisieren und sprach idealtypisch von Vergemeinschaftung dann, wenn eine soziale Beziehung „auf subjektiv *gefühlter* (affektuellem oder traditionalem) *Zusammengehörigkeit* der Beteiligten“⁴¹ beruht, aber Wert- und Zweck-Mittel-Rationalitäten außen vor bleiben. Vergemeinschaftungen entsprechen dem oben so bezeichneten ‚gefühlten Wir‘. Davon ist aber auch ein ‚traditionsgeleitetes Wir‘ zu unterscheiden. Von Vergesellschaftung sprach Max Weber, wenn eine soziale Beziehung „auf rational (wert- oder zweckrational) motiviertem Interessenausgleich oder auf ebenso motivierter Interessenverbindung beruht“⁴² und Traditionen wie Affekte ins Außerdem gerückt werden. Man könnte hier von einem ‚Werte-Wir‘ sprechen, das sich von einem ‚kalkulativen Wir‘ unterscheiden lässt. Diese rein begrifflichen Unterscheidungen ermöglichen es, in den je konkreten sozialen Einheiten, etwa einer Kirche, einer Gemeinde, einer Großpfarrei, der verbandlichen Caritas, der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), herauszuarbeiten, auf welchen Motiven der Be-

⁴⁰ So heißt es etwa in der Enzyklika *Centesimus annus*: „Das Unternehmen darf nicht ausschließlich als ‚Kapitalgesellschaft‘ angesehen werden; es ist zugleich eine ‚Gemeinschaft von Menschen‘, zu der als Partner in je verschiedener Weise und mit spezifischen Verantwortlichkeiten sowohl jene beitragen, die das für ihre Tätigkeit nötige Kapital einbringen, als auch jene, die mit ihrer Arbeit daran mitwirken. [...] Der Mensch arbeitet, um die Bedürfnisse seiner Familie, der Gemeinschaft, zu der er gehört, der Nation und schließlich der ganzen Menschheit zu erfüllen. Er trägt außerdem zur Arbeit der anderen bei, die im selben Unternehmen tätig sind, sowie, in einer Solidaritätskette, die sich progressiv fortsetzt, zur Arbeit der Lieferanten bzw. zum Konsum der Kunden.“ (Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Centesimus annus* zum hundertsten Jahrestag von *Rerum novarum* vom 1. Mai 1991, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [VApS 101], Bonn 2019, Nr. 43)

⁴¹ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen ⁵1972, 21 [Hervorhebungen im Original].

⁴² Ebd. [Hervorhebungen im Original].

teiligten in der Realität die Verbundenheit beruht, ob es kombinierte – gemischte – Motive sind, ob sie gleichgerichtet sind und auf Wechsel- bzw. Gegenseitigkeit beruhen usw. Auch ein Wandel in der Verbundenheitsstruktur lässt sich mithilfe dieser idealtypischen Unterscheidungen herausarbeiten. Interaktiv engagierte Kirchenmitglieder – kaum mehr als zehn Prozent in Deutschland – weisen vielleicht schwerpunktmäßig – das wäre zu prüfen – eine andere Mischung der Kirchenverbundenheit auf (traditional, affektiv und wertrational) als amtstragende (wertrational und zweckrational) oder als rechenhafte – zahlende – Mitglieder (traditionell und zweckrational). Letztere wollen affektiv oder wertrational gar nicht aktiviert, sondern schlicht in Ruhe gelassen werden⁴³ oder nur dann mit den amtstragenden Mitgliedern in Kontakt treten, wenn ihr Wunsch danach auftritt. Ihre Verbundenheit nimmt den Charakter von Kunden- oder Dienstleistungsbeziehungen an, sie schätzen den situativen Augenblick statt die Dauervergemeinschaftung durch beständige Interaktion, den punktuellen Kontakt statt das vereinsähnliche Wir der Engagierten einer Gemeinde. Von diesen Engagierten können sie sich freilich auch abgewertet fühlen, obwohl Kirche in der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (LG) des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) nicht nur als *communio*, sondern auch als *ministratio* verstanden wird (vgl. LG 4), von Karl Rahner (1904–1984) und Herbert Vorgrimler (1929–2014) als „Dienstleistung“⁴⁴ übersetzt. Diese Kirchenkund(inn)en verbindet untereinander kein ‚Wir‘, stellen sie doch die „unbekannte Mehrheit“⁴⁵. Vieles spricht dafür, dass die bisherigen Motive der Kirchen-

⁴³ Vgl. T. Schmidt, Das Mitgliedschaftsparadox, in: D. Gutmann u. a. (Hg.), Kirche – ja, bitte! Innovative Modelle und strategische Perspektiven gelungener Mitgliederorientierung, Neukirchen-Vluyn 2019, 171–182, hier: 177.

⁴⁴ K. Rahner, H. Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des 2. Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung, Freiburg i. Br. ⁵1968, 165. – Vgl. dazu auch N. Schuster, Management und Theologie. Führen und Leiten als spirituelle und theologische Kompetenz, Freiburg i. Br. 2008, bes. 263–278; M. N. Ebertz, Liturgie im gesellschaftlichen Wandel – zur Dienstleistung, in: S. Wahle, B. Leven (Hg.), Liturgie und Glaube. Gottesdienstliche Feiern und persönliche Formen des Glaubens, Trier 2017, 32–51; M. Pott, Kundenorientierung in Pastoral und Caritas? Anstöße zum kirchlichen Handeln im Kontext der Marktgesellschaft (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 9), Münster 2001.

⁴⁵ J. Först, J. Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und

verbundenheit an der massiv schrumpfenden Basis aus einer Mischung auch aus lokalistischen Orientierungen zusammengesetzt waren (‚Inkulturation‘), die in den aktuellen Projekten der Kirchenentwicklung hin zu größeren – regionalen – Pastoralstrukturen aufgebrochen werden und damit Widerstand generieren.⁴⁶ Solche Unterscheidungen und Hinweise laden zur Vorsicht gegenüber Unterstellungen ein, die Kirche sei im Kern eine Überzeugungsgemeinschaft (‚Überzeugungswir‘) und müsse also ausschließlich von einem Geflecht von wertrational aufgeladenen Beziehungen (‚Werte-Wir‘) getragen sein. Rein wertrational handelt, so Max Weber,

„wer ohne Rücksicht auf die vorauszusehenden Folgen handelt im Dienst seiner Ueberzeugung von dem, was Pflicht, Würde, Schönheit, religiöse Weisung, Pietät, oder die Wichtigkeit einer ‚Sache‘ gleichviel welcher Art ihm zu gebieten scheinen“⁴⁷.

Das Außerdem der Massen, die auch noch etwas anderes zu tun haben, als vorwiegend religiös zu sein wie in einer Sekte, lässt eine pure Wertrationalität in der Kirche unwahrscheinlich sein. Ihre Angebote werden vielmehr unter pragmatischen Gesichtspunkten ihrer jeweils milieugebundenen Lebenspraxis und Relevanz gemessen.

These 5: ‚Einheit‘ ist als Orientierungsmix zu sehen.

So geraten bei konkreten kirchlichen Anlässen – z. B. Hochzeiten und Beerdigungen – Personen – etwa Amtsträger und rechenhafte Mitglieder – miteinander in Kontakt, die ganz unterschiedliche Orientierungen mit der Kirche verbinden und nicht einmal das Wissen um die Regeln, die in solchen Veranstaltungen gelten, miteinander teilen – ganz abgesehen davon, dass viele diese Regeln nicht habituiert haben, sie ihnen nicht in Fleisch und Blut übergegangen

Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie 6), Münster ²2010.

⁴⁶ Vgl. M. N. Ebertz, J. Höld (unter Mitarbeit von E. Bühler, J. Böser, H. M. Welsch), ‚Pastoralberichte‘. Auswertungsstudie zu den Pastoralberichten des Prozesses „Kirche am Ort – Kirche an vielen Orten gestalten“, Freiburg i. Br. 2020, in: https://www.an-vielen-orten.de/files/an-vielen-orten/0%20Home/Druckversion_Pastoralberichte_Abschlussbericht.pdf (Zugriff: 10.8.2022).

⁴⁷ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (s. Anm. 41), 12.

sind.⁴⁸ Nicht einmal das kirchliche Eheverständnis teilen viele, die eine von einem Priester assistierte Trauung in einem Kirchengebäude anstreben, folgt man den Urteilen bestimmter Fachleute.⁴⁹ Vor einigen Jahren konnte man jenen sogar noch – in binnenkirchlichem Jargon – „Ehemissbrauch“ anhängen, weil sie künstliche Empfängnisverhütung betrieben.⁵⁰ Trotz solcher und anderer Differenzen sind diese Mitglieder mit den Amtsträgern der Kirche auf der Interaktionsebene verbunden, freilich auch als Mit-Glieder auf der Ebene der kirchlichen Organisation, die in Deutschland faktisch nur zwei Bedingungen für die Basismitgliedschaft kennt – Taufe und (bei Erwerbstätigkeit) Kirchensteuerzahlung –, sieht man einmal von kirchlichen Arbeitsorganisationen wie der verbandlichen Caritas ab, die weitere bzw. andere Mitgliedschaftsbedingungen (z. B. Fachlichkeit) setzt, nicht aber unbedingt die Taufe, können doch auch Nichtchrist(inn)en und Konfessionslose dort arbeiten. Und was die Mitarbeitenden der Caritas wirklich glauben und welche religiösen Riten sie vollziehen, ist für ihr Arbeitsverhältnis völlig irrelevant – und bald wohl auch (oder jetzt schon?) ihre sexuelle Lebensführung. Das große Wir der Kirche in Deutschland, die ja auch aus einem Ensemble von Organisationen besteht,⁵¹ kennt mithin nicht einmal einheitliche Mitgliedschaftsbedingungen. Es ist, paradox gesprochen, ein ‚anonymes Wir‘. Die Kirche eine „Gemeinschaft der Gläubigen“ zu nennen, trifft mithin genauso wenig zu, wie sie als eine „Gemein-

⁴⁸ Vgl. Ebertz, Stürner-Höld, Eingespielt – Ausgespielt! (s. Anm. 39).

⁴⁹ Vgl. M. Graulich im Interview mit F. Harter unter dem Titel „Ehevorbereitung: Es geht um mehr als den Blumenschmuck“, in: Die Tagespost vom 14. Juli 22, 11 [<https://www.die-tagespost.de/kirche/aktuell/ehevorbereitung-es-geht-um-mehr-als-den-blumenschmuck-art-230351>] (Zugriff: 10.8.2022)].

⁵⁰ So schrieb Franz Groner (1913–1991) in einem Aufsatz im Jahr 1971: „Die Katholiken haben, wenn man das Stadt-Land-Verhältnis rechnerisch eliminiert, die gleichen relativen Kinderzahlen wie die Andersgläubigen in der BRD. Sie praktizieren offensichtlich den Ehemissbrauch im ganzen genauso wie die anderen, die ihn für erlaubt halten. Etwa ein Drittel der verheirateten Frauen im gebärfähigen Alter kommt nicht mehr zur Kirche, etwa ein Drittel beichtet Ehemissbrauch nicht mehr. Diese Menschen halten das nicht für Sünde, was die Kirche bisher eindeutig als Sünde deklariert.“ (F. Groner, Integrationsschwund in der katholischen Kirche in Deutschland, in: JCSW 12 [1971] 215–239, hier: 227)

⁵¹ Vgl. M. N. Ebertz, Kirche als Organisation von Organisationen. Am katholischen Beispiel, in: P. Heiser, C. Ludwig (Hg.), Sozialformen der Religionen im Wandel, Wiesbaden 2014, 169–184.

schaft aller Getauften⁵² zu bezeichnen, zumal dann, wenn die – überwiegend sozialstaatlich finanzierte – verbandliche „Caritas als verortete und sichtbare Kirche“⁵³ postuliert wird. Wenn sie ihre Motive nicht offenlegen und dramatisieren, muss es unter den kirchlich Ge- und Verbundenen nicht zu Konflikten kommen. Selbst die liturgischen Riten können dabei entlasten, weil sie gerade von der Motivationsfrage absehen, indem sie diese erst gar nicht zum Thema oder Sachverhalt machen. Man könnte hier von einem ‚motivational gemischten Wir‘ sprechen.

These 6: ‚Einheit‘ kann als normative Ordnung gedacht werden.

Kein auf Dauer gestelltes Geflecht an sozialen Beziehungen begnügt sich mit den *Motiven* der Beteiligten als Chance seines Fortbestandes, es sei denn, die Beziehungen erschöpfen sich in purer Interaktion. Selbst soziale Massenbewegungen können auf diese Weise nicht in der Zeit bestehen. Eine irgendwie geartete – und sei es eine schweigende – Zustimmung der anderen ist Voraussetzung für eine gewisse Dauerhaftigkeit von sozialer Einheit. Zustimmung zieht die Mitverantwortung anderer mit ein und ist eine elementare Form der normativen Grenzziehung. Die Geltung normativer Konstruktionen⁵⁴ wird im Falle der Abweichung durch Missbilligung der Beteiligten oder durch Sanktionen eines darauf spezialisierten Expertensstabs erinnert und garantiert. Normative Konstruktionen haben eine begrenzte soziale Reichweite und unterscheiden nicht nur zwischen Richtig und Falsch, Legal und Illegal, Legitim und Illegitim, sondern auch zwischen Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit. Sie markieren ein – freilich immer umstrittenes – Innen und ein Außen, d. h. auch Grenzen. Grenzziehung ist deshalb

⁵² Vgl. statt anderer M. Werlen im Interview mit S. Reinecke unter dem Titel „Marketing für die Kirche“, in: Marketing Review St. Gallen 39 (3/2022) 46–51, hier: 48.

⁵³ Deutscher Caritasverband, Caritas als verortete und sichtbare Kirche (8. April 2019), in: https://www.caritas.de/fuerprofis/fachthemen/caritas/caritas2020/caritas-als-verortete-und-sichtbare-kirche?gclid=CjwKCAjw_b6WBhAQEiwAp4HyIK9U7r_SnIUQgAwT8KsVDC4aYMXH1_iVjNEVcal5oHI18n4_KQx19RoCbQ8QAvD_BwE (Zugriff: 10.8.2022).

⁵⁴ Vgl. H. Popitz, Die normative Konstruktion von Gesellschaft, Tübingen 1980.

„ein grundlegendes Element jedes sozialen Gebildes, räumlicher wie nichträumlicher Art. Grenzen machen soziale Ordnungen als solche unterscheidbar, regeln deren Innen-Außen-Beziehungen und ermöglichen dadurch erst die Entwicklung einer autonomen Binnenstruktur [...]. Man kann sich Grenzen als unsichtbare Membrane vorstellen, die gesellschaftliche Einheiten zusammenbinden und über die zugleich ein mehr oder weniger fließender oder stockender Austausch mit der Außenwelt stattfindet“⁵⁵.

Ordnung durch Grenzziehung und Grenzziehung durch Ordnung wird in der Kirche formell durch das Kirchenrecht repräsentiert, das auch Minimalgebote für alle Mitglieder enthält. Normen sollen die sozialen Beziehungen, d. h. Kommunikationen und Handlungen, koordinieren und die wechselseitigen Erwartungen vor Enttäuschungen sichern. Nicht der Verlust an Gültigkeit dieser Normen, die ja nach wie vor das Kirchenrecht ausmachen, sondern ihr Geltungsverlust auf der Verhaltensebene – etwa am Sonntag und beim Sex – macht die derzeitige Kirchenkrise aus, solange noch keine neuen normativen Konstruktionen entwickelt werden. Hinzu kommt als weitere Dimension der kirchliche Sanktionsverlust, zumal die Hitzeempfindlichkeit für das Feuer der Hölle ebenso gesunken ist wie die Erwartung, dass dieser postmortale Zustand überhaupt eintreten wird.⁵⁶ Kirchliche Normen sind für die Normalsterblichen unter den Kirchenmitgliedern keine Zähne mehr, die beißen können. Sanktionsverlust verweist soziologisch auf Herrschaftsverlust; Machtverlust ist soziologisch noch einmal etwas anderes. Das Wir in der Kirche soll zwar durch die Gültigkeit von kirchenrechtlich gefassten Normen für alle formatiert sein. Dieses Wir findet aber auf der Verhaltensebene keine Entsprechung. Es ist mithin allenfalls gültig, aber nicht mehr geltend.

Will man damit fortfahren, für die Vielfalt der kirchlichen Wirs zu sensibilisieren, könnte man somit ein ‚Gültigkeits-Wir‘ von ei-

⁵⁵ M. Bach, Die Membranen der Gesellschaft. Soziologische Perspektiven auf Grenzen und Grenzpolitik, in: *Forschung und Lehre* 27 (2020) 414f., hier: 414.

⁵⁶ Vgl. M. N. Ebertz, Die ‚wahre Hölle‘ – auch nicht mehr das, was sie war? Soziologische Anmerkungen zu einer religiösen und kulturellen Metapher, in: O. Dimbath, L. M. Friedrich, W. Gebhardt (Hg.), *Die Hölle der Spätmoderne. Soziologische Studien zum Bedeutungswandel ewiger Verdammnis* (Kulturen der Gesellschaft 43), Bielefeld 2021, 51–68.

nem ‚Geltungs-Wir‘ abheben. Der eingangs zitierte Text des Generalvikars tendiert offensichtlich zum Letzteren, obwohl er kraft Funktions- und Weiheamt das ‚Gültigkeits-Wir‘ repräsentieren müsste. Abnehmende Geltung von Normen indiziert einen Normwandel, der auch aktiv betrieben werden kann. So hat schon vor mehr als 50 Jahren der katholische Sozialethiker Franz Groner (1913–1991) darauf hingewiesen, dass man das eine oder andere kirchliche Gebot, das nicht mehr erfüllt wird und somit seine sozial-integrative Kraft verliert, „wird [...] abschaffen müssen“⁵⁷:

„Auch die kirchlichen Gemeinden brauchen einige, wenn auch nur wenige *positive Vorschriften*, durch deren Beachtung sich auch die religiöse Gemeinde sozialisiert und verfestigt. Ein solches Gebot muß nicht unbedingt das Sonntagsmeßgebot sein oder das Gebot, in der österlichen Zeit die Eucharistie zu empfangen. Es könnten auch andere derartige Vorschriften an deren Stelle treten.“⁵⁸

Unstrittig scheint, dass Vielfalt zu normieren ist, „wenn sie nicht zur Beliebigkeit verkommen und damit jene Grenzen verwischen soll, die zum Selbsterhalt der Kirche notwendig ist“⁵⁹. Strittig scheint zu sein, auf welche Art und Weise Normen zustande kommen, wie man auch aus der Christentumsgeschichte lernen kann:

„Nicht das Chaos gefährdete die (freilich diffuse) Einheit der urchristlichen Gruppierung, sondern die provokativen Normsetzungen bestimmter Linien *innerhalb* eines breiten Stromes.“⁶⁰

These 7: ‚Einheit‘ kann es durch Hierarchie, aber auch andere Koordinationsmechanismen geben.

In der Regel wird das zeitliche Fortbestehen einer auf Dauer gestellten einheitsstiftenden normativen Ordnung auch durch eine Über-

⁵⁷ Groner, Integrationsschwund in der katholischen Kirche in Deutschland (s. Anm. 50), 237.

⁵⁸ Ebd. [Hervorhebung im Original].

⁵⁹ Schmidt, Das Mitgliedschaftsparadox (s. Anm. 43), 178.

⁶⁰ Ebner, Religiöser Pluralismus im Kontext des frühen Christentums (s. Anm. 22), 18 [Hervorhebung im Original].

und Unterordnung – also eine einheitliche Herrschaftsstruktur – gesichert, in der Anweisungen mit dem Anspruch auf und in Bereitschaft zu Gehorsam befolgt, weil für legitim gehalten werden. Wo Menschen sich auf Dauer vergesellschaften, finden wir solche Strukturen, auch im Feld der Religion, nicht zuletzt der Kirchen. In der römisch-katholischen Kirche ist der Klerus de jure hierarchisch strukturiert und den Laien übergeordnet. Die Sakramentsgnade der Priesterweihe versetze Männer in die „Vortrefflichkeit und Erhabenheit“ eines „Standes“ der „Dolmetscher und Botschafter Gottes“, die „in seinem Namen die Menschen das göttliche Gesetz und die Lebensvorschriften lehren, und selbst die Person Gottes auf Erden vertreten“, wie der nach dem Konzil von Trient (1545–1563) herausgegebene *Catechismus Romanus* formuliert.⁶¹ Er war bis weit ins 20. Jahrhundert in der römisch-katholischen Kirche gültig und hatte die Priester sogar „mit Recht nicht nur Engel, sondern auch Götter genannt“⁶². Nach derzeit gültigem Kirchenrecht sind

„[d]ie geweihten Männer, der Klerus, und die Laien [...] als zwei Stände scharf voneinander geschieden und in ein Verhältnis der Über- und Unterordnung gestellt. Rechtlich begründet die Ordination der einen die Subordination der anderen. [...] Was die Logik der ständischen Gliederung an rechtlicher Ungleichheit fordert, kann mit noch so wohlgeformter konziliarer oder nachkonziliarer theologischer Gleichheitsrhetorik nicht überbrückt werden. Rechtlich ist der Klerikerstand der Leitungs- und Führungsstand mit Standesvorrechten vor allem in Bezug auf die Leitungsgewalt und auf die verbindliche Lehre.“⁶³

Auch der Historiker Wolfgang Reinhard (* 1937) erinnert an die „fundamentale Tatsache, dass die lateinische Kirche primär ‚Rechtskirche‘ und nicht ‚Liebeskirche‘ ist“; und dass sie „in ihrer konkreten

⁶¹ Wörtliche Zitate aus: A. Buse (Hg.), *Der Römische Katechismus nach dem Beschlusse des Concils von Trient für die Pfarrer auf Befehl des Papstes Pius des Fünften*, Erster Band. Zweiter Theil. Siebentes Hauptstück, Bielefeld 1859, 264.

⁶² Ebd., 265.

⁶³ N. Lüdecke, *Die Ehe im Plane Gottes und seiner Kirche. Geschlechterverhältnis, Ehe und Ekklesiologie in kanonistischer Sicht*, in: B. Heiningen (Hg.), *Ehe als Ernstfall der Geschlechterdifferenz. Herausforderungen für Frau und Mann in kulturellen Symbolsystemen (Geschlecht – Symbol – Religion 7)*, Berlin – Münster 2010, 115–137, hier: 129 [Hervorhebung im Original].

historischen Erscheinung Institution, Organisation, hierarchischer Herrschaftsverband ist, unterscheidet sie von allen anderen Religionen einschließlich des orthodoxen Christentums“.⁶⁴

Die Einheit der Kirche – so mithin die soziologische Zeitdiagnose – ist durch den weitgehenden Geltungsverlust ihrer Normen- und Sanktions- und damit auch ihrer Legitimations- und Herrschaftsstruktur herausgefordert. Bereits herrschaftssoziologische Begrifflichkeiten vermögen heutzutage Abwehr auszulösen. In der Minderheit der interaktiven Kirchenmitglieder mit ihrer auf Dienst und Gemeinschaft getrimmten Kirchenmentalität mag man von solchen religiösen Herrschaftsansprüchen gar nichts (mehr) hören, auf ‚synodalen Wegen‘ schon gar nicht. Inzwischen wird der religiöse Herrschaftsanspruch selbst von denjenigen abgelehnt, die in einer organisatorischen Mitgliedschaftsbeziehung zur Kirche als Arbeitsorganisation, etwa der verbandlichen Caritas, stehen.⁶⁵ Selbst kirchenrechtsaffine Bischöfe kommen zur Einsicht:

„Die Zeiten sind längst vorbei, in denen den Gläubigen einfach geboten oder befohlen werden konnte und diese sich unwidersprochen in der Pflicht und im Gehorsam sahen, all jenes zu tun oder zu unterlassen, was von oben angeordnet wurde.“⁶⁶

Es wächst die ziemlich eindeutige Tendenz, den hierarchischen Modus der Herrschaft, verstärkt durch Prozesse der funktionalen Demokratisierung,⁶⁷ durch einen polyarchischen Modus zu ergänzen, in dem eine Mehrheit Entscheidungen setzt, auch über Minderheiten. Das ‚hierarchische Wir‘ scheint allmählich durch eine ‚polyarchisches Wir‘ marginalisiert und überlagert zu werden.

Der Modus der Hierarchie und der Modus der Polyarchie sind beide vertikal ausgerichtete Mechanismen der Handlungskoordina-

⁶⁴ Wörtliche Zitate aus: W. Reinhard, Die lateinische Variante von Religion und ihre Bedeutung für die politische Kultur Europas. Ein Versuch in historischer Anthropologie, in: Saec. 43 (1992) 231–255, hier: 238.

⁶⁵ Vgl. Ebertz, Segler, Spiritualitäten als Ressource für eine dienende Kirche (s. Anm. 28), bes. 67–72.

⁶⁶ Fastenhirtenbrief von Erzbischof Stephan Burger zum 1. Fastensonntag am 10. März 2019, in: https://www.ebfr.de/media/download/integration/1380054/2019_fastenhirtenbrief.pdf (Zugriff: 10.8.2022).

⁶⁷ Im Anschluss an Norbert Elias (1897–1990) vgl. M. N. Ebertz, Entmachtung. 4 Thesen zu Gegenwart und Zukunft der Kirche, Ostfildern 2021, 66f.

tion. So zentriert die Hierarchie etwa Entscheidungsbefugnisse über das Handeln aller beteiligten Organisationen bei einer übergeordneten Organisations- bzw. Leitungsinstanz. Dabei bestimmt in der – im Unterschied zur zweistufigen ‚Gefolgschaft‘ mindestens dreigliedrig gestuften⁶⁸ – Hierarchie eine Minderheit das Handeln aller. Damit wird die kollektive Handlungsfähigkeit, eine entsprechende Durchsetzungsfähigkeit der Spitze sowie Funktionsfähigkeit der nachgeordneten Stufe(n) vorausgesetzt, maximiert. Dies gilt insbesondere bei fehlenden Exit-Möglichkeiten, also dann, wenn Austritt schwer oder kaum möglich ist oder die Nachteile eines solchen Austritts höher sind als die Gewinne. Auch polyarchische Mechanismen sind normative Beziehungen der Über- und Unterordnung, also von Herrschaft – denn „arché ist Ursprung, archein heißt bestimmen, herrschen“⁶⁹. Im Unterschied zur Hierarchie wird durch polyarchische Mechanismen kollektive Handlungsfähigkeit durch (demokratische) Mehrheitsbeschlüsse – von unten – hergestellt. Diese können auch einer abweichenden Minderheit auferlegt werden, sofern sie nicht per Veto Entscheidungen blockieren kann.

Wenn nicht alles täuscht, hat sich hierzulande im religiösen Feld insgesamt,⁷⁰ aber auch im kircheninternen Feld unterhalb der offiziellen Strukturen geistlicher Herrschaft und neben dem formellen und informellen Zuwachs an polyarchischen Strukturen (z. B. Räte, Verbände, Zentralkomitee der deutschen Katholiken [ZdK]) faktisch ein innerkirchlicher Markt vieler kirchlicher Wirs gebildet, der ebenfalls einen (horizontalen) Modus kollektiver Handlungsfähigkeit repräsentiert – freilich einen, dem gegenüber die vertikale Steuerung versagt. Die Ausdehnung eines innerkirchlichen religiösen Marktgeschehens lässt sich als Folge eines gesamtgesellschaftlichen kirchlichen Machtverlusts verstehen, der ein umfassenderes „Feld der symbolischen Manipulation“⁷¹ entstehen ließ, das die herkömmliche „Arbeitsteilung zwischen Seelen- und Körperheilung“⁷² auflöst und

⁶⁸ Vgl. H. Dombois, Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur, Freiburg i. Br. 1971, 17.

⁶⁹ Ebd., 11.

⁷⁰ Vgl. J. Stolz u. a., Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens (SPI.R 16), Zürich 2014, bes. 20–64.

⁷¹ Bourdieu, Die Auflösung des Religiösen (s. Anm. 9), 234f.

⁷² Ebd., 234.

das – nicht naturgegebene, sondern historisch konstruierte – Verhältnis von Körper und Seele neu definiert. Damit gerät der Geistliche alten Schlags unter die Zwänge eines neuen Feldes, seine Stellung wandelt sich „tendenziell von einer dominanten in eine dominierte“⁷³, und zwar

„zugunsten von Intellektuellen, die unter Berufung auf die Wissenschaft Wahrheiten und Werte durchsetzen, die offensichtlich häufig nicht mehr und nicht weniger mit Wissenschaft zu tun haben als die der religiösen Autoritäten der Vergangenheit“⁷⁴.

In ihrer Auseinandersetzung mit den Geistlichen neuen Schlags werden jene dann

„Opfer der Logik des Trojanischen Pferdes. Um sich gegen die neuartige [...] Konkurrenz [...] zur Wehr zu setzen, müssen sie zu Waffen des Gegners greifen, auf die Gefahr hin, dass sie dazu gebracht werden, sie gegen sich selbst zu kehren“⁷⁵.

Auch sie reden dann – mehr oder weniger unbeholfen – von Spiritualität und verschweigen die alten (eschatologischen) Heilswahrheiten, insbesondere der (dogmatisierten) Hölle, wenn sie nicht darüber in Gelächter ausbrechen. Mit ‚Spiritualität‘ – das ist ein Vorteil dieses Wortes – steht ein verbaler Platzhalter für die Bezugnahme auf Transzendentes bereit, ohne dass sein Gebrauch dazu zwingt, sich dogmatisch oder institutionell festzulegen, sich zu binden, sich gemeinschaftlich zu bekennen. In der Konsequenz wird jeder sein eigener Priester und jede ihre eigene Priesterin.

Freilich ist aus religionssoziologischer Sicht zu bedenken: Auch und gerade Religiöses, das ja Unsichtbares kommuniziert und allein schon eine „Potenz der Grenzenlosigkeit“ sowie Neigungen zur „Wildheit“ hat⁷⁶ und heftige Auseinandersetzungen zu provozieren vermag, braucht nicht nur das bestätigende Amen, sondern auch

⁷³ Ebd., 237.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd., 233.

⁷⁶ Wörtliche Zitate aus: A. Nassehi, Die Organisation des Unorganisierbaren. Warum sich Kirche so leicht, religiöse Praxis aber so schwer verändern lässt, in: I. Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (APrTh 41), Leipzig 2009, 199–218, hier: 205.

das begrenzende Nein ‚von oben‘, nicht durch die ‚unsichtbare Hand‘ der Vorsehung (oder des Marktes), sondern durch die ‚sichtbare Hand‘ religiöser Autoritäten. Jenseits der Interaktionsebene und in Ergänzung zur horizontal strukturierten Arbeitsteilung kann – so diese soziologische Position – Einheit nur dadurch stabilisiert werden, dass der Glaube an die Legitimität ihrer Ordnung: dass sie auch sein *soll*, erweckt und gepflegt wird; also daran, dass Übergeordnete auch befugt sind, ‚verbindlich‘ verbindende – Einheit stiftende – Normen zu setzen, d. h. auch die Befolgung ihrer Entscheidungen erwarten können. Diese müssten freilich neuartige päpstliche und bischöfliche Autoritäten sein, die, mit Vertrauen, Legitimität, (theologischem) Sachverstand und institutionalisierter Fachberatung ausgestattet, ein komplexes Pastoralmanagement betreiben, das zugleich in institutionalisierte Arenen einer lösungsorientierten dialogischen Verständigung eingebettet ist und „Systemvertrauen durch Evaluation ihrer Wirkungen wiederzugewinnen versteht“⁷⁷. Wie solche auf Dauer gestellten dialogischen Verfahren konkret aussehen können, kann hier nicht Thema sein. Eine Fortsetzung innerkirchlichen Verzögerungsgeredes ist damit nicht gemeint. Es muss hier der Hinweis auf bestimmte Kriterien dialogischer Verfahren genügen und darauf, dass mit einem solchen ‚Dialogs-Wir‘ höchste ethische Ansprüche verbunden sind.⁷⁸

*These 8: ‚Einheit‘ kann als Figuration gedacht werden.*⁷⁹

In der soziologischen Tradition wurde auf, wie ich denke, sehr interessante soziale Phänomene hingewiesen, die gegensätzliche Tendenzen zu einer Einheit integrieren, d. h. das Außerdem stark inkludieren. Exemplarisch ausgehend vom Kartenspiel hat Norbert Elias (1897–1990) den Begriff der Figuration geprägt: „Wenn vier Menschen um den Tisch herumsitzen und miteinander Karten spielen,

⁷⁷ Schmidt, Das Mitgliedschaftsparadox (s. Anm. 43), 178.

⁷⁸ Vgl. M. N. Ebertz, Dialog und Dialogprobleme – im Kontext der pluralisierten Gesellschaft, in: G. Fürst (Hg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche? (QD 166), Freiburg i. Br. 1997, 284–308.

⁷⁹ These 8 basiert auf: Ebertz, Entmachtung (s. Anm. 67), 9–16 [Kapitel 1: Macht und Machtbeziehungen in der Kirche].

bilden sie eine Figuration⁸⁰. Damit meint er, dass die Akteur(inn)e(n) interdependent und ihre Handlungen miteinander verflochten sind. Sie bilden ein „Spannungsgefüge“, das im spezifischen Fall eines Karten- oder Fußballspiels „nicht nur ihre Interdependenz als Verbündete, sondern auch als Gegner“ ausmacht.⁸¹ Aber nicht nur auf der Interaktions-, auch auf der Organisationsebene und auf der Ebene ganzer Gesellschaften bilden sich – so Elias – soziale Einheiten als Figurationen heraus, wenn auch die ersteren überschaubarer sind als die letzteren, deren Interdependenzketten weitaus länger und differenzierter sind. So stellt sich der deutsch-britische Soziologe die Frage, was die Einheit dieser mehr oder weniger überschaubaren und mehr oder weniger dynamischen Figurationen ausmacht, „was Menschen eigentlich in Figurationen zusammenbindet“⁸². Elias will sie nicht additiv, als Haufen atomisierter Einzelpersonen verstanden wissen, sondern als jeweils spezifische

„Verflechtungsstrukturen [...], ob es sich nun um Ehen oder Parlamente, um Wirtschaftskrisen oder Kriege handelt, die sich nicht durch Reduktion auf das Verhalten der einzelnen Beteiligten verstehen oder erklären lassen“⁸³.

Figurationen, egal auf welcher Ebene, bilden sich, weil „Menschen aufeinander angewiesen, voneinander abhängig“⁸⁴ sind: passager oder permanent zur Bedürfnisbefriedigung, zur emotionalen Stimulation, zur Inspiration, zur Arbeit, zur Anerkennung, zum Überleben. Menschen, ungleich ausgestattet, sind angewiesen auf Valenzen, d. h. auf Ergänzungen durch andere. Und je mehr sie darauf angewiesen sind, umso mehr haben andere Macht über sie. Sie verfügen über etwas, was den Akteur(inn)en einer sozialen Beziehung wichtig ist, was für sie wertvoll ist und eine Funktion hat, worauf diese angewiesen und wovon sie abhängig sind. Aus der hier eingenommenen Perspektive ist Macht aus Abhängigkeiten weder gut

⁸⁰ N. Elias, Was ist Soziologie? (Grundfragen der Soziologie), München ⁵1986, 141.

⁸¹ Wörtliche Zitate aus: ebd., 142.

⁸² Ebd., 143f.

⁸³ Ebd., 145.

⁸⁴ Ebd., 146.

noch schlecht. Sie kann – je nach Standpunkt – beides sein. „Wir hängen von anderen ab, andere hängen von uns ab“⁸⁵, so Norbert Elias,

„[i]nsofern als wir mehr von anderen abhängen als sie von uns, mehr auf andere angewiesen sind als sie auf uns, haben sie Macht über uns, ob wir nun durch nackte Gewalt von ihnen abhängig geworden sind oder durch unsere Liebe oder durch unser Bedürfnis, geliebt zu werden, durch unser Bedürfnis nach Geld, Gesundheit, Status, Karriere und Abwechslung.“⁸⁶

Macht ist folglich nicht allein ein Phänomen des politischen Feldes, sondern ein Merkmal aller sozialen Verhältnisse, weshalb man auch von einem „*polymorphen Charakter der Machtquellen*“⁸⁷ sprechen kann. Machtbalancen, so Elias weiter,

„sind überall da vorhanden, wo eine funktionale Interdependenz zwischen Menschen besteht [...]. Macht ist nicht ein Amulett, das der eine besitzt und der andere nicht; sie ist eine Struktureigentümlichkeit menschlicher Beziehungen – *aller* menschlichen Beziehungen“⁸⁸.

Machtrelationen können auch durch ein „Interesse an Gott“⁸⁹, ein Bedürfnis nach Heil und Erlösung sowie an Heilungsvermittlung durch Heilswahrheiten und Heilsgüter, deren Deutung bzw. Spendung in der katholischen Kirche offiziell der alleinigen Verfügung des Klerus zugestanden wird, begründet werden. Soziolog(inn)en betonen, dass nicht nur positionell Überlegene Macht über andere haben. Auch Norbert Elias stellt die „Reziprozität der Machtchancen“ heraus und rechnet mit der Macht von Untergeordneten über Übergeordnete: Nicht nur Eltern haben Macht über Kinder, sondern diese können auch Macht über die Eltern haben, was damit zusammenhänge, dass jene eine Funktion für diese haben und diese damit von jenen abhängig sind.⁹⁰ Ähnliches gilt auch für die Klerus-Laien-Figuration,

⁸⁵ Ebd., 97.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Ebd. [Hervorhebung im Original].

⁸⁸ Ebd., 77 [Hervorhebung im Original].

⁸⁹ Schmidt, Das Mitgliedschaftsparadox (s. Anm. 43), 181.

⁹⁰ Vgl. N. Elias, Die Zivilisierung der Eltern, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 15: Aufsätze und andere Schriften II, Berlin 2006, 7–52, bes. 16.

haben doch Laien eine Funktion für den Klerus, der den Kirchenbetrieb schließen kann, wenn jene sich aus der Kooperation mit ihm zurückziehen, was sie faktisch immer mehr tun. Aber hat der Klerus noch eine Funktion für die Laien und ihr Interesse an Gott, zu dessen Realisierung sie auf den Klerus und ihre Verfügung über die Heilsgüter und -wahrheiten angewiesen sind? Angesichts der Tatsache, dass sich auch die Figuration von Kirche und Staat massiv verschoben hat, der zu seiner Sicherung als elementare Überlebenseinheit (Verteidigungs- und Angriffseinheit⁹¹), zur Integration seiner auch weltanschaulich höchst pluralen Bevölkerung (keine Staatskirche, Religionsfreiheit) und zur Legitimation seiner Ordnungen (z. B. Ehe, Familie) immer weniger auf die Kirche angewiesen ist, wird auch deren Funktion gesamtgesellschaftlich immer mehr geschwächt. Norbert Elias zufolge gibt es nie vollständig unabhängige Machthaber(innen), Machtzentren oder nur einseitige Abhängigkeiten, sondern immer nur historisch wandelbare Machtdifferenziale und Machtbalancen, die den Kern von Figurationen bilden. Es handelt sich also immer nur um relative Zu- oder Abnahmen von Macht innerhalb eines Geflechts letztlich unhintergebar interdependenzen. So wird man die Einheit der Kirche auch als eine Figuration verstehen können (‚Figurations-Wir‘), innerhalb derer freilich derzeit – salopp gesagt – die Karten neu gemischt und die Spielregeln überdacht werden, weil sich die Machtdifferenziale (Interdependenzen) zwischen Klerikern und Laien zuungunsten der ersteren verschoben haben und verschieben.

These 9: ‚Einheit‘ kann in symbolischer Interaktion geschehen.

In der soziologischen Tradition wurde auf ein weiteres soziales Phänomen hingewiesen, das gegensätzliche Tendenzen zu einer Einheit integriert. Es wurde von Georg Simmel am Beispiel der profanen Mahlzeit am gemeinsamen Tisch veranschaulicht. Man beachte: Auch hier ist der Tisch ein wichtiges Artefakt. Die profane Mahlzeit betrifft das „Gemeinsamste“ aller Menschen („daß sie essen und trinken müssen“) und „das Egoistischste“ zugleich, denn „was der

⁹¹ Vgl. Elias, Was ist Soziologie? (s. Anm. 80), 152.

einzelne ißt, kann unter keinen Umständen ein anderer essen“.⁹² Simmel zeichnet die Mahlzeit als eine dynamische Einheit, welche die „exklusive Selbstsucht des Essens“ an „das Vereinigtsein“ knüpft, indem der Selbstbezug durch bestimmte Regel zivilisiert und auch in kommunikativer Hinsicht produktiv gemacht kann (wenn Reden erlaubt ist). „Personen, die keinerlei spezielles Interesse teilen“, so Simmel, „können sich bei dem gemeinsamen Mahle finden“.⁹³ Entscheidend ist: Beim Essen und Trinken wird die „materialistisch individuelle Selbstsucht“⁹⁴ offensichtlich und die diesbezügliche Interessenlage akzeptiert, ja gefördert. Sie wird nicht als unmoralisch skandalisiert, im Gegenteil. Keine(r) der Teilnehmenden muss die Nahrungsaufnahme unterlassen, weil auch noch andere etwas essen und trinken wollen. Niemandem wird der Selbstbezug in der Nahrungsaufnahme bestritten. Allerdings wird dieser dadurch in eine ‚Sozialform‘ überführt, dass die Nahrungsaufnahme räumlich arrangiert (Tisch), durch weitere Artefakte (Teller) begrenzt, durch die Nutzung von Essgeräten verzögert und durch eine Reihe von (zeitlichen, sozialen und sachlichen) Regeln kontrolliert wird. So sorgen bereits die in Größe und Form einheitlichen Teller für ein statusgleiches „Niveau, auf dem *alle* sich begegnen“⁹⁵, und sie signalisieren zugleich, „nicht über seine Grenzen“⁹⁶ hinauszugreifen.

Von seiner Soziologie der Mahlzeit aus geht Simmel noch einen Schritt weiter auf das (katholische) Verständnis des christlichen Abendmahls ein, das er im Hinblick auf die Überschreitung des Selbstbezugs – des individuellen Außerdem – noch einmal in einer besonderen Hinsicht unterscheidet:

„Erst das christliche Abendmahl, das das Brot mit dem Leibe Christi identifiziert, hat auf dem Boden dieser Mystik die wirkliche Identität auch des Verzehrten und damit eine ganz einzige Verknüpfungsart unter den Teilhabenden geschaffen. Denn hier, wo nicht jeder ein dem andern versagtes Stück des Ganzen zu

⁹² Wörtliche Zitate aus: G. Simmel, *Soziologie der Mahlzeit* (1910), in: ders., *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, hg. von M. Susman, M. Landmann, Stuttgart 1957, 243–250, hier: 243.

⁹³ Wörtliche Zitate aus: ebd., 244.

⁹⁴ Ebd., 246.

⁹⁵ Ebd., 243 [Hervorhebung im Original].

⁹⁶ Ebd., 247.

sich nimmt, sondern ein jeder das Ganze in seiner geheimnisvollen, jedem gleichmäßig zuteil werdenden Ungeteiltheit, ist das egoistisch Ausschließende jedes Essens am vollständigsten überwunden.“⁹⁷

Wer dieser sinnlichen Bedeutungsinvestition etwas abzugewinnen vermag, wird verstehen, weshalb *inter*konfessionell der Kampf um die Teilnahmebedingungen am sakralen Mahl der Eucharistiefeyer so heftig verläuft und auch die Konflikte zwischen den *intra*konfessionellen Wirs nicht als banal, sondern als basal einzuschätzen sind, zumal das mystische Mahl – ähnlich, aber noch einmal anders für die Orthodoxie⁹⁸ – als zentral für die Selbstidentifikation der katholischen Kirche gilt.

Der Ritus der Eucharistie hat *rite et recte* abzulaufen, ohne dass der subjektiv gemeinte Sinn der Beteiligten – der Priester und der Gläubigen – erhoben oder gar zur Bedingung der rituellen Teilnahme gemacht wird. Riten und Rituale entlasten nicht nur von existenzieller Ohnmacht, sondern auch von der Glaubensmotivation. Sie tabuisieren sie und schützen die Teilnehmenden, zumal in einer Massenkirche, davor, sich als religiös Unmusikalische und theologisch Unwissende bloßzustellen. Sie werden in das öffentliche ‚symbolische Wir‘, das ‚rituelle Wir‘, hineingenommen. Solange Glaubensprüfungen – wie in den Sekten – unterlassen werden, können Glaubenskonsensfiktionen über gar nicht vorhandenen Glaubenskonsens hinwegtäuschen.⁹⁹ Der Verzicht auf die Dramatisierung von ‚Unglauben‘, mit dem Joseph Ratzinger (* 1927) schon vor gut 60 Jahren mit dem Label „Kirche der Heiden“ kokettiert hat,¹⁰⁰ ist

⁹⁷ Ebd., 244.

⁹⁸ Vgl. M. N. Ebertz, Corona und der Kampf um den ‚Heiligen Löffel‘ [in Vorbereitung].

⁹⁹ Franz Groner konstatierte schon Anfang der 1970er-Jahre lapidar: „Was den *Glauben* anbelangt, so gibt es fast keinen Glaubensartikel, der seine bisherige traditionelle Festigkeit und Sicherheit behalten hätte.“ (Groner, Integrationschwund in der katholischen Kirche in Deutschland [s. Anm. 50], 233 [Hervorhebung im Original])

¹⁰⁰ Vgl. J. Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche, in: Hochl. 51 (1958) 1–11. – Der Aufsatz zeigt übrigens, dass für seinen Autor damals ein Ausschluss von Fremdreliigiösen (Muslimen) aus der postmortalen Einheit zunehmend befremdlich wurde.

ein Beitrag zur Einheit der Kirche. Diese Präventivwirkung des Nichtwissens und Nichthandels ist nicht nur im Interesse der ‚Stabträger‘. Auch für die meisten Kirchenmitglieder lässt sich unter dem Krummstab sprichwörtlich gut leben – nicht zuletzt dann, wenn die wachsende Nicht-Teilnahme an den rituellen Veranstaltungen nicht mehr sanktioniert werden kann, was schon seit 50 Jahren neben anderen Beobachtungen zur These der schleichenden Desintegration der Kirche geführt hat.¹⁰¹ Wenn man freilich bedenkt, dass der heilsrelevante Zugang zur Gottesbeziehung für Katholik(inn)en zumindest kirchenoffiziell sakramental, also durch die Konsumption von Heilsgütern, gespurt ist, die „nur im Zusammenhang mit der kirchlichen Gemeinschaft möglich“¹⁰² ist, tangiert die Erosion der Nachfrage nach Sakramenten ganz massiv die institutionelle Identität der Kirche als sakramentale Gnadenanstalt.¹⁰³ Es ist keine Frage: Die Reichweite des rituellen bzw. ‚sakramentalen Wirs‘ scheint trotz seiner von Simmel herausgestellten inhärenten Kraft, Gegensätze in Einheit zu symbolisieren, zu schrumpfen. Vielleicht braucht es So-

¹⁰¹ Vgl. dazu Groner, Integrationsschwund in der katholischen Kirche in Deutschland (s. Anm. 50): „Im *Kult* haben wir bei den Sakramenten und Sakramentalien zwar den stärkeren Einsatz der Landessprache, der sicher integrierend wirkt. Aber bei uns ist die Muttersprache im Gottesdienst nicht neu. Wir haben ein langsames aber sicheres Verschwinden der sogenannten freiwilligen Feiertage, ein starkes Nachlassen der Beichthäufigkeit, ein Nachlassen der Osterkommunionen, ein Nachlassen des Gebetslebens, vor allem des Familiengebets, des Rosenkranzes, der Kreuzwegandacht. Versehänge verschwinden aus der Öffentlichkeit, desgleichen Prozessionen, Wallfahrten, die Trachten der Geistlichen und der Ordensfrauen.“ (ebd., 228) [Hervorhebung im Original] Weiterhin erklärte Groner seinerzeit: „Im *Kult* dürfte nach einem anfänglich starken Auseinanderstreben eine gewisse Einheitlichkeit wieder hergestellt sein. Der Kult selbst entwickelt sich zunehmend in die Richtung einer rationalen Höchstform, die von relativ wenigen theologisch Geschulten und Interessierten bestimmt wird und häufig bei der breiten Masse des Volkes und bei den Kindern an Anklang einbüßt.“ (ebd., 235) [Hervorhebung im Original]

¹⁰² N. Monzel, Abhängigkeit und Selbständigkeit im Katholizismus, in D. Savramis (Hg.), Religionen (Econ-Reader), Düsseldorf – Wien 1972, 244–255, hier: 246. „Den grundlegenden seinsmäßigen Kontakt mit seinem Erlösergott findet der katholische Christ nicht in einsamen, rein geistigen Akten, sondern unter Anwendung von sinnlich faßbarer Materie (z. B. Wasser, Öl, Brot und Wein) und im Vollzug äußerer Handlungen: durch die Sakramente.“ (ebd.)

¹⁰³ Vgl. M. N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a. M. 1998.

ziolog(inn)en, die tabufrei das kirchliche Feld als Feld der Differenzen und der Auseinandersetzung unterschiedlicher Wirs benennen, aber auch mithelfen, Chancen der Einheit in Anerkennung der Differenzen zu erschließen.

Andere Menschen in der Kirche

Zur Diversitätssensibilität kirchlicher Praxis

Herbert Haslinger

Bei der „Langen Nacht der Wissenschaften“ der Humboldt-Universität zu Berlin am 2. Juli 2022 sollte und wollte die Biologin Marie-Luise Vollbrecht (* 1989) einen Vortrag über biologische Geschlechter halten. Es kam nicht dazu. Die Universitätsleitung hat die Veranstaltung abgesagt, nachdem eine Studierendengruppe mit Drohungen gegen den Vortrag protestiert und die Biologin als „menschenfeindlich“ bezeichnet hatte. Der Grund dafür war die fachliche Meinung der Wissenschaftlerin Vollbrecht. Sie vertritt die Position, dass „es aus biologischer Sicht nur zwei Geschlechter gibt [... E]s gibt männliche und es gibt weibliche Menschen“¹. Ihr Anliegen bei dem Vortrag wäre es gewesen, darauf aufmerksam zu machen, dass die binäre Verfassung der *biologischen* Geschlechter (weiblich/männlich) nicht vermischt werden darf mit der Diversität *sozialer* Geschlechterrollen oder mit dem Phänomen unterschiedlicher körperlicher Ausprägungen des Geschlechtes. Sie wollte also aus wissenschaftlicher Sicht darlegen: Gerade weil bei der Konstitution der menschlichen Geschlechtlichkeit mehrere Faktoren und Facetten unterschieden werden müssen, darf die biologische Unterscheidung zwischen weiblichem und männlichem Geschlecht nicht als Schablone verwendet werden, um Menschen als „normal“ und „anormal“ zu bewerten.²

Da vertritt eine Wissenschaftlerin in Sachen Geschlechterdiversität eine fachliche Position, über die wie über jede wissenschaftliche Aussage diskutiert werden kann und muss, die aber zumindest einen objektiven Begründungsvorschlag dafür beinhaltet, dass Menschen wegen ihrer geschlechtlichen Konstitution, gleich wie diese sich ge-

¹ M.-L. Vollbrecht, Der Vortrag, den ich nicht halten konnte, in: Die Zeit, Nr. 28 vom 7. Juli 2022, 11.

² Vgl. ebd.; F. Eichel, Die Liebe zu sich selbst, in: Die Zeit, Nr. 29 vom 14. Juli 2022, 44.

staltet, nicht diskriminiert werden dürfen. Aber weil sich diese Position nicht deckt mit der offensichtlich ideologisch zementierten Maxime von Diversitätsprotagonist(inn)en, dass jegliche binäre Unterscheidung zwischen einem weiblichen und einem männlichen Geschlecht von vornherein verwerflich sei, wird die Wissenschaftlerin bekämpft, diffamiert und ausgegrenzt. Vertreter(innen) der Diversitätsszene, die sich ob ihres Engagements sehr fortschrittlich und gut vorkommen und die sich tagtäglich über die Intoleranz der Gesellschaft gegenüber Andersartigkeiten empören, vertragen es also nicht, wenn jemand in Sachen Diversität eine andere Meinung hat als sie und wenn ihnen diesbezüglich eine Differenzierung unterschiedlicher Sachverhalte abverlangt wird. Sie, die sich Diversität groß und selbstheroisch auf die Fahnen schreiben, akzeptieren nicht die Diversität Andersdenkender. Eine Universitätsleitung, die sich von derartigen Protesten – die offenbar so aggressiv waren, dass die Sicherheit nicht gewährleistet werden konnte – zu einer Unterbindung fachlicher Meinungsäußerungen drängen lässt, muss sich fragen lassen, wie es um die Wissenschaftskultur an ihrer Hochschule steht. Noch viel mehr aber gilt: Eine Diversitätsszene, die so agiert, gibt ein erbärmliches Bild von sich und disqualifiziert sich selbst.³

Die Episode an der Berliner Humboldt-Universität bildet ein Lehrstück darüber, wie sehr ein ideologisch deformierter Diversitätsdiskurs die Kultur wissenschaftlicher Auseinandersetzung zerstört. Sie zeigt, dass im aktuellen gesellschaftlichen Diversitätsdiskurs so manches gehörig falsch läuft; dass es sich dabei mitunter mehr um modischen Avantgardismus oder um aggressiven Empörungsritualismus denn um fachlich konsistente Arbeit an der Sache handelt. Theologie

³ Am 14. Juli 2022 konnte Marie-Luise Vollbrecht ihren Vortrag an der Humboldt-Universität doch halten. – Vgl. J. Jürgens, Ist doch Grundkurs in Biologie, oder? Umstrittener Gender-Vortrag an der Humboldt-Uni (15. Juli 2022), in: <https://www.spiegel.de/panorama/marie-luise-vollbrecht-gender-vortrag-an-der-humboldt-universitaet-nachgeholt-a-63f34714-f86b-4cfe-8115-a7d4f71582b6> (Zugriff: 10.8.2022). Dem unübersichtlichen Sturm der Kommentare im Internet ist zu entnehmen, dass die Universitätsleitung den Vortrag zwar stattfinden ließ, ihn aber schon vorneweg als nicht ihren Werten entsprechend deklarierte; dass Marie-Luise Vollbrecht zwar ihren Vortrag hielt, sich aber nicht an der anschließenden Diskussion beteiligte; dass sie sich dem nicht aus Feigheit verweigerte, sondern weil die Veranstalter das Diskussionspodium ausschließlich mit Gegnern ihrer Position besetzt hatten und es offenbar darauf anlegten, sie ins Messer laufen zu lassen.

und Kirche sollten daraus eine Lehre ziehen, wenn sie sich Diversitätssensibilität zum Anliegen machen. Sie haben sich vor jeglichen ideologischen Verblendungen und reziproken Intoleranzen zu hüten. Es darf ihnen zuallerletzt darum gehen, im Streben nach werbender Selbstpräsentation auf eine modische Welle des Gesellschaftsdiskurses aufzuschwimmen und so ihr Up-to-date-Sein zu beweisen. Keine Frage: Theologie und Kirche haben allen Grund, sich der Frage der Diversität zu stellen. Jeder auch noch so flüchtige Blick in die Kirchengeschichte belehrt darüber, dass die christliche Glaubensgemeinschaft dem Gebot der Diversitätstoleranz über weite Strecken nicht gerecht geworden ist und es bis dato immer wieder verletzt. Sie hat in einem gegenläufigen Sinn Diversitätssensibilität zuhauf bewiesen; sie hat auf die Andersartigkeiten der nicht ihren Normen und Idealen entsprechenden Menschen höchst empfindlich reagiert. Insofern besteht die Frage weniger darin, *ob* die Kirche über Sensibilität für Diversitäten verfügt, sondern darin, *wie* sie ihre diesbezügliche Sensibilität zur Wirkung bringt. Dieser Frage möchte ich nachgehen und dabei exemplarisch drei Personengruppen in den Fokus rücken, die im Kontrast zu den von Theologie und Kirche unterstellten Normalitäten als Trägerinnen einer anderen Lebenswirklichkeit, als „andere Menschen in der Kirche“ gelten, die aber im aktuellen Diversitätsdiskurs eher weniger Aufmerksamkeit erfahren: behinderte Personen, einfache Leute und kleine Kinder.

1 Behinderte Personen

1.1 Wer ist gemeint?

Es ist schwierig geworden, von „Behinderung“ oder „behinderten Personen“ zu sprechen. Im Zuge des Bemühens, behinderte Personen aus ihrer gesellschaftlichen Marginalisierung wie auch aus ihrer kulturellen Abwertung zu befreien, greifen Protagonist(inn)en in einschlägigen Praxisfeldern und Wissenschaften zu dem Erklärungsmuster, dass Behinderung keine individuelle, persönliche Eigenschaft der je konkreten Person, sondern eine soziale Konstruktion sei. Man versteht Behinderung als eine soziale Rolle, die der betroffenen Person von ihrer unmittelbaren oder weiteren gesellschaftlichen Mitwelt zugeschrieben werde; als eine Verfassung also, die erst dadurch entstehe,

dass die betreffende Person innerhalb ihrer sozialen Lebensfelder Erfahrungen mit Verhaltenserwartungen, Zuschreibungen und Ausgrenzungen macht, die zu ihrem Selbsterleben als behinderte Person führen. Vor diesem Hintergrund werden diejenigen, die weiterhin von „Behinderung“ und „behinderten Personen“ sprechen und die Behinderung eben als *Behinderung*, als irgendwie geartete Beeinträchtigung der Lebensmöglichkeiten verstehen, vonseiten der besagten Protagonist(inn)en einer Inklusion behinderter Personen dem Verdikt unterworfen, sie würden für die betroffenen Menschen „die jeweiligen Pathologien, die sie klassifizieren, defektorientiert konstruieren“⁴. In dem Wissen also, dass man den bloßen Gebrauch der Begriffe „Behinderung“ bzw. „behindert“ von entsprechend interessierter Seite per se als Diskriminierungsakt angelastet bekommt, dem aber meine eigene Erfahrung entgegensetzend, dass man die Realität behinderter Personen mit kommunizierbaren Begriffen benennen können muss, um mit ihr umzugehen, kläre ich vorweg mein Verständnis dieses Begriffs: „Behinderung“ bzw. „behindert“ bezeichnet in Bezug auf menschliche Personen körperliche, psychische, geistige oder multiple, längerfristig bestehende Beeinträchtigungen der Lebensführungsmöglichkeiten, die von den Lebensumständen aufgezwungen – also nicht freiwillig gewählt, sondern angeboren oder durch schädigende Ereignisse im Lebenslauf erworben – sind, die häufig mit Faktoren des sozialen Umfeldes (Abwertungen, Vorurteile, Ausgrenzungen und dergleichen) zusammenhängen und die es betroffenen Personen erschweren, jene individuellen wie sozialen Lebensvollzüge eigenständig durchzuführen, die in der jeweiligen Gesellschaft als normal, d. h. für den Großteil der Population als gewöhnlich, gelten.

1.2 „Die anderen“ der Kirche

Die Kirche hat im Laufe ihrer Geschichte in unterschiedlicher Form darauf hingewirkt, dass behinderte Personen Raum und Unterstützung für ihre Lebensführung erhielten – auch wenn es dabei viele Unzulänglichkeiten gegeben haben mag und viele diesbezügliche Praktiken aus heutiger Warte fragwürdig erscheinen. Zu den vielen Kranken, Armen und Bettlern, die an den Pforten, in Hospizen und

⁴ P. Rödler, Behinderung. I. Behinderung als soziale Kategorie, in: StL⁸ 1 (2017) 601–603, hier: 601.

Armenpflegen der Klöster Essen und Hilfe bekommen haben, gehörten wohl zu einem großen Teil Menschen, deren Notlage wir in heutiger Terminologie als Behinderung identifizieren würden.⁵ Die Funktion der Kirche als Ferment der gesellschaftlichen Integration behinderter Personen hat bis dato Bestand, sei es in Gestalt der alltäglichen, lebensweltlichen Integration behinderter Personen in christlich orientierten Lebenszusammenhängen, sei es in Gestalt der vielen einschlägigen Einrichtungen der Kirche. Dem kommt umso mehr Bedeutung zu, je mehr in unseren europäischen Gesellschaften wirtschaftsliberale Kräfte das Hohelied auf Freiheit und Eigenverantwortung der Bürger(innen) in der Entfaltung ihrer individuellen Kräfte singen, sich aber nicht in Ansätzen die Mühe machen, zu sagen, wie behinderte Personen auf diesem Markt der frei sich entfaltenden und miteinander konkurrierenden Kräfte bestehen sollen.

Gleichwohl muss man eingestehen, dass behinderte Personen in der kruden Realität eben doch nicht zu den normalen Kirchenmitgliedern gehören, dass sie nicht selbstverständlich Teil der üblichen Orte und Abläufe des Kirchenbetriebs sind. Ein hoher Anteil von ihnen lebt in Einrichtungen, die per se eine Absonderung, Abgrenzung und Andersartigkeit gegenüber den alltäglichen Lebenszusammenhängen bedeuten. Und wenn sie doch in ein normales Familienleben eingebettet sind, dann sind eben diese Familien in vielerlei Hinsicht daran gehindert, am gesellschaftlichen wie kirchlichen Leben teilzuhaben, und gehören somit nicht zu den Kreisen, die selbstverständlich „alles mitmachen“ können.⁶ Insbesondere die seit Jahrzehnten exzessiv propagierte Idee, dass in kirchlichen Gemeinden die Gläubigen in möglichst großem Umfang aktiv sein, sich engagieren, Ehrenämter übernehmen müssten, erweist sich als eine unselige Maxime. Sie führt zu der kollektiv unterstellten und nicht mehr kritisch hinterfragten Prämisse, dass die aktive Teilnahme an den kirchlichen Vollzügen der Gradmesser für die Integration einer Person in der Kirche sei, und ze-

⁵ Vgl. M. Mollat, *Die Armen im Mittelalter*, München 1984; C. Sachße, F. Tennstedt (Hg.), *Bettler, Gauner und Proleten. Armut und Armenfürsorge in der deutschen Geschichte. Ein Bild-Lesebuch (rororo 7777)*, Reinbek bei Hamburg 1983; dies., *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland, Bd. 1: Vom Spätmittelalter bis zum 1. Weltkrieg*, Stuttgart ²1998.

⁶ Vgl. H. Haslinger, *Pastoral bei Familien mit behinderten Angehörigen*, in: J. Eurich, A. Lob-Hüdepohl (Hg.), *Inklusive Kirche (Behinderung – Theologie – Kirche 1)*, Stuttgart 2011, 171–182.

mentiert umso nachhaltiger das Bewusstsein, dass, wer an den Aktivitäten nicht in der erwarteten Weise teilnehmen kann – und das sind eben in vornehmlicher Weise behinderte Personen –, nicht zur Gemeinde oder nur zu deren Rand gehöre. Das heißt: Behinderte Personen gehören in der Kirche doch eher zu „den anderen“. Wem dies als eine zu kritische oder zu pessimistische Einschätzung erscheint, die oder der halte sich einmal vor Augen, wie man in Theologie und Kirche die Diakonie identifiziert, zu deren paradigmatischen Betroffenengruppen behinderte Personen zählen:

- In der Diakoniethologie zitiert man häufig mit Emphase das Wort des evangelischen Theologen Dietrich Bonhoeffer (1906–1945): „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“⁷ In Anlehnung daran stellte die Redaktion der katholisch-theologischen Zeitschrift *Concilium* das Heft 4 des Jahres 1988 unter das Thema „Diakonie: Kirche für andere“. Beide, Bonhoeffer wie die *Concilium*-Redaktion, waren dabei ohne jeden Zweifel von einer authentisch diakonischen Intention angetrieben. Die Rede von der „Kirche für die anderen“ führt indes zu einer kontradiktorischen Bewusstseinsverfestigung. Wenn notleidende Menschen als „die anderen“ firmieren, für die die Kirche da sein oder etwas tun muss, dann sind sie eben in Bezug auf die Kirche *die anderen*; dann sind sie die anderen, die (noch) nicht Kirche sind; dann werden sie, indem man über sie als „die anderen“ spricht, im buchstäblichen Sinn des Wortes aus der Kirche ex-kommuniziert.
- In einem Standardwerk der katholischen Dogmatik resümiert der Autor des Ekklesiologie-Traktats den Abschnitt, in dem er die Diakonie als Grundvollzug der Kirche beschreibt, mit folgender Aussage: „*Es ist die durch den Liebesdienst Christi geheilte und befreite Kirche, die zur geschwisterlichen Gemeinschaft nach innen und zur Dienerin am Heil und an der Befreiung der Armen und Notleidenden nach außen hin wird*“⁸ – und ordnet damit notleidende, hilfebedürftige Menschen per se dem „Außen“ der Kirche zu.

⁷ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von E. Bethge, Gütersloh ¹³1985, 193.

⁸ S. Wiedenhofer, *Ekklesiologie*, in: T. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf 1992, 47–154, hier: 112 [Hervorhebung im Original].

- Im Rahmen des Kirchenentwicklungsprozesses einer deutschen Diözese erklärt dessen Teilprozessgruppe „Diakonische Kirchenentwicklung“ Folgendes zu ihrem theologischen Selbstverständnis: „Eine Kirche, die Jesus Christus folgt, weiß sich an die Ränder und Grenzen gesandt [...]. Sie sucht Begegnung mit Anderem und mit Anderen“⁹. Gewiss geht es den Mitgliedern dieser Arbeitsgruppe darum, auf eine bessere Integration behinderter Personen in der Kirche hinzuwirken. Aber indem sie die „Sendung an die Ränder“ und die „Begegnung mit Anderen“ zum Bestandteil ihres positiv gedachten Konzepts einer diakonischen Kirche erklären, machen sie justament die Identifizierung notleidender Menschen als „die an den Rändern“ und als „die anderen“ zur Prämisse der Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und hilfebedürftigen Personen.

1.3 Inklusion

Angesichts solcher Denk- und Redemuster mag man umso mehr Hoffnung setzen auf die Programmatik bzw. Bewegung der Inklusion¹⁰, die sich gerade in Hinblick auf Diversitätssensibilität gegenüber behinderten Personen als innovative Vorreiterkraft und normierende Urteilsinstanz zugleich versteht. In Sonderheit kirchliche Einrichtungen und Handelnde machen sich Inklusion als leitenden Gedanken zu eigen und sehen in der Kirche ein vornehmliches Feld inklusiver Praxis.¹¹ „Inklusion“ bedeutet, dass behinderte Menschen gleichberechtigt an den Formen des gesellschaftlichen Lebens teilhaben und die Lebensvollzüge gemeinsam mit nichtbehinderten praktizieren; dass aber diese gleichberechtigte Teilhabe nicht als ein von den nichtbehinderten Menschen zugestandenes und in deren Disposition gestelltes Entgegenkommen betrachtet wird, sondern als ein in den Menschenrechten begründeter, unverfügbarer Anspruch

⁹ Teilprozessgruppe „Diakonische Kirchenentwicklung“. Berührt von den Menschen in Armut, Bedrängnis und Not, in: <https://www.bistum-trier.de/teilprozessgruppen-arbeitsgruppen/tpgs-zu-inhaltlichen-schwerpunkten/tpg-diakonische-kirche> (Zugriff: 10.8.2022).

¹⁰ Die Literatur dazu ist uferlos. – Vgl. exemplarisch U. Liedke u. a., *Inklusion. Lehr- und Arbeitsbuch für professionelles Handeln in Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 2016.

¹¹ Vgl. exemplarisch Eurich, Lob-Hüdepohl (Hg.), *Inklusive Kirche* (s. Anm. 6).

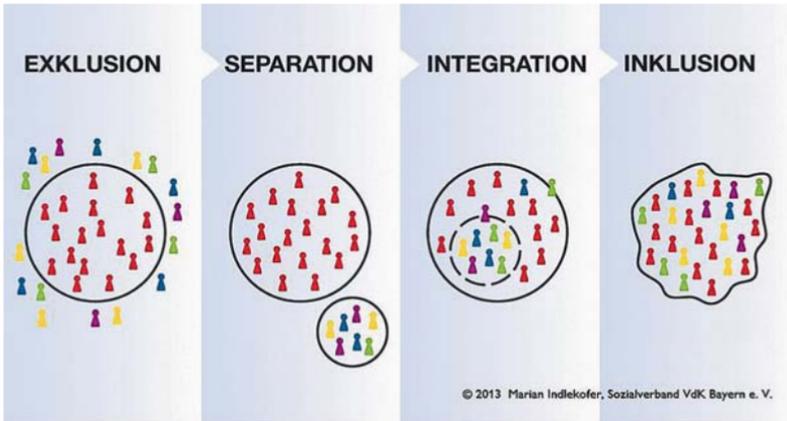


Abb. 1: Exklusion, Separation, Integration und Inklusion.

Aus: https://www.vdk.de/bayern/pages/26741/inklusion_und_integrati.on.

behinderter Menschen. Der Impetus der Inklusionsidee besteht in einer Zielvorstellung gesellschaftlicher Entwicklung, die vielfach mit Grafiken wie Abb. 1 veranschaulicht wird.

Überwinden will man zunächst die Exklusion, bei der behinderte Personen als Einzelne aus der jeweiligen Gesellschaft ausgeschlossen werden, wie auch die Separation, bei der behinderte Personen als Gruppe von der Gesellschaft abgekapselt werden. Eine Absage erteilt man aber auch – darin besteht die Pointe der Inklusion – der konventionellen Idee der Integration, die darauf abzielt, behinderte Personen als eine spezifische Betroffenengruppe in die Gesellschaft einzubinden. Stattdessen möchte man auf gesellschaftliche Verhältnisse hinwirken, in denen das Erleben des Behindert-Seins als einer besonderen Lebenslage überhaupt aufgelöst ist. Das paradigmatische Feld der Umsetzung dieses Postulats bilden die Schulen. Die Form der Förderschule im Sinne einer gesonderten Einrichtung, die auf die spezifischen Möglichkeiten und Bedarfe behinderter Kinder und Jugendlicher abstellt, wird als überholt erachtet; an ihrer Stelle fordert man, dass unterschiedslos alle behinderten Kinder und Jugendlichen gemeinsam mit nichtbehinderten Schüler(inne)n am normalen Unterricht teilnehmen.

So bestechend zustimmungswürdig sich die Programmatik der Inklusion mit diesem Anliegen auf den ersten Blick präsentieren mag, weil sie mit der gleichberechtigten Teilhabe behinderter Per-

sonen ein fraglos gültiges Postulat erhebt, so umstritten ist sie mittlerweile im Sektor der Sozialwissenschaften wie auch bei dem in den einschlägigen Feldern tätigen Fachpersonal, insbesondere bei Lehrer(inne)n.¹² Verstörend wirkt vor allem die habitualisierte Borniertheit, in der viele Protagonist(inn)en der Inklusion ihre Forderungen zur apodiktischen Order erheben und sich unzugänglich zeigen für kritische Anfragen oder auch nur differenzierende Abwägungen. Auch gehört es zu den in der Inklusionsszene selbst weithin tabuisierten, für Außenstehende aber augenfälligen Phänomenen, dass gerade jene Eltern mit Nachdruck inklusive Schulen fordern, die Schwierigkeiten haben, die Behinderung ihres Kindes als Realität anzuerkennen, und die sich von der Teilnahme ihres Kindes am normalen Unterricht eine Erfüllung ihrer eigenen Normalitätsvorstellung erhoffen. Viele derer, die unter dem Schlagwort der Inklusion eine generelle, unterschiedslose Einbindung behinderter Personen in die schulischen oder beruflichen Lebenszusammenhänge nicht-behinderter Personen fordern, bedienen damit ihre Idealitätsfantasien und stellen dafür die daraus erwachsenden belastenden Folgen für die Betroffenen hintan. Diese Kritik stellt in keiner Weise infrage, dass die Teilhabe an den normalen gesellschaftlichen Lebensvollzügen bewerkstelligt werden muss, wo immer man sie für die behinderten Personen verträglich gestalten kann und soweit es im Rahmen der Ressourcen der staatlichen Gemeinschaft möglich ist, und dass der nichtbehinderten Bevölkerung dafür noch mehr als bisher Anstrengungen und Verhaltensänderungen abzufordern sind. Abgefordert werden muss aber auch den Protagonist(inn)en der Inklusion die Fähigkeit und Bereitschaft zum differenzierenden Denken, das erkennen lässt: Die diversen Felder des gesellschaftlichen Lebens, speziell das normale Schul- und Berufsleben, bringen Anforderungen mit sich, die Personen mit bestimmten Behinderungsgraden und -formen aufgrund der objektiv gegebenen Beeinträchtigungen de facto nicht erfüllen können. Die kategorische, generelle Inklusion behinderter Personen in alle Lebenszusammenhänge führt unweigerlich für diese selbst zu Überforderungen, zusätzlichen Belastun-

¹² Vgl. C. Cramer, M. Harant, Inklusion – Interdisziplinäre Kritik und Perspektiven von Begriff und Gegenstand, in: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 17 (2014) 639–659; S. Kluge, A. Liesner, E. Weiß (Hg.), Inklusion als Ideologie (Jahrbuch für Pädagogik 2015), Frankfurt a. M. 2015.

gen, Frustrationserfahrungen und Versagenserlebnissen – und in all dem zur sozialen Kompromittierung. So lautet denn auch der mit am häufigsten gegen das Konzept der Inklusion vorgebrachte Kritikpunkt, dass es aufgrund seines verkrampften Bestrebens, eine Gleichheit der Lebenssituationen behinderter und nichtbehinderter Personen herzustellen, Behinderung überhaupt nicht mehr als besondere Lebenslage wahrnimmt. Die Andersartigkeiten behinderter Personen werden vielmehr in eine – überwiegend von Nichtbehinderten konstruierte – Normalitätsfiktion eingeebnet, die die Wirklichkeit des Behindert-Seins ignoriert. So werden die unter dem Titel „Inklusion“ geschaffenen Strukturen und Maßnahmen den spezifischen Bedürfnissen und Lebensbedingungen behinderter Personen gerade nicht gerecht.¹³ Das vermeintlich diversitätssensible Konzept der Inklusion entpuppt sich über weite Strecken als verkappte Diversitätsnegation.

1.4 Das Problem der semantischen Verdrängung

Dass es einer kritischen Hinterfragung der „Inklusionskampagne“ dringend bedarf, zeigen auch deren demonstrative Bestrebungen, durch eine veränderte Sprache ihre Diversitätssensibilität gegenüber behinderten Personen unter Beweis zu stellen. Statt von „behinderten Menschen“ oder gar „Behinderten“ spricht man von „Menschen mit Behinderung“, um deutlich zu machen: Behinderung darf nicht in Gestalt des Etiketts „behindert“ zu einem Stigma werden, welches betroffene Personen allein auf diese Realität ihres Lebens festlegt und an ihnen nur die Einschränkung von Lebensmöglichkeiten, nicht aber die Facetten von Lebenskompetenz und -reichtum wahrnehmen lässt. Diese Sensibilität in der Sprache ist zweifelsohne richtig, weil die alltäglich gebrauchten Begriffe auf Dauer Bewusstsein bilden. Gerade wegen dieser bewusstseinsbildenden Wirkung der Sprache muss man aber auch wachsam sein hinsichtlich der Gefahren, die bei solchen semantischen, d. h. sprachlich-begrifflichen Lösungsversuchen drohen. Das Bemühen um eine behindertengerechte Sprache schlägt vielfach um in eine affektgeladene Aversion gegen den Begriff „behindert“. Man sieht in ihm eine zu harte, stigmatisie-

¹³ Vgl. B. Ahrbeck, *Inklusion. Eine Kritik* (Brennpunkt Schule), Stuttgart ³2016; M. Winkler, *Kritik der Inklusion. Am Ende eine(r) Illusion*, Stuttgart 2018.

rende oder sonst wie unzutragliche Bezeichnung, die es durch gefälligere, positiv animierende Begriffe zu ersetzen gelte. So tendieren derartige semantische „Lösungen“ häufig dazu, auf subtile Weise die Realität der Behinderung zu verdrängen.

Welch trügerische, ja behindertenfeindliche Augenwischerei sich hinter vermeintlich diversitätssensiblen Sprachspielen verbergen kann, wird an der Überschrift zu einem Zeitschriftenbeitrag über Inklusion ablesbar: „Nicht behindert – aber anders“¹⁴, heißt es dort. Die Botschaft des Slogans lautet: Von Behinderung betroffene Personen seien nicht „behindert“, sondern nur „anders“. Suggestiert wird, eine Behinderung sei nicht als belastendes Problem wahrzunehmen und nicht als „Behinderung“ der betroffenen Person zu benennen. Dem ist entgegenzuhalten: Einschränkungen der körperlichen, psychischen oder geistigen Fähigkeiten behindern nun einmal die Lebensführung. Sie sind für die betroffenen Menschen eine alltäglich real erfahrene, unausweichliche Behinderung. Dieses krude Faktum des Behindert-Seins lässt sich nicht aus der Welt schaffen, indem man den Begriff „Behinderung“ nicht mehr verwendet. Und wer ihn als problematisch etikettiert, stigmatisiert gerade dadurch die betroffenen Menschen zu Träger(inne)n des *Problematischen*, nährt gerade dadurch das Bewusstsein, die Wirklichkeit des Behindert-Seins sei etwas Negatives.

Ein weiteres Problem der semantischen „Lösungen“ tritt zutage, wenn man die zitierte Überschrift als Aussage eines nichtbehinderten gegenüber einem behinderten Menschen formuliert: „Nein, nein, du bist nicht behindert, du bist nur anders.“ Hier zeigt sich eine bagatellisierende, weichzeichnende, letztlich zynische Logik. In der Tat fällt auf, dass es vor allem nichtbehinderte Protagonist(inn)en der Inklusionsprogrammatik sind, die sich in solchen scheinbar behindertenfreundlichen Sprachspielen ergehen. Der Affekt gegen die Benennung der Realität der Behinderung drängt sie zu einem eigenartigen Wettbewerb um die vermeintlich diversitätssensibleren Formulierungen. In immer neuen artifiziellen, gestelzten Wortschöpfungen versucht man, die gemeinte Wirklichkeit anzuzeigen, ohne sie als Wirklichkeit des Behindert-Seins zu benennen. Man gefällt sich darin, im selbst-

¹⁴ Deutscher Caritasverband (Hg.), Sozialcourage Spezial: „Baustelle Inklusion: Menschen nicht behindern“. Werkheft zur Caritas-Kampagne 2011: „Kein Mensch ist perfekt“, Freiburg i. Br. 2011, 9.

heroischen Gestus diejenigen, die noch von „behinderten Menschen“ sprechen, einer mangelnden Fachkundigkeit, eines fehlenden Problembewusstseins oder gar eines sozialassististischen Denkens zu bezichtigen und die selbst kreierte Begrifflichkeit als den Inbegriff sprachlicher Korrektheit zu präsentieren. Eine der eigenartigsten Blüten trieb dieser Trend in Form der Ersetzung des Begriffs „Behinderung“ durch „Handicap“ – als ob ein Begriff, der „Benachteiligung“ oder „Hindernis“ bedeutet, nur weil es sich um einen englischen Begriff handelt, per se weniger anfällig für diskriminierende Konnotationen wäre. Folglich stellt sich die Frage: Wer bedient hier eigentlich wessen Interessen und wer bearbeitet hier wessen Probleme? Traktieren nichtbehinderte Personen mit solchen semantischen Verdrängungen nicht ihr eigenes Problem, nämlich dass sie die Behinderung eines Menschen *für sich* als belastende, irritierende oder verunsichernde Wirklichkeit empfinden? Versuchen sie nicht, das unangenehm Berührende dieser Wirklichkeit für sich selber abzdämpfen durch eine schönere, verträglicher klingende Benennung? Jedenfalls macht man sich mit einem naiven Slogan wie „nicht behindert, sondern anders“ – der ja ostentativ deklariert, dass sich behinderte Personen in keiner besonderen stützungsbedürftigen Lebenslage befinden würden – zum willfähigen Agenten all jener gesellschaftlichen Kräfte, die sich die Realität der Behinderung lieber vom Leib und aus dem Blickfeld halten; die die Bearbeitung von Problemlagen behinderter Menschen in die individuelle Eigenverantwortung der betroffenen Personen privatisieren und das gesellschaftliche Kollektiv, insbesondere die Wirtschaft, davon entlasten möchten; denen ein solcher blauäugiger Slogan zupasskommt, weil sie sich durch ihn implizit von der Anforderung dispensiert sehen können, für die Bearbeitung der Lebenslage behinderter Personen Ressourcen aufzuwenden oder gesellschaftliche Strukturveränderungen vorzunehmen.

Behinderten Menschen und ihren Angehörigen helfen derartige semantische Verdrängungen herzlich wenig, im Gegenteil. Behinderte Menschen haben nun einmal ihre Behinderung nicht in gleicher Weise, wie jemand blonde Haare oder ein bestimmtes Hobby hat und insofern „nur anders“ ist. Behinderung ist kein beliebiges Accessoire, sodass man nicht einfach von „Menschen mit Behinderung“ sprechen kann, wie man z. B. von einem „Menschen mit Tattoo“ spricht. Und Angehörige behinderter Menschen erleben nun einmal ihre alltägliche Lebenssituation nicht so, als ob sie damit nur aus

dem Spektrum der unendlich vielen Lebensmöglichkeiten eine nach ihrem Gusto ausgewählt hätten. Die Behinderung ist eine Wirklichkeit, die den Betroffenen aufgezwungen ist und sich in ihrem Leben auswirkt. Behinderte Menschen sind darin behindert, die prinzipiell zur Verfügung stehenden Lebensmöglichkeiten in jener Weise wahrzunehmen, die in der jeweiligen Gesellschaft als normale Lebensführung gilt. Diese Wirklichkeit des Behindert-Seins wahrzunehmen und zu benennen, ist keine Verneinung der anderen Facetten an Lebenskompetenz und Lebensreichtum der betroffenen Menschen. Sie jedoch durch die ideologische Unterbindung der Rede von Behinderung zu verdrängen, wäre ein Akt, mit dem man sich aus der Wirklichkeit behinderter Menschen davonestiehlt, mit dem man Letztere in ihrer Lebenswirklichkeit gerade nicht ernst nimmt. Insofern erweisen sich die besagten sprachlichen Substituierungen, mit denen man Diversitätssensibilität gegenüber behinderten Personen anzeigt, vielfach als eine Form der Diversitätsdesensibilisierung.

2 Einfache Leute

2.1 Wer ist gemeint?

Die Frage, wer mit den „einfachen Leuten“ gemeint ist, verlangt zunächst nach einer Klärung, worin die sie kennzeichnende Signatur, die Einfachheit, besteht. Einfachheit meint hier nicht eine Tugend, die moralisch eingefordert wird, d. h. weder das Ideal einer alternativen, umweltschonenden Lebensweise noch die christliche Tugend der Enthaltbarkeit.¹⁵ Angezielt ist auch nicht die modische Einfachheit, die z. B. unter dem Motto *simplify your life* („vereinfache dein Leben“)¹⁶ von denen gesucht wird, die in ihrem Leben alles haben können, auch schon alles ausgekostet haben, die ihr Leben deshalb entschlacken möchten und die im schicken Flair ihrer neuen Bescheidenheit lediglich den nächsten Kick eines exklusiven Lebensstils

¹⁵ Vgl. H. J. Baden, Das einfache Leben aus dem Geist des Christentums. Wir sind Partner der Schöpfung (Herderbücherei 898), Freiburg i. Br. 1981; A. Exeler, Mut zur Umkehr, Einfachheit, Tugend, Ostfildern 1983.

¹⁶ Vgl. W. T. Küstenmacher, L. J. Seiwert, *simplify your life*. Einfacher und glücklicher leben, Frankfurt a. M. ¹⁰2003.

sehen. Und schon gar nicht geht es um jene „Einfachheit des Glaubens“, von der manche Theolog(inn)en und Amtsträger der Kirche schwärmen, mit der sie jedoch nichts anderes meinen als die naive Einfalt eines devoten Glaubens, mit der sie Menschen in Unmündigkeit halten können – etwa wenn Joseph Kardinal Ratzinger (* 1927) „gegen die Sophismen des menschlichen Denkens [man beachte die verachtende Polemik gegen den eigenständig denkenden Menschen; Verf.] die Tiefe und Einfachheit des wahren Glaubens“¹⁷ postuliert und dies bei einer fundamentalistischen Organisation der katholischen Kirche tut, die ihre Mitglieder entmündigend, entwürdigend und missbrauchend behandelt.¹⁸ Die Einfachheit im hier gemeinten Sinn besteht gerade darin, dass die mit ihr bezeichnete Lebensform sich *nicht* durch etwas Hervorstechendes, etwas Markantes, etwas spezifisch Auszeichnendes bemerkbar macht. Einfachheit ist „nichts Besonderes“¹⁹, das Nicht-Besondere, das, was – im Gegensatz zum wörtlich verstandenen Event (lateinisch: *eventus*) als dem Herauskommenden – nicht herausragt.²⁰

In Entsprechung dazu zielt die Formulierung „einfache Leute“ auf eine gesellschaftliche Schicht, ein soziales Milieu. Es geht um die unbedeutenden oder unbedeutend gemachten Menschen, die nicht im Rampenlicht der Öffentlichkeit stehen, deren Leben nicht so aufsehenerregend verläuft, dass es einer besonderen Aufmerksamkeit gewürdigt würde. Es geht um die gewöhnlichen, kleinen Leute: Arbeiter(innen), Rentner(innen), Menschen mit handwerklichen Berufen, Bauern, Hausfrauen, Arbeitslose, kinderreiche Familien, Alleinerziehende usw. Diese Menschen können ihre Einfachheit nicht selbstgefällig als edle Tugend oder alternative Lebenskunst präsentieren. Sie finden sich in der Einfachheit ihres Lebens vor und haben mit ihr die Banalität und die Anstrengung ihres Alltags zu be-

¹⁷ J. Ratzinger, Predigt beim Dankgottesdienst anlässlich der Päpstlichen Anerkennung der geistlichen Familie ‚Das Werk‘ am 10. November 2001, in: <https://www.daswerk-fso.org/glaube-und-leben/predigt-von-kardinal-joseph-ratzinger> (Zugriff: 10.8.2022).

¹⁸ Vgl. D. Wagner, Nicht mehr ich. Die wahre Geschichte einer jungen Ordensfrau, Wien 2014.

¹⁹ H. Böhringer, Auf der Suche nach Einfachheit. Eine Poetik (Merve 227), Berlin 2000, 17.

²⁰ Vgl. ebd., 19; P. Strasser, Die einfachen Dinge des Lebens, München – Paderborn 2009.

wältigen. Sie selbst würden ihr Einfach-Sein eher anhand dessen beschreiben, was sie nicht sind oder haben: keinen Luxus, ohne Einfluss, keinen Hochschulabschluss, nicht schön, kein großes Auto, wenig Geld, nicht angesehen, kein sorgenfreies Leben. Und doch verbindet man mit einfachen Leuten auch andere Eigenschaften: zufrieden, beheimatet, einander hilfsbereit, füreinander verlässlich, lebenserfahren, gelassen, unkompliziert, humorvoll, sensibel für die unscheinbaren Dinge des Lebens. Vielleicht ist es genau das, was ihre Einfachheit ausmacht: in den Lebensmöglichkeiten begrenzt zu sein, nicht alles haben und machen zu können, nicht auftrumpfen zu können – und zugleich in dieser Begrenztheit nicht zu verzagen, vielmehr zufrieden, in Frieden mit sich selbst und anderen zu sein und dadurch dem Leben eine eigene Würde zu geben.

Freilich gilt es auch hier, sich vor Idealisierungen zu hüten. Es gibt nicht nur die edle, die sympathische Einfachheit, sondern auch die plumpe, die verstörende. Oft zeigt die Einfachheit der Leute den Hang zur Vereinfachung, zur Simplifizierung, zur Stumpfsinnigkeit, in der sich die betreffenden Menschen der Mühe verweigern, Sachverhalte ihres Lebens differenzierter nach unterschiedlichen Aspekten zu bedenken und so ihrem Leben Konsistenz zu verleihen. Gerade einfache Leute erweisen sich immer wieder als anfällig für einen Populismus, in dem sie gegen „die da oben“ – gegen die Elite, gegen die Bonzen aus Wirtschaft und Politik, gegen die Gebildeten usw. – agitieren. Und es gibt schließlich die schuldhafte Einfachheit, die dadurch verursacht wird, dass Menschen ihre Verantwortung für die eigene Lebensführung nicht wahrnehmen, oder die von Generation zu Generation vererbt wird, wenn z. B. Leute aus dem Arbeitermilieu in ihrem Hass auf „die Studierenden“ die eigenen Kinder vom Streben nach höheren Bildungsabschlüssen abhalten. Aber diese Unterscheidung zwischen „guter“ und „schlechter“ Einfachheit kann keine Unterscheidung für die hier anstehende Frage nach der Sensibilität und Integrationsbereitschaft der Kirche für einfache Leute begründen.

So stehen, wenn hier im Hinblick auf Diversitätssensibilität von „einfachen“ Leuten die Rede ist, die vielen gewöhnlichen Leute vor Augen, die nicht zum kirchlichen Establishment gehören, die nicht „etwas sind“ in der Kirche, die keine besondere Position innehaben, die keine bestimmte Funktion erfüllen, die sich nicht auf den Bühnen des üblichen Kirchenbetriebs tummeln und die sich nicht eignen für die werbende Selbstpräsentation der Kirche.

2.2 Ausblendung und Ausgrenzung der einfachen Leute

Über Jahrhunderte hinweg prägten einfache Leute das Bild des alltäglichen Kirchenlebens, wovon Vincent van Gogh (1853–1890) mit seinem Bild „In der Kirche“ Zeugnis gibt.



Abb. 2: Vincent van Gogh, In der Kirche (1882), Wasserfarben, Feder und Bleistift, 28 x 38 cm, Rijksmuseum Kröller-Müller in Otterlo.

© Electa/Bridgeman Images

Just das Verhältnis der institutionellen Kirche, näherhin ihrer Sozialformen und Funktionsträger, zu diesen einfachen Leuten gestaltet sich heute äußerst prekär. In den vergangenen fünf, sechs Dekaden hat sich vor allem in der Sozialform der kirchlichen Gemeinde unter dem prädominanten Leitbild der „lebendigen Gemeinde“ die quasi-dogmatisierte Normvorstellung verfestigt, dass es die Bestimmung von Christ(inn)en sei, durch möglichst umfangreiche Teilnahme an den kirchlichen Vollzügen und durch eigenes aktives Engagement zur Lebendigkeit der Kirche beizutragen. Als „gute(r) Christ(in)“ sowie als „gut integriertes Kirchenmitglied“ gilt und Wertschätzung erfährt, wer in der Kirchengemeinde in hohem Maße aktiv ist, wer

sich durch Übernahme von Aufgaben für die Gemeinde engagiert. Diese Integrations- und Akzeptanzanforderung in kirchlichen Gemeinden verschärft sich durch die vielzitierte Diagnose des Priestermangels und die dadurch bedingten pastoralen Umstrukturierungsmaßnahmen; sie machen das Postulat des aktiven Engagements in Aufgabenfeldern der Kirche geradezu zum Gebot der Überlebensfähigkeit des Christentums und folglich zum Maßstab dafür, ob sich jemand in seiner Christlichkeit bewährt.

Was das für die einfachen Leute bedeutet, liegt auf der Hand: Sie werden ausgeblendet. Nicht mehr wahrgenommen werden Arbeiter(innen), die tagtäglich in einem Handwerk, in einem Betrieb, in einer Dienstleistung ihr Arbeitspensum erfüllen müssen und die am Abend zu müde sind, um noch an einer Pfarrgemeinderatssitzung oder an einer Gemeindeveranstaltung teilzunehmen. Nicht mehr wahrgenommen werden Eltern, die mit Kindererziehung, Familienarbeit, Haushalt und Berufstätigkeit viel genug zu tun haben und die sich nicht kümmern können um binnenkirchliche Probleme wie Pastoralstrukturen und Charismenförderung. Nicht mehr wahrgenommen werden Menschen, die neben ihren sonstigen alltäglichen Anforderungen Angehörige pflegen – und die, wenn sie denn wirklich einmal eine Stunde übrig haben, nicht auch noch mit der Erwartung bedrängt werden sollten, sich „für die Gemeinde“ zu engagieren. Nicht mehr wahrgenommen werden Leute, die sich finanziell schwer tun und die nicht das Geld für einen Ehrenamtlichenkurs oder für den üblichen Kneipenbesuch nach der Kirchenchorprobe haben. Nicht mehr wahrgenommen werden Menschen, die durchaus nach christlichen Überzeugungen leben, deren Sache aber das Mittun in der binnenkirchlichen Betriebsamkeit generell nicht ist, die ihre Interessen lieber auf andere, ebenso wichtige Lebensbereiche verlegen – z. B. Kultur, Politik, Natur und Umwelt, privates Leben – und die an kirchlichen Vollzügen nur fallweise teilnehmen möchten: an Sonntagen, bei einer guten Predigt, an Festen im Jahreslauf, bei Lebenswenden, bei Todesfällen. Diese Leute machen jedoch den weitaus größten Teil der Menschen aus, die der Kirche angehören oder am Ort unserer kirchlichen Gemeinden leben.

Wer in diesem Sinn zu den einfachen Leuten gehört, wird aus dem faktischen Leben der Kirche nicht nur unbewusst ausgeblendet, sondern auch mutwillig ausgegrenzt. Wenn etwa Funktionsträger(innen) in Zusammenhang mit der Umgestaltung der Kirchen-

gemeinden zu größeren Einheiten ehrenamtliches Engagement einfordern mit dem Argument, dieses sei Annahme einer „Berufung“, diskreditieren sie unausgesprochen, aber unmissverständlich die Leute, die in der Kirche keine besondere Funktion übernehmen können oder wollen, als diejenigen, die sich ihrer Berufung durch Gott verweigern würden. Das einfache Christsein der einfachen Leute, die ihren Glauben „nur“ im Alltag leben, wird als eine defizitäre Form christlichen Lebens gewertet. Man diffamiert sie als die „Passiven“, die „Distanzierten“, die „bequemen Auswahlchristen“, die „Nicht-Engagierten“, die „Desinteressierten“, die „mit denen man nicht viel machen kann“. Der Pastoraltheologe Paul Michael Zulehner (* 1939) attestiert ihnen, „religiös in der Kirche“, aber nicht „im Sinn der Kirche“²¹ zu sein, und versieht ihre – von ihm so apostrophierte – „Leutereligion“²² mit dem Verdikt, gegenüber „biblischen Themen [...] verschlossen“, „statt wahren Trostes nicht mehr als rituelle Vertröstung“, „privatistisch“, „mit dem christlichen Verständnis nicht vereinbar[e ...] Versorgung ‚religiös Bedürftiger‘“ und „Versuch menschlicher Selbsterlösung“ zu sein sowie die Menschen nur mit „ein[em] selbstgemachte[n ...] projektive[n] Gott“ in Berührung zu bringen.²³ In der Quintessenz bedeutet diese Rede von „Leutereligion“, dass es sich die Leute zu einfach und zu bequem machen würden, wenn sie religiöse Erwartungen an die Kirche haben, aber nicht die Anforderungen der umfassenden, aktiven Teilnahme am Kirchenleben erfüllen wollen, und dass sie dadurch dem Anspruch des christlichen Glaubens nicht gerecht würden. Wer sich von Theologie und Kirche so bewertet erfährt, muss das als Ausgrenzung empfinden. Die einfachen Leute passen also nicht in die Verhaltenserwartungen und Denkschemata des kirchlichen Aktivitätsbetriebs. Sie gehören aus der Perspektive des kirchlichen Establishments zu *den anderen*.

²¹ P. M. Zulehner, Pastoraltheologie, Bd. 1: Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung, Düsseldorf 1989, 124.

²² Vgl. P. M. Zulehner, „Leutereligion“. Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre?, Wien 1982.

²³ Wörtliche Zitate aus: Zulehner, Pastoraltheologie (s. Anm. 21), 124–127.

2.3 Der Bruch zwischen Kirche und Lebenswelt der einfachen Leute

Hier zeigt sich eine tiefe Kluft zwischen Kirchenrealität und Lebenswirklichkeit der Menschen. Kirchliche Gemeinden präsentieren sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, als eine geschlossene Welt, die sich selbst genügt. Die „Gemeindenahen“, die eng in die kirchliche Gemeinde eingebunden sind, die in Gemeindeaktivitäten ihren Lebensinhalt erkennen, die als professionelle oder ehrenamtliche Akteure in Erscheinung treten, sind verfangen in den als selbstverständlich erachteten Plausibilitäten ihrer gemeindlichen Binnenwelt. Diese ist – wie Abb. 3 zeigen soll – vollgefüllt mit Aufgaben, Rollen, Gesprächsthemen, Gruppen, Einrichtungen, Veranstaltungen und dergleichen, die allesamt das „Leben“ der Gemeinde bilden und ihre „Lebendigkeit“ erweisen sollen.



Abb. 3: Gemeindegewirklichkeit und Lebenswirklichkeit I.

Die Wirklichkeit im Binnenbereich der Kirche, die Gemeindegewirklichkeit, erachtet man als die „normale Welt“ – und die aktive Teilnahme daran als Normalität christlichen Lebens. Im Gegenzug sieht man in der Wirklichkeit außerhalb von Kirche und Gemeinde die „anormale Welt“ – und in einem Leben, das vornehmlich in diesem kirchenexternen Raum verortet ist, das Anormale, das Abweichende. Das jedoch ist eine der großen Selbsttäuschungen von Kirchenfunktionär(inn)en. Im Erleben der Leute gestaltet sich das Verhältnis



Abb. 4: Gemeindegewirklichkeit und Lebenswirklichkeit II.

zwischen Gemeindegewirklichkeit und ihrer eigenen Lebenswirklichkeit genau umgekehrt.

Die Wirklichkeit außerhalb von Kirche und Gemeinde besteht aus einer unüberschaubaren Vielfalt an Lebensanforderungen und Lebensorten. Sie bilden den Stoff, aus dem das alltägliche Leben der Leute besteht. Diese Lebenswirklichkeit müssen die Leute Tag für Tag klein arbeiten und bewältigen. Sie ist für den weitaus größten Teil der Bevölkerung, auch für den weitaus größten Teil der getauften Kirchenmitglieder, die normale Welt. Vor dem kontrastierenden Hintergrund der alltäglichen Lebenswirklichkeit der Leute tritt zutage, dass es sich bei der binnenkirchlichen Gemeindegewirklichkeit um eine eigentlich künstliche, anormale Welt handelt. Deren betriebsames Binnenleben ist nur möglich, weil in ihm Belastungen der alltäglichen Lebenswirklichkeit ausgespart bleiben und vorwiegend Menschen mit privilegierten Lebensbedingungen – Personen mit hinreichender Ausstattung an Zeit, Geld, Bildung und Gesundheit bzw. Personen ohne Erwerbsarbeitsprobleme, Lebensbrüche und soziale Stigmatisierungen – Platz finden. In ihrer alltäglichen Lebenswirklichkeit haben die Leute andere und letztendlich auch wichtigere Lebensfragen und Sorgen als das, was im üblichen Aktivitätenrepertoire der real existierenden Kirchengemeinden als „Leben der Gemeinde“ diskutiert und praktiziert wird. Die Leute müs-

sen Tag für Tag ihrer Arbeit nachgehen, dort zunehmende Belastungen bewältigen, um ihren Arbeitsplatz und damit um ihre Existenz bangen oder auch mit Arbeitslosigkeit fertig werden; sie müssen ihre Wohnung und ihren Lebensunterhalt finanzieren; sie müssen das „schöne schwierige“ Miteinander eines Familienalltags gestalten und sich um das Gelingen ihrer Ehen und Partnerschaften bemühen; sie müssen Kinder erziehen und Probleme mit Kindern bewältigen – wie auch Kinder Probleme mit Erwachsenen bewältigen müssen; sie müssen mit Krankheiten oder körperlichen Leiden fertig werden und in vielen Familien Angehörige in deren Gebrechen pflegen; sie müssen kochen, putzen, waschen, einkaufen, die Freizeit der Kinder organisieren, Streitigkeiten austragen oder ebensolche schlichten. All das und vieles mehr ist der normale, alltägliche Lebensinhalt der Leute heute. Sie fragen nicht danach, welche „Charismen“ sie haben und wie sie damit „Gemeinde aufbauen“ können; in ihrem Alltag geht es mehr um die schmutzige Wäsche²⁴ als um die neuen pastoralen Strukturen. Das Gemeindeleben ist nicht ihr Lebensinhalt, ist nicht ihre Lebenswirklichkeit – und *kann* es nicht sein. Diese vielen Menschen, die sich nicht in den inneren Zirkeln von Kirche und Gemeinde bewegen, sind aber nicht die problematischen Abweichler(innen), die „Distanzierten“, sondern die normalen, einfachen Leute, die mehr oder weniger glückend ihr alltägliches Leben führen und dabei tagtäglich ein hohes Maß an Lebensleistung erbringen.

Der schwäbische Maler Theodor Schüz (1830–1900) machte offenbar schon vor über 150 Jahren die gleiche Wahrnehmung. Sein Bild „Predigtzuhörer vor der Kirche“ zeigt einfache Leute. Zu sehen sind vor dem halboffenen Portal einer Kirche ein alter gebeugter Mann, gestützt auf seinen Gehstock und in einem zerschlissenen Mantel, ein wehmütig schauendes Mädchen mit Gebetbuch und Taschentuch sowie eine junge Mutter mit ihren kleinen Kindern. Allesamt wirken sie erschöpft und von den Mühen des Alltags erschlagen. Den Blick haben sie auf den Boden gerichtet. Die beiden Kleinen schmiegen sich müde an ihre Mutter. Die sonntäglich saubere,

²⁴ Vgl. J.-C. Kaufmann, *Schmutzige Wäsche. Zur ehelichen Konstruktion von Alltag*, aus dem Französischen übersetzt von A. Gipper, M. Rahner (Édition discours 2), Konstanz 1994.



Abb. 5: Theodor Schütz, Predigtzuhörer vor der Kirche (1858), Öl auf Leinwand, 78,5 x 63 cm, Staatsgalerie Stuttgart.
© Staatsgalerie Stuttgart

aber ländlich dezente Kleidung sowie die barfüßigen Kinder geben zu erkennen, dass es sich zwar nicht um heruntergekommene, gescheiterte, wohl aber um einfache, in ärmlichen Verhältnissen lebende Leute handelt, die schwer daran zu tragen haben, ihr alltägliches Leben zu bewältigen. Und trotzdem wirken sie nicht verhärtet oder lebensunwillig. Sie geben auf sich acht und zeigen Würde. Sie übernehmen Verantwortung für ihr Leben und schenken einander Ge-

borgenheit. Aber mit dieser ihrer Lebenswirklichkeit bleiben sie draußen vor der Tür. Drinnen in der hell erleuchteten Kirche haben sie offensichtlich keinen Platz. Dort steht der Pfarrer auf der Kanzel und predigt mit mahnend erhobenem Arm und wohl auch in schrillum, vorwurfsvollem Ton auf die ihm untergebenen Gläubigen ein. Der Amtsträger der Kirche agiert in einer Haltung, die den Menschen vor der Tür nicht hilft. Sie brauchen keinen Pfarrer, der sie von oben, von einer dem Alltag enthobenen Position herab, „abkanzelt“; sie bräuchten einen Seelsorger, der an ihrer Seite steht, um ihren Alltag weiß und sie aufrichtet. Es stehen sich hier zwei getrennte Welten gegenüber: die Welt der lautstarken Kirche drinnen und die Welt der einfachen Leute draußen – „ein sonderbarer Gegensatz“, den der Historiker und Volkskundler Jan Peters (1932–2011) so umschreibt:

„Es ist das laute Kirchenleben einerseits mit seinem nicht enden wollenden Zank und Streit zwischen den verschiedenen Teilhabern am kirchlichen Leben, und es sind die leisen Seelennöte andererseits, an denen viele Menschen schwer trugen und die zu lindern ihre lärmende Kirche so wenig geeignet schien.“²⁵

Was der Maler Theodor Schüz in der Mitte des 19. Jahrhunderts mit den Sujets der spätromantischen Genremalerei als Schicksal der Moderne in Szene gesetzt hat,²⁶ zeigt sich heute zu Beginn des 21. Jahrhunderts als Bruch zwischen Kirche und Lebenswelt der einfachen Leute. Zwischen Kirchenwirklichkeit und Lebenswirklichkeit ist eine abgrundtiefe Kluft entstanden; die real existierenden Kirchengemeinden sind zu einem Großteil nicht trotz, sondern aufgrund ihrer inneren Betriebsamkeit vom Leben der Menschen weit weggedriftet. Ihr Wegdriften aus der alltäglichen Welt der Menschen ist selbstverschuldet, denn ihr Gemeindeleben vollziehen sie nicht wirklich um der Menschen, sondern um ihres eigenen Bestandes willen.

²⁵ J. Peters, Das laute Kirchenleben und die leisen Seelensorgen. Beobachtungen an zwei Dörfern und einer Stadt (Prignitz, 17. Jahrhundert), in: R. van Dülmen (Hg.), Studien zur historischen Kulturforschung, Bd. 2: Arbeit, Frömmigkeit und Eigensinn (Fischer 4430), Frankfurt a. M. 1990, 75–105, hier: 75.

²⁶ Vgl. E. Hipp, J. Becker, W. Eiermann, Theodor Schüz. 1830–1900, Albstadt – Tübingen 2000.

Solche Kirchengemeinden laufen Gefahr, aus der Perspektive der Leute nur noch als eine religiös verbrämte Vereinsmeierei zu erscheinen. Das ist der umstürzende Bruch zwischen Binnenwirklichkeit der Kirche und Lebenswirklichkeit der Menschen.

Folglich haben wir es bei der Diversitätssensibilität der Kirche gegenüber den einfachen Leuten mit einem Kuriosum zu tun. Es handelt sich um eine Sensibilität des kirchlichen Systems, die eine Marginalisierung, mitunter auch Exklusion einfacher Leute zur Folge hat. Aber es sind nicht eigentlich die einfachen Leute, die ein von einer überkommenen Normalität abweichendes Anderssein aufweisen würden. Im Gegenteil, sie zeichnen sich gerade durch ihr Nichts-Besonderes-Sein, durch ihr Nicht-Herausragen aus. Noch heute bilden sie zahlenmäßig den Großteil der Kirchenmitglieder. Vielmehr haben sich der binnenkirchliche Betrieb und mit ihm die vielen Funktionsträger(innen) der Kirche von der Lebenswirklichkeit der einfachen Leute losgelöst. Das Diverse, das Anderssein der einfachen Leute ist eines, das von den Strukturen und Mechanismen der Kircheninstitution wie auch von den Praxis- und Denkschemata ihrer Akteure konstruiert und den einfachen Leuten zugeschrieben wird. Es handelt sich um eine Diversität, in der sich nicht die einfachen Leute von der Kirche, sondern deren Akteure von den einfachen Leuten entfernen.

3 Kleine Kinder

3.1 Wer ist gemeint?

Mit der Überschrift „Kleine Kinder“ wird der Blick keineswegs beschränkt auf Kleinkinder. Gehen soll es um Kinder, die sich tatsächlich im Kindesalter befinden. Das „klein“ markiert also den Unterschied zu den großen Kindern im Sinne von Jugendlichen oder jungen Erwachsenen oder auch zu den „großen Kindern“, als die – meist in ironischer Diktion – Erwachsene titulierte werden, die sich kindliche Verhaltensweisen bewahrt haben. Zudem ruft das „klein“ die Kinderszene im Matthäusevangelium in Erinnerung. In ihr ergänzt Jesus seine eschatologische Mahnung – „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich hineinkommen.“ – um die Begründung „Wer sich so klein

macht wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte.“ (Mt 18,3f.) und spricht in den daran sich anschließenden Erläuterungsgleichnissen (vgl. Mt 18,6–14) von „den Kleinen“.

Dieser biblische Rückbezug birgt eine nicht unbedeutende Nuance in sich. Im griechischen Text steht für das geforderte „sich klein machen“ das Verbum *ταπεινώω* (*tapeinóō*), das kein nur körperliches Klein-Sein oder gar im spiritualisierenden Sinn die Haltung der Bescheidenheit meint. Es bedeutet vielmehr „niedrig machen“ bzw. in reflexiver Form „sich erniedrigen“. Das in der jesuanischen Kinderszene angesprochene Klein-Sein meint also die Kleinheit des Kindes im Sinne seines sozialen Status. Das Kind steht für das, was nach den geltenden Maßstäben als niedrig, unbedeutend, machtlos, schwach angesehen wird.²⁷ In Entsprechung dazu weist hier die Formulierung „kleine Kinder“ durchaus absichtsvoll die Kinder als eine Gruppe aus, die in unserer Gesellschaft einen sozial nachrangigen Stand einnimmt, von keinen Lobbyisten unterstützt und von keiner Partei im Kampf um Wählerstimmen umworben wird.

3.2 Die Kirche – Ort der Kinder?

In seiner „Geschichte der Kindheit“²⁸ beschreibt der französische Historiker Philippe Ariès (1914–1984) mehrere Darstellungen von Kindern aus der mittelalterlichen Kunst, die allesamt keine *Kinder*, sondern lediglich verkleinerte Erwachsene zeigen. Sie dienen ihm zur Veranschaulichung seiner Ausgangsthese, dass die mittelalterliche Vorstellungswelt

„keine Kindheit kennt [...], daß die Menschen des 10. bis 11. Jahrhunderts dem Bild von der Kindheit keine Beachtung schenkten, daß es für sie kein Interesse, ja nicht einmal Realität besaß. Das legt den Gedanken nahe, daß die Kindheit nicht nur in der ästhetischen Darstellung, sondern auch in der Lebenswirklichkeit nur eine Übergangszeit war, die schnell vorüberging und die man ebenso schnell vergaß. [...] Die Vorstellung, daß solch

²⁷ Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Teilbd. 3: Mt 18–25 (EKK 1/3), Zürich – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1997, 12–16.

²⁸ P. Ariès, Geschichte der Kindheit. Mit einem Vorwort von H. von Hentig (dtv 4320), München 1978.

ein Kind bereits eine vollständige menschliche Persönlichkeit verkörperte, wie wir heute allgemein glauben, kannte man nicht.“²⁹

Diesen Befund nutzt Ariès als Kontrastfolie, vor der er seine zentrale These der „Entdeckung der Kindheit“ in der Neuzeit entfaltet.³⁰ In dieser, so stellt er fest,

„gesteht eine neue Einstellung diesen zerbrechlichen und bedrohten Wesen eine Einzigartigkeit zu, die man ihnen zuvor nicht zuerkennen wollte – gerade so, als habe das allgemeine Bewußtsein erst da entdeckt, daß auch die Seele des Kindes unsterblich ist. Die Tatsache, daß der Persönlichkeit des Kindes nun ein solches Gewicht beigemessen wird, hängt mit Sicherheit mit einer tiefgreifenden Christianisierung der Lebensformen zusammen.“³¹

Um diese in der Fachwelt umstrittene These ließe sich in der Tat mit guten Gründen trefflich streiten, was aber hier nicht ansteht. Wichtig ist allerdings, dass Ariès die Entdeckung der Kindheit als einer eigenständigen Lebensphase und somit die Wahrnehmung des Kindes als einer Persönlichkeit mit Eigenwert in nicht geringem Maße der humanisierenden Kraft des christlichen Glaubens zuschreibt. Offensichtlich konnte er in seinem Durchgang durch die Geschichte im Christentum – genauer: in dessen Denk- und Sozialformen – einen Ort erkennen, an dem Kinder gerade in ihrem eigentümlichen Wesen *als Kinder* wahrgenommen wurden.³² Natürlich kann man vor dem Hintergrund des sexuellen Missbrauchs von Kindern und Jugendlichen in der Kirche nicht mehr unbedarft davon sprechen, dass diese ein guter Ort für Kinder sei. Allerdings sollte die Notwendigkeit, sich ohne jede Relativierung dieser kirchlichen Realität zu stellen, nicht dazu führen, dass ausgeblendet und negiert wird, was die christlichen Kirchen nach wie vor (und sicher mehr als vor fünfzig, hundert Jahren) an Hilfestellungen für das geschützte Aufwachsen, die gedeihliche Entwicklung und die befähigende Bildung von

²⁹ Ebd., 93.99.

³⁰ Vgl. ebd., 92–111.

³¹ Ebd., 103.

³² Als diesbezüglichen historischen Überblick vgl. H. Lutterbach, *Kinder und Christentum. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart*, Stuttgart 2010.

Kindern leisten. Kirchliche Gemeindezentren bilden den Ort für unzählige Mutter-Kind-Gruppen, in denen Kleinkinder die Begegnung und das Zusammensein mit anderen Menschen außerhalb der Eltern-Kind-Dyade erlernen. Die u. a. von Caritasverbänden getragene Frühförderung unterstützt Kinder wie deren Eltern bei der Bewältigung physischer, psychischer oder sozialer Entwicklungsschwierigkeiten. In Kindergärten, die sich in Deutschland zu einem hohen Anteil in kirchlicher Trägerschaft befinden, lernen Kinder miteinander zu spielen, gemeinsam zu essen, soziale Ordnung einzuhalten, sich mit anderen Kindern auseinanderzusetzen, sich in musischen Formen kreativ auszudrücken, in der Aneignung von Wissen ihre kognitiven Fähigkeiten zu entfalten und können sich bei alledem in ihrer individuellen Persönlichkeit entwickeln. Im Messdienst können Kinder die Übernahme von Funktionen wie auch die damit verbundene Selbstpräsentation in der Öffentlichkeit erlernen. Und schließlich leisten kirchliche Schulen einen nicht unerheblichen Beitrag zur Bildung von Kindern und Jugendlichen. Es steht außer Frage, dass die Kirche mit diesen Einrichtungen und Praxisformen mehr als so manch andere gesellschaftliche Kräfte Sensibilität für die andersartige Persönlichkeit wie auch für die andersartigen Bedürfnisse von Kindern zeigt und sich somit zum Ort für das andere Leben von Kindern macht.

Dennoch kann man fragen, ob diese verschiedenen auf Kinder bezogenen Einrichtungen und Praxisformen der Kirche wirklich immer das eigene und eigentümliche Person-Sein der Kinder zum Anliegen hatten und haben. Waren nicht die kirchlichen Träger von Schulen und Erziehungseinrichtungen oft mehr an der Rekrutierung eigenen Nachwuchses interessiert als an der individuellen Persönlichkeitsentwicklung der Kinder? Und werden nicht kirchliche Kindergärten vielfach an ihren Effekten der Glaubensvermittlung und Kirchenbindung gemessen, sodass dann, wenn dieser Impetus nicht mehr hinreichend zum Zug kommen kann, etwa wenn der Anteil von Kindern aus nichtchristlichen bzw. kirchendistanzierten Familien zunimmt, verätherisch schnell die Frage aufgeworfen wird, ob ein Kindergarten überhaupt zu den Kernaufgaben der Kirche gehöre und ob er nicht besser an die weltliche Kommune abgegeben werden sollte?³³

³³ Vgl. R. Zerfaß, Organisierte Caritas als Herausforderung an eine nachkonziliare Theologie, in: E. Schulz, H. Brosseder, H. Wahl (Hg.), *Den Menschen nach-*

Zumindest kommt man nicht umhin festzustellen, dass es neben der beschriebenen Diversitätssensibilität für das Anderssein von Kindern in der Kirche auch einen ausgeprägten Strang an Praktiken und Mechanismen gibt, durch die Kinder in ihrem eigentümlichen Kind-Sein marginalisiert, ignoriert oder abgewertet werden. Zu ihnen gehört die bis heute anhaltende Infragestellung der Kindertaufe. Gewiss sollte speziell die Taufe von Kleinkindern nicht unbedacht erfolgen. Eine Absage an die Kindertaufe ist nachvollziehbar, wenn es gilt, einer zwangsvollen Vereinnahmung von Kindern für die Kirche zu wehren, oder wenn Eltern die positive Entscheidung für die Zugehörigkeit zur Kirche bewusst der Freiheit ihrer Kinder in späteren Lebensjahren anheimstellen möchten. Oft aber wird bei dieser Frage mit dem Argument operiert, dass Kinder noch nicht in dem Maße wie Erwachsene fähig seien zu einer reifen, reflektierten Entscheidung für den christlichen Glauben und dass sie deshalb noch keine vollwertigen Mitglieder der Kirche sein könnten.³⁴

Einer anderen Form der theologischen Kinderdiskriminierung innerhalb der Kirche begegnet man dort, wo intensiverte Anstrengungen in der Katechese und religiösen Erziehung gefordert werden mit der Begründung, dass man „Kinder nicht um Gott betrügen“³⁵ dürfe, dass also Kinder noch keine Beziehung zu Gott hätten und dass Gott ihnen erst – natürlich von Erwachsenen – gebracht werden müsse. Hier zeigt sich eine befremdliche theologische Hybris. Erwachsene Kirchenmitglieder sprechen Kindern aufgrund ihres Andersseins als Kinder ab, dass sie in einer ursprünglichen Beziehung zu Gott stehen und dass sie mit gleichem Stellenwert wie Erwachsene Glieder der Kirche sind. Erwachsene Kirchenmitglieder gebärden sich so, als ob sie über die Beziehung zu Gott wie über einen bei ihnen deponierten und nur über sie zugänglichen Bestand verfügen

gehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft. Hans Schilling zum 60. Geburtstag von Freunden, Schülern und Kollegen, St. Ottilien 1987, 321–348, hier: 330.

³⁴ Vgl. W. Kasper (Hg.), *Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?*, Mainz 1970; B. Snela, *Kindertaufe – ja oder nein? Plädoyer für die Erwachsenentaufe*, München 1986; P. Weß, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*, Graz – Wien – Köln 1989, 688–708.

³⁵ Vgl. A. Biesinger, *Kinder nicht um Gott betrügen. Warum religiöse Erziehung wichtig ist*, Freiburg i. Br. 2022.

würden, und betrachten die Kinder als jene „leeren Gefäße“³⁶, die auf ihr katechetisches bzw. erzieherisches Wirken angewiesen seien, um überhaupt mit Gott zu tun zu bekommen. Erwachsene Kirchenmitglieder machen ihre Vorstellung von Kirche-Sein und das Erwachsensein als solches zum Maßstab dafür, ob und wie Menschen zur Glaubensgemeinschaft der Christ(inn)en gehören können. Solche Formen der manifesten Ausgrenzung und Abwertung von Kindern in der Kirche veranlassen dazu, auf ein problematisches Grundmuster der Wahrnehmung von Kindern aufmerksam zu machen.

3.3 Kinder – „zukünftige Erwachsene?“

Die Kindheit ist auch für die Theologie ein Objekt *pädagogischer* Überlegungen. Sie ordnet das Thema „Kinder“ entsprechend der arbeitsteiligen Rubrizierung ihrer Fächer der Religionspädagogik zu. Das führt dazu, dass Theologie und Kirche die Lebenswirklichkeit von Kindern fast ausschließlich aus der Perspektive der Subjekte pädagogischen und katechetischen Handelns, also nach den Vorstellungs- und Plausibilitätsmustern Erwachsener, wahrnehmen und dass sie das Kind-Sein an sich kaum als eine für sie relevante Wirklichkeit erkennen.³⁷ Damit fügen sich Theologie und Kirche passgenau in jenes Schema ein, das für die Wahrnehmung und Position von Kindern in unserer Gesellschaft insgesamt kennzeichnend ist und für das symbolisch die Darstellung der Altersstufen steht, die über mehrere Auflagen hinweg das Cover eines entwicklungspsychologischen Standardwerkes schmückte.³⁸

Zu sehen ist eine sog. Lebenstreppe, die zum Erwachsenenalter hin aufsteigt und zum Lebensende hin wieder abfällt. Für das Kind-Sein insinuiert sie eine einseitige idealistische Aufwärtsentwicklung. Kinder treten hier – aus der Warte des Erwachsenseins betrachtet – nur insofern in Erscheinung, als sie sich dem Erwachsenenstatus annähern. Gerade darin ist jedoch das Bild symptomatisch für ein in

³⁶ A. A. Bucher, Kinder als Ko-Konstrukteure ihrer Wirklichkeit, in: Diak. 29 (1998) 311–318, hier: 313 [dort als überholtes Denkmuster kritisiert].

³⁷ Vgl. R. Lachmann, Kind, in: TRE 18 (1989) 156–176, hier: 168.

³⁸ Vgl. R. Oerter, L. Montada, Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch, München – Weinheim²1987.



Abb. 6: „Die Stufen des menschlichen Lebens“ (um 1900), Chromolithografie der Fa. May, Dresden, 44 x 59 cm, Museum Europäischer Kulturen, Staatliche Museen zu Berlin.
© bpk / Museum Europäischer Kulturen, SMB / Christian Krug

politischen, sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und eben auch pädagogischen Handlungszusammenhängen virulentes Wahrnehmungsmuster.

„Kindsein wird in der Differenz zum Erwachsensein und ausgerichtet auf das Erwachsenwerden betrachtet. Kulturell dominant ist ein erwachsenenzentrierter Blick auf das Kind-Sein; Kinder werden in erster Linie als zukünftige Erwachsene gesehen.“³⁹

Die wissenschaftliche Thematisierung von Kindern konzentriert sich auf die Pädagogik und auf die Entwicklungspsychologie.⁴⁰ Das zementiert umso mehr die Vorstellung, dass sie eben *als Kinder* Defizitwesen, noch nicht fertige Erwachsene, nicht vollwertige Mitglieder des sozialen Lebens seien.

³⁹ K. Lenz, Kinder – eine Minderheit, in: *Diak*. 29 (1998) 293–301, hier: 297.

⁴⁰ Vgl. ebd., 299.

Kinder stehen folglich unter dem Druck, sich möglichst schnell und umfangreich dem Erwachsenenstatus anzunähern. Aufgrund der normativen Macht der Erwachsenen oszilliert das Verhältnis der Gesellschaft zu Kindern zwischen manifesten oder latenten Formen der Kinderfeindlichkeit und einer hypertrophen, idealisierenden Kinderfixierung. Diese zunächst widersprüchlich anmutenden Tendenzen bedingen sich gegenseitig: In einer auf die Erwachseneninteressen fixierten Gesellschaft beanspruchen Erwachsene die Definitionshoheit darüber, was für das Leben von Menschen „gut“ ist. Sie versuchen, ihre Kinderfreundlichkeit dadurch unter Beweis zu stellen, dass sie umso nachdrücklicher das von ihnen als „gut“ Definierte auch bei Kindern durchsetzen. Dabei realisieren sie zu wenig, wie ihr Insistieren auf dem „Guten“ in Rücksichtslosigkeit gegenüber deren Bedürfnissen umkippt. Die in vormodernen Gesellschaften gültigen Funktionszuschreibungen an Kinder – z. B. Arbeitskraft und Existenzabsicherung – werden also nicht überwunden, sondern in neue Funktionalisierungen transformiert. Kinder werden dazu animiert und manipuliert, die Vorstellungen Erwachsener zu erfüllen. Nicht gefragt wird danach, welche Qualität dadurch ihr Leben annimmt.

„Kinder werden meist lediglich als Element der Lebensqualität ihrer Eltern aufgefasst. Den Kindern wird hier vornehmlich ein Wert für andere (Eltern; Erwachsene) zugemessen.“⁴¹

Die Problematik des Bildes von Kindern als „zukünftige Erwachsene“ findet ihren Kern also darin, dass man im Kind-Sein keine in und für sich stehende Lebensphase erkennt und es somit auch nicht als eigenständige Existenzform des Menschen ernst nimmt. Das von Erwachsenen ventilierte Bild von Kindern entpuppt sich oft genug als Projektion ihrer eigenen Sehnsüchte und Wünsche.⁴² Mit der geläufigen Einforderung des Subjekt-Seins der Kinder intendieren Erwachsene über weite Strecken lediglich die Annäherung der Kinder an den Lebensmodus, den sie aus ihrer Perspektive als erstrebenswert definieren.

⁴¹ Ebd., 300.

⁴² Vgl. A. A. Bucher, Kinderbilder: Spiegel der Erwachsenen, in: RPäB 35 (1995) 57–68.

Vor diesem Hintergrund ist auch die Stoßrichtung vieler jener Maßnahmen, Ideen und Forderungen zu hinterfragen, die immer wieder, ausgelöst u. a. von den Ergebnissen der diversen PISA-Studien,⁴³ für eine „Bildungsoffensive“ propagiert werden. Man stürzt sich damit hektisch und Hektik erzeugend auf die noch verbliebenen Freiräume des Lebensalltags von Kindern, um sie mit forcierten Bildungsanstrengungen auszufüllen. Es mutet geradezu zynisch an, wenn wirtschaftsaffine Kräfte aus der Politik die Vorverlagerung von Qualifikationsschritten in immer frühere Kinderjahre fordern – z. B. das Erlernen der englischen Sprache im Kindergarten oder Computerkurse in der Grundschule – und sich aufgrund dieser „Bildungsinitiativen“ der Kinderfreundlichkeit und Kinderförderlichkeit rühmen, dabei aber im Grunde nur die Zurüstung von Kindern als gut funktionierende Mitglieder einer durchökonomisierten Gesellschaft betreiben.

3.4 Die Ausblendung des Andersseins der Kinder

Wendet man nun den Blick wieder zurück auf die kirchliche Praxis, sticht ins Auge, wie sehr auch sie diesem Schema der Wahrnehmung von Kindern als „zukünftige Erwachsene“ verhaftet ist. Zur Veranschaulichung möge zunächst eine reale Begebenheit des „kirchlichen Lebens“ dienen:

Der Pfarrer und die pastoralen Mitarbeiter(innen) einer Kirchengemeinde in Süddeutschland hatten sich mit Enthusiasmus dem Programm des Aufbaus einer lebendigen Gemeinde verschrieben. Bald schon galt ihre Gemeinde aufgrund der vielen Gruppen und Aktivitäten als Vorzeigemodell einer zeitgemäßen Kirchenpraxis. Im Stadtteil dieser Kirchengemeinde fanden sich eines Tages einige Frauen zu einer Mutter-Kind-Gruppe zusammen. Die meisten von ihnen hatten mit Kirche und Gemeinde wenig im Sinn. Es waren Frauen, die nicht zum Kreis der Aktiven gehörten und der Kirche eher distanziert gegenüberstanden. Vermittelt durch einen Bekannten bekamen sie in der Kirchengemeinde einen Raum für ihre Treffen zur Verfügung gestellt. Die Verantwortlichen der Gemeinde zeigten sich ihnen gegenüber zunächst entgegenkommend. Nach einem Jahr jedoch konfrontierten sie die Frauen mit der Frage: „Wann werden Sie eine Ge-

⁴³ Vgl. E. Klieme u. a. (Hg.), PISA 2009. Bilanz nach einem Jahrzehnt, Münster 2010.

meindegruppe?“ Gemeint war: Wann würden die Frauen sich der Gemeinde zugehörig zeigen, ihre Gruppe als eine Aktivität der Gemeinde deklarieren und so ihren Beitrag zum Gemeindeaufbau leisten? Die weitere Bereitstellung des Raumes machten die Verantwortlichen davon abhängig, ob sich die Frauen dazu bereit erklärten.

Für die pastoralen Akteure dieser Kirchengemeinde war offensichtlich unerheblich, was die Frauen und Kinder *als Mütter* und *als Kinder* taten. Vor allem interessierte sie nicht, was die Kinder brauchten, um diese ihre Lebenssituation erfüllend zu erleben. Es interessierte sie nur, wie sie die Frauen – und für spätere Jahre auch die Kinder – als aktive Mitglieder ihrer „lebendigen Gemeinde“ gewinnen konnten. Dieser verdinglichende Blick auf Kinder, also die Betrachtung der Lebenssituation von Kindern als Mittel oder Gelegenheit für die Erfüllung anderer Interessen, durchfärbt die gesamte kirchliche Praxis. Wenn Kinder geboren werden, interessiert, ob die Eltern sich bei der Taufe zur christlichen Erziehung bereit erklären und ob diese Kinder in späteren Jahren der Kirche als Mitglieder erhalten bleiben; es interessiert weniger, was es mit dem neugeborenen Menschenwesen auf sich hat, in welches soziale Gefüge es hineinwächst, was es in diesen entscheidenden ersten Lebensmonaten für eine gedeihliche Entwicklung benötigt. Wenn Kinder heranwachsen, interessiert, ob sie mit Kindergarten und Erstkommunion in die Gemeinde integriert werden und ob sie in Religionsunterricht und Katechese ein hinreichendes Wissen über Inhalte des christlichen Glaubens erwerben; es interessiert weniger, welche Herausforderungen die spezifische Lebenslage der Kindheit in sich birgt und was Kinder brauchen, um *als Kinder* leben zu können. Wenn Kinder sich schließlich an der Schwelle zur Jugendzeit befinden, interessiert, wie sie durch Firmung und Jugendarbeit dazu bewogen werden können, auch in späteren Lebensjahren ihre Kirchenbindung sowie ihre Teilnahme an kirchlichen Vollzügen aufrechtzuerhalten; es interessiert weniger, wie sie die Lebensumbrüche ihrer Pubertät bewältigen und ob ihnen Partnersuche, Umgang mit Sexualität, Berufsfindung, Ablösung von der Familie und Aufbau neuer Beziehungsnetze gelingen. Im Grunde reproduziert die Kirche mit diesem auf ihre Selbsterhaltung erpichten Interesse an Kindern den funktionalisierenden Betrachtungsmodus vieler gesellschaftlicher Kräfte, welche in den Kindern vornehmlich

einen Faktor der gesellschaftlichen Bestandssicherung, z. B. in Zusammenhang mit der Rentensicherheit, sehen.⁴⁴

Der Blick auf die reale Praxis gebietet das Eingeständnis: In der Kirche werden Kinder nahezu ausschließlich in der Rolle der Adressat(inn)en von Anstrengungen der Glaubensvermittlung sowie der Kirchenbindung angesprochen und bekommen im Grunde nur in dieser Rolle eine Plattform ihrer Präsenz in der Kirche. Kinder werden *nicht* als Personen wahrgenommen, die eine ihnen eigentümliche Weise des Lebens praktizieren, die ein eigenes Verständnis von Leben und Welt entwickeln, die die auf sie zukommende Wirklichkeit auf eigene Art in beglückenden wie auch leidvollen Erfahrungen verarbeiten, die eigene Strategien des Umgangs mit ihrer Welt ausbilden, die Beziehungen zu anderen Menschen im Horizont ihrer eigenen Gefühls- und Gedankenwelt erleben und gestalten. Kinder werden *nicht* als Personen ernst genommen, die sich mit *ihren* Lebenswirklichkeiten als Träger(innen) einer eigenen Existenz erweisen, die mit *ihrem* Suchen und Finden einer Lebensorientierung selber theologisch relevante Gehalte generieren,⁴⁵ die in *ihrem* Gelingen und Scheitern der alltäglichen Lebensführung Zuwendung und Begleitung bräuchten. Kinder werden *nicht* als Personen wertgeschätzt, die in ihrer Form des Vollzugs menschlicher Existenz einen Schatz an Lebenswissen und -erfahrung sammeln, den von ihnen vermittelt zu bekommen Theologie und Kirche dringend nötig hätten, damit sie ihrerseits Stimmigkeit und Relevanz erlangen. Das Anderssein der Kinder bleibt weithin ausgeblendet.

Gegen diesen negativen Befund mögen abschließend zwei Gedankenimpulse, ein wissenschaftlicher und ein künstlerischer, die positive Richtung weisen. Schon in den 1960er-Jahren hat der Erziehungswissenschaftler Wolfgang Klafki (1927–2016) moniert, dass Kinder nicht immerzu auf ihr (von Erwachsenen projiziertes) Erwachsensein hin getrimmt werden dürfen, sondern dass sie ein Recht darauf haben, ihre Gegenwart *als Kinder* erfüllt leben zu können. Demnach obliegt es jedem bildenden bzw. erziehenden Handeln,

⁴⁴ Vgl. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Aufwachsen in schwieriger Zeit – Kinder in Gemeinde und Gesellschaft*, Gütersloh 1995, 10.

⁴⁵ Vgl. A. A. Bucher, *Kindertheologie: Provokation? Romantizismus? Neues Paradigma?*, in: ders. u. a. (Hg.), „Mittendrין ist Gott“. *Kinder denken nach über Gott, Leben und Tod* (JaBuKi 1), Stuttgart ²2008, 9–27.

„zunächst *das Kind und den Jugendlichen in ihrer Gegenwart, ihren Fragen und Nöten, ihren Interessen und Möglichkeiten* ins Auge [zu fassen]. Denn dieser junge Mensch hat [...] einen Anspruch auf sein kindliches und jugendliches Menschsein, *auf erfüllte Gegenwart*. [...] Der junge Mensch soll in der Auseinandersetzung mit den ausgewählten Aufgaben und Inhalten *die Erfüllung seiner jeweiligen kindlichen bzw. jugendlichen Lebensstufe erfahren* können.“⁴⁶

Diese Sätze lesen sich wie ein Kommentar zu einem Bild von Pablo Picasso (1881–1973), das in gleichem Sinn zu erkennen gibt: Kinder brauchen den Rückhalt und den Schutz der Erwachsenen; aber sie zeichnen ihr eigenes Leben und leben in ihrer eigenen Welt.⁴⁷

⁴⁶ W. Klafki, Studien zur Bildungstheorie und Didaktik (Beltz-Studienbuch 1), Weinheim – Basel 1975 [Erstausgabe: 1963], 102 [Hervorhebungen im Original].

⁴⁷ Vgl. W. Spies, Picasso – Die Welt der Kinder (Pegasus), München – New York 1994.



Abb. 7: Pablo Picasso, Claude zeichnend, Françoise und Paloma (1954), Öl auf Leinwand, 116 x 89 cm, Musée Picasso Paris.

© Succession Picasso / VG Bild-Kunst, Bonn 2022

Wann ist eine Differenz diskriminierend?

Das Oszillieren zwischen Unterschieden und Ungleichheiten
in der katholischen Gemeindearbeit

Lisa Hofmeister / Oliver Reis

1 Differenzen in der (Gemeinde-)Praxis

In der differenztheoretischen Debatte ist schon länger erkannt worden, dass in sozialen Prozessen Differenzen entscheidend benutzt werden, um soziale Positionen zu markieren. Welche Differenz zu welchen Differenzierungen führt, ist dabei ein zentraler Forschungsgegenstand. In der Diversitätsdebatte wird davon ausgegangen, dass Individualität über eine Vielzahl von Unterschieden entsteht, die im Bündel kombiniert werden.¹ Alle Menschen sind so verschieden, dass sie gerade deshalb in ihrer Differenziertheit gleich sind. Die Inklusionstheorie nennt diese Form mit Annedore Prengel (* 1944) *egalitäre Differenz*.² In lehramtlichen Schriften zur Differenz von Mann und Frau wird durchaus so ähnlich argumentiert, wenn die komplementäre Rollendifferenz die Gleichheit von Mann und Frau begründet: Die Rollen sind in der Familie und kirchlichen Diensten unterschiedlich, aber trotz bzw. in der Differenz sind die beiden Geschlechter gleichwertig.³ Die Intersektiona-

¹ Vgl. B. Brandstetter, O. Reis, Machtvolle Differenzierungen. Wie Inklusionsdiskurse (religions-)pädagogische Praxis prägen, in: T. Knauth, R. Möller, A. Pithan (Hg.), *Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen* (Religious Diversity and Education in Europe 42), Münster 2020, 375–385.

² Vgl. A. Prengel, *Egalitäre Differenz in der Bildung*, in: H. Lutz, N. Wenning (Hg.), *Unterschiedlich verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft*, Opladen 2001, 93–107.

³ Dazu erklärte 2004 die Kongregation für die Glaubenslehre unter ihrem damaligen Präfekten Joseph Kardinal Ratzinger (* 1927): „Mann und Frau sind von Beginn der Schöpfung an unterschieden und bleiben es in alle Ewigkeit. In das Paschamysterium Christi eingefügt, erfahren sie ihre Verschiedenheit nicht mehr als Ursache von Uneinigkeit, die durch Leugnung oder Einebnung überwunden werden müsste, sondern als Möglichkeit zur Zusammenarbeit, die in

litätsforschung⁴ betont dagegen, dass Unterscheidungen wie Mann und Frau in Differenzbündel eingespeist sind. Die Differenz ist folglich nicht selbst marginalisierend, sondern die Zugehörigkeit zu einem Differenzbündel sorgt dafür, dass Einzeldifferenzen wie das biologische Geschlecht in Marginalisierungsmechanismen eingebunden sind.⁵ Nicht das Rollenbild von Mann und Frau in der Kirche an sich⁶ – so wäre dann die Hypothese – wirkt marginalisierend, sondern die Verknüpfung des Geschlechtes mit anderen Differenzen.

In welche Handlungsvollzüge das Bündel integriert ist, entscheidet über den marginalisierenden Charakter.⁷ Im Schulunterricht ist das Differenzbündel „männlich, arabischer Migrationshintergrund,

der gegenseitigen Achtung der Verschiedenheit zu verwirklichen ist. Von hier aus eröffnen sich neue Perspektiven für ein tieferes Verständnis der Würde der Frau und ihrer Rolle in der menschlichen Gesellschaft und in der Kirche.“ (Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt vom 31. Mai 2004, in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html [Zugriff: 10.8.2022], Nr. 12)

⁴ Vgl. B. Grümme, Religionspädagogische Denkformen. Eine kritische Revision im Kontext von Heterogenität (QD 299), Freiburg i. Br. 2019, 106–110.

⁵ Vgl. ebd.; K. Walgenbach, Heterogenität – Intersektionalität – Diversity in der Erziehungswissenschaft (UTB 8546), Opladen ²2017, 54–58.

⁶ Dazu befand die Kongregation für die Glaubenslehre: „Unter den Grundwerten, die mit dem konkreten Leben der Frau verbunden sind, ist jener zu erwähnen, den man ihre ‚Fähigkeit für den anderen‘ genannt hat. Trotz der Tatsache, dass eine gewisse Strömung des Feminismus Ansprüche ‚für sie selber‘ einfordert, bewahrt die Frau doch die tiefgründige Intuition, dass das Beste ihres Lebens darin besteht, sich für das Wohl des anderen einzusetzen, für sein Wachstum, für seinen Schutz. Diese Intuition ist mit ihrer physischen Fähigkeit verbunden, Leben zu schenken. Die gelebte oder potentielle Fähigkeit zur Mutterschaft ist eine Wirklichkeit, die die weibliche Persönlichkeit zutiefst prägt. Sie hilft ihr, sehr schnell Reife, Sinn für die Bedeutung des Lebens und die damit verbundene Verantwortung zu erlangen. Sie entfaltet in ihr den Sinn und die Ehrfurcht gegenüber dem Konkreten, das sich den Abstraktionen entgegenstellt, die für das Leben des Einzelnen und der Gesellschaft oft tödlich sind.“ (Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt [s. Anm. 3], Nr. 13) Hier werden mit dem Geschlecht soziale Rollen und Personeneigenschaften naturalistisch verbunden, die bis heute aufgenommen werden.

⁷ Vgl. Grümme, Religionspädagogische Denkformen (s. Anm. 4), 117–120.

eingeschränkte Deutschkenntnisse, schwächere Leistungsfähigkeit, lautes Kommunikationsverhalten“ nicht gleichwertig zu „weiblich, deutsche Nationalität, elaborierte Sprache, bürgerlicher Habitus, zielorientiertes Kommunikationsverhalten“. Manchmal reicht es schon, im ersteren das Geschlecht oder lautes durch leises Kommunikationsverhalten auszutauschen, und schon entsteht eine andere soziale Platzierung.⁸ Katharina Walgenbach unterscheidet deshalb zwischen Differenzen, die *Unterschiede* ausmachen, und solchen, die *Ungleichheiten* auslösen.⁹ Bernhard Grümme (* 1962) nimmt dies auf und ordnet die Unterschiede der horizontalen Ebene und die Ungleichheiten der vertikalen Ebene zu. Das Problem ist, dass die Bündel der vertikalen Ebene die Unterschiede der horizontalen Ebene nutzen. Linkshänder(in) zu sein, war vor 50 Jahren in Deutschland ein Differenzmerkmal, das durchaus in vertikale Bündel eingeflochten sein und drastische Mechanismen der Normalisierung als möglichst gute(r) Rechtshänder(in) nach sich ziehen konnte. Heute ist dieses Merkmal eher ein Unterschied in der horizontalen Ebene. Dafür brauchte es keine Inklusion, sondern ein Herauslösen des Merkmals aus dem Bündel, mit dem Abweichende von der Norm markiert werden. Durch die Entdeckung des Marktes für Linkshänder(innen) mit eigenen Produkten haben sich viele praktische Probleme gelöst, die es dysfunktional gemacht haben, die Differenz zu nutzen, um Menschen als Subjekte zu individualisieren.

Wie ist es mit dem Geschlecht und der sozialen Rollenbildung, die darüber geschieht? Ist die Differenz im Sex und im Gender ein Unterschied oder begründet sie eine Ungleichheit? Hat z. B. der Unterschied in den liturgischen Rollen auch Ungleichheiten zur Folge? Gerade in Bezug auf das Weiheamt ist diese Frage virulent. Liegt hier nur ein Unterschied vor, der die Kirche bereichert, oder ist im Ausschluss vom Weiheamt letztlich eine Ungleichheit markiert, die Menschen mit einem bestimmten Differenzmerkmal marginalisiert? Die Verfechter(innen) der Rollendifferenz behaupten Ersteres, die Kirchen-

⁸ Vgl. O. Reis, Unsichtbar, lähmend oder steuernd. Heterogenität als didaktischer Akteur im Unterricht, in: B. Grümme, T. Schlag, N. Ricken (Hg.), Heterogenität. Eine Herausforderung für Religionspädagogik und Erziehungswissenschaft (Religionspädagogik innovativ 37), Stuttgart 2021, 137–150.

⁹ Vgl. Walgenbach, Heterogenität – Intersektionalität – Diversity in der Erziehungswissenschaft (s. Anm. 5), 66f.

kritiker(innen) von Maria 2.0 Letzteres. Dass hier ein komplexes Differenzmerkmal entsteht, zeigt sich schon daran, dass in der Kirche im lehramtlichen Sprachgebrauch nicht zwischen Gender und Sex unterschieden wird und damit biologische und soziale Differenzmerkmale dauerhaft verschmolzen und mithin naturalisiert werden.

Solche Naturalisierungen sind ein deutlicher Hinweis darauf, dass ein Differenzbündel zur sozialen Platzierung benutzt wird. Nach Kerstin Rabenstein (* 1967), Marian Laubner und Mark Schäffer (* 1987) ist die Naturalisierung eine bestimmte Strategie der *Normalisierung*, die funktional verhindert, dass Differenzbündel wieder temporal verflüssigt werden. Sie schlagen ein Analyseschema vor, nach dem zunächst die Differenzen festgehalten werden, die Akteur(inn)e(n) in sozialer Interaktion verwenden. Danach wird geprüft, ob die Differenzen temporal oder dauerhaft und selbstverstärkend genutzt werden, bevor die Aggregatzustände in den zeitlichen Phasen rekonstruiert werden. Abschließend sind Normalisierungsvorstellungen zu entlarven und Bezugnahmen auf Diskurse herauszuarbeiten, die das Differenzmanagement in sozialen Situationen beeinflussen.¹⁰

Dieses Analyseschema wenden wir im Folgenden im ersten Schritt auf eine Dichte Beschreibung¹¹ aus der ehrenamtlichen Gremienarbeit im Erzbistum Paderborn an.¹² Ziel ist es, zu erheben, welche Rolle die Unterscheidung Mann/Frau im Differenzmanagement dieser Szene spielt und welche Rückschlüsse auf die soziale Ordnung in diesem Gremium möglich sind. Wir überprüfen im zweiten Schritt an einer weiteren Szene der gleichen Gruppe Ehrenamtlicher das Management und die Ordnung daraufhin, ob struktu-

¹⁰ Vgl. K. Rabenstein, M. Laubner, M. Schäffer, Diskursive Praktiken des Differenzierens und Normalisierens. Eine Heuristik für eine diskursanalytische Ethnographie, in: H. Leontiy, N. Schulz (Hg.), Ethnographie und Diversität. Wissensproduktion an den Grenzen und die Grenzen der Wissensproduktion (Erlebniswelten), Wiesbaden 2020, 187–208.

¹¹ Vgl. C. Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, übersetzt von B. Luchesi, R. Bindemann (Stw 696), Frankfurt a. M. 1987.

¹² Sämtliche im Folgenden angeführte Situationsbeschreibungen und Protokolle gehören zum Datenkorpus des Kooperationsprojekts „Ehrenamtliche Mitverantwortung“, in dem die Verf. und weitere Forschende der Universität Paderborn die unterschiedlichen Formen der Zusammenarbeit von Ehren- und Hauptamtlichen auf ihre Potenziale zur Selbstorganisation, Partizipation und Charismenorientierung von Ehrenamtlichen hin untersuchen. Diese Daten entstammen einem Modellraum, in dem regelmäßig hauptamtliches Personal in Gremiensitzungen anwesend ist.

relle Muster für dieses Gremium beschreibbar sind, die über den Einzelfall hinausgehen. Im dritten Schritt zeigen wir mithilfe einer soziometrischen Rekonstruktion, wie die Mitglieder des Gremiums auf soziale Plätze verwiesen werden – und zwar über einen langen Zeitraum und sehr stabil. Es wird zu klären sein, ob das Geschlecht bei diesen Platzierungen eine bedeutsame Rolle spielt. Im vierten und letzten Schritt fragen wir danach, ob solche stabilen Platzierungen mit strukturellen Formen der Gremienarbeit zusammenhängen.

2 Auch in der Kirche werden Menschen über Differenzen zu Subjekten

2.1 Dichte Beschreibung einer Gremiensitzung

Die folgende Dichte Beschreibung stammt aus dem Datenmaterial, das im Rahmen des Kooperationsprojekts „Ehrenamtliche Mitverantwortung“ zwischen dem Erzbistum Paderborn und der Universität Paderborn erhoben wurde,¹³ und sollte ursprünglich die Frage beleuchten, ob die Anwesenheit von Hauptamtlichen für die Organisation von Selbstverwaltungsgremien einen Unterschied macht. Die hier vorgenommenen Differenzierungen dienten deshalb dazu, Rollen und ihre Einflussnahme auf Kommunikationsverläufe zu erfassen.

Ein gewähltes Gremium lokaler Kirche in einem Pastoralen Raum im Erzbistum Paderborn trifft sich zum ersten Mal seit dem Corona-Lockdown im Frühjahr 2020. Die Sitzung beginnt um 20 Uhr, draußen beginnt es zu dämmern, doch der Raum im Pfarrheim ist hell erleuchtet. Die Fenster sind weit geöffnet und die Tische auseinandergezogen, sodass jede(r) Teilnehmende einen eigenen Tisch hat. Auf der Tagesordnung stehen u. a. der Martinsumzug und das Rosenkranzgebet. Vor dem Hintergrund der Coronapandemie müssen beide Events an Hygiene- und Abstandsregelungen angepasst werden; es herrschen lebhafte Diskussionen darüber, wie dies umgesetzt werden kann. Vor allem die

¹³ Vgl. dazu Erzbistum Paderborn (Hg.), Modellprojekt Entwicklung der ehrenamtlichen Mitverantwortung. Projektbericht 1: Modelle, Transformationen, Corona-Erfahrungen, Paderborn 2021 [https://kw.uni-paderborn.de/fileadmin/fakultaet/Institute/kath-theologie/Religionspaedagogik_unter_besonderer_Beruecksichtigung_von_Inklusion/Aktuelles/Projektbericht_1_-_Modelle__Transformationen__Corona-Erfahrungen.pdf (Zugriff: 10.8.2022)].

Ehrenamtliche EA3_w diskutiert mit und macht Vorschläge zur Umsetzung. Zusammen mit EA5_w – ebenfalls ein weibliches Mitglied des Gremiums und Küsterin in der Gemeinde – entwickeln sich verschiedene neue Ideen, wie die Events angepasst werden können.

Der für diesen Seelsorgebereich zuständige Geistliche HA1_m erscheint aufgrund einer Terminüberschneidung verspätet zur Sitzung und betritt gegen 21:10 Uhr den Raum. Mit seinem Erscheinen verändert sich die Stimmung, er übernimmt die Redeleitung und spricht monologartig. Die Blicke sind auf ihn gerichtet. Die anderen Teilnehmenden warten auf seine Vorschläge oder Aufträge. Zwischendurch wird etwas notiert.

Zum Ende der Sitzung wird über die Weihnachtsgottesdienste gesprochen, die zwar stattfinden sollen, aufgrund der Coronapandemie jedoch nicht von allen Interessierten werden besucht werden können. Das ehrenamtliche Mitglied EA2_m bringt erste Überlegungen zur Vergabe von Sitzplätzen ein. Der Geistliche HA1_m spricht ein paar Minuten über Alternativen zu den Weihnachtsgottesdiensten, die auf einer vorherigen Sitzung des übergeordneten Gremiums auf Ebene des gesamten Pastoralen Raumes (ÜG2) aufgekommen sind: Es könnte ein Draußen-Angebot in unmittelbarer Nähe zur Kirche geben, bei dem Weihnachtslieder gesungen und die Weihnachtsgeschichte vorgelesen werden könnten. EA5_w sitzt links neben HA1_m. Sie hat sich nach vorne auf ihre Unterarme gelehnt, schaut geradeaus und überlegt laut, dass sie es gut fände, wenn die Weihnachtsmessen in ihrer und der Nachbargemeinde parallel stattfinden würden. So könne vermieden werden, dass Kirchgänger(innen), die in der Gemeinde keinen Platz mehr bekommen, die Messe in der Nachbargemeinde besuchen. Der Hauptamtliche sitzt ein kleines Stück vom Tisch abgerückt, ist nach vorne ausgerichtet und hat ein Bein auf das andere gelegt. Auch er schaut geradeaus. Nachdem EA5_w ihre Überlegung geäußert hat, dreht er sich um 90 Grad, sodass er sie anblickt. Mit bestimmter Stimme sagt er zu ihr: „Frau EA5_w, wie viele Priester und Organisten haben wir denn hier im Pastoralverbund? Also bitte, ein bisschen Rücksicht!“ Es herrscht ein paar Sekunden Stille, die Blicke sind auf den Geistlichen HA1_m gerichtet. Er dreht sich wieder zurück, verschränkt die Arme vor der Brust und sagt: „Deshalb zurück zu meinem Vorschlag.“ Er beginnt zu erzählen und sagt schließlich, das Gremium solle über den Vorschlag nachdenken, ihn weiterstricken und neue Ideen überlegen. EA2_m beginnt zu schreiben, und der Geistliche leitet zum nächsten Tagesordnungspunkt (TOP) „Ordnerdienst“ über.¹⁴

¹⁴ Situationsbeschreibung 5 vom 23. September 2020.

2.2 Markierung der Differenzen¹⁵

Die Hauptdifferenz, die als erste eingeführt wird und den Text von der Zahl der Nennungen und der Verteilung am stärksten strukturiert, ist die zwischen Ehren- und Hauptamtlichen bzw. Geistlichem. Im betrachteten Pastoralen Raum wurden die lokalen Gremien zum Untersuchungszeitpunkt alle hauptamtlich begleitet, das Gremium der Szene durch einen Geistlichen. In der Beschreibung werden beide Gruppen weiter differenziert. Die Hauptamtlichen verbindet die Ausübung eines kirchlichen Dienstes aus einer Anstellung heraus. In dem Text werden im Hauptamt der Küster-, Priester- und Organistendienst unterschieden. Erstgenannter spielt zugleich eine Doppelrolle: Einerseits wird die Küsterin an die Solidarität des gemeinsamen Hauptamtes erinnert, andererseits fällt sie aus dem *stark beanspruchten* Hauptamt heraus. Vielleicht sind der Professionalisierungsgrad und die Entlohnung zu gering, um sie eindeutig den Hauptamtlichen zuzurechnen. Die Ehrenamtlichen vollziehen auch einen Dienst, der sie von den Kirchgänger(inne)n unterscheidet, *für* die in der Runde gearbeitet wird. Innerhalb der binären Differenz Hauptamtliche/Ehrenamtliche wird noch zwischen Vorschlagenden (Geistlicher), Ausführenden (Gremium-Mitglieder) und Konsumierenden (Kirchgänger[inne)n) unterschieden. Mit Blick auf die konkret zu gestaltende Situation wird die Differenz Hauptamtliche/Ehrenamtliche mit der Unterscheidung von Besonders beansprucht und Normal beansprucht linear gekoppelt. Die Differenz Mann/Frau ist dagegen nicht linear mit der Differenz Hauptamtliche/Ehrenamtliche verbunden: Es gibt Ehrenamtliche, die Männer oder Frauen sind. Vom Hauptamtlichen abgesehen sind die Unterscheidungen Mann/Frau und Vorschlagende/Ausführende linear *und* gekreuzt verteilt. Mit dem hinzutretenden Geistlichen werden die Differenzen stärker geordnet, nun ist Mann vorschlagend (Priester) und ausführend (Ehrenamtlicher), während Frau nur ausführend ist. Eine letzte Differenz ist die von Pastoralverbund und lokaler Kirche. Der erstgenannten Sphäre ist der Hauptamtliche bzw. Priester zugeordnet, die Ehrenamtlichen der zweiten. Die Differenz Vorschlagenden

¹⁵ Vgl. Rabenstein, Laubner, Schäffer, Diskursive Praktiken des Differenzierens und Normalisierens (s. Anm. 10), 195.

de/Ausführende wird deshalb mit Priester-Sein und auch mit der Sphäre des Pastoralverbunds als höherer Ebene verbunden.

2.3 Temporale Perspektive¹⁶

In der temporalen Perspektive wird darauf geachtet, ob Differenzierungen im zeitlichen Verlauf aktualisierend aufgerufen oder ob sie neutralisiert werden. In der hier ausgewählten Szene läuft die Differenz Hauptamtliche/Ehrenamtliche durch. Sie strukturiert die Interaktion und bildet die Rollen Vorschlagende/Ausführende aus, wird also immer aktualisiert. Andere Unterscheidungen etwa in Bezug auf Ämter oder die Ebenen im Pastoralen Raum werden an diese leitende Differenz angehängt, sind nur punktuell aufgerufen. Die Ämter werden allerdings schon in dieser kurzen Szene verstärkend in Opposition nacheinander genutzt. Das Amt der Küsterin legitimiert ein besonderes Interesse an organisatorischen Fragen, aber es rechtfertigt aus Sicht des Geistlichen nicht die Intervention von EA5_w gegenüber HA1_m, der auf die besondere Belastung der anderen Ämter hinweist. Die besondere Belastung der Küsterin, die für den Ordnungsdienst zuständig ist, mit unregulierten Besucherströmen in die Weihnachtsgottesdienste fertig zu werden, wird den Strapazen anderer untergeordnet, sodass sich hier in den Ämtern eine hierarchische Ordnung andeutet, die trotz ihrer Fluidität auf eine Grundordnung hinweist und später noch genauer in den Blick kommen soll.

2.4 Aggregatzustände¹⁷

An der Zurechtweisung der Küsterin durch HA1_m wird zweierlei deutlich: Das asymmetrische Verhältnis von ihm zu EA5_w ist nicht erklärungsbedürftig. Das Verstummen von ihr und den anderen Mitgliedern erkennt seine Autorität, Entscheidungen zu treffen oder zumindest vorzurahmen, ohne Angabe von Gründen an. Das Differenzbündel „Hauptamtlicher, Geistlicher, Vertreter des Pastoralverbunds, Vorschlagender, Mann“ markiert den alleinigen Entscheider und ist aus Sicht des Gremiums naturalisiert. Die Person

¹⁶ Vgl. ebd.

¹⁷ Vgl. ebd., 196.

des HA1_m gemeinsam mit dieser Rolle zu versehen, hat vor allem die Funktion, die Kommunikationsstruktur zu vereindeutigen. Das sorgt für ‚Verohnmächtigung‘ von EA5_w, aber auch für die Entlastung der Mitglieder, die sich auf die Steuerung durch HA1_m verlassen können. Die hierarchische Grundstruktur zwischen den Ämtern, auch zwischen den Ehrenamtlichen und den Kirchgänger(inne)n, wird nicht wieder verflüssigt, sie bleibt in Geltung. Die Geschlechterdifferenz scheint nicht grundsätzlich naturalisiert zu sein, sonst könnte EA5_w nicht so aktiv gegen die Subjektivierung von HA1_m im Differenzbündel „Hauptamtlicher, Geistlicher, Vorschlagender“ agieren. Dass EA5_w aber auf die „Rücksicht“ angesprochen wird und wie ihr – ohne Widerspruch zu dulden – das Rederecht entzogen wird, trägt Spuren traditioneller weiblicher Rollenkonstruktionen.¹⁸ EA5_w ist nun als Frau auf der Seite der Ehrenamtlichen mit einem niederen Dienst, mit geringerer Fähigkeit zur Abstraktionsfähigkeit, dafür eigentlich fürsorglich gegenüber Belasteten, zum Subjekt geworden.

2.5 Normalisierungsvorstellungen und Diskursbezug¹⁹

Die Weihnachtsgottesdienste in den Jahren 2020 und 2021 stellen den Hintergrund der Planung dar. In der Debatte darum lassen sich zwei Diskurslinien nachzeichnen, die Ehren- und Hauptamtliche in Beziehung setzen:²⁰

- (a) Ehrenamtliche erwarten von den Hauptamtlichen die Sicherstellung eines Angebots von Weihnachtsandachten und -messen sowie
- (b) Ehrenamtliche testen an der Verweigerung von Ordnungsdiensten ihren Einfluss, diese Gottesdienste zu verhindern.

¹⁸ Vgl. I. Karle, „Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...“. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006, 24.

¹⁹ Vgl. Rabenstein, Laubner, Schäffer, Diskursive Praktiken des Differenzierens und Normalisierens (s. Anm. 10), 196.

²⁰ Vgl. O. Reis, Zur Differenz zwischen Modell und Gemeindeentwicklung in der Praxis. Theoretische Modelle und ihre Wirkung in den konkreten Räumen aus Sicht der Akteur-Netzwerk-Theorie, in: Erzbischof Paderborn (Hg.), Modellprojekt Entwicklung der ehrenamtlichen Mitverantwortung (s. Anm. 13), 43–62, bes. 56–62.

An der Aufrechterhaltung des Angebots entzündet sich ein Streit über die Solidarität mit der Gesellschaft und den Eigensinn von Kirche, die sich nicht einhegen lassen darf in ihren Vollzügen. Wir haben in der Zeit beobachten können, dass dieser Kontext sowohl autoritäre wie auch partizipative Entscheidungsverfahren hervorgebracht hat. Die Äußerung von EA5_w gehört in diesen Zusammenhang. Die Frage nach der Belastung der Ehrenamtlichen mit Ordnungsdiensten und der Verantwortung für Coronahotspots ist auch hier treibend. Der Wunsch nach geregelten Besucherströmen ist lesbar als Wunsch nach Wahrnehmung der eigenen Bedürfnisse, auf eine bestimmte Weise für die Kirchgänger(innen) und für sich selbst da zu sein. EA5_w bezieht sich hierfür auf eine frühere Entscheidung zu den Martinsumzügen: „Es soll jedoch noch eine Abstimmung mit [der Nachbargemeinde] erfolgen, damit die Veranstaltungen in [beiden Gemeinden] zeitgleich stattfinden“²¹, um eine Durchmischung der Kinder zu vermeiden. Mit ihrem Wunsch würde EA5_w aus einer Einzelfallentscheidung ein *Entscheidungsprogramm* ableiten und sich damit die Kompetenz geben, eine eigene Handlungsrahmung vorzunehmen.²² Sie beansprucht damit Leitungsverantwortung. Die autoritäre Reaktion von HA1_m mit dem Verweis auf übergeordnete Bedürfnisse und die Erinnerung an die Rücksichtnahme setzt EA5_w auf die Ebene derjenigen zurück, die Entscheidungen ausführen. Die Szene berührt damit den Diskurs um Klerikalismus und die Stärkung der Laiendienste in der katholischen Kirche, die im Erzbistum Paderborn unter den Stichworten der Partizipation, Selbstorganisation und Charismenorientierung gerade in diesem Modellraum neu erprobt werden soll. In der Szene geht es nicht einfach um die Marginalisierung von Frauen in der katholischen Kirche, aber sie zeigt, wie EA5_w als Frau einen Platz in der Gruppe erhält, ein Subjekt wird, dem (nur) bestimmte Handlungsmöglichkeiten zur Verfügung stehen.

2.6 Validierung an einer zweiten Szene

Diese latente Form der Subjektivierung von Frauen wollen wir an einer zweiten Szene des gleichen gewählten Gremiums verdeutlichen:

²¹ Protokoll vom 8. Oktober 2020, 2.

²² Vgl. N. Luhmann, *Organisation und Entscheidung* (RhWAW 232), Wiesbaden 2000, 183–186.222–225.256f.

Es ist ein Abend im Januar 2020 – das letzte Treffen vor der Coronapandemie. In dem Raum des Pfarrheimes, in dem die Sitzung stattfindet, sind die Rollstühle heruntergelassen. An der Wand sind Stühle zu mehreren Stapeln zusammengestellt. Anders als in der ersten Szene nimmt der Hauptamtliche seit Beginn an der Sitzung teil. Es ist kalt im Raum, sodass er seine Jacke nicht auszieht. Mitten im Raum sind vier Tische zu einem großen Tisch zusammengeschoben, an dem die Mitglieder des Gremiums Platz nehmen. Die stellvertretende Vorsitzende, EA3_w, begrüßt die Anwesenden und erklärt, dass der Vorsitzende EA1_m aus gesundheitlichen Gründen nicht teilnehmen könne. Er habe sie gebeten, die heutige Sitzung zu leiten. Sie hält den Impuls und leitet anschließend zum TOP „Berichte“ aus dem übergeordneten Gremium der mittleren Ebene (ÜG1) und der lokalen Gemeinde über. Sie fragt, was auf der Sitzung des ÜG1 besprochen wurde. HA1_m erzählt, dass Anfang April ein Kreuzweg am Kloster stattfinden solle. Die Blicke sind auf ihn gerichtet. Er fragt, ob sich jemand bereit erklärt, eine Station zu übernehmen. EA3_w, die an einem Ende der Tischreihe sitzt, lehnt sich nach vorne und schaut nach links zu EA4_w, die am anderen Ende sitzt. Diese lehnt sich ebenfalls nach vorne und schaut zu EA3_w. Sie erklärt, sie könne noch nicht genau sagen, ob sie an diesem Datum Zeit habe. HA1_m antwortet, sie könnten noch einmal überlegen, wer eine Station übernimmt, und fragt anschließend, ob es Berichte aus der lokalen Gemeinde gebe. Einige schütteln die Köpfe, andere antworten mit: „Nein, es gibt nichts zu berichten“. HA1_m leitet zum nächsten TOP über.²³

Ohne die Analyseschritte noch einmal im Detail durchführen zu können, ist an dieser Szene vor dem Hintergrund der oben untersuchten besonders der Moment interessant, an dem EA3_w HA1_m um die Berichte vom ÜG1 bittet, dieser aus der Situation heraus die vorschlagende Rolle direkt übernimmt und sein Rederecht nicht an die Sitzungsleiterin zurückgibt, die den eigentlichen, männlichen Verantwortlichen vertritt. EA3_w besitzt an sich eine übergeordnete Rolle, füllt diese auch aus, bevor sie ihr genommen wird – und EA3_w akzeptiert diesen Rollentausch, wenn sie sich als Ausführende ansprechen lässt. In dieser Ansprache vollzieht sich eine bestimmte Rollenadressierung, die sie zusammen mit EA4_w für eine bestimmte kleine Andacht ohne Beteiligung eines Priesters vorsieht. HA1_m verschiebt mit seiner Entscheidung das Differenzbündel für EA3_w,

²³ Situationsbeschreibung 1 vom 30. Januar 2020.

tauscht die Leitungsfunktion des Gremiums aus und nimmt das Merkmal „Leitende kleiner Alltagsandachten“ hinzu.

Im weiteren Verlauf bezieht HA1_m als Gegenbewegung EA2_m in die Leitungsrolle ein, weil dieser – wie gleich noch zu sehen ist – in der sozialen Ordnung des Gremiums hierfür vorgesehen ist. Die Ehrenamtlichen EA5_w, EA3_w und EA2_m werden von HA1_m in eine Ordnung gefügt, in der sie mit bestimmten Personenmerkmalen platziert und über diese Merkmale aufgerufen werden können. Nach den bisherigen Analysen reproduziert sich das Differenzbündel „Mann, Priester, Leitung“ gegenüber der Gemeinde als Reentry in der Form „Mann, Ehrenamtlicher, delegierte Leitung“ gegenüber „Frau, Ehrenamtliche, Geleitete“. Aber es ist doch etwas komplexer, das Geschlecht wird nicht so einfach marginalisierend vereindeutigt, auch wenn es sicher auch kein bloßer Unterschied ist. Es ist nötig, die Gesamtordnung des gewählten Gremiums gerade in seiner hierarchischen Struktur noch etwas besser sichtbar zu machen.

3 Hierarchische, geschlechtersensible Rollendifferenzierung konkret – ein Blick in ein gewähltes Gremium lokaler Kirche im Erzbistum Paderborn

Im Folgenden wollen wir an verschiedenen Akteur(inn)en im gewählten Gremium die hierarchische Struktur, die starre hierarchisierende Subjektivierung von EA5_w, EA3_w und EA2_m an verschiedenen Situationen und mit verschiedenen Datensätzen nachzeichnen.

3.1 Die Hierarchiespitze: Wer ist mit wem über Aufgaben verbunden?

Aus dem gewählten Gremium liegen von November 2017 bis September 2021 Protokolle vor, die softwaregestützt (MAXQDA) inhaltsanalytisch ausgewertet wurden. Dabei wurden einzelne Akteur(inn)e(n) sowie ihre Aufgaben nach Komplexität und Reichweite codiert. Die Aufgaben können in drei Komplexitätsstufen eingeteilt werden: gering (standardisierte Aufgabe, die jede[r] ohne Vorkenntnisse übernehmen kann), mittel und hoch (neuartige Aufgabe, die Spezialisierung bzw. Expertise voraussetzt). Während des Codiervorgangs hat sich herausgestellt, dass ein Großteil der vom Gremium übernommenen Aufgaben der geringen Komplexität zugeordnet werden kann, sodass hier induktive Unterkategorien gebil-

det wurden (u. a. das Halten des Impulses, das Agieren mit Kindern oder das Involviert-Sein in kirchliche Einrichtungen). Blicken wir zunächst mithilfe einer MAXQDA-Codelandkarte auf das gesamte Gremium. Hierbei gilt: Je mehr Überschneidungen zweier Codes – hier die der Akteur(inn)e(n) –, umso näher stehen sie grafisch beieinander.

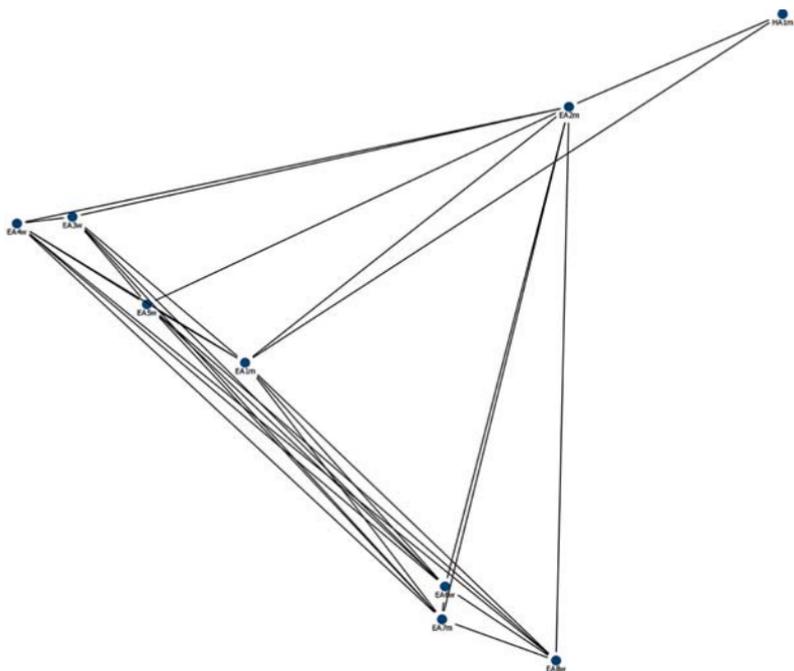


Abb. 1: Codelandkarte der Akteur(inn)e(n).

Die Akteur(inn)e(n) sind pyramidenförmig angeordnet. An der Spitze steht der Hauptamtliche bzw. Geistliche HA1_m. Er interagiert vor allem mit EA2_m und EA1_m – beides männliche Mitglieder –, wobei ihm EA2_m am nächsten ist. EA2_m ist mit allen weiteren Mitgliedern des Gremiums verbunden. Er ist – im Bild eines Netzwerks – ein ‚Übersetztersprecher‘ zwischen Ehren- und Hauptamtlichen.²⁴ Eine weitere Relation zwischen EA3_w und EA4_w ist wichtig. Entspre-

²⁴ Vgl. Reis, Zur Differenz zwischen Modell und Gemeindeentwicklung in der Praxis (s. Anm. 20), 56.

chend der Nähe zueinander haben sie – wie in der zweiten Szene oben²⁵ – mehr gemeinsame Schnittpunkte als mit anderen Akteur(inn)en des Gremiums. EA5_w gehört zu dem ‚weiblichen Dreieck‘ mit EA3_w und EA4_w. EA1_m, der eigentliche Vorsitzende, verbindet das weibliche Dreieck mit den Rändern. Unterhalb der Grundlinie der Pyramide steht EA7_m, er ist ein männliches Mitglied. Diese Struktur lässt sich auch an den übernommenen Aufgaben spiegeln. Exemplarisch wollen wir im Folgenden die drei Akteur(inn)e(n) EA3_w, EA2_m und EA7_m mit ihren Aufgaben darstellen.

3.2 Hierarchiebildung: Wer übernimmt welche Aufgaben?

Folgen wir zunächst dem weiblichen Mitglied EA3_w. Aufgaben, die sie übernimmt, zeigt die Codelandkarte in Abb. 2.

Am häufigsten (elf Codierungen) agiert EA3_w im Bereich der pädagogischen Arbeit mit Kindern. Gemeinsam mit Kommunionkindern schneidet sie z. B. Zweige für Allerheiligen,²⁶ testet eine App für Sternsinger, zu der sie eine Rückmeldung geben möchte,²⁷ oder bringt Beamer und Leinwand mit.²⁸ Im Rahmen der Sternsingeraktion gibt es Aufgaben, die von mehreren Akteur(inn)en umgesetzt werden – zum einen das Basteln der Kronen. Neben EA3_w helfen hierbei EA5_w, EA4_w und EA1_m.²⁹ Zum anderen wurde während der Sternsingeraktion 2019 das Problem wahrgenommen, dass die Aufteilung der Straßen insofern nicht gut war, als die teilnehmenden Gruppen ungleich große Bezirke abgehen mussten. EA3_w und EA4_w wollen deshalb „ein ‚Konzept‘ erarbeiten, sodass die Gruppen von uns eingeteilt werden“³⁰. Es gibt also Aufgaben, die EA3_w allein und regelmäßig übernimmt. Wenn es Aufgaben gibt, die von mehreren Akteur(inn)en bearbeitet werden, kooperiert sie mit EA4_w. Die bereits oben eingeführte Unterscheidung zwischen Vorschlagenden und Ausführenden kann mithilfe von Erich Kosiols (1899–1990)

²⁵ Vgl. Situationsbeschreibung 1 vom 30. Januar 2020 (s. Anm. 23).

²⁶ Vgl. Protokoll vom 26. September 2018, 2; Situationsbeschreibung 4 vom 23. September 2020.

²⁷ Vgl. Protokoll vom 14. Februar 2019, 5.

²⁸ Vgl. Protokoll vom 29. November 2018, 4.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Protokoll vom 14. Februar 2019, 5.

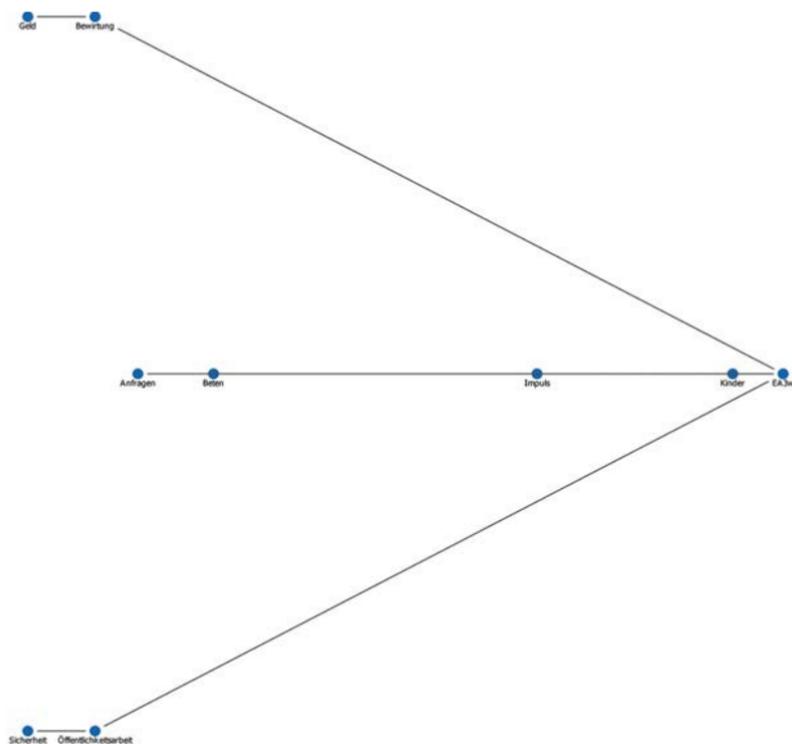


Abb. 2: Das Aufgabenprofil von EA3_w.

Unterscheidung von Aufgaben- und Arbeitsträgern an dieser Stelle noch einmal aufgegriffen werden. Als Aufgabenträger definiert Kosiol Akteur(inn)e(n), die eine(n) andere(n) zum Handeln veranlassen. Ein Arbeitsträger ist ein(e) Akteur(in), der bzw. die eine Aufgabe ausführt.³¹ Diese Unterscheidung lässt sich auf das Handeln von EA3_w so anwenden, dass die Tradition selbst bzw. Aufträge von HA1_m als direkter Repräsentant der Orthopraxie zum Aufgabenträger für sie werden.³² Diesen Impuls nehmen EA3_w und weitere Ak-

³¹ Vgl. E. Kosiol, *Organisation der Unternehmung* (Die Wirtschaftswissenschaften), Wiesbaden ²1976, 44.

³² Vgl. R. Burke u. a., *Die Corona-Pandemie als Stresstest der Strukturinterventionen*, in: Erzbistum Paderborn (Hg.), *Modellprojekt Entwicklung der ehrenamtlichen Mitverantwortung* (s. Anm. 13), 161–181, bes. 164f.

teur(inn)e(n) des gewählten Gremiums auf und machen sich dadurch zu Arbeitsträgern, indem sie Aufgaben erledigen, die einer geringen Komplexitätsstufe zugeordnet werden können. Wird die Reichweite des Bereichs „Kinder“ hinzugezogen, wird deutlich, dass sich die Aufgaben auf die engere Gemeindeebene bezieht. Hier deutet sich erneut an, dass große Reichweite und Komplexität in diesem Gremium wie in der ersten Szene eher dem männlichen Geschlechtsmerkmal zugeordnet werden.

Ein weiterer Aufgabenbereich fällt EA3_w zu: das Halten des Impulses zu Beginn der Sitzungen. Insgesamt drei Leute wurden für diese Tätigkeit codiert: EA1_m, HA1_m und EA3_w; am häufigsten, nämlich sieben Mal, übernimmt die Letztgenannte diese Aufgabe. Sie hält den Impuls von sich aus³³ oder meldet sich hierfür³⁴. Der Aufgabenträger Tradition macht EA3_w auch hier zum Arbeitsträger. Dass sie die ‚heimliche Verantwortliche‘ für den Impuls ist, scheint im Gremium nicht explizit klar zu sein. Denn wenn EA3_w verhindert ist und ihn nicht halten kann, führt dies zu Irritationen und es wird danach gefragt, wer die Aufgabe übernehmen kann.³⁵ Mit Blick auf die Reichweite fällt auf, dass der Impuls sich als eine interne Aufgabe auf das Gremium bezieht.

EA2_m übernimmt – im Gegensatz zu EA3_w – Aufgaben auf mittlerer Komplexitätsstufe (vgl. Abb. 3). Hinter diesen Codierungen verbergen sich beispielsweise Informationen über neue GEMA-Richtlinien, die sich auf Gottesdienste, St. Martin und Fronleichnam auswirken, die zuvor auf der Sitzung des ÜG1 besprochen wurden.³⁶ Außerdem berichtet EA2_m von einer Klausurtagung. Neben ihm schildern auch der Hauptamtliche HA1_m und EA1_m ihre Eindrücke.³⁷ Des Weiteren berichten EA2_m und HA1_m von der Sitzung des ÜG2.³⁸ Anders als EA3_w wird EA2_m zunächst zum Arbeitsträger beider übergeordneter Gremien und daraufhin zum Aufgabenträger, indem er Informationen und Arbeitsaufträge weitergibt. Die weiblichen und männlichen Mitglieder des Gremiums werden in diesen

³³ Vgl. Situationsbeschreibung 1 vom 30. Januar 2020 (s. Anm. 23).

³⁴ Vgl. Situationsbeschreibung 1 vom 23. September 2020.

³⁵ Vgl. Situationsbeschreibung 1 vom 26. September 2019.

³⁶ Vgl. Protokoll vom 17. Mai 2018, 3.

³⁷ Vgl. ebd., 2.

³⁸ Vgl. Protokoll vom 26. September 2019, 1.

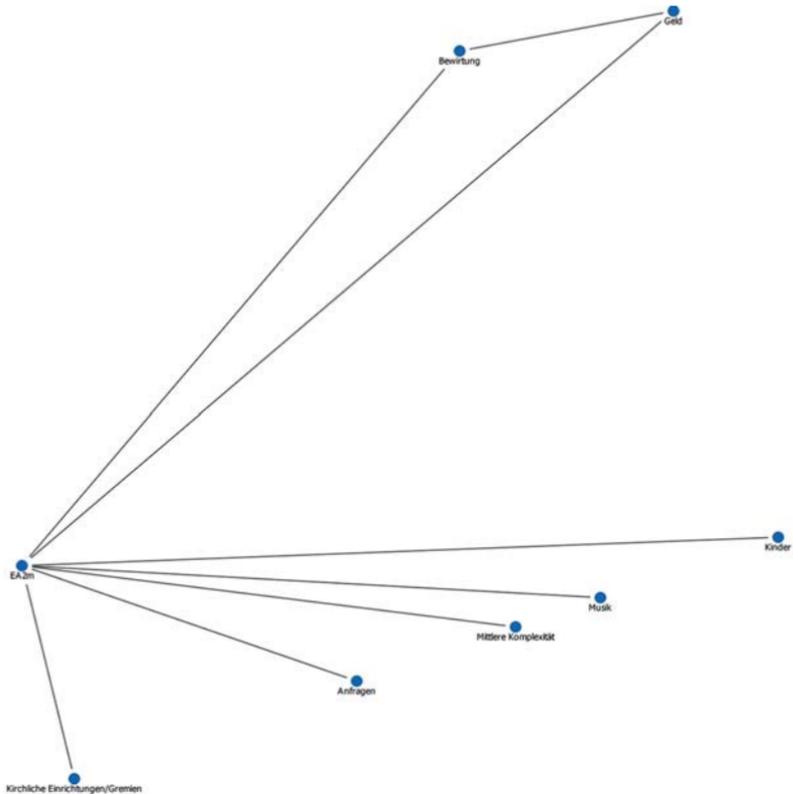


Abb. 3: Das Aufgabenprofil von EA2_m.

Momenten zu Arbeitsträgern. Die Voraussetzung dafür, dass EA2_m diese komplexeren Aufgaben übernimmt, ist die Wahl in das ÜG1. Dies ist gleichzeitig das ‚Ticket‘ für die Teilnahme am ÜG2: Zusätzlich zu den Vorsitzenden werden sechs Personen hierhin entsendet. Neben EA2_m nimmt EA1_m an einer Klausurtagung teil. Er ist kein gewähltes Mitglied, kann aber laut Geschäftsordnung durch seinen Vorsitz im Gremium der lokalen Ebene in beratender Funktion an Sitzungen des ÜG1 teilnehmen. Dennoch wird hier die Unterscheidung von Gewählt und Nicht gewählt (EA2_m/EA1_m) offensichtlich. EA2_m interagiert – hierarchisch gedacht – als ‚einfaches‘ Mitglied auf höheren Ebenen des Pastoralen Raumes. Er tut dies gemeinsam mit HA1_m und EA1_m. Zwar ist auch EA5_w als weibliches Mitglied in das ÜG1 gewählt worden, sie wird als solches in den Sitzungen aller-

dings nicht adressiert. Sie ist Arbeitsträger von EA2_m, wird aber selbst nicht zum Aufgabenträger. Mit Blick auf die wiederholte Aktualisierung ist das Geschlecht durchaus ein Merkmal, das diese Differenz begründet.

Des Weiteren wurde EA2_m zehn Mal im Kontext kirchlicher Einrichtungen/Gremien codiert. So soll beispielsweise eine Steuerungsgruppe für das ÜG2 gebildet werden, für die er die Vertretung und damit eine repräsentative Funktion übernimmt,³⁹ oder er weist als Aufgabenträger das Pfarramt darauf hin, dass im Zuge der Weihnachtsgottesdienste im Jahr 2020 keine weiteren Anmeldungen für die Messen am Heiligen Abend berücksichtigt werden können.⁴⁰ EA2_m agiert auch hier auf der beigeordneten Ebene des Pastoralen Raumes, was in der Konstruktion dieses Pastoralen Raumes mit Fähigkeiten des abstrakten Denkens, der höheren Verantwortung verbunden ist.

Darüber hinaus gibt es Situationen, in denen EA3_w und EA2_m zusammen im Bereich „Kinder“ auftreten. Zunächst ist EA2_m derjenige, der sich um Geld kümmert. In den Protokollen ist festgehalten, dass er Wechselgeld organisiert.⁴¹ Auch im Kontext der Sternsingeraktion ist er für das Geld verantwortlich:

Die Sitzung wird im März 2021 nach Ende des Lockdowns abgehalten. Die Sternsingeraktion konnte in abgewandelter Form stattfinden, indem Tüten mit Segenssprüchen an Haushalte der Gemeinde verteilt wurden mit der Bitte, die Spenden anschließend bei Mitgliedern des Gremiums abzugeben. Es wird nun darauf zurückgeschaut. EA1_m hat die Unterarme auf den Tisch gestützt und einen Stift in der Hand. Vor ihm liegt seine aufgeschlagene Mappe. Die Anwesenden sitzen aus seiner Sicht in einem „U“ angeordnet. Er bedankt sich für die Umsetzung der Sternsingeraktion und schaut EA2_m an, der ebenfalls nach vorne auf seinen Tisch gestützt sitzt und seine Mappe vor sich liegen hat. EA1_m fragt ihn, wie viel Geld gespendet wurde. EA2_m antwortet, dass es knapp 1700 Euro waren, und ergänzt, dass es in den letzten Jahren mehr gewesen, die Summe für Coronabedingungen aber gut sei. EA1_m, der nach wie vor nach vorne gelehnt an seinem Platz sitzt, antwortet nickend mit einem „gut“, schaut zu EA3_w und sagt, dass ein großer Dank auch an sie gehe,

³⁹ Vgl. Protokoll vom 26. September 2018, 1.

⁴⁰ Vgl. Protokoll vom 16. Dezember 2020, 2.

⁴¹ Vgl. Protokoll vom 17. Mai 2018, 3; ÜG1-Protokoll vom 3. September 2019, 2.

da sie die Sternsingeraktion organisiert habe. EA3_w sitzt zurückgelehnt auf ihrem Stuhl und sagt lachend, dass es „nur ein paar Stunden“ gewesen seien.⁴²

Die Sternsingeraktion kann offensichtlich in zwei Bereiche eingeteilt werden: zum einen in die Organisation und zum anderen in die Finanzangelegenheiten. EA1_m adressiert zunächst EA2_m als männliches Mitglied und fragt ihn, wie viel Spenden gesammelt wurden. Erst anschließend wird die organisatorische Arbeit von EA3_w als weiblichem Mitglied gewürdigt. Auch hier ist das Geschlecht ein Merkmal, um Hierarchisierungen von Aufgaben und damit von Personen vornehmen zu können.

Im Mai 2019 wurde auf der ÜG1-Sitzung ein Präventionskonzept vorgestellt, das beinhaltet, dass alle ehrenamtlich Tätigen an einer entsprechenden Schulung teilnehmen sollen.⁴³ Ziel ist es, dass „die Mitarbeiter sensibilisiert werden sollen, auch in ihrem Umfeld außerhalb der Kirche die Augen offen zu halten“⁴⁴. Es ist EA2_m, der dieses Anliegen als Aufgabenträger in der folgenden Sitzung thematisiert. Es wurde im Protokoll festgehalten: „Ein Team des [Gremiums] soll herausstellen, welche Personen für die Schulung in Frage kommen. Dieses Team besteht aus: [EA4_w, EA2_m, EA3_w und EA5_w]“⁴⁵. Zum Team gehören EA3_w und EA4_w, die ohnehin im Bereich „Kinder“ agieren und auch direkt mit ihnen kooperieren. Zu dieser Aufgabe, die aufgrund der Distanz zu den Kindern auf einer Metaebene angeordnet werden kann, kommen darüber hinaus EA2_m und EA5_w hinzu. Es fällt auf, dass in dem Team gelernte Rollendifferenzierungen übertragen werden: EA3_w und EA4_w sind wichtig für die Arbeit mit Kindern. EA2_m ist wichtig als Organisationsrepräsentant, und EA5_w kommt ohne weitere Funktion hinzu. Das heißt, Frauen werden nicht aufgrund des Geschlechtes marginalisiert, aber Rollenhierarchisierungen werden in die Teamarbeit eingetragen.

⁴² Situationsbeschreibung 1 vom 23. März 2021.

⁴³ Vgl. ÜG1-Protokoll vom 8. Mai 2019, 3f.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Protokoll vom 9. Mai 2019, 3.

3.3 Geschlecht und Hierarchieboden: Wer steht am Ende der Kette?

Die bisherigen Ergebnisse legen nahe, dass die hierarchisch oberen Positionen männlich besetzt sind und die mittleren und unteren weiblich. Dass sich die soziale Hierarchisierung aber komplexer zum Differenzmerkmal Geschlecht verhält, wird an folgendem Fall deutlich, bei dem es um die Organisation des Glühweinausschanks geht:

Es ist das Vorbereitungstreffen für den Martinsumzug im Jahr 2019, das ohne den Hauptamtlichen stattfindet. Wieder stehen an einer Wand mehrere Stapel Stühle und Tische. In der Mitte des Raumes sind vier Tische zu einem Gruppentisch zusammengestellt. Das Gremium hat sich aufgrund seiner finanziellen Situation dagegen entschieden, Getränke – hierzu gehört auch Glühwein – vom ortsansässigen Getränkehändler zu bestellen, und will stattdessen im Supermarkt kaufen. Die Mitglieder überlegen deshalb zunächst, wie der Glühwein erwärmt werden könnte. Als sich das Gremium darauf geeinigt hat, das Getränk auf Induktionsplatten zu erwärmen, überlegt EA7_m laut, dass eine Kelle benötigt werde, um es in Becher umfüllen zu können. Dabei ist es ruhig, alle gucken ihn an und hören ihm zu. EA6_w sagt, dass das eine gute Idee sei, und auch EA2_m und EA3_w stimmen ihm zu. Daraufhin grinst EA7_m und fragt EA6_w die rechts neben ihm sitzt, ob sie sich zusammen um die Kellen kümmern wollen, und schlägt vor, dass jeder eine mitbringt. EA6_w stimmt zu. Dies bekommen EA1_m, EA3_w, EA2_m und EA5_w nicht mit. Sie beginnen ein Parallelgespräch und überlegen, mit was für einer Zange sie die Brezeln verkaufen könnten.⁴⁶

EA7_m als männliches Mitglied regt an, Kellen mitzubringen, damit Glühwein ausgetrennt werden kann. Er wird zum Vorschlagenden, zum Aufgabenträger. Zunächst stimmt ihm EA6_w zu, EA2_m und EA3_w schließen sich ihr an und geben EA7_m ein positives Feedback zu seiner Überlegung. Hier bildet sich spontan ein Netzwerk, das Personen aus unterschiedlichen oben rekonstruierten Netzwerken übergreift. EA7_m tritt in dieser Szene aus seiner passiven Rolle als reiner Arbeitsträger heraus. Gleichzeitig lässt sich die Tätigkeit, die er als Aufgabenträger übernimmt, einer geringen Komplexitätsstufe zuordnen, die an keinerlei Zugangsvoraussetzung gekoppelt ist. EA7_m übernimmt sie seiner Rolle gemäß selbst als Arbeitsträger,

⁴⁶ Situationsbeschreibung 3 vom 7. November 2019.

kann aber EA6_w – eine weitere Person aus den unteren Regionen der Hierarchie – als Kooperationspartnerin gewinnen. Die Personen, die seine Initiative unterstützen, kommen aus dem oberen und mittleren Bereich der Hierarchie, wenden sich aber auch sofort ab, als Arbeitsträger gesucht werden. An dieser Szene wird deutlich, dass es nicht automatisch die Frauen sind, die die letzten Plätze der Hierarchie belegen. In das Differenzbündel, das den sozialen Platz verleiht, treten Merkmale der beruflichen Erfahrung oder auch der Spezialisierung/Expertise für bestimmte Aufgaben innerhalb des Gremiums. EA3_w und EA4_w nehmen deshalb auf der mittleren Ebene noch einmal gegen EA5_w eine übergeordnete Rolle ein. Die Attribuierung, dass EA3_w einen Impuls übernehmen oder pädagogische Aufgaben organisieren kann, hebt sie von der unteren Stufe der Hierarchie ab, und gleichzeitig sind es genau diese von der Kongregation für die Glaubenslehre 2004 unter ihrem damaligen Präfekten Joseph Kardinal Ratzinger (* 1927) als ‚weiblich‘ definierte Aufgabenbereiche, die dafür sorgen, dass sie EA2_m oder EA1_m untergeordnet wird.

3.4 Marginalisierung der Frau in der Kirche?

Die Geschlechterdifferenz wird nicht einfach statisch als Trägerdifferenz für marginalisierende Prozesse genutzt; sie ist aber auch nicht neutral im Sinne eines Unterschieds. Die kleine Untersuchung lässt eher den Schluss zu, dass in den sozialen Prozessen das weibliche Geschlecht ein Ordnungsmerkmal ist, das in Hierarchisierungen Differenzen eintragen kann, die aber sowieso gebraucht würden. Das heißt, das Geschlecht ist ein Merkmal, um Hierarchie zu organisieren, die aber unabhängig davon zu errichten ist. Wir haben hier Szenen ausgewählt, in denen eine Rangfolge eben über das Geschlechtsmerkmal entwickelt werden kann. Wir haben aber auch Hierarchisierungsprozesse in rein männlichen oder weiblichen Gruppen gefunden. Bezugnahmen auf naturalistische Konzepte (Rücksichtnahme/Aufgabenbereiche) lassen sich durchaus weiterhin erkennen, um die Strukturierungsaufgabe zu bearbeiten, die hier wesentlich von HA1_m übernommen wird. Dass das Geschlecht als eine solche Differenz etabliert ist, aber zugleich Frauen ihre Position austesten müssen und können, zeigt die erste Szene. EA5_w überschreitet die Differenzseite der bloß ausführenden Arbeitsträger in

Richtung der Vorschlagenden bzw. Aufgabenträger und unterbricht damit die Rollenasymmetrie. Dafür wird sie gleichzeitig bestraft und von niemandem unterstützt. Dass HA1_m dieses Verhalten an EA5_w vollziehen kann, hat etwas mit dem Gesamtbündel zu tun, das EA5_w subjektiviert. EA2_m würde so nicht behandelt werden.

4 Auswertung

Kirche ist Teil von marginalisierenden Differenzierungsprozessen – nicht mehr als die Gesellschaft sonst. Was könnte sie besser machen? Und vor allem: Liegt dieses Rollengefüge an HA1_m? Er ist sicher der strukturierende Akteur, der die Hierarchie immer wieder einträgt. Die anderen Mitglieder nutzen diese Rollendifferenz aber auch zur eigenen Entlastung. In den wenigen Momenten der Lücke wird HA1_m die Aufgabe übertragen, sie zu füllen. Die Hierarchie, die diesen pastoralen Modellraum prägt, ist ein stabiles Rollengefüge, das auch durch die Implementation eines veränderten Modelleinsatzes nur wenig verändert wird. Die Differenzordnung ist dann doch stabiler, als auch Reform(er)innen von kirchlichen Prozessen sich das erhoffen. Rabenstein, Laubner und Schäffer gehen deshalb auch nicht davon aus, dass sich Differenzierungspraktiken einfach vermeiden oder nach dem Willen intentional verändern lassen. Sie setzen eher darauf, die fortlaufende und fixe Adressierung zu verändern.⁴⁷ Mit Guido Kreis (* 1970) könnte man sagen, entscheidend ist die Nichtidentität einer Person mit der Klasse ihrer Merkmale.⁴⁸ Das heißt, man kann Differenzen wieder abbauen, flüssig werden lassen, statt sie zur Komplexitätsreduktion zu nutzen. Während in den Beispielen die Differenzen auffällig stabilisiert werden, sind Reformen möglich, die solche Differenzordnungen verändern – nicht nur in der Schule, sondern auch in der Gemeinde. In der Evaluationsstudie konnten wir am Beispiel des Modellimpulses des Gemein-

⁴⁷ Vgl. Rabenstein, Laubner, Schäffer, *Diskursive Praktiken des Differenzierens und Normalisierens* (s. Anm. 10), 203f.

⁴⁸ Vgl. G. Kreis, ‚Nichtidentität‘ als Reflexionskategorie. Zum systematischen Zentrum der Negativen Dialektik, in: M. N. Sommer, M. Schärli (Hg.), *Das Ärgernis der Philosophie. Metaphysik in Adornos Negativer Dialektik* (Collegium Metaphysicum 22), Tübingen 2019, 13–48.

deteams zeigen, wie Hauptamtliche/Priester zu benötigten Arbeitsträgern werden, die ihren Beitrag in einem sich für verschiedene Personen erweiternden Gemeindeteam leisten. In diesen Beobachtungen lassen sich solche Bezugnahmen auf naturalisierte Rollenmuster für Frauen nicht finden.

Auch wenn selbst HA1_m nicht direkt persönlich die Rollenordnung implementiert, sondern selbst schon in ihr Teil des priesterlichen Ordo wurde,⁴⁹ tragen insbesondere die Hauptamtlichen als Institutionenakteur(inn)e(n) eine besondere Verantwortung dafür, die eigenen Strukturen darauf zu prüfen, ob sie über Differenzbündel marginalisieren. Es ist vor allem ihre Aufgabe, wenn sich empirisch strukturelle Muster zeigen, zu intervenieren und sich über den Umgang mit Heterogenität selbst aufzuklären – wie es z. B. im Modellprojekt „Ehrenamtliche Mitverantwortung“ geschieht.⁵⁰ Damit müssen Gemeinden nicht ihre Einheit und Agilität verlieren. Im Gegenteil: Unsere Untersuchungen legen eher den Umkehrschluss nahe. Je stärker die organisatorische Einheit eines Gremiums nicht mehr an das priesterliche Amt und die hier rekonstruierten Mechanismen der Hierarchieproduktion delegiert wird, umso größer ist die Diversität in den Leitungsrollen. Das heißt aber nicht im Sinne einer hinreichenden Bedingung, dass der Rückzug von Hauptamtlichkeit automatisch eine bessere, diverse Leitung durch Ehrenamtliche nach sich zieht. Je nach Zustand der lokalen Kirche kann der Rückzug auch einfach Leere hinterlassen und öffnet selbst Tor und Tür dafür, dass die Geschlechterdifferenz unbeobachtet zur Marginalisierung benutzt wird.

⁴⁹ Vgl. J. Knop, Amt und Würden, Macht und Dienst, in: V. Dessoy, P. Klasvogt, J. Knop (Hg.), *Risikerte Berufung – ambitionierter Beruf. Priester sein in einer Kirche des Übergangs (Kirche in Zeiten der Veränderung 11)*, Freiburg i. Br. 2022, 43–63.

⁵⁰ Vgl. Erzbischof Paderborn (Hg.), *Modellprojekt Entwicklung der ehrenamtlichen Mitverantwortung* (s. Anm. 13).

Nicht nur eine Frauenfrage

Zu Differenz- und Diversitätssensibilität im katholischen
Verbandswesen

Barbara Brunnert

Als die Initiative #OutInChurch¹ am 24. Januar 2022 mit ihren Forderungen nach einem umfassenden Kulturwandel in der römisch-katholischen Kirche mit dem Ziel, allen Menschen unabhängig von sexueller Orientierung oder geschlechtlicher Identität ein offenes und angstfreies Zusammenleben und -arbeiten in deren Reihen zu ermöglichen, medienwirksam an die Öffentlichkeit ging,² bekundeten mehr als 35 Organisationen und Einrichtungen, Gruppen und Verbände

¹ Der vollständige Name der Initiative lautet „#OutInChurch – Für eine Kirche ohne Angst“, wird aber sowohl in eigenen als auch in sonstigen Veröffentlichungen zumeist verkürzt angegeben.

² Die Kampagne umfasst(e) ein gemeinsames Coming-out von 125 haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitenden der katholischen Kirche als lesbisch, schwul, bisexuell, transgener, intergeschlechtlich, queer und nichtbinär (wofür im englischen Sprachraum die Abkürzung LGBTIQ+ steht), die Veröffentlichung eines Manifests in insgesamt 15 Sprachen im Internet und dazu eine Online-Petition mit den sieben Kernforderungen, adressiert an den Limburger Bischof Georg Bätzing (seit 2016) als Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (DBK). – Vgl. dazu allgemein den offiziellen Internetauftritt von #OutInChurch in: <https://outinchurch.de> (Zugriff: 10.8.2022), vor allem die Menüpunkte „Das sind wir“ (<https://outinchurch.de/das-sind-wir>) und „Manifest“ (<https://outinchurch.de/manifest>). Konkret zur Petition vgl. in: <https://www.change.org/p/gläubige-und-mitglieder-der-römisch-katholischen-kirche-und-solidarisierende-outinchurch-für-eine-kirche-ohne-angst> (Zugriff: 10.8.2022). Begleitet wurde die Kampagne von der 60-minütigen Fernsehdocumentation „Wie Gott uns schuf – Coming Out in der katholischen Kirche“ auf Grundlage einer mehrjährigen Investigativ-Recherche von Hajo Seppelt (* 1963), Katharina Kühn, Marc Rosenthal und Peter Wozny. – Für den Film und alle Einzelinterviews vgl. in: <https://www.ardmediathek.de/sendung/wie-gott-uns-schuf/Y3JpZDovL3JiY1lvbmhpbmUuZGUVd2llLWdvdHQtdW5zLXNjaHVm> (Zugriff: 10.8.2022). Am 25. April 2022 ist in Herausgeberschaft von Michael Brinkschröder (* 1967), Jens Ehebrecht-Zumsande (* 1971), Veronika Gräwe (* 1990), Bernd Mönkebüscher (* 1966) und Gunda Werner (* 1971) im Verlag Herder überdies ein Buch zur Kampagne erschienen. – Vgl. M. Brinkschröder u. a. (Hg.), *Out in Church. Für eine Kirche ohne Angst*, Freiburg i. Br. 2022.

aus dem kirchlichen Umfeld umgehend ihre Solidarität.³ Knapp zwei Drittel von ihnen gaben dazu gleichzeitig mit dem Start der Kampagne die gemeinsame Erklärung „Für Diversität in der katholischen Kirche!“⁴ heraus. Zusammengefasst auf nicht einmal einer DIN-A4-Seite beziehen die Unterzeichnenden darin klar Position:

„Die katholische Kirche ist so vielfältig wie die Gesellschaft selbst und Heimat für jede*n. Niemand darf wegen der eigenen sexuellen Orientierung und/oder der geschlechtlichen Identität diskriminiert oder ausgeschlossen werden. [...] Wir stellen uns deshalb ausdrücklich gegen Homophobie und fordern eine Kultur der Diversität in der katholischen Kirche.“⁵

Speziell folgende Aspekte sind sowohl der Initiative #OutInChurch als auch den Beteiligten der gemeinsamen Erklärung ein Anliegen:

„Wir brauchen eine kirchliche Sexualmoral, die die Lebenswirklichkeit der Menschen akzeptiert und respektiert. Es darf nicht länger hingenommen werden, dass Menschen in kirchlichen Kontexten aus Angst gegenüber Kirchenvertreter*innen ein Schattendasein führen müssen, wenn sie nicht dem von der Kirche normierten Geschlechterbild entsprechen. [...] Christ*innen wollen und sollen sich grundsätzlich gleichwertig, gleichberechtigt und in ihrer Einmaligkeit wertgeschätzt fühlen. [...] Deshalb fordern wir, dass Diskriminierungen und Ausgrenzungen, besonders im kirchlichen Arbeitsrecht, grundsätzlich unterbunden werden.“⁶

Nun liegt es sachlich nahe, dass eine Initiative wie „Mein Gott* diskriminiert nicht“, die selbst gegen strukturelle Ungerechtigkeiten der römisch-katholischen Kirche protestiert und u. a. den Zugang zum Amt für alle, die sich dafür qualifiziert haben, unabhängig von Geschlecht

³ Vgl. die Gesamtübersicht aller institutionellen Unterstützer(innen), die seit Kampagnenstart laufend aktualisiert wird, in: <https://outinchurch.de/unterstuetzen> (Zugriff: 10.8.2022).

⁴ AGENDA – Forum katholischer Theologinnen u. a., Für Diversität in der katholischen Kirche! Gemeinsame Erklärung katholischer Verbände und Organisationen (24. Januar 2022), in: <https://www.zdk.de/cache/dl-8fc676dbd38a5a920e38cae7fcc71b6c.pdf> (Zugriff: 10.8.2022).

⁵ Ebd., 1.

⁶ Ebd. – Zur Wirkkraft der Initiative #OutInChurch vgl. auch den Beitrag von H.-J. Höhn in diesem Band.

und sexueller Orientierung, verlangt,⁷ prompt öffentlich ihre Unterstützung für #OutInChurch zeigte. Gleiches gilt mutatis mutandis auch für alle beteiligten berufsständischen Interessenvertretungen⁸ oder die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands. Dass allerdings katholische Verbände und Organisationen wie die Deutsche Pfadfinderschaft Sankt Georg (DPSG) oder Pax Christi ohne Weiteres ihre Unterstützung für diese Initiative bekundeten, ist durchaus nicht selbstverständlich. Was bewegt ausgerechnet einen Kinder- und Jugendverband, der zumindest auf den ersten Blick vor allem für gemeinsame Erfahrungen in der Natur steht,⁹ oder die deutsche Sektion der internationalen katholischen Friedensbewegung dazu, sich konkret für die Anerkennung und Gleichberechtigung von LGBTIQ+-Personen in der Kirche einzusetzen?

In jedem Fall zeigen solche Beispiele, dass Organisationen und Verbände nicht nur die offensichtlich eigenen Belange verfolgen, sondern in ihren Werten, Ansichten und Meinungsäußerungen mitunter weit darüber hinaus gehen können. Diese aktuelle Beobachtung ist Ausgangspunkt und Anregung für die folgenden Vertiefungen zu Geschichte und Gegenwart des Katholischen Deutschen Frauenbundes (KDFB) und damit zu einem „klassischen“ katholischen Verband, der sich kirchlicherseits früh der Überwindung von Diskriminierung einer bestimmten Gruppe von Menschen verschrieben hat. Dabei soll gefragt werden, ob in der Selbstwahrnehmung dieses Verbandes ausschließlich sein genuines Thema im Fokus stand und steht bzw. inwiefern hier insgesamt eine erhöhte Sensibilität für Differenz und Diversität in Kirche, Politik und Ge-

⁷ Vgl. den Menüpunkt „Über uns“ des offiziellen Internetauftritts der Initiative „Mein Gott* diskriminiert nicht“ in: <https://www.meingottdiskriminiertnicht.de/ueber-uns> (Zugriff: 10.8.2022).

⁸ Genannt sind AGENDA – Forum katholischer Theologinnen, der Bundesverband der katholischen Religionslehrer und -lehrerinnen an Gymnasien (BKRG), der Bundesverband der Gemeindefereferent/-innen Deutschlands, der Berufsverband der Pastoralreferent*innen in Deutschland (BVPR) sowie der Verband der Katholischen Religionslehrerinnen und Religionslehrer an berufsbildenden Schulen (VKR). – Vgl. AGENDA – Forum katholischer Theologinnen u. a., Für Diversität in der katholischen Kirche! (s. Anm. 4), 2.

⁹ Für ein differenzierteres Bild von Verbandsprogramm und -zielen vgl. etwa den Menüpunkt „Die DPSG“ des offiziellen Internetauftritts der Deutschen Pfadfinderschaft Sankt Georg in: <https://dpsg.de/de/die-dpsg> (Zugriff: 10.8.2022).

sellschaft vorzufinden ist. Waren und sind seine Programme und Aktivitäten ausschließlich auf die Selbstbestimmung und Gleichberechtigung von Frauen ausgerichtet? Oder hat er noch andere kirchlich, politisch und gesellschaftlich übersehene oder bewusst marginalisierte (Gruppen von) Menschen im Blick? Und bezogen auf die Geschlechterfrage: Welche spezifischen Rollenbilder prägten und prägen überhaupt seine Verbandsgeschicke?

1 „bewegen!“ – zu Geschichte, Mitgliedschaft und Programmatik

„Wir genügen uns nicht selbst“¹⁰, postulierte KDFB-Präsidentin Maria Flachsbarth (* 1963) im Juli 2021 in ihrem Vorwort zum „Jahresbericht 2020/2021“, „[sondern] sind Sprachrohr und Initiatorinnen für den Abbau von Benachteiligungen und für Aktionen, die den Zielen unseres Verbandes dienen“¹¹. Was genau diese sind, ist im Laufe der Geschichte – und auch abhängig vom jeweils genutzten Medium¹² – zumindest in Nuancen immer wieder neu ausbuchstabiert worden. Ging es den engagierten Katholikinnen, die den Verein am 16. November 1903 in Köln ins Leben gerufen haben, zunächst vor allem darum, Frauen zu bilden, Ungleichbehandlungen entgegenzuwirken und Lebensbedingungen zu verbessern,¹³ intendiert die zuletzt am 24. Oktober 2020 überarbeitete Satzung wesentlich offener

¹⁰ M. Flachsbarth, „Wer ein Ziel erreichen will, muss darauf zugehen.“ Vorwort der Präsidentin, in: KDFB (Hg.), Jahresbericht 2020/2021, vorgelegt zur Bundesdelegiertenversammlung 03. bis 05. September 2021, Köln 2021 [https://www.frauenbund.de/wp-content/uploads/KDFB_JB2020_Einzelseiten.pdf] (Zugriff: 10.8.2022)], 3–5, hier: 3.

¹¹ Ebd., 3f.

¹² Allein ein Vergleich der Selbstdarstellungen auf der Internetseite des KDFB-Bundesverbandes sowie in den sozialen Netzwerken Facebook und Instagram zeigt leicht unterschiedliche Formulierungen in Bezug darauf, wofür sich der Verband heute einsetzt. – Vgl. Der KDFB, in: <https://www.frauenbund.de/der-kdfb> (Zugriff: 10.8.2022); Menüpunkt „Info“ in: https://www.facebook.com/frauenbund.de/about/?ref=page_internal (Zugriff: 10.8.2022); Profil „kdfb_bund“ in: https://www.instagram.com/kdfb_bund (Zugriff: 10.8.2022).

¹³ Vgl. KDFB (Hg.), Nur wer bewegt ist, kann andere bewegen!, Köln [2019], in: https://www.frauenbund.de/wp-content/uploads/KDFB_Flyer_mit_Einlegeblaettern-online.pdf (Zugriff: 10.8.2022), 2.

„eine wertorientierte, christlich motivierte politische Interessenvertretung, um am Aufbau einer Gesellschaft und Kirche mitzuwirken, in der Frauen und Männer partnerschaftlich zusammenleben und Verantwortung tragen für die Zukunft einer friedlichen, gerechten und für alle lebenswerten Welt“¹⁴.

Während heute tatsächlich „[j]ede Frau [...] unabhängig von Alter, Beruf, Lebenssituation, Konfession und Nationalität“¹⁵ Mitglied werden kann, solange sie die Werte und Ziele des KDFB anerkennt und sich hinter das Grundgesetz stellt, sich also nicht menschenverachtend, antisemitisch und rassistisch äußert,¹⁶ war für die Gründerinnen gerade ihr Katholisch-Sein der ausschlaggebende Punkt ihres Engagements. Soziologin Gisela Breuer fasste dazu schon 1998 eingangs ihrer immer noch maßgeblichen Studie „Frauenbewegung im Katholizismus“¹⁷ über die Anfangszeit des Frauenbundes, der sich damals noch KFB abkürzte,¹⁸ zusammen: „Katholizismus und Frauenbewegung waren im Selbstverständnis des KFB nicht zu trennen.“¹⁹

In Konsequenz dieser zwei verschiedenen Bezugsgrößen stand der junge Verein in den Jahren 1903 bis 1918 und auch darüber hinaus immer wieder neu vor der Aufgabe, widersprüchliche Orientierungen integrieren zu müssen:

¹⁴ Satzung des Katholischen Deutschen Frauenbundes e. V. (KDFB) vom 24. Oktober 2020, in: https://www.frauenbund.de/wp-content/uploads/KDFB-Bundes-satzung_24.10.2020_DinA4.pdf (Zugriff: 10.8.2022), 1, § 2.

¹⁵ Abschnitt „Gut zu wissen“ in: <https://www.frauenbund.de/mitglied-werden> (Zugriff: 10.8.2022).

¹⁶ Vgl. ebd. Die dezidierte Abgrenzung von jedweder populistischen Programmatik, insbesondere aber dem Handeln der Alternative für Deutschland (AfD) erklärt sich aus einem Beschluss der Bundesdelegiertenversammlung von Oktober 2020. – Vgl. Demokratie stärken – dem Populismus widerstehen!, Stellungnahme des KDFB-Bundesverbandes auf Beschluss der Bundesdelegiertenversammlung vom 24. Oktober 2020, in: https://www.frauenbund.de/wp-content/uploads/2020-10-24_KDFB-Stellungnahme_Demokratie_staerken-1.pdf (Zugriff: 10.8.2022).

¹⁷ G. Breuer, Frauenbewegung im Katholizismus. Der Katholische Frauenbund 1903–1918 (Geschichte und Geschlechter 22), Frankfurt a. M. – New York 1998.

¹⁸ 1903 als Katholischer Frauenbund (KFB) gegründet, erfolgte 1916 eine erste Umbenennung in Katholischer Frauenbund Deutschlands (KFD), 1921 dann in Katholischer Deutscher Frauenbund (KDF). Die heutige Abkürzung KDFB gilt seit 1983. – Vgl. M. Seelen, Katholischer Deutscher Frauenbund, in: LThK³ 5 (2006) 1366f.

¹⁹ Breuer, Frauenbewegung im Katholizismus (s. Anm. 17), 12.

„Als Organisation der Frauenbewegung vertrat er Emanzipationsforderungen, die auf eine größere Unabhängigkeit und Selbstbestimmung von Frauen zielten, und als konfessionelle Organisation stellte sich der KFB in den Rahmen kirchlicher Ordnungs- und Autoritätsvorstellungen. Diese basierten auf einer hierarchischen Geschlechterordnung und begründeten die Führungsrolle des Mannes in Gesellschaft und Familie aus christlich-katholischer Perspektive als gottgewollt und unveränderbar.“²⁰

Breuer brachte dieses Dilemma bereits in einem früheren Beitrag unter der Überschrift „Zwischen Emanzipation und Anpassung“²¹ auf den Punkt.

Handlungsleitend für die Mehrzahl der Akteurinnen des Frauenbundes mindestens bis zum Ende der Weimarer Republik (1918–1933) wirkte dabei allgemein ihre Überzeugung von einer Gleichwertigkeit, aber eben nicht Gleichartigkeit der Geschlechter²² und speziell die Idee der „geistigen Mütterlichkeit“, die – losgelöst von „echter“ Mutterschaft – als Metapher für bestimmte weibliche Eigenschaften und Fähigkeiten stand, die über die Familie hinaus zur Geltung gebracht werden sollten, und Frauen so neue gesellschaftliche Handlungsräume eröffnete und auch ein wichtiges Argument zur Rechtfertigung ihrer Erwerbsarbeit lieferte.²³ So war die

²⁰ Ebd., 10.

²¹ G. Breuer, Zwischen Emanzipation und Anpassung. Der Katholische Frauenbund im Kaiserreich, in: RoJKG 10 (1991) 111–120. Für weitere Beiträge zu ausgesuchten Aspekten und Persönlichkeiten der Geschichte des Frauenbundes im Wilhelminischen Kaiserreich (1890–1918) vgl. auch M. Raasch, A. Linsenmann (Hg.), Die Frauen und der politische Katholizismus. Akteurinnen, Themen, Strategien (VKZG. Themen der kirchlichen Zeitgeschichte 1), Paderborn 2018; G. Muschiol (Hg.), Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation, Münster 2003; ferner A. Kall, Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Eine Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine im 19. Jahrhundert (BKathF. Reihe B), Paderborn 1983, 264–322.

²² Am Beispiel von Referaten und Gruppendiskussionsbeiträgen engagierter Frauen zu den Katholikentagen 1921 bis 1932 anschaulich entfaltet von C. Janusch, Tradition und Innovation. Frauen auf den Katholikentagen in der Weimarer Republik, in: Muschiol (Hg.), Katholikinnen und Moderne (s. Anm. 21), 163–178, bes. 171f.

²³ Vgl. etwa B. Sack, Zwischen religiöser Bindung und moderner Gesellschaft. Katholische Frauenbewegung und politische Kultur in der Weimarer Republik

Entwicklung der Sozialarbeit als „moderner“ Frauenberuf in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eng mit der Geschichte der katholischen Frauenbewegung verbunden, wie Birgit Sack (* 1965) in ihrer Studie „Zwischen religiöser Bindung und moderner Gesellschaft“ ausführlich erläutert.²⁴

Dem Umstand, dass die meisten Frauen aber weiterhin unter prekären Bedingungen in der Landwirtschaft²⁵ und im (eigenen) Haushalt arbeiten mussten, begegnete der heute sog. KDFB zur Mitte der 1920er-Jahre mit dem deutschlandweiten Ausbau sowohl einer Landfrauen- als auch einer Hausfrauenvereinigung als Berufsorganisationen, die zugleich auch die weiteren Anliegen des Verbandes in die Fläche brachten. Als Einrichtungen des Frauenbundes bestehen beide bis heute fort, haben jedoch ihr Profil teils deutlich verändert.

In der Landfrauenvereinigung stehen inzwischen neben der Entwicklung und Gestaltung der ländlichen Räume vor allem Umwelt- und Klimaschutz auf der Agenda und weiten den Blick auf faire Handelsbedingungen und eine gerechte Verteilung von Ressourcen weltweit.²⁶ Auch beim KDFB-Bundesverband insgesamt steht das Thema Nachhaltigkeit verbunden mit dem Bewusstsein, dass die Bewahrung der Schöpfung aus Solidarität und Gerechtigkeit zwischen Nationen, Geschlechtern und Generationen entsteht,²⁷ in den vergangenen 15 Jahren verstärkt im Fokus²⁸ und geht u. a. zusammen mit konkretem Engagement gegen Armut und Hunger in der Einen Welt – beispielsweise in der jährlich seit 2013 gemeinsam mit dem

(1918/19–1933) (Internationale Hochschulschriften 266), Münster u. a. 1998, 12f.; auch Breuer, *Frauenbewegung im Katholizismus* (s. Anm. 17), 28f.

²⁴ Vgl. dazu Sack, *Zwischen religiöser Bindung und moderner Gesellschaft* (s. Anm. 23), bes. 27–41.233–297.

²⁵ Vgl. ebd., 11.

²⁶ Vgl. für den schnellen Überblick: Die Landfrauenvereinigung des KDFB, in: <https://www.frauenbund.de/der-kdfb/die-landfrauenvereinigung-des-kdfb> (Zugriff: 10.8.2022); zur historischen Entwicklung am Beispiel der Bayrischen Landfrauenvereinigung: <https://www.landfrauenvereinigung.de/wir-uber-uns> (Zugriff: 10.8.2022), vor allem die Menüpunkte „Geschichte“ (<https://www.landfrauenvereinigung.de/wir-uber-uns/geschichte>) und „Chronik“ (<https://www.landfrauenvereinigung.de/wir-uber-uns/chronik>).

²⁷ Vgl. die Themenseite „Nachhaltigkeit“ in: <https://www.frauenbund.de/themen/nachhaltigkeit> (Zugriff: 10.8.2022).

²⁸ Vgl. etwa die ausgewählten Stellungnahmen in: <https://www.frauenbund.de/ak-tuelles/stellungnahmen-und-veroeffentlichungen/#stn-klima> (Zugriff: 10.8.2022).

Bischöflichen Hilfswerk Misereor durchgeführten Solibrot-Aktion²⁹ und seit Dezember 2019 durch Mitarbeit in der Initiative Lieferkettengesetz.³⁰ Strukturell ist das Anliegen in der Bundesgeschäftsstelle durch die Teilzeitstelle einer Referentin für Globale Verantwortung verankert.³¹

Aus der Hausfrauenvereinigung ist 2002 der VerbraucherService im KDFB geworden,³² der sich selbst als „moderne[r] Fachverband für Verbraucherinnen und Verbraucher sowie für hauswirtschaftliche Bildung“ versteht und ausdrücklich „allen Personen offen steht, die sich aktiv mit dem Strukturwandel in Alltagsbewältigung und Ernährung sowie dem Verbraucherschutz beschäftigen und auseinandersetzen wollen“.³³ Im Landesverband Bayern, der mit aktuell 150 000 Mitgliedern in acht Diözesanverbänden weiterhin die meisten der bundesweit insgesamt 160 000 KDFB-Frauen in 1500 Zweigvereinen und 21 Bistümern zählt,³⁴ sind dazu an 15 Standorten eigene Beratungsstellen eingerichtet.³⁵

Mit seiner bundesweiten Kampagne „bewegen!“, die zum internationalen Frauentag am 8. März 2019 startete und am 10. Juli 2021 mit einem Fest auf dem Mainzer Gutenbergplatz, das dann

²⁹ Vgl. die Aktionsseite „Solibrot-Aktion – Backen. Teilen. Gutes tun.“ in: <https://www.frauenbund.de/aktion/solibrot-aktion-backen-teilen-gutes-tun> (Zugriff: 10.8.2022); dazu KDFB (Hg.), Brot verbindet. Solidarität zwischen Arm und Reich – national und international. Arbeitshilfe, Köln 2014 [https://www.frauenbund.de/wp-content/uploads/KDFB_Misereor_Solibrot_2014_END.pdf] (Zugriff: 10.8.2022)].

³⁰ Als jüngste Meldung zum Thema vgl. U. Hücker, Endlich – das Lieferkettengesetz ist beschlossen, Pressemitteilung des KDFB-Bundesverbandes von 11. Juni 2021, in: <https://www.frauenbund.de/presse/endlich-das-lieferkettengesetz-ist-beschlossen> (Zugriff: 10.8.2022); ferner die offizielle Internetseite der Initiative Lieferkettengesetz in: <https://lieferkettengesetz.de> (Zugriff: 10.8.2022).

³¹ Vgl. Die Bundesgeschäftsstelle des KDFB, in: <https://www.frauenbund.de/der-kdfb/bundesgeschaeftsstelle> (Zugriff: 10.8.2022).

³² Vgl. ausführlicher zur Geschichte in: <https://www.verbraucherservice-kdfb.de/wir-ueber-uns/geschichte> (Zugriff: 10.8.2022). Das großgeschriebene Binnen-S bei VerbraucherService entspricht der Eigenschreibweise.

³³ Wörtliche Zitate aus: Leitgedanken, in: <https://www.verbraucherservice-kdfb.de/wir-ueber-uns/leitgedanken> (Zugriff: 10.8.2022).

³⁴ Vgl. Der KDFB – Frauensolidarität seit über 100 Jahren, in: <https://www.frauenbund-bayern.de/der-kdfb/ueber-uns> (Zugriff: 10.8.2022).

³⁵ Vgl. den Menüpunkt „Landesverband“ in: <https://www.verbraucherservice-kdfb.de/landesverband> (Zugriff: 10.8.2022).

aber coronabedingt abgesagt werden musste, eigentlich bunt ausklingen sollte, griff der Verband noch einmal explizit seinen Ursprung in der Frauenbewegung auf.³⁶ Im Mittelpunkt aller Aktivitäten standen die fünf Themenbereiche Lohngerechtigkeit, Frauensolidarität, Verantwortung, Glaube und Weihe, die u. a. durch die Imagebroschüre „Nur wer bewegt ist, kann andere bewegen!“³⁷, Roll-ups, Plakate, Aufkleber und Postkarten mit Botschaften wie „Himmel auf Erden? ... beginnt bei dir!“ ins Gespräch gebracht wurden.³⁸

2 „Jetzt ist die Zeit“ – das Leitbild von 2003

Bis heute nichts von seiner Bedeutung verloren hat der sog. Kölner Anstoß³⁹, den die Bundesdelegiertenversammlung im November 2003 aus Anlass des 100-jährigen Jubiläums des Frauenbundes als Leitbild verabschiedete. Vorgegangen war ein mehrmonatiger innerverbandlicher Konsultationsprozess, in den insbesondere die Diözesanverbände ihre Anregungen und Wünsche einbrachten. Als engagierte KDFB-Frauen für die Erarbeitung der Beschlussvorlage verantwortlich zeichneten die Philosophin Annette Barkhaus (* 1961), die Theologin Hildegard König (* 1954), die frühere Vizeverbandspräsidentin Resi König, ihre aktuelle Nachfolgerin Birgit Mock (* 1970) sowie die Volkswirtin und damalige KDFB-Grundsatzreferentin Eva M. Welskop-Deffaa (* 1959), die als Redaktionsgruppe vom Präsidium des Frauenbundes beauftragt waren.⁴⁰

³⁶ Vgl. dazu allgemein den offiziellen Internetauftritt der Kampagne in: <https://bewegen-kdfb.de> (Zugriff: 10.8.2022); ferner die Aktionsseite „Kampagne ,bewegen!“ in: <https://www.frauenbund.de/aktion/kampagne-bewegen> (Zugriff: 10.8.2022).

³⁷ Vgl. KDFB (Hg.), Nur wer bewegt ist, kann andere bewegen! (s. Anm. 13).

³⁸ Vgl. den Menüpunkt „Aktion & Material“ in: <https://bewegen-kdfb.de/aktion/material> (Zugriff: 10.8.2022).

³⁹ KDFB, Jetzt ist die Zeit – Den Schritt in die Zukunft wagen. Kölner Anstoß zum 100. Geburtstag des Katholischen Deutschen Frauenbundes auf Beschluss der Delegiertenversammlung vom 14. November 2003, in: <https://www.frauenbund.de/wp-content/uploads/Koelner-Anstoss-2003.pdf> (Zugriff: 10.8.2022).

⁴⁰ Vgl. ebd., [10].

Vorangestellt ist der Impulstext „Neues Spiel – neue Chance“⁴¹, der auf poetische Weise auf die nachfolgende Selbstvergewisserung und den Zukunftsentwurf des Verbandes einstimmt und dabei nacheinander die Perspektive der „Alten / Erfahren in langen Märschen“ und der „Jungen / [...] Auf der Suche nach dem guten Leben“ einnimmt, die nun „Für eine Spielzeit zusammen“ aktiv werden (sollen).⁴² Unter der Überschrift „Jetzt ist die Zeit – Zeichen der Zeit erkennen, Herausforderungen annehmen und handeln“⁴³ beleuchtet der erste Teil der Erklärung zunächst wesentliche soziale Phänomene bzw. Erfahrungen zur Jahrtausendwende: Pluralisierung, Säkularisierung, Singularisierung, Rollendifferenzierung, Fragmentierung und Marginalisierung.⁴⁴ Unter jedem Stichwort erfolgt erst eine Situationsanalyse, um dann – hervorgehoben in einem Textkasten – kurz darzulegen, wie der Frauenbund die jeweiligen Umstände annimmt. Dabei greifen die Autorinnen auf den religiös-philosophischen Begriff des Kairos zurück, den sie zur Einleitung in einer allgemeinen Gegenüberstellung der zentralen Anforderungen zur Gründerinnenzeit und 100 Jahre später wie folgt erklären:

„Jede Generation hat ihr ‚Jetzt‘, den für sie einzig möglichen, entscheidenden Zeitpunkt: den Kairos. Hier und heute die Zeichen der Zeit erkennen, die Herausforderungen annehmen und handeln: Das heißt den Kairos nutzen.“⁴⁵

Sei es 1903 darum gegangen, „eine eigenständige und anerkannte Mitwirkung von Frauen in Kirche, Gesellschaft und Politik zu erreichen“⁴⁶, gehe es heute

„um die Würde der Menschen: angesichts harter Bedingungen auf dem Arbeitsmarkt, immer kühnerer wissenschaftlicher Forschungen, globaler ökonomischer Zwänge und weit verbreiteter Situationen von Gewalt; es geht um Leben und Sterben in Würde für alle Menschen, Frauen und Männer, in ihrer Unverwechselbarkeit von Gott so bejaht.

⁴¹ Ebd., [1].

⁴² Wörtliche Zitate aus: ebd., [1].

⁴³ Ebd., [2].

⁴⁴ Vgl. ebd., [2–5].

⁴⁵ Ebd., [2].

⁴⁶ Ebd.

Unsere Aufgabe ist es, diese Würde gegen das Recht des Stärkeren zur Geltung zu bringen und in Gesellschaft, Kirche und Politik frauengerechte lebensdienliche Regeln durchzusetzen. Es geht um eine Kultur, die weise mit den Strukturen der Macht umgeht⁴⁷.

Unter der Überschrift „Wenn alles möglich ist“ wird im Folgenden als erstes das Thema Pluralisierung behandelt und auf den Punkt gebracht:

„Einst selbstverständliche Orientierungen an Moral, Gesetz und Religion sind fragwürdig geworden, verlangen nach eigener Begründung und nach Verknüpfung mit dem persönlichen Lebensentwurf. Jede Frau (und jeder Mann) ist herausgefordert, die Konkurrenz von Wertordnungen auszuhalten.“⁴⁸

Als Gebot der Stunde leitet der KDFB aus diesen Feststellungen ab, Frauen in ihrer Vielfalt wertzuschätzen, ihnen Orte der Selbstvergewisserung anzubieten und damit ihr Bewusstsein für die eigene Würde sowie Verantwortung für ihr Leben und ihre Mitwelt zu stärken. Zum Stichwort Säkularisierung, das im Titel des entsprechenden Abschnitts mit den Worten „Als gäbe es Gott nicht“⁴⁹ paraphrasiert wird, formulieren die führenden Verbandsmitglieder als weiteren Auftrag, sich als Weggefährtinnen „für die individuelle Suche nach dem göttlichen Du“ anzubieten, d. h. Lebens- und Glaubenserfahrungen zu teilen, die eigenen Gotteszweifel und die anderer Frauen auszuhalten sowie sich „miteinander an das Unsagbare“ heranzutasten.⁵⁰

Zur Frage von Singularisierung und Rollendifferenzierung nimmt der sog. Kölner Anstoß bereits in den Situationsanalysen den Blickwinkel ausschließlich von Frauen ein, die sich im Laufe des 20. Jahrhunderts zwar grundsätzlich die Freiheit erkämpft hätten, ihr Leben selbst in die Hand nehmen, sich gerade dadurch nun aber mit neuen widersprüchlichen Ansprüchen und Erwartungen konfrontiert sähen. Im Gegensatz zu Männern erführen sie es beispielsweise nach

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd., [3].

⁵⁰ Wörtliche Zitate aus: ebd.

wie vor als einander ausschließende Wahlmöglichkeiten, eigenverantwortlich zu leben oder Bindungen in einer Partnerschaft und an Kinder einzugehen. Diese Alternativen aber – „Selbständigkeit um den Preis der Vereinsamung oder Bindung um den Preis des Verlusts der Selbständigkeit – passen selten zu den oft anspruchsvollen Lebensentwürfen [von] Frauen“⁵¹, so das Fazit des KDFB, der sich deshalb einerseits dafür verbürgt, „die widersprüchlichen Signale, die in unserer Gesellschaft hin- und hergehen, auch zwischen Frauen, zwischen Müttern und Töchtern“, zu entlarven sowie durch Solidarität und politische Arbeit dazu beizutragen, „dass Frauen ihre gewonnene Freiheit auch als Freiheit zur Bindung und Verantwortung leben können“.⁵² Bezogen auf die Probleme der Rollendifferenzierung verspricht der Verband andererseits:

„Wir widersetzen uns den Anmaßungen der Welt um uns: Wir widerstehen dem Bild der perfekten Frau. Wir kultivieren Authentizität und bejahen Verschiedenheit, denn darin zeigt sich der Reichtum der Schöpfung und das Potenzial zu Veränderung und Entwicklung. Das Recht auf [...] Eigenwilliges befreit von überzogenen Vollkommenheitsvorstellungen.“⁵³

Die Zerbrechlichkeit des Lebens insgesamt wird alsdann unter dem soziologisch wie psychologisch gebräuchlichen Schlagwort Fragmentierung diskutiert – mit folgenden Erkenntnissen:

„Mehr denn je prägen Brüche, Aufbrüche und Abbrüche, heute Lebensgeschichten. [...] Leben wird nicht mehr als Ganzes gesehen, es wird unter dem gerade interessierenden Aspekt – als Bruchstück – wahrgenommen und damit entwertet. [...] Die große Sehnsucht nach Heilsein und Ganzheit bleibt.“⁵⁴

Die Schlussfolgerungen werden eingangs zwar ebenfalls wieder auf Frauen zugespitzt,⁵⁵ lassen sich im weiteren Verlauf aber auch bezogen auf alle Menschen lesen, wenn es etwas allgemein heißt: „Wir machen Mut, Bruchstücke des Lebens zu einem Lebensbild zusam-

⁵¹ Ebd.

⁵² Wörtliche Zitate aus: ebd., [4].

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Vgl. ebd., [5].

men zu fügen, das gezeichnet ist von der Hoffnung, dass Gott es vollendet.“⁵⁶ Einen noch differenzierteren Blick auf gesellschaftliche Probleme wirft der nächste und letzte Abschnitt des ersten Teils der Erklärung, der sich dem Thema Marginalisierung widmet. Betroffen davon sind laut KDFB-Analyse viele – nicht nur in Afrika, Asien, Lateinamerika oder Osteuropa:

„[A]uch im reichen Westen gehören Armut und Ausgrenzung zu den täglichen Erfahrungen von Menschen. Globalisierung und Ökonomisierung aller Lebensbereiche beschleunigen in etlichen Fällen den Prozess“⁵⁷.

Nicht unerwähnt bleiben darüber hinaus pflegebedürftige, alte Menschen und die, die sich um sie kümmern, sowie die, die von einer bestimmten Norm abweichen: Behinderte, bildungsbenachteiligte Männer und Frauen, fremde Menschen.⁵⁸ Für sie alle – und sicherlich noch für weitere – gilt nach Einschätzung des Frauenbundes:

„Wer nicht teilhat an Macht und Besitz oder die Teilhabe verliert, gerät schnell an die Ränder: [a]n den Rand der Armut, an den Rand der Gesellschaft, an den Rand der Bedeutungslosigkeit.“⁵⁹

Getreu ihrer Vision einer menschlichen, gerechten und friedvollen Welt ergeben sich für die Verbandsaktiven daraus folgende Erkenntnisse, die das eigene Handeln prägen (sollen):

„Wir wissen um die Kraft der Solidarität unter Ungleichen. Die Kraft, gerechte Strukturen zu schaffen_[,] und die Fähigkeit, Leid zu begleiten, entscheiden über die Qualität des Lebens. Wir wissen, dass Verantwortung nicht bei der Verantwortung für die eigene Lebensgestaltung aufhört, dass wir zur Solidarität mit den Entrechteten, Ausgegrenzten und Gedemütigten aufgerufen bleiben.“⁶⁰

Der zweite Teil der Erklärung nimmt anschließend unter der Überschrift „Frauenallianzen seit gestern für morgen – jetzt den Kairos

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. ebd.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd.

nutzen“ zum einen die bisherigen Errungenschaften des KDFB, zum anderen auf die Aspekte „Frauen in der Kirche“, „Phantasie bei der Entwicklung verbandlicher Strukturen“, „Einander vertrauen in Gemeinschaft“, „Handlungsorientierte Bildungsarbeit als politische Arbeit“ und „Politisches und soziales Engagement“ bezogene Perspektiven für die zukünftige Verbandsarbeit in den Blick. Dabei werden u. a. die Chancen von Vielfalt und das Potenzial eines starken Miteinanders der Generationen noch einmal ausführlich ins Gespräch gebracht.⁶¹

3 „Erzählen als Widerstand“ – zum Missbrauch in der Kirche

Ein Thema, das den Frauenbund in den vergangenen Jahren besonders bewegt hat, ist der Missbrauch in der Kirche. „Gebete reichen nicht – es ist höchste Zeit für konsequentes Handeln“⁶², titelte der KDFB etwa am 25. September 2018 in einer Pressemitteilung zur Veröffentlichung der sog. MHG-Studie⁶³, die nach Bekanntwerden zahlloser Fälle sexueller Übergriffe in der römisch-katholischen Kirche in Deutschland wesentlich zur Aufarbeitung beitrug, dabei aber die öffentlichen Diskussionen um das Thema noch einmal neu anheizte. „Hier geht es offensichtlich nicht um Einzelfälle, sondern um ein strukturelles Problem der Institution Kirche“⁶⁴, lässt sich diesbezüglich beispielsweise auch Präsidentin Maria Flachsbarth mit deutlichen Worten zitieren. Durch Vertuschung werde den Opfern seit Jahrzehnten erneut Gewalt angetan. Deshalb erwarte der Frauen-

⁶¹ Vgl. ebd., [6–10].

⁶² G. Klöckner, KDFB zum sexuellen Missbrauch in der Kirche: Gebete reichen nicht – es ist höchste Zeit für konsequentes Handeln, Pressemitteilung des KDFB-Bundesverbandes vom 25. September 2018, in: <https://www.frauenbund.de/presse/pressemitteilungen-2018/kdfb-zum-sexuellen-missbrauch-in-der-kirche-gebete-reichen-nicht-es-ist-hochste-zeit-fur-konsequentes-handeln> (Zugriff: 10.8.2022).

⁶³ MHG-Studie: Forschungsprojekt „Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“, Mannheim – Heidelberg – Gießen 2018, in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf (Zugriff: 10.8.2022).

⁶⁴ Klöckner, KDFB zum sexuellen Missbrauch in der Kirche (s. Anm. 62).

bund, dass fortan jedem Hinweis nachgegangen und nachgewiesenes Vergehen strafrechtlich verfolgt werde:

„Die Kirche muss alles dafür tun, sexuellen Missbrauch an Kindern und Jugendlichen, aber auch die sexualisierte Gewalt von Priestern und Ordensleuten gegenüber Frauen und Ordensfrauen in Zukunft zu verhindern, Delikte schonungslos aufzudecken und den Betroffenen beizustehen.“⁶⁵

Ebenso bemerkenswert wie die Berücksichtigung nicht nur von Minderjährigen, sondern ausdrücklich auch von erwachsenen Frauen als Opfer, aber – durch die Bezeichnung „Ordensleute“ statt „Ordensmänner“ – zudem als mögliche Täterinnen ist in dieser Pressemitteilung weiterhin die vergleichsweise sachliche Benennung dessen, was nach KDFB-Ansicht über die unabhängige Aufklärung der einzelnen Fälle hinaus getan werden müsse, um „kirchliche Strukturen, die systematisch den Missbrauch begünstigen, zu identifizieren und zu ändern“⁶⁶. Laut Flachsbarth gelte es dabei etwa, zu überprüfen, „welche Rolle die Priesterausbildung, der Zölibat, die Haltung der katholischen Kirche zur Sexualität und das in vielen Teilen des Klerus immer noch gestörte Verhältnis zu Frauen spielen“, und „sich offen den Problemen [zu] stellen, die durch hierarchisches Denken und Klerikalismus verursacht werden“.⁶⁷

Wesentlich schärfer fällt demgegenüber kaum einen Monat später in der Stellungnahme „Jetzt! – Konsequentes Handeln gegen sexuellen Missbrauch in der Kirche“⁶⁸ das Urteil über die Hintergründe der Taten aus:

„Die theologische Überhöhung des Amtes, der generelle Ausschluss von Frauen von Weiheämtern sowie männerbündische und hierarchisch-klerikale Strukturen bilden den Nährboden für (Macht-)Missbrauch und sexualisierte Gewalt im Raum der Kir-

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Wörtliche Zitate aus: ebd.

⁶⁸ Jetzt! – Konsequentes Handeln gegen sexuellen Missbrauch in der Kirche, Stellungnahme des KDFB-Bundesverbandes auf Beschluss der Bundesdelegiertenversammlung vom 21. Oktober 2018, in: https://www.frauenbund.de/wp-content/uploads/2018-10-21_KDFB-Stellungnahme_Missbrauch.pdf (Zugriff: 10.8.2022).

che. Hinzu kommt eine tradierte kirchliche Abwertung menschlicher Sexualität.“⁶⁹

Als Verantwortliche sowohl für die schonungslose Ahndung und Aufarbeitung des Unrechts als auch für einen umfassenden Beistand für die Betroffenen macht der Frauenbund alle Bischöfe und Ordensoberen in Deutschland aus, an die er in einem Atemzug eine Reihe konkreter Forderungen richtet, beispielsweise Täter nachdrücklich zur Selbstanzeige anzuhalten und damit Opfern die Aussage zu ersparen.⁷⁰ Erstgenannte sieht der Beschluss der Bundesdelegiertenversammlung darüber hinaus am Zug, grundlegende Reformen in der Kirche anzustoßen, die diesen Namen auch verdienen, allen voran den „gleichberechtigte[n] Zugang aller Getauften und Gefirmten – entsprechend ihrer Charismen – zu den Sakramenten und Ämtern der Kirche“⁷¹. Sich selbst verpflichtet der KDFB abschließend dazu, „mit Frauen und Männern, Mädchen und Jungen solidarisch zu sein, die von Missbrauch betroffen sind, und Anwaltschaft für sie zu übernehmen“⁷².

Weiter konkretisiert wird das Engagement des Verbandes in der Stellungnahme „Wir sind die Stimme der Frauen!“⁷³, die am 16. März 2019 aus Anlass der Erstausstrahlung des Dokumentarfilms „Gottes missbrauchte Dienerinnen“⁷⁴ und nur drei Wochen

⁶⁹ Ebd., 1.

⁷⁰ Vgl. ebd., 1f.

⁷¹ Ebd., 2.

⁷² Ebd.

⁷³ Wir sind die Stimme der Frauen!, Stellungnahme des KDFB-Bundesverbandes auf Beschluss der Bundesausschusses vom 16. März 2019, in: https://www.frauenbund.de/wp-content/uploads/2019-03-16_KDFB-Stellungnahme_Wir_sind_die_Stimme_der_Frauen.pdf (Zugriff: 10.8.2022). Vgl. dazu auch U. Hücker, Missbrauch von Ordensfrauen ist ein Verbrechen!, Pressemitteilung des KDFB-Bundesverbandes vom 18. März 2019, in: <https://www.frauenbund.de/presse/pressemitteilungen-2019/missbrauch-von-ordensfrauen-ist-ein-verbrechen> (Zugriff: 10.8.2022). Darin lässt sich Präsidentin Maria Flachsbarth mit einem ausgesprochen scharfen Urteil zum geistlichen und sexuellen Missbrauch an Nonnen zitieren: „Ordensfrauen zur Befriedigung eigener sexueller Bedürfnisse zu benutzen und ihr Gehorsamkeitsgelübde zu instrumentalisieren, ist eine tiefe Verletzung ihrer Menschenwürde, ein Ausnutzen ihrer Lebens- und Glaubenssituation und ein besonders perfider Missbrauch von Macht“ (ebd.).

⁷⁴ E. Quintin, M.-P. Raimbault, Gottes missbrauchte Dienerinnen, in: <https://>

nach einem Sondergipfel zum Schutz Minderjähriger in der Kirche, zu dem Papst Franziskus (seit 2013) die Vorsitzenden aller Bischofskonferenzen weltweit vom 21. bis 24. Februar 2019 in den Vatikan eingeladen hatte,⁷⁵ veröffentlicht wurde. Darin melden sich die organisierten Frauen „deutlich und mit klarer Stimme als Anwältinnen für die von geistlichem und sexuellem Missbrauch betroffenen [Nonnen] zu Wort“ und sprechen sich „auf das Schärfste“ gegen die „bestehenden kirchlichen Machtverhältnisse, in denen das Gehorsamkeitsgelübde der Ordensfrauen instrumentalisiert wird sowie Frauen und Laien dienen und sich unterordnen sollen“, aus.⁷⁶ Als „Verband von Katholikinnen aller Generationen“⁷⁷ fordert der KDFB einerseits den Vatikan dazu auf, die begangenen Taten nicht länger zu vertuschen, sondern öffentlich zu machen sowie straf- und kirchenrechtlich zu verfolgen, sowie Maßnahmen durchzuführen, um weiteren Missbrauch zu verhindern; andererseits appelliert er an die Deutsche Bischofskonferenz (DBK), „die an Ordensfrauen begangenen Verbrechen verfahrensmäßig genauso wie den Missbrauch an Minderjährigen zu behandeln“⁷⁸.

Mit immerhin drei Abschnitten seines Beschlusses stellt sich der KDFB-Bundesausschuss aber auch selbstkritisch der eigenen Verantwortung:

„Wir Frauenbundfrauen sehen als Christinnen unsere dauerhafte Aufgabe darin, das System des Klerikalismus in unserer Kirche zu

www.arte.tv/de/videos/078749-000-A/gottes-missbrauchte-dienerinnen (Zugriff: 10.8.2022). Die französische Dokumentation mit dem Originaltitel „Religieuses abusées. L'autre scandale de l'Église“, die erstmals am 5. März 2019 beim Fernsehsender Arte gezeigt wurde, thematisiert sexualisierte Gewalt von Klerikern gegen Nonnen und die Versuche der katholischen Amtskirche, diese Taten zu vertuschen. – Vgl. Gottes missbrauchte Dienerinnen, in: <https://vimeo.com/352984658> (Zugriff: 10.8.2022).

⁷⁵ Vgl. dazu allgemein die Internetseite des Vatikans zum Sondergipfel in: <https://www.pbc2019.org/home> (Zugriff: 10.8.2022); speziell als Reaktion des Frauenbundes zu der Konferenz auch G. Klöckner, KDFB zum Anti-Missbrauchsgipfel, Pressemitteilung des KDFB-Bundesverbandes vom 25. Februar 2019, in: <https://www.frauenbund.de/presse/pressemitteilungen-2019/kdfb-zum-anti-missbrauchs-gipfel> (Zugriff: 10.8.2022).

⁷⁶ Wörtliche Zitate aus: Wir sind die Stimme der Frauen! (s. Anm. 73).

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd.

verändern. Dies bezieht auch Frauen ein, die dieses System mittragen. [...] Wir sind uns im Klaren darüber, dass wir uns mit-schuldig machen, wenn wir den Tätern durch unser Schweigen Raum geben.“⁷⁹

Weiterverfolgt wurden diese Gedanken u. a. bei der Tagung „Gewalt gegen Frauen in Kirche und Orden“, die die DBK und die Deutsche Ordensobernkonzferenz (DOK) in Kooperation mit dem KDFB und der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd)⁸⁰ am 27. und 28. September 2019 in Siegburg abhielten,⁸¹ sowie vor allem in dem verbandseigenen Projekt „Erzählen als Widerstand“⁸², das im Nachgang der Veranstaltung mit einem Aufruf an betroffene Frauen, ihre Erfahrungen zu teilen und damit eine oftmals jahrzehntealte Schweigespirale zu durchbrechen, startete.⁸³ Aus den gesammelten Berichten entstand das gleichnamige Buch,⁸⁴ das Barbara Haslbeck (* 1972), Regina Heyder (* 1966), Ute Leimgruber (* 1974) und Dorothee Sandherr-Klemp (* 1960) als Mitglieder der Theologischen Kommission des KDFB und Herausgeberinnen zum Internationalen Tag gegen Gewalt an Frauen am 25. November 2020 präsentierten.⁸⁵

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Die Abkürzung in Kleinbuchstaben entspricht der Eigenschreibweise, die sich nicht zuletzt auch im Verbandslogo widerspiegelt. – Vgl. Unser Logo, in: <https://www.kfd-bundesverband.de/logo> (Zugriff: 10.8.2022).

⁸¹ Vgl. dazu beispielsweise „Gewalt gegen Frauen in Kirche und Orden“. Eine Veranstaltung von Frauen für Frauen vom 27. bis 28. September 2019 in Siegburg, DBK-Pressmeldung Nr. 163 vom 27. September 2019, in: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/gewalt-gegen-frauen-in-kirche-und-orden> (Zugriff: 10.8.2022).

⁸² Vgl. dazu allgemein den offiziellen Internetauftritt des Projekts in: <https://www.erzaehlen-als-widerstand.de> (Zugriff: 10.8.2022); ferner die Aktionsseite „Projekt ‚Erzählen als Widerstand‘“ in: <https://www.frauenbund.de/aktion/projekt-erzaehlen-als-widerstand> (Zugriff: 10.8.2022).

⁸³ Vgl. den KDFB-Aufruf unter der Überschrift „Geistlicher und sexueller Missbrauch – Buchprojekt zu Erfahrungen von Frauen“ in: https://www.erzaehlen-als-widerstand.de/wp-content/uploads/2020/11/02-KDFB_Aufruf_Buchprojekt.pdf (Zugriff: 10.8.2022).

⁸⁴ Vgl. B. Haslbeck u. a. (Hg.), *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*, Münster 2020.

⁸⁵ Vgl. dazu U. Hücker, *Gewalt gegen Frauen ist Missbrauch und Verbrechen*, Pressemitteilung des KDFB-Bundesverbandes vom 15. September 2020, in: <https://www.kfd-bundesverband.de/presse/aktuelles/meldung/gewalt-gegen-frauen-ist-missbrauch-und-verbrechen>

Neben 23 Schilderungen von weiblichen Betroffenen des spirituellen und sexuellen Missbrauchs an Erwachsenen im Raum der Kirche – „Ordensfrauen, Novizinnen, Studentinnen, Alleinstehende und Familienfrauen, Frauen mit allen Bildungshintergründen, in jeder Lebensform und jedem Lebensalter“⁸⁶ – bietet die 2021 mit dem „Marga Bührig Förderpreis“ für gesellschaftlich relevante feministisch-befreiungstheologische Forschungsbeiträge ausgezeichnete Veröffentlichung in sechs Essays eine wissenschaftliche Vertiefung und Reflexion des Themas.⁸⁷

Zuletzt richtete der Frauenbund auch seine Aktivitäten zum 102. Katholikentag vom 25. bis 29. Mai 2022 in Stuttgart darauf aus, das Leid der Betroffenen und die Schuld der Kirche am Missbrauch offen zur Sprache zu bringen und davon ausgehend generell über notwendige institutionelle Reformen ins Gespräch zu kommen. Mehr als 300 Interessierte verfolgten dabei schließlich die große Podiumsdiskussion unter dem Titel „#AdultsToo. Missbrauch an Erwachsenen im Raum der Kirche“ als zentrale Veranstaltung des KDFB-Programms unter dem Motto „leben teilen – offen sprechen“.⁸⁸

www.frauenbund.de/presse/pressemitteilungen-2020/gewalt-gegen-frauen-ist-missbrauch-und-verbrecen (Zugriff: 10.8.2022).

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Vgl. etwa „Erzählen als Widerstand“ (7. Oktober 2021), in: <https://www.kirche-heute.ch/blog/marga-buehrig-foerderpreis> (Zugriff: 10.8.2022); Bericht zur Verleihung des 16. Marga Bührig Förderpreis, 22.10.21 im Literaturhaus Basel, in: <http://www.marga-buehrig.ch/wp-content/uploads/2016/09/Bericht-Preisverleihung.pdf> (Zugriff: 10.8.2022); „Erzählen als Widerstand“ erhält Marga Bührig Preis, Pressemitteilung des KDFB-Bundesverbandes vom 25. Oktober 2021, in: <https://www.frauenbund.de/presse/erzaehlen-als-widerstand-erhaelt-marga-buehrig-preis> (Zugriff: 10.8.2022).

⁸⁸ Als aktuelle Meldung vgl. So war er – der Katholikentag 2022 in Stuttgart. Ein Resümee von KDFB-Präsidentin Dr. Maria Flachsbarth vom 31. Mai 2022, in: <https://www.frauenbund.de/aktuelles/so-war-er-der-katholikentag-2022-in-stuttgart> (Zugriff: 10.8.2022); als Ankündigung ferner „leben teilen – offen sprechen“: KDFB beim Katholikentag in Stuttgart, Pressemitteilung des KDFB-Bundesverbandes vom 19. Mai 2022, in: <https://www.frauenbund.de/presse/kdfb-beim-katholikentag-in-stuttgart> (Zugriff: 10.8.2022) – mit Verweis auf den KDFB-Programmflyer in: <https://www.frauenbund.de/wp-content/uploads/KDFB-Flyer-KT-2022.pdf> (Zugriff: 10.8.2022).

4 Ein Fazit

Wie die ausgesuchten Beispiele aus Geschichte und Gegenwart des Katholischen Deutschen Frauenbundes zeigen, haben seine Mitglieder – auch angesichts sich ständig wandelnder Geschlechter(rollen)bilder – seit jeher nicht nur das *Empowerment* von Frauen im Blick, sondern immer auch allgemeine Werte wie Gerechtigkeit, Verantwortung und Menschenwürde. Die „gleichberechtigte Teilhabe von Frauen in Politik, Gesellschaft und Kirche“, die sich der KDFB bis heute bei vielen Gelegenheiten selbst programmatisch auf die Fahnen schreibt,⁸⁹ ist mithin zwar erwartbar eine wesentliche, allerdings nicht die einzige Triebfeder des Verbandseingagements.

Die besondere Solidarität des katholischen Frauenverbandes gilt traditionell vor allem denjenigen, die in der breiten Öffentlichkeit gewöhnlich keine Lobby haben oder als Gruppe sonst wenig wahrgenommen werden; je nach Thema rücken so z. B. Kinder und Jugendliche, behinderte, arme und bildungsbenachteiligte Menschen, Fremde und Migrant(inn)en, Alte und Kranke an ihrem Lebense, Familienmensen und Singles, Erwerbstätige in schwierigen Arbeitsverhältnissen und unentgeltlich in der Sorgearbeit Beschäftigte in den Fokus.

Im Einzelfall kritisch zu hinterfragen ist, ob die ausgeprägt sensible Wahrnehmung von Problemfeldern mit einem gleichermaßen klaren Bewusstsein für die eigenen Möglichkeiten zur Mitwirkung an bestimmten Problemlösungen einhergeht. Schließlich werden sich auch die Mitglieder des Frauenbundes nicht nur an ihren programmatischen Aussagen zu Themen wie Diskriminierung, soziale Gerechtigkeit, Umwelt- und Klimaschutz oder zum Reformbedarf der Kirche messen lassen müssen, sondern insbesondere auch an ihrem konkreten Handeln vor Ort.

⁸⁹ Vgl. nicht zuletzt den gleichbleibenden Textblock am Ende sämtlicher verfügbaren Pressemitteilungen in: <https://www.frauenbund.de/presse> (Zugriff: 10.8.2022).

Der Zukunft gewachsen?!

Resilienz und Ambiguitätstoleranz als Schwerpunkte der Seelsorgeausbildung

Christoph Jacobs / Arndt Büssing

Es ist weitgehender Konsens bei den Seelsorgenden, ihren Ausbilder(inne)n und den Verantwortlichen in den Diözesen, dass die Anforderungen an das pastorale Personal in den vergangenen Jahren gewachsen sind – und sie werden in den kommenden Jahren weiter wachsen.

Eine Kernfrage für nahezu alle Ausbildungskontexte, auch in der Seelsorge, lautet: Was brauchen die jeweiligen Menschen, um in ihrer Tätigkeit gut bestehen und ein zufriedenes, gesundes Leben führen zu können? Daraus ergeben sich für die Ausbildung weitreichende neue Anforderungen. Der Hintergrund dieser Entwicklung ist der gesellschaftliche und pastorale Wandel. Die Transformationsprozesse erzeugen je länger je mehr zahlreiche Krisenphänomene. Obwohl nicht wenige gehofft hatten, die Kirche möge ein „sicherer Hafen“ (John Bowlby) auf der Suche nach Stabilität und Heimat sein, so hat sich dieser Traum geradezu in Nichts aufgelöst.

Auch und gerade in der Coronapandemie haben viele darauf gebaut, dass der Glaube eine Ressource im Umgang mit den Krisensituationen sein könnte. Doch hat sich insbesondere in Deutschland gezeigt, dass der Glaube als Halt mit dem zweiten Lockdown steil abgenommen und der Verlust des Glaubens kontinuierlich zugenommen hat.¹ Es zeigt sich z. B., dass das private Gebet als stützende Praxis des Glaubens signifikant zurückgegangen ist. Der Glaube ist nicht mehr die haltgebende Ressource, die alle trägt. Was für den Glauben gilt, trifft die Kirche als Institution weitaus stärker: Die Zufriedenheit mit der Unterstützung durch die Ortsgemeinden hat signifikant abgenommen.

¹ Vgl. A. Büssing, K. Baumann, J. Surzykiewicz, Loss of Faith and Decrease in Trust in a Higher Source During COVID-19 in Germany, in: JRHe 61 (2022) 741–766 [DOI: 10.1007/s10943-021-01493-2].

Die Transformations- und Krisenprozesse treffen auch die Seelsorgenden: Die Kirche ist nicht mehr der Ort einer sicherheitsverbürgenden Ordnung für ihre Lebensentwürfe. Die Seelsorge im deutschsprachigen Raum ist im Umbruch. Die Coronapandemie hat die Prozesse beschleunigt. All dies hat z. T. dramatische Folgen für den Nachwuchs. Die Zahlen machen deutlich, dass viel mehr junge Menschen als früher den Gedanken an ein Leben im Dienst der Kirche verwerfen oder gar nicht erst aufkommen lassen.²

Und trotzdem: Es gibt sie, die Menschen, die sich gerade jetzt auf den Weg machen, als Seelsorger(in), als Diakon, als Priester in der Kirche zu leben und zu arbeiten! Wie geht es ihnen? Was sind ihre Stärken? Was gilt es zu fördern?

Viele von ihnen stellen von Beginn an und immer wieder in der Ausbildung die Frage: Wer werde ich sein und was werde ich tun, wenn alles so unsicher ist? Die Frage nach der eigenen Identität in vieldeutigen Situationen tritt immer mehr in den Vordergrund. Die Identitätsbildungsprozesse der Studierenden werden gegenwärtig sehr volatil und komplex. Stabile Identitäten scheinen eher Mangelware als im Überfluss vorhanden zu sein. Man kann sich auch fragen, welche Art von „stabiler Identität“ überhaupt sinnvoll ist, denn angesichts der Transformationsprozesse könnten flexible, ressourcenstarke, ambiguitätstolerante Identitäten tragfähiger sein als starre Identitäten, die sich nicht entwickeln können.

Die Auszubildenden versuchen, konstruktiv zu reagieren und beschäftigen sich mit der Frage, was sie tun können, um Ausbildungsszenarien anzubieten, die angesichts von Mehrdeutigkeit, Sicherheitssuche, nicht vorhersagbaren Wandlungsprozessen und Stresssituationen für Identitätsbildungsprozesse hilfreich sein können. Diesbezüglich besteht erheblicher Forschungsbedarf. Die hier vorgestellte Studie zur Seelsorgeausbildung soll einen Beitrag dazu leisten.

² Vgl. C. Jacobs, K. Oel, Seelsorgliche Identität im Wandel. Ressourcen auf dem Weg zu einer diakonischen Wende, in: S. Kopp, S. Wahle (Hg.), Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation (Kirche in Zeiten der Veränderung 7), Freiburg i. Br. 2021, 78–100.

1 Forschungsprojekt: Resilienz und Ambiguitätstoleranz in der Seelsorgeausbildung

Angesichts dieser Fragestellungen plante die „Konferenz der Mentor:innen und Ausbildungsleiter:innen für Pastoralreferent:innen in den Diözesen Deutschlands“ (KMA-PR) ihren jährlichen Studientag 2021 zum Thema „Resilienz und Ambiguitätstoleranz in der Seelsorgeausbildung“. In Abstimmung mit dem Forschungsteam an den Professuren für Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät Paderborn sowie für Lebensqualität, Spiritualität und Coping an der Fakultät für Gesundheit der Universität Witten/Herdecke um uns, Christoph Jacobs (* 1958) und Arndt Büsing (* 1962), wurde ein Forschungsprojekt konzipiert, welches theoretische Rahmenkonzepte und erste empirische Basisdaten zur Persönlichkeit der Studierenden erheben, auswerten und zur Verfügung stellen sollte, da bisher keine repräsentativen Daten existierten. Erforscht werden sollten Persönlichkeitseigenschaften, welche aller Wahrscheinlichkeit nach positiven Einfluss auf Lebensqualität und Krisenkompetenz für das Leben und die Tätigkeit im pastoralen Dienst in Zeiten pastoralen Wandels ausüben können. Dazu gehören als Ausgangsfaktoren (unabhängige Variablen aufseiten der Person) einerseits allgemeine protektive gesundheitsrelevante Persönlichkeitsdispositionen wie Resilienz, Kohärenzgefühl, Selbstwirksamkeitserwartung und Optimismus, im Speziellen aber auch eher dispositionelle und/oder situativ wirksame Persönlichkeitsmerkmale wie Ambiguitätstoleranz (AI) und Unsicherheitstoleranz (UI). Als besonders bedeutsamer berufsspezifischer Faktor gilt hier auch die Spiritualität als multidimensionales Konstrukt, das daher in verschiedenen Aspekten erfasst wurde. Als Ergebnis- und Zielfaktoren (abhängige Variablen) kommen dabei Indikatoren der Lebensqualität, der Gesundheit und des beruflichen Engagements infrage. Die theoretischen Überlegungen zu den jeweiligen Konstrukten und die Operationalisierung der Faktoren werden später jeweils im entsprechenden Abschnitt dieses Beitrags beschrieben.

Als Zielgruppe sollten alle Studierenden in Deutschland durch die Diözesen angeschrieben und mit einem Onlinefragebogen befragt werden:

1. Pastoralreferent(inn)en (PR) in der Ausbildung bis zur zweiten Dienstprüfung,

2. Gemeindereferent(inn)en (GR) in der Ausbildung bis zur zweiten Dienstprüfung,

3. Diakone in der Ausbildung bis zur zweiten Dienstprüfung,

4. Priester in der Ausbildung bis zur zweiten Dienstprüfung.

Dazu wurde seitens der KMA-PR und des Forschungsteams mit den Verantwortlichen aller Diözesen in Deutschland Kontakt aufgenommen und geworben. Im Mai 2021 wurden alle Gruppen zur Teilnahme eingeladen, außer die Priesterkandidaten, die in Absprache mit der Deutschen Regentenkonferenz erst im Mai/Juni 2022 hinzukamen.

Teilgenommen haben schließlich 373 Studierende, von denen 42,9 Prozent Pastoralreferent(inn)en, 19 Prozent Gemeindereferent(inn)en, 22,5 Prozent Priester und 15,5 Prozent Diakone werden wollen. Als Geschlechterverteilung ergaben sich 42,9 Prozent Frauen und 57,1 Prozent Männer, die in den Berufsgruppen unterschiedlich verteilt waren ($p < 0,0001$ im χ^2 -Test): 63 Prozent der PR-Studierenden und 83 Prozent der GR-Studierenden sind Frauen, während bei den Priesteramtskandidaten und künftigen Diakonen alle Männer sind. Auch das Altersmittel ist in den Berufsgruppen signifikant unterschiedlich verteilt ($F = 108,3$, $p < 0,0001$ in der Varianzanalyse ANOVA): Die angehenden Pastoralreferent(inn)en sind die Jüngsten (27 ± 6 Jahre), gefolgt von Priesteramtskandidaten (30 ± 8 Jahren) und den künftigen Gemeindereferent(inn)en (33 ± 11 Jahren), während Diakonatsstudierende – aus theologisch-biografischen Gründen – die Ältesten sind (48 ± 7 Jahre).

2 Zunahme der Diversität: Realität oder Artefakt?

Bevor die einzelnen Fragestellungen der Studie fokussiert und thematisiert werden, sei zunächst auf ein soziologisches bzw. sozialpsychologisches Phänomen eingegangen, welches eine besondere Beachtung und Forschungsperspektive verdient: die wahrgenommene, eventuell sogar wachsende Diversität der Studierenden.

Wer die neue Generation der zukünftigen Seelsorgenden beobachtet, meint – von außen betrachtet – ein besonderes Phänomen feststellen zu können, nämlich die wachsende Heterogenität und „Vielfarbigkeit“ der Studierenden. Wenn man Studierende dazu befragt, bestätigt sich das nach dem Motto: „Wir sind bunt!“ Die einen heißen diese Buntheit willkommen, die anderen fürchten sie und

möchten die Zeit zurückdrehen, in der alles so „normal einfach“ war. Allen ist jedoch über alle Diversität hinweg gemeinsam: Es handelt sich um „bewusste“ Individuen, die Wert darauf legen, als solche ernst genommen zu werden. Die Heterogenität der Studierenden wird umso herausfordernder, je mehr der Anspruch der Einzelnen gewürdigt wird, in der Ausbildung persongerecht begleitet zu werden. Im ehrgeizigsten Fall möchten sie als einzigartige Individuen einzigartige Ausbildungswege gehen. Dies legt sich auch häufig nahe, da die bildungsmäßigen und biografischen Voraussetzungen sehr unterschiedlich sind. Die Zeit der großen homogenen Ausbildungsgruppen – und damit auch für Gruppenkonzepte der Bildungswege – ist vorbei. Das gilt nicht nur für die wenigen Priesterkandidaten in den inzwischen fast verwaisten Priesterseminaren; das gilt auch für die Laien und Diakone.

Sozialwissenschaftlich betrachtet braucht es dazu eine Vergewisserung bzw. Erklärung des Phänomens: Selbst wenn Personen als ein Kollektiv verstanden werden bzw. sich selbst so verstehen, also z. B. als *die* nachwachsende Generation in der Seelsorge, so sind sie dennoch nicht unbedingt eine *Gruppe*.³ Als solche gilt in den Sozialwissenschaften eine Vergemeinschaftung von mindestens drei Personen, die über einen längeren Zeitraum in engerem Kontakt miteinander stehen, sich als zusammengehörig empfinden und gemeinsame Ziele verfolgen. Sie müssen, um handlungsmächtig zu sein, sich selbst als Mitglieder der gleichen sozialen Kategorie wahrnehmen, dazu einen emotionalen Bezug aufbauen und mit Blick auf sich selbst und ihre Ziele einen Konsens entwickeln. In der Realität dürfte es so sein, dass angesichts der kleinen Zahlen in den meisten Ausbildungssituationen in der Regel eine Gruppenbildung im Sinne von Zusammengehörigkeitsempfinden und gemeinsamen Zielen eher eine Wunschvorstellung der Auszubildenden oder der Studierenden selbst ist denn Wirklichkeit.

Es ist normal, dass Menschen die Normalität aus der eigenen subjektiven Perspektive betrachten. Das gilt besonders dann, wenn die Gruppe, zu der sich jemand zugehörig fühlt, zahlenmäßig groß ist. Angehörige aller Generationen sehen die eigene Kultur nicht nur als die Bezugsgruppe, sondern auch als Standard von Normalität an. Wer sich allerdings mit dem Normalitätsbegriff näher beschäf-

³ Vgl. D. Frey, H.-W. Bierhoff, Sozialpsychologie – Interaktion und Gruppe (Bachelorstudium Psychologie 9), Göttingen 2011.

tigt, lernt schnell seine verschiedenen Perspektiven kennen, von denen es mindestens fünf verschiedene gibt:

- (1) die Idealnorm,
- (2) die statistische Norm,
- (3) die soziale Norm,
- (4) die subjektive Norm,
- (5) die funktionale Norm.

Aus jeder Normalitätsperspektive sieht die umgebende Welt, sehen die umgebenden Menschen eben „anders“ aus: Sie „weichen ab“. Wenn es um unterschiedlich sozialisierte Gruppen geht (Stichwort: Generationeneffekte), dann wird diese Abweichung besonders bedeutsam oder sogar konflikthaft, da die alten Wertvorstellungen oder Ideale ggf. nicht mehr vollumfänglich geteilt werden oder sich neue ergeben haben oder konkurrierend hinzukommen.

Besonders wichtig ist dies für die Ausbildungsperspektive. Eine neue Generation ist immer „anders normal“ als die alte. Die neue Normalität ist nicht Homogenität, sondern Diversität. Wie lässt sich das sozialwissenschaftlich erklären?

Angesichts der geradezu verschwindenden Kleinheit und der grundsätzlich biografisch heterogenen Generation der Jungen im Vergleich zu den Kohorten der Zeit zwischen 1950 und 2010 ist es nicht mehr zu erwarten, dass es überhaupt noch „Standardnachwuchs“ gibt. Wenn es nur wenige sind (in manchen Diözesen eben nur eine oder zwei, drei Personen pro Jahrgang – und dann noch mit Lücken zwischen den Jahrgängen), dann werden diese Personen nur per Zufall „normal“ aus der Mitte der Normalverteilung („der Normalität“) stammen – oder sogar von den auffälligen Rändern. Was dies bedeutet, sei konkretisiert und visualisiert (vgl. Abb. 1). In der Zeit zwischen 1970 und 2000 wurden relativ große Jahrgänge an Nachwuchs ausgebildet. Es bildete sich jeweils eine relativ große Gruppe pro Jahrgang. Darüber hinaus entstammte diese große Gruppe überwiegend aus dem „Standardmilieu“ der Gemeinden. Bewerber(innen) zeichneten sich durch eine über Jahre (meist von der Familie) geprägte Glaubens- und Kirchenbiografie aus und stellten damit eine große Gruppe mit Normalbiografie dar (vgl. gestrichelte Glockenkurve).⁴ Heute ist die Situation anders: In einer „Zeit der kleinen Zahlen“ ist

⁴ Vgl. C. Jacobs, Warum sie „anders“ werden. Vorboten einer neuen Generation von Seelsorgern, in: Diak. 41 (2010) 313–322; ders., K. Oel, „Ich werde eine(r) von

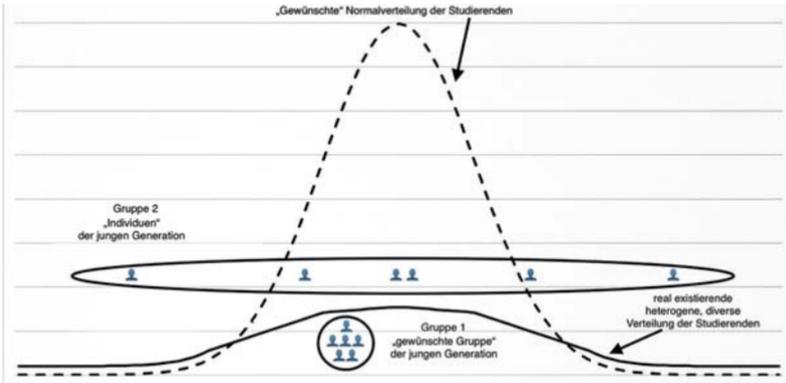


Abb. 1: Visualisierung der gefühlten Zunahme von Vielfalt und Diversität der jungen Generation der Seelsorgenden.

es ausgesprochen unwahrscheinlich, dass die wenigen Nachwachsenenden – wie man sich wünschen könnte – noch zu einer homogenen Gruppe zusammenfasst werden können (vgl. Gruppe 1: „gewünschte Gruppe“ der jungen Generation). Wahrscheinlicher und – auch nach Aussagen von Verantwortlichen in der Ausbildung – realitätsgerechter ist die heterogene, diverse Version (vgl. Gruppe 2: „Individuen“ der jungen Generation).

Vom gesamten Spektrum des Möglichen bewerben sich – völlig beliebig und unvorhersehbar – nur wenige Personen aus dem früheren Mittelbereich, aber kontinuierlich bis in die Extreme hinein Personen mit Eigenschaften der einen wie der anderen Seite des Möglichen (die sog. „Ränder“ der Normalverteilung). Dies sei an Beispielen illustriert:

- Es kommen einerseits Personen, die ihr Leben bisher intensiv mit Gott und in der Kirche gelebt haben, und andererseits solche, die „wie aus einer anderen Welt kommen“ und den pastoralen Beruf bzw. das Leben als Priester mit 45 Jahren als Konsequenz einer gerade erfahrenen Bekehrung wählen möchten.
- Einerseits gibt es Personen, die im Kernbereich der Pfarreien aufgewachsen sind und schon immer als Priester bzw. Pastoral- oder Gemeindeferent(in) leben und arbeiten wollten, ande-

rerseits solche, denen die Kirchengestalt von heute absolut fremd ist: Sie kennen zwar die alten Klischees, aber nicht die vielen modernen Lieder des Gotteslobes.

- Es gibt dann aber z. B. auch den jungen Mann, für den die Messe in der alten Form des Römischen Ritus das Liebste von der Welt ist; er migriert sogar in ein Land, dessen Sprache er nicht spricht, um dort in eine kontemplative geistliche Gemeinschaft einzutreten, weil der Gesang dort so schön ist (obwohl er selber eher schlecht als gut singen kann).

Zusammengefasst: Bei der sog. „Gruppe der Jungen“ wird es sich um ausgesprochen heterogene Individuen handeln, die in ihren menschlichen und spirituellen Prägungen, ihren Ansprüchen und Kompetenzen über das ganze Spektrum des Denkbaren und Möglichen verteilt sind. Von einer Gruppe im wissenschaftlichen Sinne des Wortes wird man nicht mehr sprechen können. Darüber hinaus wird es in manchen Diözesen eher selten noch größere Gruppen von Bewerber(inne)n geben, weil es sich sowieso nur um einzelne Personen handelt, bei denen die Bewerbungen in der Regel recht weit auseinanderliegen. Aus psychologischer Perspektive allerdings ist ein anderes Phänomen zu erwarten: Die für frühere Generationen bedeutsamen Unterschiede in den Profilen der einzelnen Berufsgruppen – Pastoral- und Gemeindefereferent(inn)en, Diakone und Priester – werden verwischen und verschwimmen. Die Gemeinsamkeiten zwischen den psychischen Merkmalen der Individuen in den unterschiedlichen Gruppen werden größer und relevanter sein als die Unterschiede.

3 Ambiguitätstoleranz und Unsicherheitstoleranz: Grundlagen der Konzepte

Aus der bisherigen Argumentation ergeben sich Konsequenzen für die psychische Dynamik, die Ausbildungsanforderungen und natürlich das Design des Forschungsprojekts.

1. Die Studierenden brauchen eine Kompetenz für den Umgang mit Diversität: Ambiguitätstoleranz. Sie werden vermutlich selten Personen in ihrem Ausbildungskontext finden, die gleiche oder ähnliche soziologische Merkmale aufweisen. Weiterhin werden sie natürlich auch in der Pastoral auf sehr heterogene Szenarien stoßen. Der gesellschaftliche Wandel und die seelsorglichen Veränderungen führen zu einer bisher nie gekannten Diversität der Men-

schen, für die sie sich engagieren sollen, und gleichzeitig zu einer Zunahme der Vielfalt der pastoralen Strukturen, in denen sie sich zu bewähren haben. Dabei ist es wahrscheinlich, dass sie es mit Gläubigen, Nichtgläubigen und Kolleg(inn)en zu tun bekommen, deren soziale, moralische, spirituelle, wissenschaftliche und kirchenpolitische Situationen deutlich von den eigenen abweichen. Es braucht einen wertschätzenden Blick für das Anderssein der anderen. Die zukünftigen pastoralen Mitarbeitenden werden dazu herausgefordert, dass die eigene Offenheit für Diversität möglicherweise größer sein müsste als die der älteren Generation, ggf. auch als die der Kirchenstrukturen selber, die sich mit Diversitätstoleranz eher schwertun.

2. Die Studierenden brauchen eine Kompetenz für den Umgang mit Unsicherheit und Verunsicherung – auch in Bezug auf die strukturelle Begrenzung der Umsetzungsmöglichkeiten ihrer Idealvorstellungen. Mit Blick auf die Pastoral der Zukunft, aber auch auf die Krisensituation der Gesellschaft sind psychische Eigenschaften gefordert, die sich durch eine relative Unsicherheits- oder Ungewissheitstoleranz auszeichnen. Das Krisenpotenzial der Kirche und der Gesellschaft ist so hoch, dass ein ausgeprägtes Sicherheitsbedürfnis ein sich aufbauendes psychisches Problem darstellen wird. Die zunehmende Ungewissheit verlangt Persönlichkeiten, für die diese Situation nicht ein Problem, sondern eine Chance für die eigene Biografie und Lebensqualität darstellt.

Die beiden Begriffe der Ambiguitätstoleranz und der Unsicherheits-toleranz sind so populär geworden, dass sie meist ohne Begriffsklärung verwandt und individuell gefüllt bzw. interpretiert sowie häufig synonym gebraucht werden. Selbst in wissenschaftlichen Diskussionen neigen sie zum Verschwimmen. Dies ist nicht hilfreich, vor allem dann, wenn weitreichende Konsequenzen für Biografien, Ausbildungskontexte und das Selbstverständnis von Organisationen damit verbunden sind. Festzuhalten ist zu Beginn: Die beiden Konzepte sind aus sozial- bzw. gesundheitswissenschaftlicher Sicht nicht identisch. Ihre Gemeinsamkeit liegt zunächst darin, dass sie als personale Ressourcen verstanden werden. Weiterhin werden ihnen ein erwünschter Beitrag zur Bewältigung von sozialen Interaktionssituationen und positive Folgen für die Lebensentwicklung, die Lebensqualität und häufig auch die Gesundheit zuge-

schrieben.⁵ Der Entstehungszusammenhang ist jedoch sehr unterschiedlich. Die Ambiguitätstoleranz hat ihren Ursprung im Kontext der Sozial- und Persönlichkeitspsychologie und soll identitätsrelevante und kommunikationsbedeutsame Unterschiede im Umgang mit vieldeutigen Alltagssituationen erklären. Die Unsicherheitstoleranz hingegen hat ihren Ort in den Gesundheitswissenschaften und hilft dabei, dispositionelle Unterschiede mit Blick auf eine „Sorgetendenz“ im Umgang mit Gegenwart und Zukunft zu beschreiben. Negativ formuliert: Unsicherheitsintolerante Personen neigen – nicht aufgrund einer realen Bedrohungslage, sondern aufgrund ihrer sorgenvollen Vorannahmen über mögliche diesbezügliche Szenarien – zu ängstlichen oder depressiven Verstimmungen.

Die Facetten der beiden Konzepte sollen hier kurz für die Zwecke der Studie dargestellt werden.⁶ Ambiguitätstoleranz umschreibt die Kompetenz, Vieldeutigkeit und die damit verbundene Unsicherheit erstens zur Kenntnis nehmen, zweitens ertragen und drittens gestalten zu können.⁷ Der Entstehungszusammenhang liegt im Kontext der Autoritarismusforschung;⁸ entwickelt wurde das Konzept von Else Frenkel-Brunswik (1908–1958).⁹ Ambiguitätsintoleranz konzipiert die Forscherin als perzeptuellen und kognitiv-emotionalen Stil

⁵ Vgl. C. Jacobs, Identität, Ambiguitätstoleranz, Unsicherheitskompetenz. Pastoralpsychologische Perspektiven zur Flucht in die Sicherheit und zum Wagnis des Glaubens, in: K. von Stosch, S. Walser, A. Weber (Hg.), *Theologie im Übergang. Identität – Digitalisierung – Dialog* (Kirche in Zeiten der Veränderung 12), Freiburg i. Br. 2022, 58–88.

⁶ Ausführlich zum Folgenden vgl. ebd.

⁷ Vgl. A. Furnham, J. Marks, Tolerance of Ambiguity: A Review of the Recent Literature, in: *Psychology* 4 (2013) 717–728; G. Müller-Christ, G. Weßling, Widerspruchsbewältigung, Ambivalenz- und Ambiguitätstoleranz: Eine modellhafte Verknüpfung, in: G. Müller-Christ, L. Arndt, I. Ehnert (Hg.), *Nachhaltigkeit und Widersprüche. Eine Managementperspektive* (Nachhaltigkeit und Management 1), Münster 2007, 179–198.

⁸ Vgl. J. Fahrenberg, J. M. Steiner, Adorno und die autoritäre Persönlichkeit, in: *KZSS* 56 (2004) 127–152; T. W. Adorno u. a., *Der autoritäre Charakter. Studien über Autorität und Vorurteil*, 2 Bde., Amsterdam 1968–1969.

⁹ Vgl. E. Frenkel-Brunswik, A Study of Prejudice in Children, in: *HumRel* 1 (1948) 295–306; dies., Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable, in: *JPer* 18 (1949) 108–143; dies., Personality Theory and Perception, in: R. R. Blake, G. V. Ramsey (Hg.), *Perception: An Approach to Personality*, New York 1951, 356–419.

„in der Tendenz zu Schwarz-Weiß-Lösungen, zu voreiligen Schlussfolgerungen in Bezug auf Bewertungsaspekte, oft unter Vernachlässigung der Realität, und im Streben nach unqualifizierter und eindeutiger genereller Akzeptanz oder Ablehnung anderer Menschen“¹⁰.

Zu den weiteren Verhaltensmerkmalen dieser hypothetischen Disposition gehören:

- ein vorzeitiges Abschließen der Verarbeitung von Reizen in Wahrnehmungssituationen bzw. eine Abschottung des Wahrnehmungsvorgangs außer gegenüber vertrauten Merkmalen,
- die frühe Auswahl und das Beibehalten einer Lösung in wahrnehmungsmäßig mehrdeutigen Situationen,
- die Unfähigkeit, gute und schlechte Eigenschaften in ein und derselben Person zuzulassen,
- das Streben nach Gewissheit,
- eine starre Dichotomisierung in feste Kategorien.¹¹

Ambiguitätsintolerante Personen kommen mit vieldeutigen Situationen und Konstellationen nicht zurecht. Sie reagieren mit Vermeidungsverhalten; soziale Konflikte und Dissense sind für sie nur schwer auszuhalten. Sie sind gekennzeichnet durch Verweigerung oder durch unreife Lösungen von Kommunikationssituationen.¹² Allerdings ist festzuhalten, dass ihr Verhalten nicht unbedingt für sie selbst als dysfunktional anzusehen ist.¹³ Ambiguitätsintolerante Personen – so die Autoritarismusforschung – werden durch diese Disposition und ihr Handeln in Kommunikationssituationen, Kooperationskontexten und Leitungszusammenhängen vielmehr eher zum Problem für andere. Es findet sich bei ihnen häufig der Glaube an eine gefährliche Welt, die es zu beherrschen gilt. Eine große Metaanalyse offenbart eine erklärungskräftige Mischung aus Wahrneh-

¹⁰ Frenkel-Brunswik, Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable (s. Anm. 9), 115 [Übersetzung Verf.].

¹¹ Vgl. Frenkel-Brunswik, Personality Theory and Perception (s. Anm. 9); Furnham, Marks, Tolerance of Ambiguity (s. Anm. 7).

¹² Vgl. J. T. Jost u. a., Political Conservatism as Motivated Social Cognition, in: PsBull 129 (2003) 339–375.

¹³ Vgl. J. Duckitt, Personality and Prejudice, in: J. F. Dovidio, P. Glick, L. A. Rudman (Hg.), On the Nature of Prejudice. Fifty Years after Allport, Malden 2005, 395–412.

mungsmustern, existenziellen Bedürfnissen (Lebensbedrohung, Todesangst) und ideologischen Motiven. Bedeutsam für den religiösen Kontext ist die in vielen Studien festgestellte stabile und aussagekräftige Korrelation zwischen Ambiguitätsintoleranz und Dogmatismus mit einer moderaten Effektgröße ($r = 0,34$).¹⁴ Ambiguitätsintoleranz birgt jedoch auch ein Gefahrenpotenzial für depressiven Rückzug, wenn die Welt sich dann doch als anders erweist als erhofft.

Bei „normalen“ Studierenden erweist sich Ambiguitätsintoleranz als Vulnerabilitätsfaktor sowohl für Hoffnungslosigkeit gegenüber der Zukunft bzw. für die Erwartung zukünftiger Leiderfahrung als auch für die Entwicklung von depressiver Verstimmung.¹⁵ Möglicherweise liegt das daran, dass Intoleranz gegenüber Vieldeutigkeit zum Grübeln verleitet und die Entscheidungsfindung behindert, oder eben in der Kränkung, dass die eigenen („besseren“) Sichtweisen von den anderen nicht geteilt werden. Diese Prozesse sind allerdings bekannte „kognitive Schwachstellen“.¹⁶

Das Konzept der Unsicherheitstoleranz hat seinen Ort in der Forschung zu Gesundheitskompetenzen und -verhalten. Es geht davon aus, dass Menschen mit ihrem Leben umso besser zurechtkommen, je souveräner sie mit dem Ungewissheitspotenzial von Gegenwart und Zukunft umgehen können. Anders als der Begriff des Risikos, der die relative Wahrscheinlichkeit des Eintretens von Ereignissen beschreibt, meint Ungewissheit die Begegnung mit Situationen, die neu oder instabil sind, wobei die Wahrscheinlichkeiten unbekannt sind.¹⁷

¹⁴ Vgl. Jost u. a., Political Conservatism as Motivated Social Cognition (s. Anm. 12).

¹⁵ Vgl. S. M. Andersen, A. H. Schwartz, Intolerance of Ambiguity and Depression: A Cognitive Vulnerability Factor Linked to Hopelessness, in: *Social Cognition* 10 (1992) 271–298.

¹⁶ Vgl. H. Enoki u. a., Effects of Attitudes Towards Ambiguity on Subclinical Depression and Anxiety in Healthy Individuals, in: *Health Psychology Open* 6 (1/2019) [DOI: 10.1177%2F2055102919840619]; Y. Leykin, C. Sewell Roberts, R. J. DeRubeis, Decision-Making and Depressive Symptomatology, in: *Cognitive Therapy and Research* 35 (2011) 333–341.

¹⁷ Vgl. G. Gigerenzer, Rationales Entscheiden unter Ungewissheit \neq Rationales Entscheiden unter Risiko, in: B. Fleischer, R. Lauterbach, K. Pawlik (Hg.), *Rationale Entscheidungen unter Unsicherheit* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Hamburg 8), Berlin 2018, 1–14.

Die Forschung der letzten Jahre zeigt: Menschen unterscheiden sich nicht nur zufällig im Umgang mit den Unwägbarkeiten des Lebens. Die einen kommen gut mit diesen Ungewissheiten zurecht und scheinen sie zu begrüßen. Andere hingegen fühlen sich sehr unwohl, sogar bedroht, und versuchen daher alles, um sie aus ihrem Leben zu verbannen.¹⁸ Vor allem in der Klinischen Psychologie ist ein bedeutsamer Zusammenhang zwischen dem Ungewissheitsgehalt von Gegenwart bzw. Zukunft und der Lebensqualität in das Zentrum des Interesses getreten. Im Hintergrund steht eine gesundheitsrelevante Disposition, auf Ungewissheit mit Sorgen zu reagieren.¹⁹ Durch diese pathologische, über das normale Maß hinausgehende Verhaltenstendenz geraten Menschen in die Gefahr, dass sich bei ihnen die normalen und begründeten Ängste des Lebens verselbstständigen. Sie werden dann unkontrollierbar und münden häufig sogar in angstbestimmten und depressionsaffinen Störungen.²⁰ Meist dient die Beschäftigung mit den Sorgen offensichtlich dazu, die wirklich belastenden Situationen des Alltags und das Risiko des Handelns zu vermeiden. Sorgentendenzen „ersparen“ somit – scheinbar – die Auseinandersetzung mit der Realität.

Für die gegenwärtige Klinische Psychologie ist die Disposition zu Intoleranz gegenüber Ungewissheit oder Unsicherheit zu einem transdiagnostisch und transtherapeutisch bedeutsamen Faktor geworden.²¹

¹⁸ Vgl. N. Koerner, M. J. Dugas, A Cognitive Model of Generalized Anxiety Disorder: The Role of Intolerance of Uncertainty, in: G. C. L. Davey, A. Wells (Hg.), *Worry and Its Psychological Disorders: Theory, Assessment and Treatment* (Wiley Series in Clinical Psychology), Chichester 2006, 201–216; N. Koerner, M. J. Dugas, An Investigation of Appraisals in Individuals Vulnerable to Excessive Worry: The Role of Intolerance of Uncertainty, in: *Cognitive Therapy and Research* 32 (2008) 619–638.

¹⁹ Vgl. J. Hoyer, K. Beesdo-Baum, Generalisierte Angststörung, in: H. Hoyer, S. Knappe (Hg.), *Klinische Psychologie & Psychotherapie*, Berlin 2020, 1099–1119; J. Hoyer, S. Heidrich, Wann sind Sorgen pathologisch?, in: *Verhaltenstherapie* 19 (2019) 33–39.

²⁰ Vgl. N. Spitzer, Ungewissheitsintoleranz und die psychischen Folgen. Behandlungsleitfaden für Psychotherapie und Beratung (Psychotherapie: Praxis), Berlin 2019; ders., Better safe than sorry? Geringe Ungewissheitstoleranz als ein wichtiger transdiagnostischer Faktor in der Therapie, in: *Verhaltenstherapie & psychosoziale Praxis* 52 (2020) 565–580.

²¹ Vgl. M. J. Dugas u. a., Worry and Problem Solving: Evidence of a Specific Relationship, in: *Cognitive Therapy and Research* 19 (1995) 109–120; Koerner, Du-

Trifft das „Normal-Ungewisse“ im Leben bei Menschen auf eine Veranlagung zu geringer Unsicherheitstoleranz, so wird es von diesen Personen stärker als normal empfunden. Schon kleine Ungewissheiten werden unangenehm bis zur großen Belastung und können „Sorgentendenzen“ und „Sorgendispositionen“ aufrufen. Ungewissheitsintoleranz modifiziert die Wahrnehmung, die Interpretation und die Reaktionen in Situationen potenzieller oder realer Ungewissheit in problematischer Weise. Es ist dann so, als seien die „Regler“ in Richtung einer erhöhten Sensitivität verstellt. Menschen mit einer niedrigen Ungewissheitstoleranz empfinden bereits normale Unsicherheit als unangenehm, lassen bei sich viele Sorgen- und Problematisierungsprozesse laufen, sind in ihrer eigenen Meinung unsicher und müssen sich immer wieder – häufig erfolglos – Gewissheit verschaffen. Dass diese dann auch eher Halt in festen religiösen Strukturen mit klaren Ansagen suchen, ist naheliegend. In Zeiten der Unsicherheit geben fundamentalistische Organisationen und Gemeinschaften die erhoffte Klarheit und Orientierung in einer zu komplex gewordenen Welt.

In der Seelsorgestudie haben wir bereits zeigen können, dass Unsicherheitsintoleranz mit problematischen Begleiterscheinungen assoziiert ist.²² Die „Sorgenvollen“ bzw. „Zukunftsängstlichen“ zeigen sich als eher labil, weniger ressourcenstark, belasteter und unzufriedener. Sie berichten auch eine geringere spirituelle Verankerung. Zudem zeigt die jüngere Generation eine geringere Unsicherheitstoleranz als die ältere. Die Jüngeren scheinen die Situation als bedrohlicher und belastender wahrzunehmen als die Älteren, die sich ihrer Absicherungen gewisser sind und auch eher Bewältigungsstrategien entwickelt haben. Dies sind erste Hinweise darauf, dass die Vermutung der Ausbildungsverantwortlichen und weiterer Fachleute, die gegenwärtige nachwachsende Generation habe hier eine problematische Disposition, möglicherweise richtig ist.

gas, A Cognitive Model of Generalized Anxiety Disorder (s. Anm. 18); Spitzer, Ungewissheitsintoleranz und die psychischen Folgen (s. Anm. 20); ders., Schritte ins Ungewisse. Wie sich Ungewissheit im Leben besser aushalten lässt, Berlin – Heidelberg 2020.

²² Vgl. C. Jacobs, Kirche in Zeiten der Veränderung. Und was passiert mit den Seelsorgenden?, in: S. Kopp (Hg.), Von Zukunftsbildern und Reformplänen. Kirchliches Change Management zwischen Anspruch und Wirklichkeit (Kirche in Zeiten der Veränderung 1), Freiburg i. Br. 2020, 183–209.

4 Darstellung der Fragebögen zu Unsicherheits- und Ambiguitätstoleranz

Eine Frage, die im Rahmen empirischer Datenerhebungen stets eine besondere Rolle zu spielen hat, ist die der Operationalisierung der theoretisch beschriebenen Konstrukte. Bei den eingesetzten Erhebungsinstrumenten zu den Ressourcen handelt es sich um erprobte, standardisierte Fragebögen.

Zur Messung der Unsicherheitstoleranz wurde – wie in der Seelsorgestudie – die Facette „Prospektive Angst“ der Unsicherheitsintoleranz-Skala von Alexander L. Gerlach (* 1966), Tanja Andor (* 1973) und Julia Patzelt (* 1977) verwendet.²³ Dabei handelt es sich um die deutsche Version der *Intolerance of Uncertainty Scale*²⁴. Sie enthält u. a. die Aussagen „Ich möchte immer wissen, was die Zukunft für mich bereithält“ oder „Ein kleines, unvorhergesehenes Ereignis kann alles verderben, selbst bei bester Planung“. Die Befragten beurteilen sich selbst auf einer Skala zwischen 1 und 5, ob eine vorgeschlagene Handlungsweise für sie charakteristisch ist. Diejenigen, für die Unsicherheit gegenüber der Zukunft oder die Unklarheit kleiner Details kommender Entwicklungen eine Ursache von Stress ist, werden diesen und ähnlichen Aussagen stärker zustimmen als diejenigen, die eher gelassen bleiben.

Weitere Äußerungen betreffen etwa den Widerwillen gegen Überraschungen im Leben, den Anspruch an sich selbst, alles im Voraus zu organisieren, eine ständige Frustrationsbereitschaft gegenüber nicht ausreichenden Informationen und die ständige Wachsamkeit gegenüber Unvorhergesehenem.

Mit Blick auf die postulierte Suche nach Sicherheit unter denjenigen, die sich heute auf den beruflichen Weg in die Kirche machen, und das Wissen um die rasant fortschreitenden Umbrüche wurde den Teilnehmenden unserer Studie eine weitere, neu konstruierte Skala angeboten. Sie fragt die Studierenden nach positiver Zustim-

²³ Vgl. A. L. Gerlach, T. Andor, J. Patzelt, Die Bedeutung von Unsicherheitsintoleranz für die generalisierte Angststörung: Modellüberlegungen und Entwicklung einer deutschen Version der Unsicherheitsintoleranz-Skala, in: Zeitschrift für Klinische Psychologie und Psychotherapie 37 (2008) 190–199.

²⁴ K. Buhr, M. J. Dugas, The Intolerance of Uncertainty Scale: Psychometric Properties of the English Version, in: Behaviour Research and Therapy 40 (2002) 931–945.

mung zu selbsteingeschätzter Kompetenz bzw. Lebenssicherheit angesichts kirchenspezifischer Ungewissheiten. Dazu gehören u. a. folgende Aussagen: Ich kann gut damit leben, dass

- ich nicht weiß, ob meine Lebensführung immer den kirchlichen Richtlinien entsprechen wird (z. B. Umgang mit Sexualität, Zölibat).
- die zukünftigen Tätigkeitsfelder von Seelsorgenden andere sein könnten als heute.
- sich die Praxis der Seelsorge sicherlich stark verändern wird.
- ich nicht weiß, wie sich meine Rolle in der Seelsorge gestalten wird.
- ich nicht weiß, wie es mit der Kirche als Institution weitergeht.
- ich nicht weiß, ob die Verantwortlichen die Lage der Kirche „in den Griff bekommen“.
- ich nicht weiß, ob mein Glaube mir mein Leben lang Halt geben wird.
- meine Berufswahl von wichtigen Menschen in meinem sozialen Umfeld nicht wertgeschätzt wird.
- ich nicht weiß, ob wir in Zukunft mit den unterschiedlichen Seelsorgegruppen (Pastoralreferent[inn]en, Gemeindeferent[inn]en, Diakone, Priester) eine gemeinsame Gebetspraxis entwickeln können.

Die Reliabilität der Skala liegt in unserer Studie auf dem für Gruppenuntersuchungen guten Niveau von Cronbachs Alpha = 0,85.²⁵

Wie bereits beschrieben, bezieht sich das Modell der Ambiguitätstoleranz weniger auf den Umgang mit unsicheren Zukunftsaussichten als auf Mehrdeutigkeit, Diversität und Vielfarbigkeit in der Gegenwart. Zur Untersuchung wurde ein ähnliches Vorgehen gewählt. Mit Bezug auf das „Inventar zur Messung der Ambiguitätsintoleranz“²⁶ im Sinne von Konfliktvermeidung von Jack Reis (* 1958) wurden die Befragten gebeten, zu einer konstruktiv positiv formulierten Ambiguitätstoleranz als Kompetenz zu streitbarer Zusammenarbeit bzw. einer Konfliktkompetenz in sechs Aussagen Stellung zu nehmen, etwa zu

²⁵ Vgl. D. Danner, Reliabilität – die Genauigkeit einer Messung. SDM Survey Guidelines (Januar 2015), in: https://www.gesis.org/fileadmin/upload/SDMwiki/Archiv/Reliabilitaet_Danner_012015_1.0.pdf (Zugriff: 10.8.2022).

²⁶ J. Reis, Inventar zur Messung der Ambiguitätstoleranz (IMA). Manual, Kröning – Heidelberg 1996.

den Aussagen „Es ist mir wichtiger, klar Stellung zu beziehen, als von allen gemocht zu werden“ oder „Ich trage sich anbahnende Konflikte sofort aus, anstatt sie über eine längere Zeit aufzuschieben“ oder „Ich arbeite gerne mit Menschen zusammen, mit denen man sich auch mal streiten kann“. Die Reliabilität dieser Skala liegt in unserer Studie auf dem für Gruppenuntersuchungen guten Niveau von Cronbachs Alpha = 0,83.

Schließlich wurde für die Studie eine neue Skala zur kirchenspezifischen Ambiguitätstoleranz entwickelt, um auch die Kompetenz im Umgang mit Diversität im kirchlichen Feld zu messen. Erfragt wurde die positive Einstellung im Umgang mit Kolleg(inn)en, Vorgesetzten oder Gläubigen, wenn diese eine andere wissenschaftliche, gesellschaftliche, moralische, kirchenpolitische oder spirituelle Meinung vertreten. Die Reliabilität dieser Skala liegt in unserer Studie auf dem für Gruppenuntersuchungen guten Niveau von Cronbachs Alpha = 0,86.

5 Exemplarische Ertragsdarstellung und Interpretationsvorschläge

Aufgrund unserer Fragestellung und der kurzen Zeitspanne zwischen dem Endpunkt der Befragung und dem Abgabedatum dieses Beitrags im Juli 2022 kann es hier nicht um einen vollständigen Studienbericht gehen. Dazu sind die Daten und die notwendigen Vorarbeiten zu komplex. Allerdings zeigen bereits die ersten Einblicke in die Ergebnisse das Ertragspotenzial für die Ausbildung.

Einen ersten Eindruck ermöglicht ein Blick in die Korrelations-tabelle über die Ambiguitätstoleranz bzw. Unsicherheitsintoleranz und ihre Beziehung zu den zentralen Ressourcen. Hier zeigen sich einige gut interpretierbare Zusammenhänge (Korrelationen), die den Erwartungen entsprechen.

Wir greifen auf dieser Basis einige zentrale Ergebnisse in einer ersten Sichtung pointiert heraus und stellen sie kurzgefasst zusammen. Kriterium dafür ist in diesem Beitrag das Potenzial mit Blick auf Konsequenzen für die Selbstentwicklung der Studierenden und Maßnahmen für die Ausbildung.

Ergebnis 1: Die Studierenden in der Seelsorgeausbildung sind überraschend zufrieden und berichten – selbst unter Belastung – von einem erstaunlich hohen psychischen Wohlbefinden.

	Ambiguitäts- toleranz: Vermeidung (IMA)	Ambiguitäts- toleranz: Konfliktfähig- keit (ATK)	Unsicherheits- intoleranz: Prospektive Angst (IUS)	Kohärenz- empfinden (SOC-13)	Transzendenz- empfinden (DSES-6)
Ambiguitätstoleranz: Vermeidung (IMA)	1,000				
Ambiguitätstoleranz: Konfliktfähigkeit (ATK)	-0,350**	1,000			
Unsicherheitsintoleranz: Prospektive Angst (IUS)	0,207**	-0,043	1,000		
Lebensqualität					
Lebenszufriedenheit (SWLS)	0,006	0,194**	-0,013	0,461**	0,313**
Wohlbefinden (WHO-5)	-0,004	0,146**	-0,115	0,510**	0,355**
Resilienz (BRS)	-0,162**	0,178**	-0,184**	0,471**	0,178**
Kohärenzempfinden (SOC-13)	-0,121	0,198**	-0,183**	1,000	0,277**
Zukunftsungewissheit	-0,029	0,100	-0,079	0,216**	0,072
Optimismus (LOT)	0,090	0,151**	-0,149**	0,445**	0,295**
Spiritualität					
Transzendenz erleben (DSES-6)	0,046	0,094	-0,097	0,277**	1,000
Vertrauen in Gott (RGH)	0,143**	0,115	-0,016	0,186**	0,538**
Geistliche Trockenheit (SDS-6)	0,086	-0,155**	0,069	-0,455**	-0,487**
Informelle religiöse Praxis (SpREUK-P)	0,070	0,051	-0,046	0,173**	0,474**
Formelle religiöse Praxis (SpREUK-P)	0,098	0,015	-0,056	0,080	0,391**
Unsicherheiten					
... macht mir die Zukunft eher Angst.	0,243**	-0,106	0,169**	-0,285**	-0,091
... befürchte ich, dass sich die Seelsorge von den Anliegen der Menschen entfernt.	-0,028	0,039	0,111	-0,159**	-0,173**

** $p < 0,001$ (Spearman Rho)

Ein Wert $r < 0,2$ wird als marginaler Zusammenhang gewertet, r zwischen 0,2 und 0,3 als schwacher Zusammenhang, r zwischen 0,3 und 0,5 als moderater Zusammenhang und $r > 0,5$ als starker Zusammenhang.

Tabelle 1: Korrelative Zusammenhänge zwischen den Zielvariablen.

Für eine erste Einschätzung der Situation einer befragten Studierenden­gruppe dienen die Informationen zur Lebenszufriedenheit und zum psychischen Wohlbefinden. Zur Messung der ersten Variablen haben wir die in vielen Sprachen existierende *Satisfaction with Life Scale* (SWLS) von Ed Diener (1946–2021) verwendet. Noch weiter verbreitet ist die Skala für das psychische Wohlbefinden der Weltgesundheitsorganisation (WHO-5).

Für die Lebenszufriedenheit stellen wir – wie in der Seelsorge­studie – das zweithöchste Niveau fest:

„Personen mit Werten in diesem Bereich schätzen ihr Leben und spüren, dass ‚alles gut läuft‘. Ihr Leben ist nicht perfekt, aber sie spüren, dass die Dinge so gut laufen, wie es im Leben gehen mag.“²⁷

Alle Gruppen liegen ohne signifikanten Unterschied auf dem gleichen Niveau und auf gleicher Höhe wie die Vergleichsgruppe aus sozialen Berufen. Im Unterschied zur Seelsorgestudie positionieren sich allerdings die Priesterkandidaten nicht niedriger als die anderen Studierenden für pastorale Berufe. Es ist bemerkenswert, dass die Lebenszufriedenheit trotz der Coronasituation nicht deutlich gefallen ist. Vergleichsdaten von Studierenden in Deutschland zeigen während der Pandemie einen Summenwert, der niedriger liegt ($25,11 \pm 5,43$).²⁸ Es ist also gelungen, die Zufriedenheit trotz Corona weitgehend stabil zu halten.

Auf der Skala der WHO²⁹ zeigt sich, dass das psychische Wohlbefinden der angehenden Seelsorger(innen) relativ hoch im moderaten Bereich liegt – und dies, obwohl es während der Coronapandemie

²⁷ E. Diener, Understanding Scores on the Satisfaction With Life Scale, in: <http://labs.psychology.illinois.edu/~ediener/Documents/Understanding%20SWLS%20Scores.pdf> (Zugriff: 10.8.2022), 1 [Übersetzung Verf.]. – Vgl. dazu auch K. Bau­mann u. a., Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diö­zesen, Würzburg 2017, 36.

²⁸ Vgl. A. Rogowska u. a., Satisfaction With Life Among University Students From Nine Countries: Cross-National Study During the First Wave of COVID-19 Pan­demic, in: BMC Public Health 21 (2021) 2262 [<https://bmcpublihealth.biomedcen­tral.com/track/pdf/10.1186/s12889-021-12288-1.pdf> (Zugriff: 10.8.2022)].

²⁹ Vgl. P. E. Sischka u. a., The WHO-5 Well-Being Index – Validation Based on Item Response Theory and the Analysis of Measurement Invariance Across 35 Countries, in: Journal of Affective Disorders Reports 1 (2020) [DOI:10.1016/j.jadr.2020.100020].

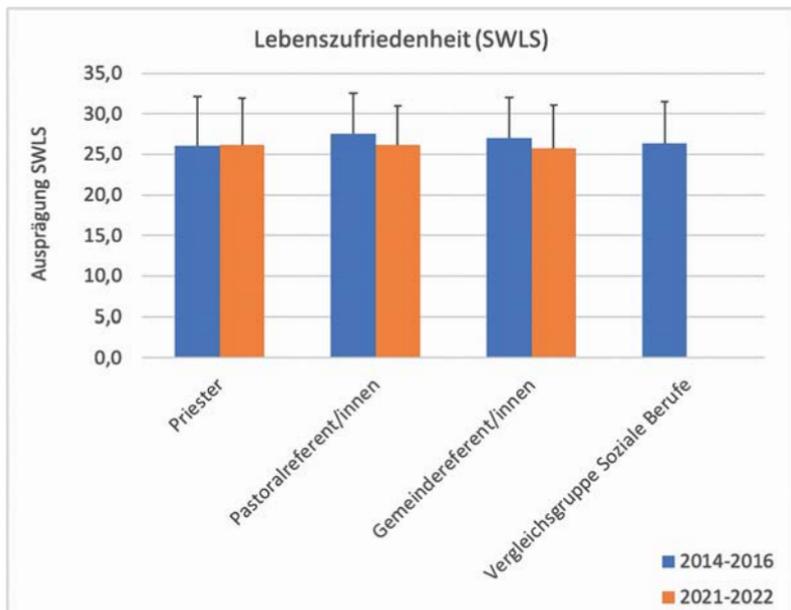


Abb. 2: Lebenszufriedenheit in den verschiedenen seelsorglichen Berufsgruppen.

erfasst wurde. Diese hatte in der Allgemeinbevölkerung und vor allem bei Studierenden zu einer sehr deutlichen Zunahme depressiver Gemüthsstimmung geführt. Im Vergleich liegt das Niveau des psychischen Wohlbefindens bei den Priesteramtskandidaten (59 ± 18) und Diakonatsanwärtern (57 ± 21) im Trend etwas höher als bei den GR-Studierenden (56 ± 18) und den künftigen Pastoralreferent(inn)en (52 ± 18) ($F = 2,9$, $p = 0,041$). Bei beiden Befindlichkeitsdimensionen wird es spannend sein, nach Subgruppen auszuwerten.

Ergebnis 2: Die jüngere Generation empfindet sich ressourcenärmer, instabiler und bedrohter als die ältere Generation.

Als ersten Schritt der themenbezogenen Auswertung haben wir die Alterskategorie herangezogen. Etwa zwei Drittel der Personen befinden sich in einem Alter unter 30 Jahren, ein Drittel darüber. Zur älteren Generation gehören 40 Prozent Diakonatsanwärter. Daher sind in dieser Gruppe Männer mit höherem Alter mit knapp 75 Prozent überrepräsentiert; in der jüngeren Generation sind Männer

(45 Prozent) und Frauen (55 Prozent) annähernd gleich repräsentiert.

Wir haben für die beiden Generationen in Bezug auf die interessierenden Variablen geprüft, ob die Effektstärke für eine aussagerelevante Interpretation hoch genug ist. Als Zielgrößen haben wir die Indikatoren der Ambiguitätstoleranz bzw. Unsicherheitstoleranz, der Lebensqualität und der Ressourcen gewählt.

Dabei zeigt sich für die Generation unter 30 Jahren mit Effekten im schwachen Bereich:³⁰

- Die Unsicherheitstoleranz gegenüber allgemeinen Unwägbarkeiten ist geringer ausgeprägt als bei den Älteren (Cohens $d = 0,44$).
- Die Ambiguitätstoleranz gegenüber konkreten offenen Zukunftsfragen im Bereich der Kirche ist geringer ausgeprägt (Cohens $d = 0,28$).
- Die Ambiguitätstoleranz gegenüber sozialen Konflikten ist geringer ausgeprägt (Cohens $d = -0,24$).
- Die Zukunftsangst (Cohens $d = 0,38$) und die Angst vor gesellschaftlichem Zerfall (Cohens $d = -0,47$) sind höher ausgeprägt.
- Das Stresserleben (*Perceived Stress Scale* [PSS]: Cohens $d = -0,37$) und die psychische Gesamtbelastung (Cohens $d = -0,38$) sind höher ausgeprägt.
- Das Kohärenzgefühl, d. h. das Gefühl stabiler Verankerung bzw. Lebenssicherheit als Ressource, ist geringer ausgeprägt (Cohens $d = 0,29$).
- Die Ressource des Optimismus ist geringer ausgeprägt (Cohens $d = 0,27$).
- Die Ressource der Resilienz als die Kompetenz zum Durchstehen von widrigen Lebensumständen bzw. die Erholungskraft nach Krisen ist geringer ausgeprägt (Cohens $d = -0,24$).
- Die alltägliche, lebendige Transzendenzerfahrung ist geringer ausgeprägt (Cohens $d = 0,38$).
- Die Erfahrung von „geistlicher Trockenheit“ ist höher ausgeprägt (Cohens $d = -0,39$).
- Die spirituelle Alltagspraxis ist geringer ausgeprägt (Cohens $d = 0,32$).

³⁰ Für die Effektstärke Cohens d sind Werte zwischen 0,20 und 0,50 als ein schwacher Effekt, zwischen 0,50 und 0,80 als ein moderater und größer 0,80 als ein großer Effekt anzusehen. Von praktischer Relevanz gilt Cohens $d > 0,50$.

Die Tendenz zur Ressourcenarmut ist bei den Jüngeren somit eher höher. Hier bestätigt sich der Eindruck vieler Auszubildenden und Verantwortlichen, dass die junge Generation einen Entwicklungsbedarf der Ressourcen und der Ambiguitätstoleranz besitzt. Allerdings ist zu bemerken, dass diesbezüglich noch weiterer Forschungsbedarf besteht. Die gefundenen Effekte der Unterschiede sind zwar signifikant, also nicht zufällig, aber dennoch gering. Sie geben Anlass, sensibel zu sein.

In der Seelsorgestudie haben wir in der Ursachenforschung mehrere Möglichkeiten vorgeschlagen:

- (1) Die Menschen, die Seelsorgende sind oder werden wollen, finden in der Kirche einen Lebensraum, in dem sie mit geringeren Ressourcen gute Lebenschancen erwarten.
- (2) Die Organisation der Kirche bietet viele Ressourcen und heißt besonders Personen willkommen, die nach Lebens- und Rollenmodellen suchen, die qua Amt stabilisierende Ressourcen verleihen.
- (3) Die Bildungsprozesse der Kirche haben die Notwendigkeit des *Empowerment* der Ressourcen der jungen Generation erst unzureichend im Blick – und dies, obwohl die Länge der Ausbildung mehr als genug Zeit zur Verfügung stellt.

Die aktuellen Ergebnisse bestätigen erneut die Erkenntnisse zur Unsicherheitsintoleranz aus der Seelsorgestudie, in der sich die jüngere Generation als verunsicherter beschrieben hatte als die ältere.³¹ Gerade weil gemäß der Paralleluntersuchungen in der Gesamtbevölkerung bei der jüngeren Generation der Verunsicherungseffekt aufgrund der Coronapandemie eine stärkere Rolle spielt als bei der älteren Generation, wird mit Blick auf diese Gruppe die Bearbeitung der Sorgentendenzen oder umgekehrt der Aufbau einer Kompetenz zum Umgang mit Ungewissheit angesichts der vielen Unsicherheitsszenarien grundsätzlich eine große Rolle in der Seelsorgeausbildung spielen müssen. Zur Interpretation tun sich viele Möglichkeiten auf, die aufgrund des Querschnittsdesigns nicht überprüft werden können:

³¹ Vgl. C. Jacobs, Die Kirche und ihr Personal. Anforderungen an geistliche Persönlichkeiten, in: S.-K. Schwöpe, J. Knop, B. Kranemann (Hg.), Die Kirche und ihr Personal. Auf der Suche nach zukunftsfähigen Profilen und Identitäten seelsorglicher Berufe (EThS 52), Würzburg 2020, 105–137.

- (1) Die Älteren (z. B. die Diakone und weitere Personen mit beruflicher Absicherung) sind widerstandsfähiger gegenüber den Unwägbarkeiten der Situation bzw. der Zukunft.
- (2) Jüngere Studierende haben tendenziell einen labileren Status, der sich nach und nach „auswächst“.
- (3) Die Fragebögen sind nicht durchgehend „altersnormiert“.
- (4) Personen, die an den Herausforderungen scheitern, befinden sich mit einem höheren Alter nicht mehr in der Stichprobe.
- (5) Die Jüngeren empfinden die unsichere Situation wirklich als bedrohlicher und bringen gleichzeitig für die Bewältigung weniger Ressourcen mit.
- (6) Die coronabedingte generelle Verunsicherung der jüngeren Generation kommt verstärkend auch hier zum Tragen.

Insgesamt lässt sich festhalten: Im Vergleich der beiden Alterskohorten berichten die Jüngeren signifikant geringere Ressourcen zur Bewältigung der Herausforderungen der Gegenwart und Zukunft. Interessant ist, dass sich diese schlechteren Voraussetzungen zum Zeitpunkt der Befragung (noch?) nicht wesentlich auf die Indikatoren der allgemeinen Lebenszufriedenheit auszuwirken scheinen.

Ergebnis 3: Das Kohärenzgefühl zeigt sich als zentrale Ressource der Lebensqualität und des Engagements.

In den Gesundheitswissenschaften gilt das Kohärenzgefühl als einer der wichtigen und breitesten Indikatoren für die Vorhersage von Gesundheit und Lebensqualität. Dies wurde auch in der Seelsorgestudie umfangreich bestätigt.³² Das Kohärenzgefühl ist als erworbene und sich im Leben beständig weiterentwickelnde Disposition so etwas wie ein Stabilitätsanker und eine Orientierungskraft angesichts der Widerfahrnisse des Lebens. Es hilft dabei, das Leben besser zu verstehen, den Alltag in die Hand zu nehmen und zu gestalten und motiviert zum Engagement. Hohes und niedriges Kohärenzgefühl haben Auswirkungen auf Gesundheit und Krankheit, sie beeinflussen die Lebenszufriedenheit und -qualität sowie den Umgang mit Stress und Belastung. Es steht im Zusammenhang mit der Persön-

³² Vgl. Baumann u. a., Zwischen Spirit und Stress (s. Anm. 27).

lichkeit und mit der Arbeitswelt, dort besonders im Kontext von Motivation, Führungsfähigkeit und Position am Arbeitsplatz.

In unserer Studie befinden sich beim Kohärenzgefühl alle Gruppen statistisch auf dem gleichen Niveau. Der Wert der Priesterkandidaten ist wieder am unteren Ende angesiedelt ($T = 46,85$). Obwohl er im Normalbereich der Bevölkerung liegt, zeigen sich hier wieder die in der Seelsorgestudie gefundenen Erkenntnisse, die als Problemanzeige oder gar Alarmzeichen in den Blick genommen werden müssen: Alle Gruppen liegen in den Werten zum Kohärenzgefühl deutlich unter dem erwarteten Niveau soziodemografisch vergleichbarer Gruppen mit akademischer Bildung, etwa Wissenschaftler(inne)n, Verantwortungsträger(inne)n in der Wirtschaft, Ärzt(inn)en, Lehrer(inne)n, Psychotherapeut(inn)en, Techniker(inne)n. Der Wert liegt noch einmal niedriger als der gefundene Mittelwert in der Seelsorgestudie ($T = 49,6$).

Wie zentral das Kohärenzgefühl als Gesundheitsressource und Kraftquelle wirkt, macht wieder die Aufteilung in zwei Gruppen deutlich. Für Personen mit dem höheren Kohärenzgefühl gilt:

- Sie sind lebenszufriedener (Cohens $d = 0,80$) und ihr psychisches Wohlbefinden ist besser (Cohens $d = 0,97$); diese Effekte sind als stark anzusehen.
- Sie haben weniger subjektives Stressempfinden (Cohens $d = -1,25$); das gesamte Belastungsniveau in ihrer Wahrnehmung ist geringer (Cohens $d = -0,88$).
- Die Ressourcen des Optimismus (Cohens $d = 0,82$) und der Selbstwirksamkeit (Cohens $d = 0,65$) sind höher ausgeprägt.
- Sie sind resilienter im Sinne einer besseren Erholungsfähigkeit angesichts von Belastungen (Cohens $d = 0,89$).
- Sie machen sich weniger Sorgen über die Zukunft (Unsicherheitstoleranz) (Cohens $d = -0,36$) und haben weniger Angst vor dem, was kommen könnte (Cohens $d = -0,46$). Sie können explizit auch mit Rollenunsicherheit besser umgehen (Cohens $d = 0,27$).
- Sie sind ambiguitätstoleranter angesichts der Unsicherheiten der Zukunft in der Kirche. Sie sagen im Vergleich deutlicher: „Ich kann gut damit leben“ (Cohens $d = 0,27$).
- Sie besitzen ein höheres Engagement (Cohens $d = 0,72$) sowie eine positivere (Cohens $d = 0,45$) und aktivere Kompetenz (Cohens $d = 0,23$), mit Belastungen umzugehen.

- Sie besitzen eine starke Erfahrung von Gottes Gegenwart (Cohens $d = 0,45$).

Dies bedeutet: In Bezug auf die Stabilität des Lebensfundamentes haben alle Studierenden einen hohen Entwicklungsbedarf. Diejenigen, die eine bessere Basis besitzen, sind deutlich im Vorteil, denn sie sind auf dem Weg zum Beruf und in eine Lebensform in einer Zeit, in der sie eine stabile Orientierungs-, Gestaltungs- und Motivationskraft angesichts der Ungewissheiten und Herausforderungen der Seelsorge benötigen.

Ergebnis 4: Größere Resilienz als Erholungskraft wirkt deutlich als Energiequelle angesichts von Belastung.

In unserer Studie haben wir Resilienz als diejenige Disposition definiert, die es einem Menschen ermöglicht, stressige und belastende Zeiten durchzustehen, sich von Belastungen, Krisen und Rückschlägen zu erholen sowie zur Normalität zurückzukehren. Wie bereits die Korrelationstabelle gezeigt hat, ergeben sich für diesen Faktor ähnliche Ergebnisse wie für das Kohärenzgefühl.

Auf Basis des Splits über den Mittelwert lässt sich zusammenfassend sagen: Die Gruppe mit der größeren Resilienz berichtet von deutlich höherer Lebensqualität, geringerer Belastung, höherer Unsicherheits- und Ambiguitätstoleranz, besserer Stresskompetenz und mehr Engagement. Die Effektgrößen von Cohens d liegen fast alle in einem mittleren bis starken Bereich (0,50 bis 0,92). In der Interpretation haben sie durchweg eine praktische Relevanz für die Lebensqualität.

Resilienz ist eine hochwirksame salutogenetische Ressource und ein Teilkonzept der protektiven Faktoren der Lebensentwicklung unter dem „salutogenetischen Ressourcenschirm“ (*salutogenic umbrella*).³³ Die zukünftigen Seelsorgenden werden sie brauchen, wenn sie Risiken eingehen und Niederlagen einstecken müssen.

³³ Vgl. M. Eriksson, B. Lindström, *Life Is More Than Survival: Exploring Links Between Antonovsky's Salutogenic Theory and the Concept of Resilience*, in: K. M. Gow, M. J. Celinski (Hg.), *Wayfinding Through Life's Challenges. Coping and Survival (Psychology of Emotions, Motivations and Actions)*, New York 2011, 31–46.

Während das Kohärenzgefühl mit der Frage „Was lässt das Leben von Menschen gelingen?“ umfassend auf die Ressourcenförderung ausgerichtet ist, konzentriert sich das wissenschaftliche Resilienzkonzept stark auf die Bewältigung der Risikofaktoren des Lebens. Es fragt: Warum bleiben Menschen gesund, wenn sie belastet werden? In Zukunft werden die Seelsorgenden vermutlich mehr Risiken eingehen und bewältigen müssen als die Generationen, auf deren Schultern sie jetzt stehen. Daher braucht es Resilienzförderung. Als Fazit gilt hier dasselbe wie beim Kohärenzgefühl: Die zukünftigen Seelsorgenden würden zur Bewältigung der Herausforderungen im Leben und im Beruf von einer Stärkung ihrer Resilienz sehr profitieren.

Ergebnis 5: Unsicherheitstoleranz schafft Gelassenheit und ermutigt zum Wagnis.

In den einführenden Perspektiven zum Verständnis der Unsicherheitsintoleranz haben wir gesehen, dass das Konzept seine Wurzeln in der Klinischen Psychologie bzw. der Gesundheitspsychologie hat. Es wurde entwickelt, um transdiagnostisch und transtherapeutisch ungünstige bzw. günstige Umgangstendenzen mit den Ungewissheiten des Lebens zu beschreiben. Wir gehen davon aus, dass es sich bei den untersuchten Personen eher um gesunde als um belastete Menschen handelt.

Wie zu erwarten war, sind die gefundenen Effekte in Bezug auf die Lebensqualität deutlich schwächer als bei den „starken Ressourcen“. Dafür ergeben sich große Auswirkungen mit Blick auf im sozialen und missionarischen Alltag relevante kommunikative Faktoren. So lässt sich sagen: Unsicherheitsintolerantere Personen

- haben ein geringeres Kohärenzgefühl (Cohens $d = -0,32$),
- haben mehr Stress (Cohens $d = 0,26$) und ein insgesamt höheres Belastungsniveau (Cohens $d = 0,25$),
- lassen sich stärker betreffen von den Rollenunsicherheiten in der Seelsorge (Cohens $d = -0,23$),
- fürchten sich mehr vor der Zukunft (Cohens $d = 0,27$),
- haben stärkere Befürchtungen, dass die Verantwortlichen der Kirche die Lage nicht in den Griff bekommen (Cohens $d = -0,24$).

In der Befragung der Priesterkandidaten konnte ein zusätzlicher Fragebogen zur Ambiguitätsintoleranz zum Einsatz kommen, bei dem

die Unsicherheitsintoleranz eine bedeutsame Rolle zu spielen scheint.³⁴ Unsicherheitsintolerantere Personen

- ziehen das Gewohnte dem Unvertrauten vor (Cohens $d = 0,50$),
- möchten lieber mit bekannten Personen zusammen sein als mit fremden (Cohens $d = 1,00$),
- sind dankbar für ein ruhiges geregeltes Leben ohne viele Überraschungen und unerwartete Ereignisse (Cohens $d = 0,61$).

Hier legt sich die Interpretation nahe, dass unsicherheitsintolerantere Personen mehr Probleme mit der gegenwärtigen Unsicherheitslage in der Pastoral haben und vermutlich mehr am Gewohnten festhalten möchten. Sie haben Schwierigkeiten mit dem Zugehen auf unbekannte Personen und Umständen, was in einer missionarischen Situation gewiss eine große Rolle spielen wird. Die Bereitschaft, mit Menschen ins Gespräch zu kommen, die ihnen und der Kirche skeptisch gegenüberstehen oder gar ausgetreten sind, wird sicherlich gering sein.

Es wäre wichtig, diesen sehr unterschiedlichen Tendenzen der Resultate empirisch nachzugehen. Denn es könnten hier auch andere Zusammenhänge und Kontextfaktoren ins Spiel kommen, die auf der Grundlage der bisherigen Daten noch nicht zu beantworten sind.

Ergebnis 6: Ambiguitätstoleranz steht in Beziehung zu Lebensqualität und Ressourcen. Sie geht einher mit Rollensicherheit und Engagement.

Zur Vergewisserung: Die hier ausgewertete Ambiguitätstoleranz als Diversitätskompetenz im speziellen kirchlich-seelsorglichen Lebensraum ist zu unterscheiden von derjenigen, die zur Vermeidung sozialer Konflikte motiviert. In der folgenden Auswertung geht es um die Fähigkeit, die hinter der Aussage steht: „Ich kann gut damit leben, dass es moralische, spirituelle, kirchenpolitische, wissenschaftliche und gesellschaftliche Diversität gibt.“

In der Einführung zur Ambiguitätstoleranz hatten wir festgehalten, dass das Konzept als breite, aber auch als bereichsspezifische Persönlichkeitsdisposition für das Sozialverhalten in Kommunikationssituationen und für Führung eine besondere Bedeutung besitzt.

³⁴ Vgl. S. Budner, Intolerance of Ambiguity as a Personality Variable, in: JPer 30 (1962) 29–50.

Eine Gesundheitsrelevanz ist ebenfalls möglich, aber bei gesunden Personen eher seltener zu erwarten. Wir stellen fest: Die Zusammenhänge mit der Lebensqualität und den Ressourcen liegen bei der Effektstärke im kleinen Bereich (Cohens $d = 0,20$ bis $0,50$). Wer mit Diversität besser leben kann, hat sowohl eine höhere Lebenszufriedenheit (Cohens $d = 0,33$) als auch ein höheres Kohärenzgefühl (Cohens $d = 0,35$) und eine höhere Selbstwirksamkeitserwartung (Cohens $d = 0,35$), zudem weniger Stress (Cohens $d = -0,37$), eine geringere psychische Belastung (Cohens $d = -0,39$), eine bessere Sicht auf Belastung durch Stress (Cohens $d = 0,26$) und kann besser mit Rollenunsicherheiten leben (Cohens $d = 0,30$).

Ergebnis 7: Das Erleben spiritueller Verankerung in der Gottes Gegenwart ist die zweite zentrale Ressource im Studium.

Die Männer und Frauen in der Seelsorgeausbildung gehören aus soziologischer und sozialpsychologischer Perspektive zur Gruppe der „hochreligiösen“ Personen in der Gesellschaft.³⁵ Der Ertrag der Seelsorgestudie hat bestätigt, wovon wir im Konzept ausgegangen waren: Spirituelle Dynamiken beeinflussen – in Kombination mit der Ressource des Kohärenzgefühls – in entscheidender Weise die vielfältigen Faktoren, die für das gesamte Lebensgefühl und das Engagement im Beruf von Bedeutung sind; sie wirken als eine Art tragendes Element, ja als Fundament für das Leben gemäß der Berufung.³⁶

Selbstverständlich findet sich bei den Seelsorgenden nicht die *eine* richtige uniforme Weise spirituellen Erlebens und Handelns. Es gibt unterschiedliche Profile.³⁷ Diese finden sich nicht nur bei den, sondern auch innerhalb der Berufsgruppen.³⁸ Es gibt also nicht *die* Spiritualität des Priesters oder *die* Spiritualität von Laien in der Seelsorge, sondern unterschiedliche spirituelle Identitäten. Festzuhalten ist

³⁵ Vgl. S. Huber, Kerndimensionen, Zentralität und Inhalt. Ein interdisziplinäres Modell der Religiosität, in: Journal für Psychologie 16 (3/2008) [<https://journal-fuer-psychologie.de/article/view/202/105> (Zugriff: 10.8.2022)].

³⁶ Vgl. Baumann u. a., Zwischen Spirit und Stress (s. Anm. 27).

³⁷ Vgl. A. Büssing u. a., Self-Attributed Importance of Spiritual Practices in Catholic Pastoral Workers and Their Association With Life Satisfaction, in: PastPsy 66 (2017) 295–310.

³⁸ Vgl. dazu auch unseren zweiten Beitrag in diesem Band.

daher: Diversität ist eines der zentralen Kennzeichen spirituellen Erlebens und Verhaltens;³⁹ entscheidend ist nicht die Häufigkeit einer bestimmten Praxis (also z. B. der Eucharistiefeyer, des Stundengebetes, bestimmter Meditationsformen), sondern ihre psychisch relevante Erfahrungskomponente.

Wie in der Seelsorgestudie haben wir uns folglich die alltägliche Transzendenzerfahrung näher angesehen: einerseits mit Blick auf die Beziehungen zu den anderen Ressourcen bzw. Belastungen, andererseits auf Ambiguitäts- und Unsicherheitstoleranz.⁴⁰ Der verwendete standardisierte Fragebogen versucht, sie in einer gewissen Breite und Heterogenität abzubilden, ohne auf eine bestimmte Form der Spiritualität engzuführen.⁴¹ Er misst also keine bestimmte Glaubenseinstellung, sondern die Durchdrungenheit der Lebensbezüge von der Erfahrung der Transzendenz in Alltag. Die Aussagen der sog. *Daily Spiritual Experience Scale* (DSES-6) lauten:

- Ich spüre Gottes Gegenwart.
- Ich finde Kraft in meinem Glauben.
- Ich fühle inneren Frieden.
- Ich fühle mich Gott nahe.
- Ich spüre Gottes Liebe.
- Ich bin berührt von der Schöpfung.

Wie schon in der Seelsorgestudie ist die im Vergleich zur normalen Bevölkerung intensive Erfahrung der alltäglichen spirituellen Verankerung ein gemeinsames Kennzeichen aller Studierenden in der Seelsorgeausbildung. Dieses ist grundlegender und beachtenswerter als bestimmte Unterschiede in der Ausprägung und in möglichen Profilen der Gruppen.⁴²

Die bedeutsame Erkenntnis aus diesem Aspekt der Befragung liegt in den Effekten der Transzendenzerfahrung. Sie lautet: Das Er-

³⁹ Vgl. Jacobs, Identität, Ambiguitätstoleranz, Unsicherheitskompetenz (s. Anm. 5); ders., A. Büssing, „Was sagst du über dich selbst?“ (Joh 1,22). Pastoralpsychologische Perspektiven zur priesterlichen Lebenssituation heute, in: ThQ 201 (2021) 337–361; Jacobs, Oel, Seelsorgliche Identität im Wandel (s. Anm. 2).

⁴⁰ Vgl. dazu auch unseren zweiten Beitrag in diesem Band.

⁴¹ Vgl. L. G. Underwood, J. A. Teresi, The Daily Spiritual Experience Scale: Development, Theoretical Description, Reliability, Exploratory Factor Analysis, and Preliminary Construct Validity Using Health-Related Data, in: *Annals of Behavioral Medicine* 24 (2002) 22–33.

⁴² Vgl. dazu auch unseren zweiten Beitrag in diesem Band.

leben spiritueller Verankerung in der Gottesgegenwart ist die zweite zentrale Ressource im Studium. Dies lässt sich aus den Antworten in doppelter Weise herauslesen.

Erstens hat – wie die Korrelationstabelle am Beginn dieses Abschnitts zeigt – die alltägliche Transzendenzerfahrung zusammen mit dem Kohärenzerleben die höchsten und meisten intensiven positiven Beziehungen zu den anderen tragenden Ressourcen bzw. – im Falle geringerer Ausprägung – zu den Belastungen. Zweitens: Bildet man zwei Gruppen mit höherer bzw. niedriger Erfahrung des Heiligen im Alltag – und das „funktioniert“ selbst angesichts der schon hohen Ausprägung der Transzendenzerfahrung –, so zeigen die Personen mit einer höheren Ausprägung:

- eine höhere Lebenszufriedenheit (Cohens $d = 0,54$) und höheres psychisches Wohlbefinden (selbst in der Coronapandemie) (Cohens $d = 0,71$),
- ein höheres Kohärenzgefühl (Cohens $d = 0,53$),
- eine höhere Ausprägung der Resilienz (Cohens $d = 0,33$),
- eine höhere Ausprägung der Selbstwirksamkeit (Cohens $d = 0,33$),
- eine optimistischere Lebenseinstellung (Cohens $d = 0,60$),
- eine geringere aktuelle Stressbelastung (Cohens $d = -0,50$) und psychische Gesamtbelastung (Cohens $d = -0,48$),
- eine geringere Belastung durch „kirchentypische“ Stressoren (Cohens $d = -0,41$),
- eine positivere Einstellung zu Stressorbelastung (Cohens $d = 0,27$) und einen aktiveren Umgang mit Stressoren (Cohens $d = 0,24$),
- eine geringere Angst gegenüber der Zukunft (Cohens $d = -0,26$),
- ein höheres Engagement aus Energie, Hingabe und Flow im Alltag (Cohens $d = 0,67$).

Das Transzendenzerleben erweist sich also zusammen mit dem Kohärenzerleben als zentrale Ressource für die Lebensqualität und das Engagement, die es mit Blick auf die Ausbildung und auf die spätere seelsorgliche Existenz als Stützen zu entfalten gilt.

Wie die psychologische Ressource des Kohärenzerlebens und die spirituelle Ressource des Transzendenzerlebens sich zueinander verhalten und einander beeinflussen, ist noch weiter zu untersuchen. Vermutlich werden sie sich wechselseitig nach oben schrauben oder nach unten drücken. Hier ist auf Herrmann Stenger (1920–2016) zu

verweisen, der in seinem Grundlagenwerk „Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung“⁴³ darauf hingewiesen hat, dass die menschliche Komponente („Ermächtigung zum Leben“) eine spirituelle Relevanz besitzt und dass ebenso die spirituelle Komponente („Erwählung zum Glauben“) der menschlichen Fundierung bedarf. Erst beide zusammen werden in diesem Berufungsverständnis von Gott selbst „nach seinem Ermessen“ zu einer Berufung zum pastoralen Dienst zusammengefügt.⁴⁴ So kann dieses theologisch-spirituelle dreidimensionale Berufungsmodell einen hermeneutischen Rahmen für das Verständnis der psychologischen Daten beisteuern.

6 Ertrag und praktische Konsequenzen

Die gegenwärtige Transformation der Gesellschaft hat auch die Kirche erfasst. Die Situation ist sehr unübersichtlich und heterogen geworden. Die Gläubigen und ihre Seelsorgenden erleben eine große Vielfalt von Veränderungsprozessen. Dies erfordert starke Ressourcen, die dem gewachsen sind und Lebensqualität im Engagement für die Seelsorge ermöglichen.

Noch grundsätzlicher gilt: Das Volk Gottes im deutschsprachigen Raum erfährt sich selbst in einer zunehmenden Vielfalt – und ist mit zunehmender allgemeingesellschaftlicher Vielfalt konfrontiert. Dies gilt auch für die Seelsorgenden. Es ist ihre Aufgabe, so miteinander zu wirken, dass alle Gläubigen – wie es in der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (LG) des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) heißt – „zum gemeinsamen Werk einmütig zusammenarbeiten“ (LG 30).⁴⁵

⁴³ H. Stenger (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung, Freiburg i. Br. 1988.

⁴⁴ Vgl. H. Stenger, Kompetenz und Identität. Ein pastoralanthropologischer Entwurf, in: ders. (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche (s. Anm. 43), 31–134, bes. 35f.

⁴⁵ Vgl. G. Predel, „Zum gemeinsamen Werk einmütig zusammenarbeiten“ (LG 30). Amtliches und nichtamtliches Handeln der Kirche zwischen Ordination, Beauftragung und Charisma, in: R. Hartmann, S. Sander (Hg.), Zeichen und Werkzeug. Die sakramentale Grundstruktur der Kirche und ihrer Dienste und Ämter, Ostfildern 2020, 45–70.

Die in diesem Beitrag erstmals vorgestellte Untersuchung zur nachwachsenden Generation der Pastoral- und Gemeindefere- rent(inn)en, Diakone und Priester steht vom Ansatz und Design her in der Tradition der Seelsorgestudie. Mit ihrem Schwerpunkt auf den Ressourcen der künftigen pastoralen Mitarbeiter(innen) verknüpft sie auch die Frage nach speziellen Ressourcen für die Bewältigung der Transformationssituation von Gegenwart und Zukunft. Welche Ressourcen können für ein Leben in der Seelsorge des 21. Jahrhunderts unter den Bedingungen von Ungewissheit, zunehmender Ablehnung und Wandel stark machen? Daher trägt die Studie den prägnanten Titel „Resilienz und Ambiguitätstoleranz in der Seelsorgeausbildung“. Die ausgesprochen hohe Beteiligung von knapp 400 Personen ermöglicht auf dem jetzigen Stand der Auswertung repräsentative Aussagen.

Das Forschungsteam möchte an dieser Stelle den Teilnehmenden und den Verantwortlichen in den Diözesen großen Dank für das Engagement aussprechen. Erste Ergebnisse wurden in einer gemeinsamen fünfstündigen *Zoom*-Konferenz mit 100 Teilnehmenden von Studierenden und Auszubildenden aller Berufsgruppen am 1. Juli 2022 vorgestellt und mit Blick auf mögliche Konsequenzen diskutiert. Hier war es das Ziel, die Befragten als eigenverantwortlich Handelnde für ihr persönliches Leben und die Auszubildenden mit dem Forschungsteam ins Gespräch zu bringen, die Interpretation der Studie interaktiv zu gestalten und erste Schritte für gemeinsame Maßnahmen im Ausbildungsgeschehen auf den Weg zu bringen.

Das Forschungsteam hat auf dem jetzigen Stand der Auswertung den Ertrag in einer kurzen *Take-Home-Message* mithilfe einer Grafik zusammengefasst: Um der Zukunft gewachsen zu sein, wird es sich lohnen, für die eigene Selbstentwicklung und für die Gestaltung von Ausbildungsszenarien konsequent und mit hohem Aufwand in folgende Ressourcen und Kompetenzen zu investieren:

- (1) Investition in die Ressource der Lebenssicherheit oder -stimmigkeit (des Kohärenzgefühls) meint das Erlernen von Kompetenzen, die Komplexität des Lebens zu verstehen, zu gestalten und Motivationen für das Engagement aufzubauen.
- (2) Investition in die Ressource der Gestaltungskraft (der Selbstwirksamkeit) meint das Erlernen von Kompetenzen, im Alltag auch in fordernden oder schwierigen Situationen etwas zu be-



Abb. 3: Ressourcen und Kompetenzen, in die es sich dem Ertrag der Studie nach zu investieren lohnt.

wirken und – wenn nötig gegen Widerstand – gezielt Einfluss auf das eigene Leben und die Welt zu nehmen.

- (3) Investition in die Ressource der Resilienz meint das Erlernen von Kompetenzen, in Stresssituationen widerstands- und anpassungsfähig bleiben zu können, sich nach Niederlagen wieder aufrichten und auch durch Krisen reifen zu können.
- (4) Investition in die Unsicherheitskompetenz meint das Erlernen von Kompetenzen, den Energieverlust durch unproduktives Sich-Sorgen um die Zukunft gering zu halten und eine gewisse „Freude am Ungewissen“ zu entwickeln. Da dies aber auch von der Persönlichkeitsstruktur abhängig ist, wird diese nicht jedem in gleichem Maße gelingen können.
- (5) Investition in Ambiguitätstoleranz bzw. Diversitätskompetenz meint das Erlernen von Kompetenzen, mit der Komplexität und den Widersprüchlichkeiten des Lebens konstruktiv umgehen und ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen eigenem Rollenentwurf und erwartetem Rollenverhalten herstellen zu können. Und natürlich gilt: Andere haben das Recht auf andere Lebensentwürfe, Meinungen und Haltungen.
- (6) Investition in die spirituelle Verankerung meint das Erlernen oder besser: die Einübung einer Spiritualität, die den Alltag als Ort der Gotteserfahrung versteht und die Erfahrung des Heiligen und das Tun des Heiligen (~ den Dienst am Menschen) an die erste Stelle setzt.

Die Studie zeigt deutlich, dass es bedeutsame Effekte der Ressourcen gibt, aber auch, dass deren Stärke abgestuft ist. Vielversprechend

und entscheidend für die Lebensqualität und das seelsorgliche Handeln ist vor allem das Zusammenspiel der beiden großen Ressourcen, der „Verankerung im Leben“ (Kohärenzgefühl) und der „Verankerung in Gott“ (Transzendenzenerfahrung). Resilienz und Gestaltungskraft können dabei gut als „Konkretisierungsorte“ der beiden „Ressourcen“ (Kohärenzgefühl und Transzendenzenerfahrung) verstanden werden. Unsicherheits- und Ambiguitätstoleranz steuern schließlich einen zusätzlichen Effekt bei, der besonders in Zeiten der Transformation von Bedeutung sein könnte.

Wie das alles im eigenen Leben und in der Ausbildung umgesetzt werden kann, gilt es weiter zu bearbeiten. Mit dieser ersten Publikation sei der Auftakt für die nächsten Schritte der Selbstentwicklung und der Weiterentwicklung der Ausbildungskonzepte angestoßen.⁴⁶

⁴⁶ Herzlichen Dank an Frau Mag. Sc. Psych. Kathrin Oel für die Mitarbeit im Gesamtprojekt „Resilienz und Ambiguitätstoleranz in der Seelsorgeausbildung“, insbesondere für die Vorbereitung und Durchführung der Datenerhebung.

Ambiguitätstoleranz und Unsicherheitsintoleranz

Zur zentralen Bedeutung der Spiritualität in der
Seelsorgeausbildung

Arndt Büssing / Christoph Jacobs

1 Spiritualität als multidimensionales Konstrukt

Das multidimensionale Konstrukt „Spiritualität“ hat – je nach Kultur, Religion und Weltanschauung – unterschiedliche Bedeutungsinhalte. Es liegen sowohl inklusive als auch exklusive Definitionen vor, die alle ihre Gültigkeit haben.¹

Will man *die* Spiritualität einer Person abbildbar machen, muss man sich der messtheoretischen Grenzen bewusst sein. Man kann jedoch Aspekte (im Sinne von Indikatoren) auf unterschiedlichen Ebenen abbildbar machen.² Zunächst das individuelle *Erleben*, also eine eigene spirituelle Erfahrung im Sinne des Transzendenzerlebens, die von der Übernahme des Tradierten im Sinne eines kognitiven Glaubensinhaltes abzugrenzen ist. Das eine bedarf einer Resonanzfähigkeit für das Heilige im Leben, das andere nicht notwendigerweise. Beides prägt die *Einstellungen* (z. B. im Sinne eines unbedingten Vertrauens in Gott, Glaubensüberzeugungen, ethisch-moralische Werte und Ideale) und die sich daraus ableitenden *Verhaltensweisen* (z. B. helfende Zuwendung zu anderen, Schutz der Schöpfung Gottes, aber auch Gebet, Kirchgang, Meditation etc.).³ Nächstenliebe könnte beispielsweise, je nach kognitiver oder emotionaler Färbung, ein moralischer Imperativ sein oder eine unmittelbare Reaktion auf das Erleben von Leid.

¹ Vgl. A. Büssing, Messung spezifischer Aspekte der Spiritualität / Religiosität, in: S. Möllenbeck, L. Schulte (Hg.), Spiritualität. Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie, Münster 2017, 138–164; A. Büssing, Measuring Spirituality and Religiosity in Health Research, in: G. Lucchetti, M. F. Prieto Peres, R. F. Damiano (Hg.), Spirituality, Religiousness and Health. From Research to Clinical Practice (Religion, Spirituality and Health 4), Cham 2019, 11–31.

² Vgl. ebd.

³ Vgl. ebd.

Die individuell ausgeprägte Spiritualität mit ihren jeweiligen Erlebens- und Bedeutungsinhalten hat also Einfluss auf die Einstellungen und Verhaltensweisen, auf die Art und Weise, wie man mit Stressoren und Belastung (inkl. Erkrankungen) umgeht, wie man anderen Menschen begegnet, oder etwa, welches Sinnkonstrukt jemand im Leben hat etc. Der Glaube kann für viele auch in säkularer Gesellschaft eine wichtige Ressource sein, um mit Stressoren besser umgehen zu können. Das heißt aber nicht, dass Glaube oder eine konkrete religiöse Form der Praxis notwendigerweise Krankheit und Leid verhindert. Bestimmte religiös motivierte Verhaltensweisen können in der Tat mit günstigeren Verhaltensweisen assoziiert sein.⁴ Wer jedoch erwartet, dass eine intensive religiöse Praxis Leid-erfahrungen und Sorgen verhindert (im Sinne eines Belohnungssystems), der wird wohl auch enttäuscht werden können.

In der Forschung zur Belastungsbewältigung mithilfe von Religion und Spiritualität unterscheidet man ausdrücklich positive und negative religiöse Coping-Strategien, die unterschiedliche Auswirkungen auf die psychische Gesundheit haben.⁵ Glaubensstrukturen, religiöse Gemeinschaften und Führer(innen) können auch krank machen und selber zum Leid für andere werden. Menschen können an ihrem Glauben und an ihrer Kirche leiden,⁶ mit Gott hadern und sich von ihm ganz und gar verlassen fühlen.⁷ Solche Phasen „geistlicher Trockenheit“ machen viele Gläubige durch, doch sie können auch überwunden werden. Danach berichten viele von größerer geistlicher Tiefe oder größerem sozialen Engagement für andere.⁸ Dies könnte man als geistlichen Transformationsprozess beschrei-

⁴ Vgl. D. D. VonDras (Hg.), *Better Health Through Spiritual Practices. A Guide to Religious Behaviors and Perspectives That Benefit Mind and Body (Race, Ethnicity, Culture, and Health)*, Santa Barbara 2017.

⁵ Vgl. S. R. Weber, K. I. Pargament, *The Role of Religion and Spirituality in Mental Health*, in: *Current Opinion in Psychiatry* 27 (2014) 358–363.

⁶ Vgl. J. J. Exline u. a., *The Religious and Spiritual Struggles Scale: Development and Initial Validation*, in: *Psychology of Religion and Spirituality* 6 (2014) 208–222.

⁷ Vgl. A. Büssing, T. Dienberg (Hg.), *Geistliche Trockenheit. Empirisch, theologisch*, in der Begleitung, Münster 2019; dies. (Hg.), *Gottes Unverfügbarkeit und die Dunkle Nacht. Vom Umgang mit der geistlichen Trockenheit*, Regensburg 2021.

⁸ Vgl. ebd.

ben, bei dem Menschen anschließend sowohl bewusster mit sich selbst als auch mit anderen und der Schöpfung umgehen.⁹

Der Ausgangspunkt für solch einen Transformationsprozess kann jedoch auch das positive Erleben des Heiligen im eigenen Alltag sein, das mit einem bewussten Innehalten in staunender Ehrfurcht und Dankbarkeit einhergehen kann.¹⁰ Hier lassen sich die kleinen Momente des bewundernden Innehaltens von den tiefergehenden Erfahrungen ehrfürchtiger Anrührung unterscheiden (vgl. Ex 3,1–6; Mt 3,13–4,1), die die Lebensentwürfe auf den Kopf stellen – und zu einem bewussteren Verhalten vor Gott und den Menschen führen können.

Es fällt natürlich auf, dass sich immer weniger Leute in der Kirche engagieren, dass zahlreiche Menschen insbesondere nach der Coronapandemie, in der viele die Gottesdienste nicht mehr so besuchen konnten, wie sie es gewohnt waren, nun nicht mehr wiederzukommen scheinen. Tatsache ist: Immer mehr Menschen, sowohl katholische als auch evangelische Christ(inn)en, treten aus der Kirche aus. Die Zahlen derjenigen, die später als Pastoralreferent(in) (PR) oder Gemeindeferent(in) (GR) arbeiten wollen, sinken kontinuierlich, und auch die Zahl der neu geweihten Priester geht in den Diözesen dramatisch zurück. Es erheben sich zahlreiche Fragen: Ist es der Glaube, der massiv an Bedeutung verliert? – Oder ist es die Institution der Kirche? Oder greifen beide Prozesse ineinander?

Diese Fragen sind besonders bedeutsam für junge Leute, die ihren Platz in einer zunehmend pluralen Gesellschaft suchen und sich in kirchlichen Kontexten menschlich und beruflich engagieren möchten. Sie werden oft sogar begründen müssen, warum sie sich für eine Kirche engagieren. Sie werden es angesichts der Ungewissheiten über die Zukunft von Glaube und Kirche sowie angesichts der diversen konkurrierenden Lebensentwürfe und theologischen Modelle vor anderen und vor sich selbst reflektieren und abwägen.

⁹ Vgl. A. Büssing, D. R. Recchia, T. Dienberg, Attitudes and Behaviors Related to Franciscan-Inspired Spirituality and Their Associations with Compassion and Altruism in Franciscan Brothers and Sisters, in: *Religions* 9 (2018) 324.

¹⁰ Vgl. A. Büssing, Wondering Awe as a Perceptive Aspect of Spirituality and Its Relation to Indicators of Wellbeing: Frequency of Perception and Underlying Triggers, in: *Frontiers in Psychology* 12 (2021) 738770.

Wer sich heute engagiert, tut es in der Regel nicht zufällig, sondern aus der Kraft von Spiritualität. Daher fragen wir in diesem Beitrag: Welche Spiritualität lebt in denjenigen, die diese Lebensformen bzw. Berufe dennoch ergreifen wollen? Und in welcher Beziehung steht diese zu Ambiguitätstoleranz (AT) und Unsicherheitsintoleranz (UI)?

2 Bedeutung der Spiritualität in Bezug auf Ambiguitätstoleranz und Unsicherheitsintoleranz

Wer einen biografisch und theologisch geprägten Glauben in individuell gewachsener Selbstgewissheit hat, könnte sich mit religiöser Deutungsvielfalt und spirituellem Pluralismus schwertun. Ein dezidiert dogmatischer Glauben könnte somit für viele eine Möglichkeit sein, in einer immer komplexer werdenden Welt Halt zu finden, und so geprägten Personen dazu dienen, mit der für sie nur schwer auszuhaltenden Unvorhersehbarkeit von Situationen und Verhaltensweisen anderer umzugehen und sich einem religiösen Relativismus zu entziehen. Eine unreflektierte Übernahme religiöser Vorschriften und dogmatischer Regelwerke bei Fehlen von eigenem spirituellem Erleben und religiöser Praxis macht möglicherweise anfällig nicht nur für spirituellen Missbrauch, sondern blendet auch die persönlichen Bedürfnisse aus. Wer die „Dunkle Nacht des Glaubens“¹¹ ausblendet, wird über das Halleluja des Palmsonntags nicht hinauskommen. Wer keine eigene reflektierte Meinung ohne die Toleranz für andere religiös-spirituelle Identitäten ausbildet, kann zwar dezidiert in seinem Ausdruck sein, aber dennoch schwach in der Tiefe seines Glaubens.

Ob Ambiguitätstoleranz und Unsicherheitsintoleranz tatsächlich etwas mit den unterschiedlichen Aspekten der Spiritualität zu tun haben, ist nicht sehr gut erforscht. Allerdings gilt es festzuhalten: Es scheint klar zu sein, dass positive bzw. negative Glaubensinhalte einen Einfluss auf das psychische Befinden haben. Dieser ist vermittelt

¹¹ Vgl. R. Stolina, Nachterfahrungen, in: R. Bäumer, M. Plattig (Hg), „Dunkle Nacht“ und Depression. Geistliche und psychologische Krisen verstehen und unterscheiden, Ostfildern 2008, 22–57; M. Plattig, Johannes vom Kreuz und die Dunkle Nacht, in: *geist.voll* 2 (2017) 9–13.

über die Unsicherheitstoleranz bzw. -intoleranz.¹² Negative Gottesbilder hängen wohl mit der Unsicherheitsintoleranz zusammen. Diese ist hier der Mediator des Links zwischen Spiritualität/Religiosität und Ängstlichkeit,¹³ als auch für den Zusammenhang zwischen Religiosität und Depressivität sowie Angst vor sozialen Bewertungen.¹⁴ Das legt nahe, dass UI auch bedeutsam für die Ausprägung psychologischer Belastung sein kann.

Weibliche Studierende scheinen anfälliger für die Auswirkungen der Unsicherheitsintoleranz zu sein als männliche. Dies ist auch auf unterschiedliche Coping-Strategien zurückzuführen: Während Frauen emotionale Unterstützungen, Neubewertungen der Situation, ihre Religiosität u. a. nutzen, bauen Männer mehr auf Humor, Verleugnung und Alkohol.¹⁵ Studierende mit psychischen Problemen zeigten in einer Studie eine höhere UI und nutzten eher Coping-Strategien wie Zurückhaltung, Akzeptanz, Verhaltensaufhebung und Alkohol-/Drogenkonsum als die anderen.¹⁶ Daher könnte man vermuten, dass unsicherheitsintolerante Menschen auch eher mit der spezifischen Ambiguitätstoleranz-Strategie der sozialen Konfliktvermeidung reagieren als mit konstruktiver Auseinandersetzung im Sinne einer Konfliktfähigkeit.

3 Operationalisierung unterschiedlicher Aspekte der Spiritualität

Um den oben genannten Fragen nachzugehen, wurden in der Studie zu den Studierenden in der Seelsorgeausbildung vier Gruppen untersucht: angehende Pastoralreferent(inn)en, Gemeindefeferent(inn)en, Priester und Diakone. Dabei haben wir verschiedene

¹² Vgl. D. H. Rosmarin u. a., Incorporating Spiritual Beliefs Into a Cognitive Model of Worry, in: *Journal of Clinical Psychology* 67 (2011) 691–700.

¹³ Vgl. R. Aryeh, S. Pirutinsky, D. H. Rosmarin, Implicit/Explicit Beliefs About God, Uncertainty, and Anxiety, in: *Journal of Nervous and Mental Disease* 209 (2021) 302–306.

¹⁴ Vgl. A. N. Howell u. a., Intolerance of Uncertainty Moderates the Relations Among Religiosity and Motives for Religion, Depression, and Social Evaluation Fears, in: *Journal of Clinical Psychology* 75 (2019) 95–115.

¹⁵ Vgl. A. Doruk u. a., Intolerance of Uncertainty and Coping Mechanisms in Nonclinical Young Subjects, in: *Noro Psikiyatri Arsivi* 52 (2015) 400–405.

¹⁶ Vgl. ebd.

Aspekte im Sinne des Modells einer transformativen Spiritualität zugrunde gelegt. Kennzeichen dieses Modells ist die geprüfte Annahme, dass das religiöse Erleben die Einstellungen und Verhaltensweisen bedingt.¹⁷ Spezifisch wird nach den Ambiguitätstoleranz-Aspekten der Vermeidung sozialer Konflikte sowie nach positiver Kompetenz zum (zielorientierten) Eingehen von Konflikten sowie Unsicherheitsintoleranz gefragt.

Die oben angesprochenen unterschiedlichen spirituellen Ebenen wurden mit standardisierten und validierten Fragebogeninstrumenten untersucht.¹⁸ Entsprechend dem bereits erläuterten Modell der Spiritualität (vgl. Abb. 1) wird auf der *Erlebens*-Ebene die Wahrnehmung des Heiligen im Alltag erfasst (DSES-6) sowie geistliche Trockenheit (SDS-6). Auf der *Einstellungs*-Ebene wird das Vertrauen in Gott (RGH) festgestellt, auf der *Verhaltens*-Ebene die informelle religiöse Praxis (z. B. freies, spontanes Gebet, Fürbittgebet, Teilnahme an Eucharistiefeier/Sonntagsmesse und anderen religiösen Veranstaltungen wie Bibelkreis, Gebetskreise, *Nightfever*) (SpREUK-P) und die formelle religiöse Praxis (z. B. formalisierte Gebete wie das Stundengebet oder Ave Maria, Rosenkranzgebet, Empfang des Bußsakraments sowie der Hl. Eucharistie, starker Bezug zu besonderen Heiligen) (SpREUK-P) sowie darüber hinaus die auch sozialen Auswirkungen in Bezug auf einen friedensstiftenden, respektvollen Umgang mit anderen Menschen (FraSpir) und das Engagement für Benachteiligte und die Schöpfung Gottes (FraSpir).

Zur Darstellung eines spezifischen Aspektes der Unsicherheitsintoleranz kam die Skala „Prospektive Angst“ von Alexander L. Gerlach (* 1966), Tanja Andor (* 1973) und Julia Patzelt (* 1977) zum Einsatz (IUS).¹⁹ Aus dem Inventar zur Messung der Ambiguitätstoleranz wurde die Skala „AT gegenüber sozialen Konflikten“ verwendet

¹⁷ Vgl. Büssing, Recchia, Dienberg, Attitudes and Behaviors Related to Franciscan-Inspired Spirituality and Their Associations with Compassion and Altruism in Franciscan Brothers and Sisters (s. Anm. 9).

¹⁸ Vgl. A. Büssing, Measures of Spirituality in Health Care, in: M. Cobb, C. M. Puchalski, B. D. Rumbold (Hg.), Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare (Oxford Textbooks in Public Health), Oxford 2012, 323–331.

¹⁹ Vgl. A. L. Gerlach, T. Andor, J. Patzelt, Die Bedeutung von Unsicherheitsintoleranz für die Generalisierte Angststörung: Modellüberlegungen und Entwicklung einer deutschen Version der Unsicherheitsintoleranz-Skala, in: Zeitschrift für Klinische Psychologie und Psychotherapie 37 (2008) 190–199.



Abb. 1: Schematische Darstellung unterschiedlicher Ebenen der Spiritualität, die psychometrisch erfasst werden könnten.

(IMA).²⁰ Diese wird im Folgenden als „Vermeidung“ bezeichnet. In Anlehnung an diese Einteilung formulierte unser Forschungsteam sechs Fragen, die die Fähigkeit zur konstruktiven Konfliktaustragung abbilden und eine gute interne Konsistenz haben (Cronbachs Alpha = 0,83). Dieses wird im Folgenden als Konfliktfähigkeit im Kontext der Ambiguitätstoleranz bezeichnet (ATK).

4 Ergebnisdarstellung

An der Studie teilgenommen haben 373 Studierende, von denen 42,9 Prozent Pastoralreferent(inn)en, 19 Prozent Gemeindefereferent(inn)en, 22,5 Prozent Priester und 15,5 Prozent Diakone werden wollen. Insgesamt waren 42,9 Prozent Frauen und 57,1 Prozent Männer, die sich in den Berufsgruppen jedoch unterschiedlich verteilten ($p < 0,0001$ im χ^2 -Test): Bei den Studierenden mit dem Ziel, als Pastoral- bzw. Gemeindefereferent(inn)en zu arbeiten, sind mehr Frauen (63 bzw. 83 Prozent) als Männer zu finden, während die Priesterkandidaten und künftigen Diakonen ausschließlich Män-

²⁰ Vgl. J. Reis, Inventar zur Messung der Ambiguitätstoleranz (IMA). Manual, Kröning – Heidelberg 1996.

ner sind. Die PR-Studierenden sind die Jüngsten (27 ± 6 Jahre), gefolgt von Priesterkandidaten (30 ± 8 Jahren) und GR-Studierenden (33 ± 11 Jahren), während Diakonatsstudierende – aus theologisch-biografischen Gründen – die Ältesten sind (48 ± 7 Jahre). Diese Altersunterschiede sind statistisch signifikant ($F = 108,3$, $p < 0,0001$ in der Varianzanalyse ANOVA) und haben auch Bedeutung in Bezug auf die Ausprägung der Untersuchungsvariablen, da Diakone als „Spätberufene“ selbstverständlich Berufe und in der Regel eigene familiäre Beziehungen aufgebaut haben und in ihren religiös geprägten Entscheidungen möglicherweise bewusster sind. Bei ihnen setzen wir andere Lebenserfahrungen voraus als bei jungen Studierenden.

Unterscheiden sich also diese vier Gruppen der Studierenden hinsichtlich verschiedener Aspekte der Spiritualität? Wie können diese zur Ambiguitäts- und Unsicherheitsintoleranz in Bezug gesetzt werden?

4.1 Indikatoren der Spiritualität

Hinsichtlich der verschiedenen Indikatoren der Spiritualität ist das Vertrauen in Gott bei allen Personengruppen gleichermaßen stark ausgeprägt (vgl. Tabelle 1). Dieses Ergebnis als Grundvoraussetzung für einen erfüllten Beruf in einem kirchlichen Kontext war anzunehmen. Das Erleben des Heiligen im Alltag („Transzendenzerleben“) ist signifikant geringer bei den Studierenden, die Pastoralreferent(inn)en werden wollen, als bei den Priesterkandidaten, wobei die Effektstärke der Unterschiede nur moderat ist und nicht überbewertet werden muss.

Geistliche Trockenheit – als Ausdruck einer Verunsicherung bezüglich der Zuwendung Gottes oder sogar einer Glaubenskrise – wird bei künftigen Diakonen scheinbar seltener erlebt, tritt jedoch im Vergleich zu den anderen Gruppen signifikant häufiger bei den jüngeren angehenden Pastoralreferent(inn)en auf (vgl. Tabelle 1). Hier liegen die Effektstärken im unteren mittleren Bereich. Das häufige oder sogar regelmäßige Erleben von Phasen geistlicher Trockenheit als isolierte Erfahrung ist in den vier Gruppen deutlich unterschiedlich ($p = 0,008$ im χ^2 -Test): Von den zukünftigen Pastoralreferent(inn)en berichten 24 Prozent davon, 13 Prozent der angehenden Gemeindefereferent(inn)en, 23 Prozent der Priesterkandidaten und nur 7 Prozent der Diakonatsanwärter, die aufgrund ihres höheren Alters mit größerer Lebenserfahrung vermutlich auch eher Strategien im Umgang da-

		Ambiguitätstoleranz: Vermeidung (TMA)	Ambiguitätstoleranz: Konfliktfähigkeit (ATK)	Unsicherheitsintoleranz: Prospektive Angst (IUS)	Transzendenz erleben (DSES-6)	Vertrauen in Gott (RGH)	Geistliche Trockenheit (SDS-6)	Generelle religiöse Praxis (SprEUK-P)	Spezifische religiöse Praxis (SprEUK-P)	Friedensstiftender, respektvoller Umgang (Fraspir)	Engagement für Benachteiligte und Schöpfung (Fraspir)
Insgesamt (n = 373)	MW	4,16	4,01	2,98	24,31	81,62	2,18	72,88	41,75	3,08	2,49
	SD	0,93	0,93	0,81	5,58	14,34	0,69	17,53	26,09	0,51	0,77
	Spanne	1–6	1–6	1–5	6–36	0–100	1–5	0–100	0–100	1–4	1–4
PR (n = 160)	MW	4,19	3,98	3,20	22,73	79,56	2,36	68,13	32,88	3,12	2,48
	SD	0,92	0,92	0,83	5,73	14,79	0,72	18,31	23,99	0,48	0,75
GR (n = 71)	MW	4,10	3,89	2,67	24,59	82,96	2,01	69,10	32,27	3,03	2,52
	SD	0,88	0,79	0,74	4,97	15,06	0,57	20,16	22,34	0,49	0,77
Priester (n = 84)	MW	4,23	3,98	2,95	25,32	82,98	2,17	79,75	59,94	3,06	2,27
	SD	1,00	1,11	0,75	5,44	11,65	0,72	11,77	23,39	0,55	0,85
Diakon (n = 58)	MW	4,07	4,30	2,78	26,84	83,71	1,88	80,67	51,44	3,03	2,80
	SD	0,91	0,82	0,76	4,84	15,35	0,53	12,57	22,62	0,53	0,62
Eta ² -Wert		0,00	0,02	0,07	0,07	0,02	0,07	0,11	0,21	0,01	0,04
F-Wert		0,51	2,39	9,13	9,89	1,98	9,36	14,57	31,94	0,89	5,51
p-Wert		n. s.	n. s.	< 0,0001	< 0,0001	n. s.	< 0,0001	< 0,0001	< 0,0001	n. s.	0,001

Abkürzungen: n – Größe der Stichprobe; MW – Mittelwert; SD – Standardabweichung; Spanne – Spanne der Antwortskala; Eta² – Effektstärkemaß; F – Signifikanztestwert; p – Signifikanzwert; n. s. – nicht signifikant.

Tabelle 1: Ausprägung der Untersuchungsvariablen in den vier Gruppen der Studierenden.

mit gefunden haben. Geschlechtsassoziierte Unterschiede in diesem Empfinden lassen sich nicht zeigen, was auch in der Deutschen Seelergestudie bestätigt werden konnte.²¹

Die Ausübungsfrequenz einer informellen religiösen Praxis ist sehr hoch, während die formelle – mit ihrer Betonung dezidierter Ausdrucksformen der Religiosität – deutlich geringer ausgeprägt ist (vgl. Tabelle 1). Beide Formen der religiösen Praxis sind bei den Priesterkandidaten und künftigen Diakonen bedeutsamer als für die Studierenden, die Pastoral- oder Gemeindeferent(inn)en werden wollen. Diese Unterschiede sind hinsichtlich der Effektgröße sehr bedeutsam.

Ein friedensstiftender, respektvoller Umgang mit anderen als Ausdruck der religiös bedingten Ideale ist bei allen vier Gruppen ähnlich hoch ausgeprägt, während das intentionale Engagement für Benachteiligte und die Schöpfung bei Diakonatskandidaten am größten ist und bei Priesterkandidaten am geringsten (vgl. Tabelle 1). Dieser überraschende Befund gibt zu denken und sollte bei der Formierung berücksichtigt werden.

4.2 Zusammenhänge zwischen Indikatoren der Spiritualität und der Ambiguitätstoleranz bzw. der Unsicherheitsintoleranz

Wie hängen nun Ambiguitätstoleranz und Unsicherheitsintoleranz mit den unterschiedlichen Aspekten der Spiritualität zusammen? Gibt es diesen Zusammenhang überhaupt – oder handelt es sich um unabhängige Dimensionen?

Zunächst muss festgehalten werden, dass die beiden AT-Aspekte „Vermeidung“ und „Konfliktfähigkeit“ moderat und invers zusammenhängen, dass also ein hohes Vermeidungsverhalten mit geringer Konfliktfähigkeit einhergeht – und umgekehrt. Erstaunlicherweise ist die Unsicherheitsintoleranz jedoch nur schwach mit der Vermeidung und gar nicht mit der Konfliktfähigkeit assoziiert (vgl. Tabelle 2). Diese Dimensionen (Ambiguitätstoleranz und Unsicherheitsintoleranz) haben in ihrer konkreten Bedeutsamkeit also wenig miteinander zu tun.

Bezogen auf die Aspekte der Spiritualität finden sich zumeist keine signifikanten oder nur marginale Korrelationen mit Ambiguitäts-

²¹ Vgl. A. Büssing u. a., *Spiritual Dryness in Non-Ordained Catholic Pastoral Workers*, in: *Religions* 7 (2016) 141 [DOI: 10.3390/rel7120141].

toleranz und Unsicherheitsintoleranz (vgl. Tabelle 2). Jedoch ist das Engagement für Benachteiligte und die Schöpfung schwach positiv mit der Konfliktfähigkeit assoziiert, nicht aber mit der Vermeidung oder der Unsicherheitsintoleranz. Die bewusste Fähigkeit zur konstruktiven Auseinandersetzung mit anderen ist also eher mit einem konkreten Engagement für andere und die Schöpfung verbunden, nicht jedoch die Vermeidung.

Interessant ist weiterhin, dass die Konfliktfähigkeit invers mit der geistlichen Trockenheit assoziiert ist – wenn auch nur marginal (vgl. Tabelle 2). Das heißt: Wer die Auseinandersetzung mit anderen nicht scheut, kann scheinbar auch etwas besser mit Schwierigkeiten im Glaubensleben bzw. in der Beziehung zu Gott umgehen.

Die Häufigkeit des religiösen Tuns hingegen hat nichts mit der Ambiguitätstoleranz oder Unsicherheitsintoleranz zu tun. Ob also jemand viel oder weniger betet, das Bußsakrament empfängt, sonntags zum Gottesdienst geht etc. – es steht in keinem Zusammenhang mit seiner bzw. ihrer Ambiguitätstoleranz und Unsicherheitsintoleranz. Beides kann über die religiöse Praxis wohl nicht unidirektional gesteigert oder gehemmt werden.

Alle Studierenden (n = 373)	Ambiguitäts- toleranz: Vermeidung (IMA)	Ambiguitäts- toleranz: Konfliktfähigkeit (ATK)	Unsicherheits- intoleranz: Prospektive Angst (IUS)
Ambiguitätstoleranz: Vermeidung (IMA)	1,000		
Ambiguitätstoleranz: Konfliktfähigkeit (ATK)	-0,350**	1,000	
Unsicherheitsintoleranz: Prospektive Angst (IUS)	0,207**	-0,043	1,000

Indikatoren der Spiritualität

Transzendenzerleben (DSES-6)	0,046	0,094	-0,097
Geistliche Trockenheit (SDS-6)	0,086	-0,155**	0,069
Vertrauen in Gott (RGH)	0,142**	0,118	-0,016
Informelle religiöse Praxis (SpREUK-P)	0,070	0,054	-0,048

Formelle religiöse Praxis (SpREUK-P)	0,098	0,015	-0,058
Friedensstiftender, respektvoller Umgang mit anderen (FraSpir)	0,058	0,167**	0,016
Engagement für Benachteiligte und Schöpfung (FraSpir)	-0,031	0,226**	-0,010

** $p < 0,001$ (Spearman Rho)

Ein Wert $r < 0,2$ wird als marginaler Zusammenhang gewertet, r zwischen $0,2$ und $0,3$ als schwacher Zusammenhang, r zwischen $0,3$ und $0,5$ als moderater Zusammenhang und $r > 0,5$ als starker Zusammenhang.

Tabelle 2: Korrelationen zwischen Ambiguitätstoleranz, Unsicherheitsintoleranz und Aspekten der Spiritualität in der Gesamtgruppe der Studierenden.

Da sich die vier Studierendengruppen hinsichtlich Geschlecht und Berufsausrichtung unterscheiden, sollen die hier beschriebenen Zusammenhänge noch einmal getrennt erörtert werden (vgl. Tabelle 3). Die Grundmuster sind zwar gleich, aber es ergeben sich im Detail beachtenswerte Unterschiede.

Der beschriebene Zusammenhang zwischen Konfliktfähigkeit und Engagement für Benachteiligte und Schöpfung ist bei den Priesterkandidaten und künftigen Diakonen stärker als bei den Studierenden, die eine Tätigkeit als Pastoral- oder Gemeindeferent(inn)en anstreben (vgl. Tabelle 3). Auch die marginale negative Korrelation zwischen Konfliktfähigkeit und geistlicher Trockenheit ist bei den Priesterkandidaten und künftigen Diakonen zu finden, nicht jedoch bei den Studierenden für den Beruf der Pastoral- und Gemeindeferent(inn)en. Hier ist also die Stärke des Zusammenhangs bedeutsam.

Auf der anderen Seite besteht bei den letztgenannten Studierenden ein auffälliger positiver Zusammenhang zwischen der Ausübungshäufigkeit dezidiert(er) (formeller) Formen religiöser Praxis und dem AT-Aspekt „Vermeidung“, der bei den Priesterkandidaten und künftigen Diakonen so nicht zu finden ist. Detailanalysen zeigen, dass diese Verknüpfung bei den weiblichen PR-/GR-Studierenden ($r = 0,23$, $p = 0,003$) stärker ist als bei den männlichen ($r = 0,18$, n. s.). Für die informelle religiöse Praxis ist ein solcher Zusammenhang nicht zu finden. Das könnte darauf hinweisen, dass sich in der Gruppe der zukünftigen Pastoral- und Gemeindeferent(inn)en (für die die formelle religiöse Praxis generell weniger bedeutsam ist

als für die anderen) auch Subgruppen finden, die eine dezidiere Form der Religiosität als die Mehrheit der anderen haben und die soziale Konflikte eher vermeiden wollen. Der Effekt ist nur schwach, aber deutlich feststellbar. Für die Konfliktfähigkeit wird solch ein Zusammenhang mit der formellen religiösen Praxis dagegen nicht ersichtlich. Ob dies auf das beschriebene Persönlichkeitsprofil mit Konfliktschwäche und Unterordnungstendenz zurückzuführen und/oder ein Selektionseffekt ist, kann nicht beantwortet werden.

	Ambiguitäts- toleranz: Vermeidung (IMA)	Ambiguitäts- toleranz: Konfliktfähigkeit (ATK)	Unsicherheits- intoleranz: Prospektive Angst (IUS)
Studierende PR / GR (n = 231)			
Transzendenzerleben (DSES-6)	0,051	0,012	-0,128
Geistliche Trockenheit (SDS-6)	0,093	-0,099	0,081
Vertrauen in Gott (RGH)	0,165*	0,072	-0,058
Informelle religiöse Praxis (SpREUK-P)	0,121	-0,039	-0,044
Formelle religiöse Praxis (SpREUK-P)	0,206**	-0,095	-0,041
Friedensstiftender, respektvoller Umgang mit anderen (FraSpir)	0,031	0,195**	-0,006
Engagement für Benachteiligte und Schöpfung (FraSpir)	-0,066	0,192**	-0,037
Studierende Priesteramt / Diakonat (n = 142)			
Transzendenzerleben (DSES-6)	0,044	0,185*	0,002
Geistliche Trockenheit (SDS-6)	0,076	-0,209*	0,029
Vertrauen in Gott (RGH)	0,111	0,186*	0,076
Informelle religiöse Praxis (SpREUK-P)	0,012	0,173*	0,054
Formelle religiöse Praxis (SpREUK-P)	-0,086	0,104	-0,001

Friedensstiftender, respektvoller Umgang mit anderen (FraSpir)	0,100	0,148	0,042
Engagement für Benachteiligte und Schöpfung (FraSpir)	0,025	0,260**	0,038

** p < 0,001; * p < 0,05 (Spearman Rho)

Tabelle 3: Korrelationen zwischen Ambiguitätstoleranz, Unsicherheitsintoleranz und Aspekten der Spiritualität bei den Studierenden mit dem Ziel, Gemeinde- oder Pastoralreferent(inn)en zu werden.

4.3 Zusammenhänge zwischen Indikatoren der Spiritualität und der Lebensqualität

Haben diese Indikatoren der Spiritualität auch etwas mit dem Befinden der Studierenden zu tun? Betrachtet man die allgemeine Lebenszufriedenheit (vgl. *Satisfaction with Life Scale* [SWLS]) und das psychische Wohlbefinden (WHO-5), so kann man festhalten, dass weder die Häufigkeit der religiösen Praxis (SpREUK-P) noch das Vertrauen in Gott (RGH), das friedensstiftende, respektvolle Verhalten anderen gegenüber (FraSpir) oder das Engagement für andere und die Schöpfung (FraSpir) wesentlich mit dem Befinden assoziiert sind ($r < 0,20$). Vielmehr ist es die Fähigkeit zur Wahrnehmung des Heiligen im Alltag (DSES-6), die moderat mit dem Befinden ($r = 0,36$, $p < 0,0001$) und der Lebenszufriedenheit ($r = 0,31$, $p < 0,0001$) verbunden ist, als auch die Abwesenheit von geistlicher Trockenheit, die mit emotionalem Befinden ($r = -0,35$, $p < 0,0001$) und Lebenszufriedenheit ($r = -0,29$, $p < 0,0001$) korreliert.

Es sind also weniger das religiöse Tun oder die religiöse Überzeugung und das Grundvertrauen, sondern die Erfahrungskomponenten, die mit dem Befinden und der Lebenszufriedenheit assoziiert sind. Wer sich vom Heiligen im Alltag berühren lässt, wer resonanzfähig für das Besondere in seinem Leben ist, der begegnet der Schöpfung mit größerer Wertschätzung und Achtung und ist in seinem Leben freundlicher und zufriedener.²²

²² Vgl. Büssing, *Wondering Awe as a Perceptive Aspect of Spirituality and Its Relation to Indicators of Wellbeing* (s. Anm. 10).

Diese erfahrungsbasierten Aspekte der Spiritualität bedürfen somit besonderer Beachtung in der Aus- und Weiterbildung.

5 Herausforderungen durch wahrnehmbare Diversität in der Spiritualität

Im Folgenden sollen nun wichtige Befunde, die auf Diversität in den vier Gruppen der Studierenden beruhen, noch einmal pointiert herausgestellt werden:

- Die Spiritualität der untersuchten Studierenden steht in eher geringen Zusammenhängen mit Ambiguitätstoleranz und Unsicherheitsintoleranz. Anders gesagt: Es gibt keinen ernst zu nehmenden Hinweis auf spirituelle Prägungen, die mit Unsicherheitsintoleranz bzw. Ambiguitätstoleranz so verkettet wären, dass damit negative Folgen für die eigene Lebensqualität einhergingen. Zu Formen der Spiritualität, die aufgrund von Ambiguitätstoleranz oder Unsicherheitsintoleranz ausgrenzende oder schädigende Wirkungen auf andere hätte (also z. B. auf Gläubige oder Kolleg[inn]en), können wir zurzeit nichts sagen.
- Bei den Studierenden, die eine Tätigkeit als Pastoral- und Gemeindereferent(inn)en anstreben, finden sich Hinweise auf geschlechtsassoziierte Unterschiede in Bezug auf die formelle religiöse Praxis und die Konfliktvermeidung. Hier sind es geringfügig mehr Frauen als Männer, die diesen Zusammenhang zeigen. Das heißt: Wer diese Formen der religiösen Praxis häufiger nutzt, versucht auch eher soziale Konflikte zu vermeiden (und umgekehrt). Diese Korrelation findet sich bei den Priesterkandidaten und Diakonatsanwärtern nicht.
- Die Konfliktfähigkeit ist bei den künftigen Priestern und Diakonen mit dem Engagement für Benachteiligte und die Schöpfung positiv assoziiert. Bei den anderen Theologiestudierenden ist dieser Zusammenhang so nicht zu finden.
- Besonders den künftigen Diakonen liegt der Einsatz für andere und die Schöpfung am Herzen, weniger den Priesterkandidaten. Beide Gruppen haben jedoch die gleiche Bereitschaft zu konstruktiver Auseinandersetzung. Dieser für die künftigen Priester bedenkliche Befund sollte bei der Ausbildung besondere Beachtung finden, da das intentionale Engagement für Be-

nachteiligte und die Schöpfung das zentrale Element des dia-konisch-caritativen Engagements ist.

- Christliches Engagement bedarf sowohl einer biografisch gebildeten Haltung, sich einzumischen, als auch des konkreten Einsatzes. So betont es z. B. Papst Franziskus (seit 2013). Für ihn sind „die Sorge um die Natur, die Gerechtigkeit gegenüber den Armen, das Engagement für die Gesellschaft und der innere Friede untrennbar miteinander verbunden“²³. Hiermit ist also ein konkretes Eintreten gemeint, dass die Konflikte nicht scheut, um Gottes Welt und seine Menschheit zu schützen.
- Die Häufigkeit einer formellen religiösen Praxis der Spiritualität (mit ihrer Betonung geprägter Ausdrucksformen der Religiosität) fällt bei allen Studierenden gegenüber der informellen Praxis deutlich ab. Beide Formen sind für die Priesterkandidaten und künftigen Diakonen bedeutsamer als bei den angehenden Pastoral- und Gemeindereferent(inn)en, für die die spezifischeren (scheinbar „frömmere“) Formen der Praxis kaum Gewicht haben. Hier könnte es Konflikte zwischen den Berufsgruppen geben, die schwierig zu bearbeiten sind. Es erhebt sich die Frage, ob diese Unterschiede hinsichtlich Häufigkeit und Bedeutung der formalisierten Gebete, Empfang des Bußsakraments sowie der Hl. Eucharistie, der Marienverehrung etc. langfristig als belastend oder sogar trennend erlebt werden.
- Das psychische Wohlbefinden und die Lebenszufriedenheit sind durch die Häufigkeit der religiösen Praxis kaum beeinflusst. Entscheidend ist jedoch die Fähigkeit zur Wahrnehmung des Heiligen im Alltag sowie die invers damit assoziierten Erfahrungen von geistlicher Trockenheit, die zum Befinden beitragen. Wer sich vom Heiligen im Alltag berühren lässt, wer resonanzfähig für das Besondere in seinem Leben ist, der begegnet der Schöpfung mit größerer Wertschätzung und Achtung und ist in seinem Leben freundlicher und zufriedener.²⁴

²³ Papst Franziskus, Enzyklika *Laudato si'* über die Sorge für das gemeinsame Haus vom 24. Mai 2015, Nr. 10, in: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (Zugriff: 10.8.2022).

²⁴ Vgl. Büssing, *Wondering Awe as a Perceptive Aspect of Spirituality and Its Relation to Indicators of Wellbeing* (s. Anm. 10).

Diese erfahrungsbasierten Aspekte der Spiritualität bedürfen somit besonderer Beachtung in der Aus- und Weiterbildung.

- Die spirituelle Tradition und auch die Forschungen zur Spiritualität wissen um die Realität, dass Phasen geistlicher Trockenheit zum geistlichen Leben dazugehören. Deswegen ist es wichtig, diese ausdrücklich nicht zu pathologisieren. Sie tragen aber zur persönlichen Verunsicherung bei, wenn dieses Erleben nicht angemessen eingeordnet und begleitet wird. Hier scheinen die jüngeren Studierenden, die den Beruf der Pastoralreferent(inn)en ausüben wollen, und die Priesterkandidaten häufiger betroffen zu sein als die älteren Diakonatsanwärter, die eine andere Lebenserfahrung mitbringen. Geschlechtsassoziierte Unterschiede in diesem Empfinden lassen sich nicht zeigen, was auch in der Deutschen Seelsorgestudie bestätigt werden konnte.²⁵ Es wird sinnvoll sein, alle Studierenden darauf vorzubereiten, sie gesprächsfähig zu machen und natürlich zu begleiten, um Missverständnisse bei der Einordnung dieses Erlebens zu vermeiden.

6 Praktische Konsequenzen

Erstens: Die wichtigste Erkenntnis für die spirituelle Formation der Studierenden ist die erneute Einsicht in die Bedeutung der lebendigen Gotteserfahrung. So stellt sich für die Ausbildung die entscheidende Frage: Wie kann für das Erleben des Heiligen im Alltag sensibilisiert werden? Aus der Achtsamkeitsforschung sind verschiedene Interventionen bekannt, die evidenzbasiert nutzbar sind und die eine inhaltliche Nähe zur kontemplativen Praxis der christlichen Tradition aufweisen. Wenn das Ziel der Achtsamkeitsübungen im buddhistischen Kontext die Kultivierung der „Vier unermesslichen Geisteshaltungen“ (Brahmavihāra) – also größeres Mitgefühl, liebevolle Freundlichkeit, empathische, mitfühlende Freude und größerer Gleichmut – ist, dann kann das eine Anregung sein, diesen Idealen nachzugehen und das eigene Verhalten daraufhin zu überprüfen.

²⁵ Vgl. Büssing u. a., *Spiritual Dryness in Non-Ordained Catholic Pastoral Workers* (s. Anm. 21).

Auch hier geht es um einen fortwährenden Entwicklungsprozess im Sinne einer spirituellen Transformation.²⁶

Dass zu der Formierung einer gesunden und lebenswirklichen Spiritualität, die nicht nur die Hohe im Leben ersehnt, auch der Umgang mit Phasen der Dunkelheit und Dürre gehört, sollte eine Selbstverständlichkeit sein. Denn dies ist die Grundlage des Handelns und Glaubens, der sich auch in schwierigen Zeiten bewähren muss.

Zweitens: Eine „fleißige“ spirituelle Praxis ist kein Garant dafür, dass es im Glaubens- und Arbeitsleben immer rund laufen wird. Für das Erleben geistlicher Trockenheit konnten vielfältige Trigger und Verstärker identifiziert werden.²⁷ Zu den wichtigen Prädiktoren geistlicher Trockenheit gehören emotionale Erschöpfung und Depressivität einerseits und geringe Lebensstimmigkeit und seltenes Erleben des Heiligen im Alltag,²⁸ aber eben auch eine spirituelle Erschöpfung im Sinne einer nachlässigen Langeweile im Glaubensleben aus überdrüssiger Gewohnheit (*Acedia*).²⁹ Eine vitale Spiritualität bedarf also auch der Anregung. Die Studienzeit müsste also vor allem auch spirituell inspirierend sein.

Drittens: Aus den vorliegenden Befunden wird deutlich, dass die jüngeren Studierenden, die Pastoralreferent(inn)en werden möchten, und Priesterkandidaten ein häufigeres Erleben von geistlicher Trockenheit haben als Gemeindeferent(inn)en- oder Diakonatsanwärter. Die beiden erstgenannten Gruppen bedürfen in ihrem Studium der besonderen Unterstützung bei der Einordnung und im Umgang mit dieser Erfahrung, damit es eben nicht zu einem erschöpften Verharren in empfundener Ferne zu Gott (und damit auch emotionaler Distanzierung im Berufsleben) und sogar zum

²⁶ Vgl. A. Büssing, Transformative Aspekte der Spiritualität. Die Haltung der Zuwendung zum Anderen, in: T. Dienberg, S. Winter (Hg.), *Mit Sorge – in Hoffnung. Zu Impulsen aus der Enzyklika Laudato si'* für eine Spiritualität im ökologischen Zeitalter, Regensburg 2020, 101–116.

²⁷ Vgl. A. Büssing u. a., Triggers of Spiritual Dryness – Results From Qualitative Interviews With Religious Brothers and Sisters, in: *Pastoral Psychology* 69 (2020) 99–117.

²⁸ Vgl. Büssing u. a., Spiritual Dryness in Non-Ordained Catholic Pastoral Workers (s. Anm. 21); dies., Spiritual Dryness in Catholic Priests: Internal Resources as Possible Buffers, in: *Psychology of Religion and Spirituality* 9 (2017) 46–55.

²⁹ Vgl. A. Büssing, L. Starck, K. van Treeck, Experience of Spiritual Dryness and Acedia Symptoms in Seventh-Day Adventists, in: *JRHe* 60 (2021) 1261–1280.

Glaubensverlust in einer per se schon kleiner werdenden Gruppe kommt.

Viertens: Die Spiritualität darf nicht zum Rückzug in die innere Frömmigkeit ohne Weltbezug führen. Für die Auseinandersetzung mit der komplexen Wirklichkeit bedarf es daher der Ambiguitätstoleranz. Die Spiritualität sollte daher nicht als Stellschraube für größere Duldungsbereitschaft missbraucht werden. Ein vitales Glaubensleben ist auf das Du in der Beziehung zu Gott und dem konkreten Gegenüber ausgerichtet, die auch die Verantwortung für sich selber kennt (*Self-Compassion*).

Fünftens: Eine konstruktive Konfliktfähigkeit erweist sich als das Gegenteil einer „ungesunden“ Vermeidungshaltung. Eine Spiritualität, die auf Konfliktvermeidung ausgerichtet ist, wäre nicht hilfreich. Umgekehrt gesagt: Es braucht die Einübung in eine Spiritualität, die sich durch Verschiedenheit nicht bedrohen lässt und andere durch Fanatismus nicht bedroht.

Angesichts der Transformationsprozesse der Gegenwart ist zu betonen: Christliche Spiritualität kann verstanden werden als

„die fortwährende Umformung (*transformatio*) eines Menschen, der antwortet auf den Ruf des menschengewordenen Gottes. Diese Umformung verwirklicht sich in engagierten und verantworteten Beziehungen zur Welt, zum Mitmenschen und zu sich selbst.“³⁰

Es geht also darum, Gott im eigenen Leben auf der Spur zu bleiben.³¹

³⁰ T. Dienberg, Theologie der Spiritualität, in: Möllenbeck, Schulte (Hg.), Spiritualität (s. Anm. 1), 43–63, hier: 43.

³¹ Herzlichen Dank an Frau Mag. Sc. Psych. Kathrin Oel für die Mitarbeit im Gesamtprojekt „Resilienz und Ambiguitätstoleranz in der Seelsorgeausbildung“, insbesondere für die Vorbereitung und Durchführung der Datenerhebung.

4. Liturgiewissenschaftliche Vertiefungen

Liturgiesprachen in einer differenzsensiblen Kirche

Modelle und Beobachtungen aus der Praxis

Winfried Hauerland

1 Von der lateinischen Liturgiesprache zur Liturgie in den Volkssprachen

Über Jahrhunderte war die lateinische Liturgiesprache in der westlichen katholischen Kirche ein konkret erfahrbares Zeichen kirchlicher Einheit. Wer die lateinische Messliturgie seiner Heimat kannte, konnte sich auch in fremden Ländern mit anderen Sprachen dem Gottesdienst weitgehend wie zu Hause anschließen.¹

Diese Aussage gilt allerdings nur deshalb, weil die meisten Christ(inn)en nicht selbst an der Gestalt der lateinischen Liturgie aktiv beteiligt waren. Vielmehr war für deren Durchführung der Klerus zuständig, unterstützt von einigen, die besondere Aufgaben wahrnahmen, wie vor allem die Ministranten und jene, die ggf. die musikalische Begleitung des Gottesdienstes übernommen hatten. Da jedoch nicht überall und regelmäßig der Gregorianische Choral gesungen wurde, gab es verschiedene andere Formen, wie diese musikalische Begleitung des liturgischen Geschehens aussehen konnte, wenn nicht überhaupt nur eine stille Messe gefeiert wurde, bei der allein Priester und Ministranten zusammenwirkten, alle anderen aber ihrem Tun (nur) beiwohnten.²

Der große Vorteil einer solchen Messliturgie war, dass jene, die bei der Messe anwesend waren, keine besonderen Vorkenntnisse brauchten und sich an relativ einfachen Verhaltensregeln orientieren konnten. Im Idealfall bildete sich durch die vom Klerus zelebrierte

¹ Dass dies allerdings von stabilen fremdsprachigen Gruppen auch in der Vergangenheit nicht als hinreichend erachtet wurde, wird hier zurückgestellt. – Vgl. dazu das Beispiel der Ruhrpolen im 19. Jahrhundert in Abschnitt 3 dieses Beitrags.

² Zum Partizipationsverständnis vgl. etwa W. Hauerland, *Participatio* – Relecture einer liturgiethologischen Leitidee, in: S. Kopp, B. Kranemann (Hg.), *Gottesdienst und Kirchenbilder. Theologische Neuakzentuierungen* (QD 313), Freiburg i. Br. 2021, 108–127.

Liturgie also ein heiliger Raum, in dem viele mit unterschiedlichen Frömmigkeitsstilen, differierenden religiösen Vorstellungen und sogar zueinander konträr stehenden Glaubensüberzeugungen nebeneinander beten und ihren je eigenen individuellen Gottesdienst feiern konnten. Die Liturgie der Kirche bildete eine ästhetische Inszenierung, durch die ein Dach entstand, unter dem für Individualität fast unbegrenzt Platz war. Wer die äußeren Regeln akzeptierte und das offizielle Geschehen nicht störte (und sich davon nicht stören ließ), konnte diesen Raum gemäß seiner eigenen Spiritualität zur Einkehr und Gottesbegegnung nutzen. Vielleicht kann man sogar zugespitzt sagen: Um hier seinen Platz zu finden, musste niemand die Bedeutungen kennen und akzeptieren, die Theologie und Kirche der Messe als Opfer und Sakrament zusprachen. Es reichte, wenn die Einzelnen dem Geschehen je für sich eine individuelle Sinnzuschreibung geben konnten.

Der große Preis dieser Form liturgischer Inszenierung war freilich eine starke Trennung von einem aktiven, liturgieproduktiven Klerus, dem sich möglicherweise Lateinschüler und andere gebildete Laien auch inhaltlich anschließen konnten. Alle übrigen konnten und mussten im heiligen Raum ein Eigenleben führen, für das es allerdings – zumindest im deutschen Sprachraum – zu unterschiedlichen Zeiten verschiedene Hilfen gab, die mal intensiver, mal weniger intensiv mit der Dynamik und Eigenlogik der Messliturgie verbunden waren. Zu denken ist dabei nicht nur an den Rosenkranz, der während der Messe gebetet werden konnte, sondern auch an Messandachten und -liederreihen, schließlich in der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts an die verschiedenen Formen der Gemeinschaftsmesse, die einen Einstieg in die tatsächliche Mitfeier aller Anwesenden eröffneten.³

Solange die Liturgie der Kirche primär als amtliches Handeln einer dafür qualifizierten Gruppe angesehen wurde, war die Sprachenfrage kein theologisches Problem. Während die Vertreter der Reformation schon die grundsätzliche Frage nach dem Subjekt got-

³ Eine systematische Erhebung der verschiedenen Formen der Gemeinschaftsmesse ist ein Desiderat, dem sich derzeit Andrea Ackermann, Mitarbeiterin am Pius-Parsch-Institut in Klosterneuburg, stellt. – Vgl. vorläufig die hilfreiche Übersicht bei A. Poschmann, *Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde* (EThSt 81), Leipzig 2001, 109–171.

tesdienstlichen Handelns aufgeworfen hatten,⁴ war der Wunsch nach volkssprachiger Liturgie in der Zeit der Aufklärung eher katechetisch motiviert.⁵ Je mehr allerdings eine tätige Teilnahme aller Getauften nicht als eine pastorale Methode, sondern als Konsequenz aus einem erneuerten Kirchenverständnis angesehen wurde, umso mehr wurde die Frage nach der Liturgiesprache eine ekklesiologische Herausforderung. Dass dies auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) allerdings bei Weitem nicht allen von Anfang an bewusst war, betont Monika Selle (1957–2022) in ihrer Studie zur Diskussion über die Liturgiesprache auf diesem Konzil:

„Der Gedanke, daß die ganze Gemeinde als Feiernde Subjekt der Liturgie ist, wie es in der Liturgiekonstitution zum Ausdruck kommt, war vielen Konzilsvätern zu Beginn der Konzilszeit, zumindest mit Blick auf die Liturgiesprache, noch völlig fremd. Es wurden alle möglichen Umwege vorgeschlagen (Volksmessbücher, Kommentatoren etc.), um den Gemeinden eine lebendigere Mitfeier zu ermöglichen, das Nächstliegende aber, die Erlaubnis zum Gebrauch der Volkssprache, wurde noch sehr zurückhaltend, wenn nicht gar ablehnend (so bei der Messfeier) betrachtet. Die sich verändernde gesellschaftliche und kirchliche Situation bringt ein neues Verständnis von Kirche mit sich, das sich auch und gerade in der Feier des Gottesdienstes zeigt. Das Bewußtsein, Anteil zu haben am gemeinsamen Priestertum aller Getauften, läßt ein

⁴ Vgl. B. Kranemann, Liturgien unter dem Einfluss der Reformation, in: J. Bärsch, B. Kranemann (Hg. in Verbindung mit W. Haunerland, M. Klöckener), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Bd. 1: Von der Antike bis zur Neuzeit, Münster 2018, 425–479, hier: 429; „Das allgemeine Priestertum der Getauften kam neu in den Blick, wurde dem Weihpriestertum entgegengestellt und führte zu Auseinandersetzungen um die Klerikerliturgie, aber auch um die Sprache des Gottesdienstes.“

⁵ Vgl. B. Kranemann, Katholische Liturgie in der Aufklärungszeit, in: J. Bärsch, B. Kranemann (Hg. in Verbindung mit W. Haunerland, M. Klöckener), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Bd. 2: Moderne und Gegenwart, Münster 2018, 51–82, hier: 61; „Das Latein in der Liturgie wurde um der Verständlichkeit des Gottesdienstes willen, der belehren und erbauen sollte, zurückgedrängt.“

stummes und passives Dabeisein im Gottesdienst als nicht mehr ausreichend und angemessen erscheinen.“⁶

Die Dynamik, die schon bald bei der Zulassung der Volkssprachen einsetzte, war insofern nicht vom Wortlaut des Konzils gedeckt, aber von dessen zentraler ekklesiologischer Leitidee und der damit verbundenen obersten Norm der aktiven inneren und äußeren Teilnahme aller Getauften an den liturgischen Handlungen.⁷ Menschen, die bewusst Träger der Liturgie sein sollen, können nicht auf eine Sprache verwiesen werden, die sie nicht kennen. Die ekklesiologisch und nicht nur pastoral begründete Forderung nach einer tatsächlichen und bewussten Teilnahme an den liturgischen Feiern im Allgemeinen und an der Messe im Besonderen verlangte offensichtlich mit innerer Notwendigkeit eine Abkehr vom Monopol der lateinischen Liturgiesprache.

2 Die Auswahl der Sprachen für die Liturgie und ihre einzelnen Feiern

Mit dem Abschied von der einheitlichen lateinischen Liturgiesprache und der Option für lebende Sprachen, die den Gläubigen eine tätige Teilnahme erleichtern, ist eine Fülle von Fragen verbunden, die der Klärung bedürfen. Vor den Überlegungen zum angezielten Sprachniveau ist die grundlegende Frage, welche Sprachen denn im Gottesdienst als offizielle Liturgiesprachen ausgewählt werden sollen.

Dieser Aspekt scheint unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eher pragmatisch behandelt worden zu sein.⁸ Ausführlich handelt erst die Instruktion *Liturgiam authenticam* (LA) vom 28. März 2001 über die „Auswahl der Volkssprachen, die in der Liturgie gebraucht werden können“⁹. Die Instruktion fragt nach

⁶ M. Selle, Latein und Volkssprache im Gottesdienst. Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgiesprache [Diss. masch.; DOI: 10.5282/edoc.3758], München 2001, 339f.

⁷ Vgl. so schon W. Haunerland, *Lingua vernacula*. Zur Sprache der Liturgie nach dem II. Vatikanum, in: LJ 42 (1992) 219–238.

⁸ Vgl. etwa Instruktion *Inter oecumenici*. 20.09.1964, Nr. 40 (EDIL/DEL 238); aber auch Consilium, Instruktion *Comme le prévoit*. 25.01.1969, dt. Fassung unter der Überschrift „Die Übertragung liturgischer Texte“ (EDIL/DEL 1200–1242).

⁹ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Der Ge-*

den wichtigsten in einem Gebiet bestehenden Idiomen (vgl. LA 10) und verlangt eine Unterscheidung zwischen Sprachen, die in der pastoralen Kommunikation genutzt werden, und solchen, die in der Liturgie verwendet werden sollen (vgl. LA 11). Dialekte, die sich für akademische und kulturelle Kommunikation nicht eignen, sind nach Einschätzung der Instruktion auch nicht für den vollen liturgischen Gebrauch geeignet (vgl. LA 12), können aber u. U. im Allgemeinen Gebet oder in der Homilie einen Platz haben (vgl. LA 13). Ein besonderes Anliegen ist es der Instruktion, „dass durch die Auswahl der Volkssprachen, die in der Liturgie gebraucht werden sollen, die Gläubigen nicht in kleine Gruppen gespalten werden“ (LA 10). Vielmehr sei es „immer zu wünschen, dass die den Gemeinschaften der Menschen gemeinsamen Sprachformen unterstützt und gefördert werden“ (LA 14).

Der Hauptakzent liegt insofern offensichtlich darin, dass die Sprache im Gottesdienst ein Kommunikationsinstrument ist, das möglichst allen konkret versammelten Gläubigen eine bewusste tätige Teilnahme ermöglicht. Ausdrücklich wird allerdings auf die Möglichkeit verwiesen,

„die lateinische Sprache oder eine andere in derselben Nation weit verbreitete Sprache zu verwenden, auch wenn sie weder die Sprache aller noch der meisten Christgläubigen ist, die hier und jetzt an der liturgischen Feier teilnehmen“ (LA 13).

Diese Empfehlung, mit der im Hinblick auf die verständige Kommunikation Probleme verbunden sein können, greift allerdings nur, „sofern dadurch Zwietracht unter den Gläubigen vermieden wird“ (LA 13). Die Instruktion rechnet also damit, dass die unterschiedlichen Sprachprägungen eine gemeinsame Feier erschweren können und dann doch eine Art *Lingua franca* gesucht werden muss.

brauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. *Liturgiam authenticam*. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ (zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch – Deutsch (28. März 2001) (VApS 154), Bonn 2001, 19 [Kapitel 1]. – Zu dieser Instruktion und ihren Konsequenzen für die liturgischen Bücher vgl. u. a. W. Haunerland, *Authentische Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität*, in: LJ 52 (2002) 135–157.

Mit dem Motuproprio *Magnum principium*¹⁰ hat Papst Franziskus (seit 2013) c. 838 des CIC/1983 geändert. Mit dem Dekret *Postquam Summus Pontifex*¹¹ (PSP) vom 22. Oktober 2021 hat die Gottesdienstkongregation nähere Bestimmungen zur Anwendung dieser Änderung gegeben und führt darin u. a. aus:

„Bei der Vorbereitung der Übersetzung der liturgischen Bücher muss zuerst und grundsätzlich über die Sprache nachgedacht werden, ihre Voraussetzungen und Verbreitung. Dabei soll aufgrund des Sprachverständnisses der jüngeren Generation auch über ihren Gebrauch in künftiger Zeit nachgedacht werden. Sollen die Volkssprachen für die Liturgie übernommen werden, muss außerdem beachtet werden, dass das entscheidende Kriterium die Teilhabe der Gläubigen bei den liturgischen Feiern ist, nicht aber Umstände anderer Art wie soziale Gründe oder Gründe, die die Identität eines Teils des Volkes betreffen.“ (PSP 13)

Nun spricht das Motuproprio *Magnum principium* programmatisch schon im ersten Satz von dem „vom Zweiten Ökumenischen Vatikanischen Konzil bestätigte[n] wichtige[n] Grundsatz, gemäß dem das liturgische Beten dem Auffassungsvermögen des Volkes angepasst und verstanden werden soll“¹². Da das *magnum principium* der Liturgiekonstitution die *participatio actuosa* ist,¹² liegt es nahe, das Kriterium der Teilhabe der Gläubigen an den liturgischen Feiern auf die Möglichkeit engzuführen, die liturgischen Texte inhaltlich verstehen und im Hören mitvollziehen zu können. Wenn Teilhabe an den liturgischen Feiern aber nicht nur kognitiv verstanden wird, wäre noch einmal breiter zu fragen, was denn eine Teilhabe fördert, die natürlich äußerlich möglich sein soll, aber vom innerlichen und

¹⁰ Papst Franziskus, Motu proprio *Magnum principium*, durch das can. 838 des Kodex des kanonischen Rechts verändert wird (3. September 2017), in: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html (Zugriff: 10.8.2022).

¹¹ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Dekret *Postquam Summus Pontifex* zur Anwendung der Bestimmungen des can. 838 des Kodex des kanonischen Rechts (22. Oktober 2021), in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20211022_decreto-can-838-cdc_ge.html (Zugriff: 10.8.2022).

¹² Vgl. W. Haunerland, Das Motu proprio *Magnum principium* als Impuls für die liturgische Erneuerung, in: AKathKR 187 (2020) 33–50, hier: 43f.

fruchtbaren Vollzug nicht zu trennen ist. Der kategorische Ausschluss von „Umständen anderer Art“ verdient insofern noch einmal eine kritische Reflexion.

Ein lehrreiches Beispiel aus der Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils ist in diesem Zusammenhang die Frage nach den liturgischen Sprachen im (spanischen) Baskenland. Der langjährige Bischofs- und Generalvikar von Bilbao, Angel Maria Unzueta (1952–2020), hat darauf hingewiesen, selbst im Baskenland könne „die Mehrheit der Bevölkerung kein Baskisch, während alle in der Lage sind, Spanisch bzw. Französisch zu sprechen“¹³. Die Integration der baskischen Sprache in die Liturgie hatte allerdings im Kontext des Versöhnungsprozesses in Gesellschaft und Kirche eine große Bedeutung, war doch das Baskische in der Zeit der Franco-Ära (1939–1975) verboten gewesen. Dass neben spanischsprachigen Gottesdiensten schon bald nach dem Konzil auch vollständig auf Baskisch gefeierte Liturgie ihr Recht bekam, war von daher auch ein Akt der Freiheit und Gerechtigkeit. Es dürfte zu den großen Leistungen der folgenden Jahrzehnte gehören, dass nach Wegen gesucht wurde, „die Einheit in der Vielfalt der Kulturen innerhalb des Bistums“¹⁴ auch durch einen Prozess zu fördern, „in dem jeder bereit sein musste, auf einiges zu verzichten: die baskisch Sprechenden auf das Recht, von der Kirche alles auf Baskisch zu bekommen; die Spanisch Sprechenden auf das volle wortwörtliche Verständnis“¹⁵. Dies gelang durch eine Koexistenz beider Sprachen in denselben Feiern, auch wenn dies natürlich immer neue Sensibilität erforderte.

Es ist offensichtlich, dass die Entscheidung für die Zulassung und Pflege des Baskischen als Liturgiesprache nicht allein im Hinblick auf Kommunikation und verständige Teilhabe an der Liturgie getroffen wurde, sondern aus Gründen, die zumindest für einen Teil des Volkes auch etwas mit Identität zu tun hatten, also mit dem, was das Dekret von 2021 ausdrücklich ausschließen möchte. Aber

¹³ A. M. Unzueta, Wieso kann sie jeder von uns in seiner Muttersprache hören? (Apg 2,8). Liturgische Sprache im zweisprachigen und umstrittenen Kontext, in: J. Bärsch, W. Hauerland (Hg.), Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei (StPaLi 25), Regensburg 2010, 81–99, hier: 82.

¹⁴ Ebd., 94.

¹⁵ Ebd.

die Fragen der Liturgiesprache sind nicht kontextlos zu beantworten. Dass dies von den Verantwortlichen in Bilbao nicht nur in Kauf genommen, sondern positiv aufgegriffen wurde, zeigt sich schon darin, dass die Leitlinien über die Verwendung von Baskisch und Spanisch in der Liturgie in den Beschlüssen der Diözesanversammlung 1987 „nicht im Kapitel über die Liturgie, sondern im Abschnitt über die Versöhnung eingestuft“¹⁶ wurden. Obwohl also die Gläubigen in der Diözese Bilbao mehrheitlich weder baskische Muttersprachler(innen) sind, noch hinreichende passive und aktive baskische Sprachkenntnisse haben, hob man „eindeutig die Logik der Einheit in der Verschiedenheit hervor und lehnte die Einheitlichkeit im Namen der allen bekannten Sprache ab“¹⁷.

Als ein zweites Beispiel für den Umgang mit sprachlicher Diversität im Gottesdienst kann die Diözese Bozen-Brixen in Südtirol bzw. Alto Adige dienen, denn hier geht es um eine Mehrsprachigkeit anderer Art. Aus historischen Gründen leben in demselben Diözesangebiet Menschen unterschiedlicher Muttersprache.

„Tirol war über Jahrhunderte ein selbstverständlich mehrsprachiges Land, das innerhalb fließender Sprachgrenzen einen deutschsprachigen (das heutige Nord-, Ost-, und weite Teile Südtirols), einen italienischsprachigen (‘Welschtirol’, das heutige Trentino) und einen ladinischen Teil umfasste.“¹⁸

Nach dem Ersten Weltkrieg (1914–1918) wird Südtirol von Österreich getrennt und es beginnt eine Italienisierung, die auch nach der Zeit des Faschismus und dem Zweiten Weltkrieg (1939–1945) das Zusammenleben der Menschen prägte und erst 1992 durch die Umsetzung des Zweiten Autonomiestatuts von 1972 politisch weitgehend als überwunden angesehen werden kann. Allerdings stellt 2017 der Leiter des Seelsorgeamtes der Diözese Bozen-Brixen, Reinhard Demetz (seit 2016), fest:

„Das friedliche Zusammenleben der drei Sprachgruppen in Südtirol ist auch heute noch keine Selbstverständlichkeit. Im Gegen-

¹⁶ Ebd., 92.

¹⁷ Ebd., 93.

¹⁸ R. Demetz, Kirche und Sprachgruppen in Südtirol, in: MThZ 68 (2017) 155–169, hier: 156.

teil[.] es ist ein schwer errungenes und nach wie vor zerbrechliches Gleichgewicht.“¹⁹

Da zudem die Angehörigen aller Sprachgruppen katholisch sind und damit kirchlich derselben Diözese unter demselben Bischof angehören, sind Vorbehalte, Spannungen und Nichtbeziehungen zwischen den Sprachgruppen auch eine Herausforderung für die Kirche. Josef Gargitter (1917–1991), von 1952 bis 1986 Bischof von Brixen bzw. Bozen-Brixen, stärkte die Identität und das Eigenrecht zumindest der deutschen und italienischen Sprachgruppen durch zwei Generalvikare mit jeweils eigenen Seelsorgeämtern. Bewusst gründete er Pfarreien für die italienischsprachigen Diözesanangehörigen und ließ Kirchen und Pfarrzentren errichten, damit diese Sprachgruppe, die mehrheitlich aus Zuwanderern aus unterschiedlichen Gebieten Italiens bestand, auch eine eigene kirchliche Identität finden konnte.

Unter seinem Nachfolger Wilhelm Egger (1940–2008), Bischof von Bozen-Brixen von 1986 bis 2008, wurde auch dem Ladinischen mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Diese Sprache wurde jetzt ebenfalls als Liturgiesprache zugelassen, und indem der Bischof selbst bei öffentlichen Auftritten bewusst ein kurzes Wort auf Ladinisch sprach, stärkte er das Bewusstsein, dass Bozen-Brixen ein dreisprachiges Bistum ist. Im Abstand von mehreren Jahren wird 2017 geurteilt:

„Von Bischof Egger übernimmt die Diözese eine selbstverständliche und konsequente Kultur der Dreisprachigkeit bei öffentlichen kirchlichen Anlässen und bei großen liturgischen Feiern. Die 1998 herausgegebenen ‚Richtlinien zum Sprachgebrauch im Gottesdienst‘ geben diesbezüglich klare und nach wie vor gültige Grundsätze vor.“²⁰

Schon unter Bischof Egger hatten die Stärkung der verschiedenen Kulturen und die positive Wertschätzung und Akzeptanz der verschiedenen Sprachen ihr Ziel nicht in einem distanzierten Nebeneinander.

„Die organisatorische Trennung hat zwar zum Frieden beigetragen, indem sie den verschiedenen Sprachgruppen Sicherheit vermittelt hat. Doch hat sie auch bewirkt, dass es viel zu wenig zu

¹⁹ Ebd., 159.

²⁰ Ebd., 165.

einer gegenseitigen Kenntnis oder gar zum kulturellen Austausch gekommen ist.“²¹

Eggers Nachfolger Karl Golser (1943–2016), Bischof von Bozen-Brixen von 2009 bis 2011, und Ivo Muser (* 1962), seit 2011 im Amt, haben begonnen, die Doppelstrukturen aufzulösen und ein Miteinander zu fördern, indem im Idealfall italienisch- und deutschsprachige Diözesanen in ihrer je eigenen Sprache reden, aber die der anderen verstehen können.

Bemerkenswert ist, dass die erwähnten „Richtlinien zum Sprachgebrauch im Gottesdienst“²² aus dem Jahr 1998 so offen sind, dass sie auch für die entspanntere Situation und das Ziel eines bereichernden Miteinanders geeignet bleiben. Sie sprechen einerseits vom Recht der Menschen auf die Muttersprache, weshalb „der Gottesdienst in der Muttersprache als die Normalsituation“ (3.1) bezeichnet wird. Sie verweisen aber auch auf die „Pflicht für alle, aufeinander zuzugehen, sich den Menschen zu öffnen, auch jenen, die eine andere Sprache [...] sprechen“ (4.1). Die Richtlinien nehmen nicht nur Bezug auf die besondere Situation von Fremdenverkehrsorten (vgl. 2.5), sondern auch auf den Wunsch in der ladinischen Bevölkerung, „auch weiterhin die zwei anderen Landessprachen zu berücksichtigen“ (2.2), und sprechen dabei von dem „Respekt vor jenen Menschen [...], die bisher italienisch oder deutsch gebetet haben“ (2.2).

Die Richtlinien nehmen die – vermutlich auch emotionalen – Widerstände gegen mehrsprachige Gottesdienste wahr und ernst, werben aber zugleich für deren Sinnhaftigkeit in konkreten Situationen und unter bestimmten Umständen und geben dafür konkrete Hilfestellung. Sie zwingen damit den einzelnen Gemeinden nicht eine Mehrsprachigkeit auf, sondern benennen Kriterien, an denen sich die notwendigen Entscheidungen ausrichten sollen. Dass Gottesdienste, die das ganze Bistum betreffen, mehrsprachig sind, ist sicher ein wichtiges Zeichen, ohne dass dies zur Norm für jede einzelne Feier in den verschiedenen Pfarreien wird.

²¹ Ebd., 166.

²² Diözese Bozen-Brixen, Gott loben in verschiedenen Sprachen. Richtlinien zum Sprachgebrauch im Gottesdienst, in: *Folium Diöcesanum Bauzanense-Brixinense* 1998, 525–530, hier zit. nach: <https://www.bz-bx.net/de/richtlinien.html> (Zugriff: 10.8.2022).

Das Beispiel der Diözese Bozen-Brixen zeigt die sachliche Zuständigkeit des Bischofs, der die Notwendigkeiten in seinem Bistum am besten kennt und auch für die angemessene Liturgiefeier dort eine nicht delegierbare Verantwortung hat. Mit Blick auf solche zwei- und mehrsprachigen Diözesen ist es nicht unproblematisch, dass es auch nach dem Dekret *Postquam Summus Pontifex* nicht Sache der betroffenen Bischöfe, sondern der Bischofskonferenzen ist, „zu entscheiden, welche Sprache oder Sprachen in die Liturgie eingeführt werden sollen in Rücksicht auf das Gebiet, das in ihre Zuständigkeit fällt“ (PSP 14). Denn wie soll eine große nationale Bischofskonferenz wie die italienische beurteilen können, ob für die im Verhältnis kleine Gruppe der Ladinischsprachigen im Norden Italiens muttersprachlicher Gottesdienst so wichtig ist, dass ihre Muttersprache in der Liturgie eingeführt werden muss?²³

3 Muttersprachliche Gottesdienste im fremdsprachigen Ausland

Mit den Beispielen aus dem Baskenland und aus Südtirol kamen Diözesen in den Blick, die von Gläubigen mit zwei oder mehr Muttersprachen gebildet werden und bei denen das Bewusstsein existiert, dass es nicht zu einer Überwindung der Mehrsprachigkeit kommen soll und darf, sondern nach Wegen gesucht werden muss, die sprachliche Vielfalt als Bereicherung zu erfahren. In diesen Diözesen soll also die Mehrsprachigkeit auch im gottesdienstlichen Leben so verwirklicht werden, dass sie weder auf Kosten einer der Muttersprachen noch auf Kosten einer grundlegenden Erfahrung von Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit geht.²⁴ Die Fragestellung hier unterscheidet sich damit grundlegend von der Situation in vielen

²³ Zu der damit verbundenen, aber hier nicht näher zu entfaltenden Problematik, dass nicht bei den betroffenen Bischöfen, sondern bei den Bischofskonferenzen das Approbationsrecht auch für die Texte der sprachlichen Minderheiten liegt, vgl. E. Volgger, Zur Approbation der Liturgiebücher im deutschen Sprachgebiet durch den Bischof von Bozen-Brixen und die Anerkennung des Ladinischen als Liturgiesprache, in: BThJ.B 10 (2019) 13–62.

²⁴ Nichtdeutschsprachige Volksgruppen gibt es auch in anderen Bereichen des deutschen Sprachgebietes wie etwa die Slowenen in der österreichischen Diözese Gurk in Klagenfurt und die Sorben in der deutschen Diözese Dresden-Meißen. – Vgl. dazu verschiedene Beiträge in: E. Gatz (Hg.), Kirche und Muttersprache.

Diözesen der Welt, wo aufgrund von Migration nicht nur einzelne Christ(inn)en, sondern Gruppen mit anderer Muttersprache existieren, die teilweise die Landessprache (noch) nicht verstehen, teilweise aber auch die Sprache ihrer verlassenen Heimat als Medium der eigenen Identität empfinden und von daher eine besondere Sehnsucht nach Seelsorge und Gottesdienst in ihren Muttersprachen haben.

Als etwa im 19. Jahrhundert eine größere Zahl polnischer Erwerbsarbeiter in das Ruhrgebiet kam, war das auch für die katholische Seelsorge eine Herausforderung.²⁵ Einerseits gab es bei den deutschen Kirchenleitungen und vielen deutschen Seelsorgern die Annahme, „daß sich die polnischen Katholiken an der Ruhr über kurz oder lang unter Aufgabe ihrer Muttersprache in die deutschen Gemeinden integrieren ließen“²⁶. Andererseits erwarteten diese aber eine polnische Seelsorge, wollten auf Polnisch beichten und hofften, „wenigstens jeden Sonntag eine polnische hl. Messe besuchen zu können“²⁷. Im Hinblick auf die verbindliche Gestalt kirchlicher Liturgie muss dabei beachtet werden, dass eine solche polnische Messfeier in ihrem Kern keineswegs polnische Elemente enthalten sollte oder auch nur durch polnische Gesänge begleitet wurde.

„Es handelte sich [...] um die damals allgemein kirchlich vorgeschriebene Feier einer lateinischen Messe bzw. eines Hochamtes, die sowohl den deutschen wie polnischen Katholiken geläufig war. Nach dieser sonntäglichen Polenmesse sollte, eingerahmt von polnischen Liedern, in polnischer Sprache das Sonntagsevangelium verkündet und gepredigt werden.“²⁸

Auslandsseelsorge. Nichtdeutschsprachige Volksgruppen (GKL 2), Freiburg i. Br. 1992, 129–187.

²⁵ Vgl. dazu J. Bärsch, Die Bedeutung der Liturgie in der Beheimatung von katholischen Zuwanderern im Ruhrgebiet. Liturgiewissenschaftliche Perspektiven, in: B. Kranemann (Hg.), Liturgie und Migration. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum (PThE 122), Stuttgart 2012, 120–139; auch Gatz (Hg.), Kirche und Muttersprache (s. Anm. 24), 188–222.

²⁶ H. J. Brandt, Einleitung, in: ders. (Hg. unter Mitarbeit von J. Dransfeld, K. Hengst, N. Humberg), Die Polen und die Kirche im Ruhrgebiet 1871–1919. Ausgewählte Dokumente zur Pastoral und kirchlichen Integration sprachlicher Minderheiten im deutschen Kaiserreich (QSBE 1), Münster 1987, 1–24, hier: 9.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., 17f.

Nicht die – lateinisch vollzogene – Liturgie im engeren Sinn war also das Unterscheidende zwischen der deutschen und polnischen Sonntagsmesse, sondern Elemente, die ergänzend hinzutraten und zu denen offensichtlich regelmäßig die in einen mehr oder weniger entfalteten Lesegottesdienst in der Volkssprache integrierte Predigt gehörte.²⁹ Ob eine solche polnische Sonntagsmesse und die damit verbundene polnische Seelsorge gefördert wurde, war zumindest im ausgehenden 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mehr von politischen Rahmenbedingungen und bei den deutschen Pfarrern existierenden Vorbehalten gegenüber fremdsprachigen Seelsorgern und fremdsprachiger Seelsorge bestimmt als von einer vorurteilsfreien Wahrnehmung des pastoralen Bedarfs bei den polnischsprachigen Katholik(inn)en.

Die ekklesiologisch plausible Vorstellung, dass Kirche die Barrieren und Vorbehalte aufgrund von unterschiedlichen nationalen Wurzeln und Sprachen überwinden muss, war allerdings auch später (und ist bis in die Gegenwart) immer wieder eine Anfrage an die Zielperspektive von muttersprachlicher Seelsorge. Denn der Eigenstand und eine auf Dauer angelegte Selbstständigkeit muttersprachlicher Gemeinden werden fragwürdig, wenn eine Integration in die größere Gesellschaft und in die Kirche vor Ort erwartet wird oder befördert werden soll. Im Blick auf das gottesdienstliche Leben formuliert Benedikt Kranemann (* 1959) deshalb zu Recht:

„Nach dem Verständnis der katholischen Theologie besitzen Liturgien ekklesiologische Bedeutung, sie konstituieren immer neu Kirche. Was bedeutet es dann, wenn Migranten auch in ihren Gottesdiensten eine eigene Gruppe mit selbständigen Strukturen bilden? Was, wenn in einer Großstadt Portugiesen, Italiener, Polen ihre eigene Liturgie feiern, bei einzelnen Festen aber mit deutschen Gemeinden zusammen feiern, doch keiner z. B. die Lieder des anderen singen kann? Was geschieht damit für die Kirche, was für die Gesellschaft, was für die Liturgie?“³⁰

²⁹ Zur Praxis der Sonntagspredigt und ihrem Verhältnis zur Messliturgie im 19. Jahrhundert vgl. die Beobachtungen bei: T. Maas-Ewerd, Vom Pronaus zur Homilie. Ein Stück „Liturgie“ in jüngster Geschichte und pastoraler Gegenwart (Extemporalia 8), Eichstätt – Wien 1990, 15–35.

³⁰ B. Kranemann, Liturgie und Migration – ein neues Thema der Liturgie-

Durch Migration entstehen an ganz unterschiedlichen Orten mehrsprachige Diözesen, in denen die Landessprache sogar zur Sprache einer Minderheit werden kann. Die katholische Kirche in Norwegen ist zu 85 Prozent eine Einwandererkirche: 1972 wurden ca. 10 000 Mitglieder gezählt, um das Jahr 2020 ging man von ca. 165 000 Katholik(inn)en in 38 Pfarreien aus. Allein in der Dompfarrei von Oslo werden jeden Sonntag Messfeiern in vier Sprachen gefeiert, dazu ein- oder zweimal im Monat in sieben weiteren Sprachen. Ein Großteil der Gemeindemitglieder wird wohl auf Dauer in Norwegen bleiben oder gehört schon zur zweiten Generation der Zuwanderer. Gottesdienstfeier in der eigenen Muttersprache bleibt aber offensichtlich ein wichtiges Element der Spiritualität und kirchlichen Beheimatung, auch wenn die verschiedenen Gruppen sich als Teil einer vielsprachigen Kirche erleben und engagieren.³¹

Wieder anders ist die Situation im Lateinischen Patriarchat von Jerusalem: Die große Mehrheit der lateinischen Katholik(inn)en spricht Arabisch. Aber neben den ca. 1000 Hebräisch sprechenden Gläubigen geht der zuständige Patriarchalvikar Nikodemus Schnabel OSB (* 1978) von 80 000 bis 150 000 katholischen Migrant(inn)en und Asylsuchenden aus, die in der Regel nicht auf Dauer im Land bleiben.³² Die wenigsten von ihnen sprechen Hebräisch, aber auch diese wollen Gottesdienst in ihrer Muttersprache feiern. In seinem Bericht über das Vikariat nennt Pater Nikodemus Gruppen oder Gemeinden von den Philippinen, aus Sri Lanka, Eritrea, China und Rumänien sowie Gemeinden malayam-, konkani- und gujaratisprachiger Inder(innen) und englisch- und französischsprachiger Afrikaner(innen). Sie feiern an über 30 vor allem in Israel liegenden Gottesdienstorten. Bei aller Sorge um andere Aspekte der Seelsorge an den Migrant(inn)en und Asylsuchenden steht „das liturgische Leben im Vikariat in beeindruckender Blüte“³³, weil die Gottesdiens-

geschichtsforschung, in: ders. (Hg.), *Liturgie und Migration* (s. Anm. 25), 9–25, hier: 25.

³¹ Vgl. dazu Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken (Hg.), *Norwegen. Aufbrüche einer Diasporagemeinde (Katholisch im Norden)*, Paderborn o. J. [2010; Neuauflage: 2019].

³² Vgl. dazu N. Schnabel, *Aufgabe: Sichtbarmachen der Unsichtbaren. Die Seelsorge für Migranten und Asylsuchende des Lateinischen Patriarchats*, in: *Deus lo vult. Jahrbuch 2021/2022. NF 86*, 23–26.

³³ Ebd., 26.

te in den jeweiligen Muttersprachen Sammlungspunkte und Orte der Beheimatung für viele Menschen sind, die in ihrem Alltag „leider viel zu oft Marginalisierung, Diskriminierung und Gewalt erfahren müssen“³⁴.

Die Sorge um Katholik(inn)en mit anderer Muttersprache ist also keine Besonderheit des deutschen Sprachgebietes, sondern für viele Diözesen der Welt eine Herausforderung mit jeweils spezifischen Rahmenbedingungen. Im Bistum Essen identifiziert Jürgen Bärsch (* 1959) um das Jahr 1985 als entscheidende und praxisverändernde Erkenntnis, „dass Aussiedler Subjekte der Pastoral sind, deren Sorgen und Bedürfnisse Ausgangspunkt der pastoralen Bemühungen sein müssen“³⁵. Spätestens wenn dieser Perspektivwechsel vollzogen wird, können nicht die pastoralen Erwartungen oder gar kirchlichen Ziele einer möglichst breiten und schnellen Integration in die deutschsprachigen Ortsgemeinden maßgebend sein. So macht Kamila Barbara Riß (* 1984) in ihrer Studie zu den polnischsprachigen Gemeinden darauf aufmerksam, dass diese nicht nur durch die Migrant(inn)en der ersten Generation gebildet werden.

„Man sollte bezüglich der Integration der Katholiken in die Ortskirche stets die vier Möglichkeiten reflektieren, die einen Migranten charakterisieren und die den Weg der völligen religiösen, kulturellen und mentalen Integration verhindern oder zumindest noch nicht zulassen: 1. Die völlige Distanzierung von Ankunftsland und von der Ortskirche; 2. Die vollständige Assimilation in der neuen Heimat; 3. Die Integration in der neuen Heimat mit Berücksichtigung der eigenen Herkunft und kulturellen Identität sowie dem Versuch der Verbindung mit dem Herkunftsort; 4. Der Besitz von zwei Heimatländern.“³⁶

Diesen unterschiedlichen Voraussetzungen entsprechen unterschiedliche Erwartungen an Gottesdienste und ihre sprachliche Prägung. Wer die fremd- oder auch mehrsprachigen Katholik(inn)en

³⁴ Ebd.

³⁵ Bärsch, Die Bedeutung der Liturgie in der Beheimatung von katholischen Zuwanderern im Ruhrgebiet (s. Anm. 25), 135.

³⁶ K. B. Riß, Liturgie im Kontext von Migration. Polnischsprachige Gemeinden in Deutschland (EThSt 118), Würzburg 2020, 287 – mit Verweis auf Andrzej Orczykowski.

als Subjekte ernst nehmen will, darf sie weder auf die vollständige Integration in die landessprachigen Gottesdienste festlegen noch ihrem Exodus aus der muttersprachlichen Gemeinde im Weg stehen.

Die unterschiedlichen Voraussetzungen und die damit verbundenen Spannungen stehen auch im Hintergrund der „Leitlinien für die Seelsorge an Katholiken anderer Muttersprache“³⁷, die die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) 2003 verabschiedet hat. Die Leitlinien machen deutlich, dass auch fremdsprachige Katholik(inn)en zur Ortskirche gehören, und gehen grundsätzlich von einer gewissen Selbst- und Eigenständigkeit fremdsprachiger Gemeinden aus, wenn sie programmatisch formulieren: „Die fremdsprachigen Gemeinden sind Teil der Ortskirche *mit einem eigenen Auftrag*.“³⁸ Auch nach einer strukturellen Integration der fremdsprachigen Gemeinden in die Strukturen der mittlerweile in vielen Diözesen entstehenden Großpfarreien bleibt diese besondere Aufgabe bestehen, die weiterhin neben anderem auf den Bedarf muttersprachlicher Gottesdienste ausgerichtet sein wird. Was Kamila Barbara Riß für die polnischsprachigen Gemeinden aufgezeigt hat, könnte vermutlich ebenso in vielen anderen muttersprachlichen Gemeinden beobachtet werden: Deren Gottesdienste unterscheiden sich gerade nicht nur auf der Ebene der Sprache von den deutschsprachigen Gottesdiensten der Ortskirche, sondern auch durch die Integration von Elementen heimatlicher Frömmigkeit und nationalen Brauchtums.³⁹

In seiner „Evaluation der Richtlinien katholischer Gemeinden anderer Muttersprache in der Diözese Rottenburg-Stuttgart“⁴⁰ hält Bernd Hillebrand (* 1970) u. a. fest:

„Überraschenderweise sind *Ansatzpunkte* einer interkulturellen und kooperativen Pastoral nicht gemeinsame Gottesdienste, sondern *primär* Feste, Jugendarbeit oder ein gemeinsamer Chor. Es

³⁷ Deutsche Bischofskonferenz, Eine Kirche in vielen Sprachen und Völkern. Leitlinien für die Seelsorge an Katholiken anderer Muttersprache vom 13. März 2003 (ADBK 171), Bonn 2003.

³⁸ Ebd., 14 [Hervorhebungen im Original].

³⁹ Vgl. Riß, Liturgie im Kontext von Migration (s. Anm. 36), 327–385.

⁴⁰ B. Hillebrand, Forschungsbericht. Evaluation der Richtlinien katholischer Gemeinden anderer Muttersprache in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Freiburg i. Br. 2021, in: https://www.kh-freiburg.de/kh-freiburg/pdf-de/forschung/gkam_21-01-bericht-mit-fragebogen.pdf (Zugriff: 10.8.2022).

scheint also leichter, Begegnungsorte kreativ zu entwickeln als an bestehenden und in ihrer Form belegten anzuknüpfen.“⁴¹

Offensichtlich dürfen die regelmäßigen Gottesdienste in der Muttersprache schon deshalb aus der Perspektive der fremdsprachigen Katholik(inn)en nicht destabilisiert und gefährdet werden, weil sie auf verschiedenen Ebenen Heimat und Verlässlichkeit vermitteln. Der Wunsch nach dem eigenen und eigen geprägten Gottesdienst, den es allerdings nicht nur in fremdsprachigen Gemeinden gibt, steht natürlich in einer Spannung zu dem ekklesiologischen und liturgie-theologischen Verständnis, dass gerade die sonntägliche Messfeier erfahrbarer Ort der Versammlung der ganzen Gemeinde und der kirchlichen Einheit sein soll.

4 Sprachvarietäten und Inklusionsparadigma

Mit der Entscheidung für eine bestimmte Liturgiesprache ist nolens volens die Frage verbunden, welches Sprachniveau denn angezielt werden soll. Die erste Übersetzerinstruktion von 1969 hat dafür folgende Vorgabe gemacht:

„Die verwendete Sprache soll die des täglichen Umgangs sein, also angepaßt an die Gesamtheit der Gläubigen, welche die gleiche Sprache gebrauchen und sich regelmäßig zum Gottesdienst versammeln, eingeschlossen ‚die Kinder und die einfachen Leute‘ (Paul VI. [Ansprache an die Teilnehmer des Übersetzerkongresses vom 10. November 1965] [...]). Daraus folgt nicht, daß diese Sprache vulgär sein dürfte; ‚denn sie muß immer der hohen Wirklichkeit würdig sein, die sie ausspricht‘ (ebendort)_[1] und literarisch tadellos. Auf der anderen Seite macht der Gebrauch der Umgangssprache keineswegs eine Einführung der Gläubigen in den besonderen biblischen und christlichen Sinn bestimmter Worte und Sätze überflüssig. Man darf aber nicht so übersetzen, daß die Gläubigen eine besondere literarische Bildung besitzen müßten, um den Zugang zum Ganzen der liturgischen Texte zu finden. Schließlich muß noch bemerkt werden, daß der Gottes-

⁴¹ Ebd., 75 [Hervorhebungen im Original].

dienst nicht selten sich echt poetischer Texte bedient, was keineswegs den Gebrauch der, allerdings gewählten, Umgangssprache ausschließt.⁴²

Den Verfassern ist offensichtlich die Gefahr bewusst, dass eine elaborierte Sprache exkludierenden Charakter haben kann. Auch Kinder und einfache Leute sollen im Blick sein. Vorausgesetzt wird eine regelmäßige Teilnahme am Gottesdienst und damit eine gewisse Beheimatung in der Liturgie und ihrer Sprache, die auch durch Katechese über bestimmte religiöse Begriffe gefördert wird. Eine besondere literarische Bildung darf aber nicht vorausgesetzt werden. Das gilt gleichermaßen für poetische Texte, die zwar ihren poetischen Charakter behalten, sich jedoch nicht durch eine altertümliche oder auf andere Weise künstliche Sondersprache von der Umgangssprache absetzen dürfen. Die Instruktion spricht von der „gewählten Umgangssprache“ und meint möglicherweise in etwa das, was bei der sog. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift von 1980 als „gehobene Umgangssprache“ bezeichnet wurde.⁴³ Nach Karl Amon (1924–2017), einem der maßgeblichen Übersetzer des deutschsprachigen Messbuchs von 1975, ging man beim Messbuch weniger weit; er umschrieb „das Deutsch des neuen Meßbuches als eine traditionelle, aber von Altertümlichkeiten und Latinismen (bzw. Gräzismen und Hebraismen) freigehaltene Sprache“⁴⁴. Unbeschadet der Tatsache, dass die angezielte Sprachvarietät mit den verwendeten Begriffen sprachwissenschaftlich nur unvollkommen zum Ausdruck gebracht werden kann, bleibt das Bemühen offensichtlich, eine sprachliche Gestalt zu finden, die zwar in irgendeiner Form dem besonderen Charakter der Liturgie, Ausdruck der Begegnung von Gott und Mensch zu sein, gerecht wird, trotzdem aber möglichst vielen mehr oder weniger regelmäßig am gottesdienstlichen Leben teilnehmenden Katholik(inn)en eine lebendige und aktive Mitfeier ermöglicht.

⁴² Consilium, Instruktion *Comme le prévoit* (s. Anm. 8), Nr. 15 (EDIL/DEL 1214).

⁴³ Vgl. J. Wanke, Genau, komplett, verständlich. Die revidierte Einheitsübersetzung der Bibel, in: HerKorr 70 (11/2016) 22–24, hier: 22.

⁴⁴ K. Amon, Zur Sprache des neuen deutschen Messbuches, in: LJ 25 (1975) 73–90, hier: 75.

Dieser doppelten Zielsetzung zeigte sich auch die Instruktion *Liturgiam authenticam* aus dem Jahr 2001 verpflichtet und formuliert:

„Damit der Inhalt des Originaltextes auch weniger gebildeten Gläubigen zugänglich und verständlich ist, sollen die Übersetzungen sich dadurch auszeichnen, dass sie in Worte gefasst werden, die dem Verständnis angepasst und doch zugleich die Würde, die Schönheit und den genauen Lehrinhalt solcher Texte bewahren.“ (LA 25)

Die Instruktion geht dabei davon aus, dass Texte mit Wörtern und Ausdrücken, „die von der gewohnten und alltäglichen Redeweise abweichen, [...] tatsächlich leichter im Gedächtnis behalten werden und sich als wirksamer erweisen, um übernatürliche Dinge auszudrücken“ (LA 27). Nach ihrer optimistischen Einschätzung „fördert das Befolgen der in dieser Instruktion dargelegten Grundsätze in jeder Volkssprache die allmähliche Entwicklung eines sakralen Stils, der auch als speziell liturgische Redeweise anerkannt wird“ (LA 27). Die Erfahrungen, die mit der Instruktion und ihrer Anwendung zumindest im deutschen Sprachgebiet gemacht wurden, haben bei vielen Bischöfen und Fachleuten zu der Einschätzung geführt, dass die Spannung in der doppelten Zielsetzung nicht ausgehalten und allzu oft in eine größere Wörtlichkeit aufgehoben wurde, die das Verstehen und den Mitvollzug nicht nur der weniger gebildeten Gläubigen erschwerte.

Nach dem Dekret *Postquam Summus Pontifex* muss jede Übersetzung nicht nur *treu* im Hinblick auf den lateinischen Originaltext sein, sondern auch im Hinblick auf die Zielsprache und ihre Gesetze (vgl. PSP 21f.).⁴⁵

⁴⁵ Von einer dreifachen „Treue der Wiedergabe“ hatte auch schon die erste Übersetzerinstruktion gesprochen und dabei „das, was mitzuteilen ist“ (das bezog sich vor allem auf den lateinischen Originaltext), „die, an welche sich die Mitteilung richtet“ (dies bezog sich vor allem auf Wortwahl und Niveau der Zielsprache), und „die Art und Weise der Mitteilung“ (hier geht es vor allem um literarische Genera) unterschieden. Dass alle Übersetzungen *fideliter* erfolgen müssen, betont etwa LA 20. Den Begriff übernimmt Papst Franziskus 2017 in der Neufassung von c. 838 § 3, verlangt dort aber, dass die Übersetzungen in die Volkssprache *fideliter et convenienter* erfolgen. Papst Franziskus hat sein Verständnis von *fideliter* in c. 838 § 3 ausdrücklich in seinem Brief vom 15. Oktober 2017 an Robert Kardinal Sarah (* 1945) verdeutlicht: „Qui si può aggiungere che, alla luce del

„Treue wird schließlich geschuldet der Anpassung des Textes an das Verständnis und ‚die geistlichen Erfordernisse‘ des Volkes, für das der Text bestimmt ist. Dabei möge berücksichtigt werden, dass ‚der liturgische Text als rituelles Zeichen ein Mittel der mündlichen Kommunikation ist.‘“ (PSP 23)⁴⁶

Zumindest für ein relativ geschlossenes Sprachgebiet werden einheitliche liturgische Bücher angestrebt, die also in einer textlichen Fassung für sehr unterschiedliche Menschen geeignet sein müssen. Für das deutsche Sprachgebiet heißt das, dass sprachliche Unterschiede zwischen Norddeutschland und Südtirol, Wien und Basel oder Luxemburg und der deutschsprachigen Minderheit in Oppeln (Polen) im Blick sein müssen, aber en détail nicht berücksichtigt werden können. Es ist kaum zu vermeiden, dass Menschen mit einer elaborierten Sprache im Einzelfall Formulierungen als banal empfinden, die für sprachlich weniger gebildete Menschen schon distanzierend wirken. Deshalb werden vermutlich viele volkssprachige liturgische Texte ein mittleres Niveau haben und an einzelnen Punkten kompromisshaften Charakter erkennen lassen.

In beachtenswerter Weise hat der Apostolische Stuhl bereits 1973 mit dem „Direktorium für Kindermessen“⁴⁷ auf die Tatsache reagiert, dass Fassungskraft und Sprachvermögen von Kindern anders als von Erwachsenen sind. „Das Direktorium bezieht sich auf Kinder, die noch nicht in die Phase der Vorpupertät eingetreten sind.“⁴⁸ Im Blick auf diese Kinder erlaubt das Direktorium nicht nur eine

MP, il ‚fideliter‘ del § 3 del canone, implica una triplice fedeltà: al testo originale *in primis*; alla particolare lingua in cui viene tradotto e infine alla comprensibilità del testo da parte dei destinatari (cfr. *Institutio Generalis Missalis Romani* nn. 391–392)⁴⁶ (Papst Franziskus, Lettera al cardinale Sarah [15. Oktober 2017], hier zit. nach: <https://lanuovabq.it/it/la-lettera-del-papa-al-cardinale-sarah> [Zugriff: 10.8.2022] [Hervorhebungen im Original])

⁴⁶ Die darin enthaltene Aufforderung, „aufgrund des Sprachverständnisses der jüngeren Generation“ (Nr. 13) auch über die Verwendung einer Sprache in der Zukunft nachzudenken, ist offensichtlich kein Votum, auch die konkrete Sprachgestalt auf die jüngere Generation auszurichten, sondern bezieht sich wohl nur auf die Grundfrage, ob die Sprache auch auf Dauer für die Liturgie notwendig und geeignet ist.

⁴⁷ Kongregation für den Gottesdienst, Direktorium für Kindermessen. 01.11.1973 (EDIL/DEL 3115–3169).

⁴⁸ Ebd., Nr. 6 (EDIL/DEL 3120). – Zu den Rahmenbedingungen und Besonder-

großzügige Auswahl innerhalb des Messbuches, sondern erklärt ausdrücklich:

„Das Prinzip der Auswahl wird jedoch nicht immer genügen, damit die Kinder die Amtsgebete als Ausdruck ihres eigenen Lebens und ihrer religiösen Erfahrung verstehen, da die Orationen für Messfeiern mit Erwachsenen geschaffen sind. In solchen Fällen steht nichts im Wege, die Texte der Orationen des Römischen Messbuches dem Verständnis der Kinder anzupassen. Dabei ist jedoch die Funktion und in etwa auch der wesentliche Inhalt zu erhalten und alles zu vermeiden, was mit der literarischen Art der Amtsgebete nicht vereinbar ist, wie zum Beispiel moralisierende Aufforderungen und kindische Redeweise.“⁴⁹

Weil Texte, die für Erwachsene geschaffen wurden, Kinder überfordern und deshalb ausgrenzend wirken können, wird hier im Hinblick auf die Messliturgie die Tür für eine eigene Sprachvarietät geöffnet. Offiziell ist diese Möglichkeit seither weder eingeschränkt noch ausgeweitet worden.⁵⁰ Ergänzend hat die Gottesdienstkongregation bereits 1974 drei Hochgebete für Messfeiern mit Kindern veröffentlicht, die 2002 auch in den Anhang der *Editio typica tertia* aufgenommen wurden, zwar dann in der *Reimpressio emendata* nicht mehr standen, deren geplante Revision und separater (bisher jedoch nicht erfolgter) Druck aber angekündigt wurde⁵¹ und die insofern auch weiterhin mit Rücksicht auf die jungen Mitfeiernden verwendet werden können.

heiten von kinder- und jugendliturgischen Feiern vgl. auch den Beitrag von E. Daigeler in diesem Band.

⁴⁹ Kongregation für den Gottesdienst, Direktorium für Kindermessen (s. Anm. 47), Nr. 51 (EDIL/DEL 3165).

⁵⁰ Da zunehmend Kinder erst im Erstkommunionalter und damit in der Vorpubertät getauft werden, ist es in der Sache beispielsweise sinnvoll, diese Regel auf die Feier der Eingliederung von Kindern im Schulalter auszuweiten. – Vgl. dazu Formulierungsvorschläge in: Erzdiözese München und Freising, Taufe von Kindern im Erstkommunionalter. Arbeitshilfe der Diözesankommission für Liturgie und Kirchenmusik (September 2019), in: <https://www.erzbistum-muenchen.de/cms-media/media-47520720.pdf> (Zugriff: 10.8.2022).

⁵¹ Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Dekret vom 8. Juni 2008 [Prot. N. 652/08/L], hier zit. nach: Not. 44 (2008) 175f., hier: 176 [falsche Paginierung, eigentlich: 237f., hier: 238].

Mit den Sondertexten und -regeln für Kinder vor dem Vorpubertätsalter nimmt die Kirche Rücksicht darauf, dass Kinder entwicklungsbedingt einen eingeschränkten Sprachschatz haben und im Allgemeinen sprachlich noch nicht jener Komplexität gewachsen sind, die für Erwachsene vorausgesetzt wird. In der Jugendseelsorge zeigte sich in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil allerdings, dass auch hier eine andere Sprachgestalt gesucht wurde, die jedoch nicht auf entwicklungsbedingte Defizite Rücksicht nehmen wollte. Vielmehr ging es hier um den Versuch, eine jugendgemäße Sprachvarietät zu finden.⁵² Wenn der Eindruck nicht täuscht, fehlt bisher eine eingehende Analyse, was unter jugendgemäßer Sprache in der Liturgie verstanden wurde. Insofern wäre zu prüfen, welche – bewussten oder unbewussten – Kriterien bei den in Werkbüchern und anderen Hilfen entstandenen Texten leitend waren und ob daraus sachgerechte Postulate für die Gegenwart und Zukunft entwickelt werden können.

Von der Sache her etwas klarer waren Ziel und Kriterien, als die Deutsche Bischofskonferenz bereits 1970 mit Blick auf gehörlose Kinder eine eigene Ordnung für die Messfeier und ein eigenes Hochgebet approbierte und nach Konfirmierung durch die Gottesdienstkongregation veröffentlichte. Unter dem Titel „Gottesdienst mit Gehörlosen“⁵³ wurde 1980 eine Studienausgabe für das gesamte Sprachgebiet veröffentlicht, die neben der Ordnung für die Messfeier mit Gehörlosen auch entsprechend adaptierte Ordnungen für die Feier der Taufe, der Firmung, der Buße, der Krankensakramente, der Trauung, des Begräbnisses und einige Segnungen enthält. Aber die Pastoralen Hinweise lassen erkennen, dass schon bei den Gehörlosen unterschiedliche Voraussetzungen zu beachten sind und die hier zur Verfügung gestellten Texte (nur) „im allgemeinen von den Gehörlosen verstanden werden [...] können“⁵⁴. Dass die Texte langsam

⁵² Vgl. E. Daigeler, *Jugendliturgie. Ein Beitrag zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils im deutschen Sprachgebiet* (StPaLi 34), Regensburg 2012, bes. 212–214.325–328.

⁵³ Liturgische Institute Salzburg – Trier – Zürich (Hg.), *Gottesdienst mit Gehörlosen. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes*, erarbeitet von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet in Zusammenarbeit mit der Arbeitsstelle Behindertenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, Einsiedeln u. a. 1980.

⁵⁴ Pastorale Einführung, in: ebd., 7f., hier: 8.

und deutlich gesprochen werden müssen und „das Mundbild dem Gehörlosen zugewandt sein muß“⁵⁵, wird ebenfalls erwähnt. Das weitergehende und auch in der Pastoralen Einleitung erklärte Ziel der möglichst vollen „Integration der Behinderten in das Leben der Gemeinde“⁵⁶ wird mittlerweile zumindest in vielen medial übertragenen Gottesdiensten durch Gebärdendolmetscher(innen) gefördert.

Mehr als ein halbes Jahrhundert nach den ersten liturgiesprachlichen Bemühungen um eine angemessene Sprache für Gottesdienste mit Gehörlosen ist die Frage nach gottesdienstlicher Inklusion von Menschen mit unterschiedlichen kognitiven und körperlichen Einschränkungen weiterhin auf der Tagesordnung und findet nicht nur durch eine gesteigerte pastorale Sensibilität, sondern auch durch das gesellschaftlich und politisch geförderte Inklusionsparadigma verstärkt Aufmerksamkeit. So ist beispielsweise die im Jahr 2006 beschlossene Behindertenrechtskonvention der Vereinten Nationen seit 2009 in der Bundesrepublik Deutschland geltendes Recht. Zu ihren Zielen gehört die Teilhabe von kognitiv eingeschränkten Menschen (d. h. Menschen mit Lern- und geistiger Behinderung) am kulturellen Leben ebenso wie die Teilhabe von körperlich eingeschränkten Menschen. Eine sinngemäße Anwendung auf das kirchliche Leben und die gottesdienstlichen Feiern ist auch von daher anzustreben. Dann aber ist zu klären, welche Sprache denn Menschen mit Behinderungen von der Teilnahme an der Liturgie ausschließt oder umgekehrt ihnen die Teilnahme erleichtert oder ermöglicht.

Schon im Jahr 2003 anlässlich des Europäischen Jahres der Menschen mit Behinderungen hatte die Deutsche Bischofskonferenz unter dem Titel „unBehindert Leben und Glauben teilen“⁵⁷ Grundlinien einer pastoralen Begleitung von Menschen mit Behinderung in Familie, Kirche und Gesellschaft aufgezeigt. Unter dem Titel „Leben und Glauben gemeinsam gestalten“⁵⁸ erschien im Jahr 2019 eine Arbeitshilfe,

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., 7.

⁵⁷ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *unBehindert Leben und Glauben teilen*. Wort der deutschen Bischöfe zur Situation der Menschen mit Behinderungen (12. März 2003) (DtBis 70), Bonn 2003.

⁵⁸ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Leben und Glauben gemeinsam gestalten*. Kirchliche Pastoral im Zusammenwirken von Menschen mit und ohne Behinderungen. Eine Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz (ADBK 308), Bonn 2019.

die Verantwortliche sowie Mitarbeiter(innen) in der Seelsorge im Umgang mit Menschen mit Behinderung unterstützen will.⁵⁹ Dieses Anliegen verlangt auch bei der Feier der Liturgie Aufmerksamkeit.

Eine konkrete Initiative ergriff der Erfurter Weihbischof Reinhard Hauke (* 1953), seit 2005 im Amt, der im Auftrag der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz Vorsitzender des Beirats für die Seelsorge für Menschen mit Behinderung ist. Unter seiner Federführung wurde von Fachleuten der Behindertenpastoral ein erster Text für ein Hochgebet für die Messfeiern mit Behinderten vorgelegt und anschließend mit Fachleuten der Liturgie diskutiert und weiterentwickelt.⁶⁰ Dieser Text wurde im Hinblick auf besondere Gottesdienste der Behindertenseelsorge erarbeitet, auch wenn ein extensiver Inklusionsanspruch dazu führen müsste, dass in allen Messfeiern, an denen Menschen mit Behinderungen teilnehmen, auf sie bei der Auswahl und Gestalt der liturgischen Texte Rücksicht genommen wird. Aber auch wenn vor allem solche Messen in den Blick kommen, die fast ausnahmslos von Menschen mit Behinderungen gefeiert werden, ergeben sich in Bezug auf die unterschiedlichen Bedürfnisse Fragen.

Ist die sog. leichte Sprache, die bewusst im Blick auf Menschen mit kognitiven und Lernbehinderungen entwickelt wurde, geeignet, die wesentlichen heilsgeschichtlichen und religiösen Inhalte, die in einem Eucharistischen Hochgebet zur Sprache kommen sollen, in adäquater Weise zum Ausdruck zu bringen? Oder muss man sich von vorneherein für eine Form der sog. einfachen (auch „bürgerlich“ bezeichneten) Sprache entscheiden und dabei auch auf sonst nicht geläufige Begriffe zurückgreifen? Schon die Frage, ob die bei der leichten noch mehr als bei der einfachen Sprache erwünschte Reduktion auf einfache Sätze angemessen ist, findet offensichtlich in der Praxis unterschiedliche Antworten. Möglicherweise ist das ein erster Hinweis, dass doch stärker verschiedene Formen der kognitiven Behinderung zu berücksichtigen sind und es nicht eine ein-

⁵⁹ Zu den Ambivalenzen bei der Berücksichtigung von behinderten Menschen in der Seelsorge vgl. auch den Beitrag von H. Haslinger in diesem Band.

⁶⁰ Die Arbeiten gehen bis in das Jahr 2015 zurück und sind seit 2020 in der noch nicht finalisierten Abstimmung zwischen Pastoral- und Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz.

zige adäquate Fassung für alle Menschen mit kognitiven und Lernbehinderungen geben kann.

Die Bemühungen der Pastoralkommission zielen natürlich auf ein Hochgebet, das sowohl von der Bischofskonferenz approbiert als auch vom Dikasterium für den Gottesdienst und Sakramentenordnung zumindest *ad experimentum* konfirmiert oder rekognosziert wird. Dann aber bedarf es einer Auseinandersetzung mit der liturgierechtlichen Vorgabe, dass die sog. Herrenworte als die für die Gültigkeit notwendigen Worte in allen Hochgebetstexten gleich und sogar in den volkssprachigen Texten vom Papst selbst approbiert werden. Denn diese Vorgabe sichert ja nicht nur die Gültigkeit der Messe, sondern ist auch ein wichtiges Element der Wiedererkennbarkeit. Ebenso ist im Hinblick auf rituell vollzogene Texte wie Antworten in liturgischen Dialogen oder Akklamationen zu fragen, ob eine eigenständige Textfassung in Sondergottesdiensten nicht eine wichtige Dimension der Mitfeier und damit der Inklusion in anderen Gottesdiensten erschwert. Ist insofern Verständlichkeit der Texte die einzige Kategorie von Teilnahme oder könnte Beheimatung im Rituellen, auch im rituellen Sprechen, eine Form der Inklusion fördern, die gerade Menschen unterschiedlicher kognitiver Möglichkeiten Gemeinsamkeit ermöglicht, die zumindest einigen von ihnen möglicherweise über Texte nicht erreichbar ist? Dann aber könnten gerade das Festhalten an geprägten Texten wie liturgischen Antworten, Akklamationen oder dem Sanctus und dem Vaterunser und ein bewusster Verzicht auf eine behindertengerechte Sprachvarietät Menschen mit entsprechender Behinderung in den pfarrlichen Gemeindegottesdiensten auf andere Weise Teilhabe ermöglichen.

5 Sprache zwischen Differenzierung und Integration

Wie die exemplarischen Beobachtungen zeigen, hat es zumindest in der jüngeren Geschichte der Kirche Aufmerksamkeit für die muttersprachlichen Voraussetzungen derer gegeben, die zum Gottesdienst kommen. Selbst zu der Zeit, als zumindest die Messliturgie im engeren Sinn ganz auf Latein vollzogen wurde, war der pastorale oder liturgiebegleitende Rahmen, zu dem auch die Predigt gehörte, von den lebenden Sprachen geprägt. Teilweise gegen Widerstand forderten die sog. Ruhrpolen eigene Gottesdienste („polnische Sonntags-

messen“) und entzogen sich damit den Integrationsvorstellungen der deutschen Seelsorger, aber auch den politischen Erwartungen des Staates. Die muttersprachlichen Gottesdienste bildeten den Mittelpunkt einer muttersprachlichen Seelsorge, konnten aber zugleich zum Ort emotionaler Heimat und einer beständigen Pflege heimatlichen Brauchtums werden.

Nachdem im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil nicht mehr das Latein, sondern die verschiedenen Volkssprachen die katholische Liturgie prägten, dürfte sogar die Liturgie im engeren Sinn durch ihre sprachliche Gestalt für fremdsprachige Gläubige weniger einladend geworden sein. Mit den verschiedenen Formen der Ausländerseelsorge und muttersprachlichen Gemeinden hat sicher nicht nur die deutsche Kirche versucht, die pastoralen Herausforderungen aufzugreifen, die mit den Migrant(inn)en der ersten Generation verbunden sind: Katholik(inn)en, die die deutsche Sprache nicht beherrschen, müssen in den Sprachen, in denen sie auch in ihrer Heimat gebetet haben, seelsorglich betreut werden und Gottesdienst feiern können. Die Vorstellung, dass in späteren Generationen für muttersprachliche Gottesdienste kein Bedarf mehr ist, hat sich zumindest bisher nicht bewahrheitet. Die kulturelle Identität und die vielfältige Verbundenheit mit alter und neuer Heimat machen die muttersprachlichen Gottesdienste offensichtlich vielfach nicht funktionslos. Die politisch und ekklesiologisch naheliegende vollständige Integration in die deutsche Gesellschaft und Pastoral ist für viele Muttersprachler(innen) auch in der dritten und vierten Generation nicht das Ideal. Die Pflege des muttersprachlichen Brauchtums stützt zugleich die Beheimatung in Kirche und katholischem Glauben. Denn mit einem Abschied von der muttersprachlichen Gemeinde ist sicher nicht in jedem Fall eine Beheimatung in den Strukturen der deutschen Kirche verbunden.

Als nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Volkssprachen zu vollwertigen Liturgiesprachen wurden, war dies schon für die Sprachen mit einer weiten Verbreitung eine große Herausforderung. Insofern ist es verständlich, dass weniger verbreitete Sprachen nicht von Anfang an gleiche Aufmerksamkeit finden konnten. Wenn im deutschen Sprachgebiet mittlerweile Ladiner(innen), Slowen(inn)en oder Sorb(inn)en auch in ihrer Sprache Liturgie feiern können, zeigt dies nicht nur, dass hier Diversität in der (katholischen) Bevölkerung wahrgenommen wurde, sondern auch, dass – vielleicht sogar in ähnlicher

Weise wie bei den Migrant(inn)en der dritten und vierten Generation – die Sprache im Gottesdienst nicht nur unter reinen Kommunikationsgesichtspunkten beurteilt wird. Die unterschiedlichen Sprachen und nicht zuletzt die Sprachen von Minderheiten sind auch Ausdruck von Identität und Kultur. Wenn die Kirche auf der Seite der Schwachen stehen will, dann muss sie sich mit den Erwartungen und Rechten sprachlicher Minderheiten auseinandersetzen.

Das Beispiel des spanischen Baskenlandes zeigt, dass dies durchaus auch eine politische Dimension hat. Obwohl alle Bask(inn)en Spanisch sprechen, aber nicht einmal alle Bask(inn)en Baskisch können, gehört die Feier der Liturgie in baskischer Sprache zu den Bemühungen, einer teilweise unterdrückten und bekämpften Kultur ihr selbstverständliches Recht zu geben und so einen Beitrag zur Versöhnung zu leisten. Der Versöhnung wollen auch jene dienen, die in baskische Gottesdienste spanische Elemente integrieren und umgekehrt.

Auch die Sprachenfrage in der Diözese Bozen-Brixen hat ihre politischen Implikationen. Dort sind allerdings die italienisch- und deutschsprachigen Gruppen klarer zu unterscheiden, sodass über eine längere Zeit den jeweiligen Gruppen durch Gottesdienste in der je eigenen Sprache Sicherheit gegeben wurde. Doch gibt es hier ebenfalls Bemühungen, auch in italienischen und deutschen (und ladinischen) Gottesdiensten anderssprachige Elemente zu integrieren, wenn es mit Blick auf die konkret versammelte Gemeinde sinnvoll erscheint. War die Wahrnehmung der Unterschiedlichkeit anfangs eine Aufgabe der Bistumsleitung, so muss jetzt die Verantwortung stärker dort wahrgenommen werden, wo konkret Gottesdienst gefeiert wird.

Natürlich soll die angezielte liturgische „Normalsprache“ zumindest jenen Katholik(inn)en, die eine gewisse gottesdienstliche Praxis und eine daraus resultierende Vertrautheit mit der Liturgie und ihrer Sprache haben, die lebendige und fruchtbare Mitfeier ermöglichen. Inwiefern die derzeitige deutsche liturgische Sprache mit ihren Ausdrücken, Bildern und Inhalten dies erreicht und erreichen kann, muss hier nicht erörtert werden. Offensichtlich ist aber, dass aus unterschiedlichen Gründen manche Menschen mit dieser Sprache überfordert sind. Das sind nicht nur jene, die allein aus besonderen Anlässen – wie etwa bei Begräbnissen, Hochzeiten, Taufen und anderen Kasualien – bei katholischen Gottesdiensten anwesend sind. Vielmehr gilt dies auch für Kinder mit ihrer entwicklungsbedingt noch eingeschränkten aktiven und passiven Sprachkompetenz. Es

gilt aber auch für Menschen mit kognitiven Behinderungen, auf die im außerkirchlichen Alltag oftmals mit Texten in leichter oder zumindest einfacher Sprache Rücksicht genommen wird. Bei Gottesdiensten, die einerseits mit Kindern und andererseits mit kognitiv eingeschränkten Menschen gefeiert werden, geht es also nicht um eine neue Sprache, sondern um die angemessenen Sprachvarietäten. Einerseits erscheint es relativ einfach, auf die besonderen Bedürfnisse in eigenen Feiern einzugehen; doch kann eine spezifische sprachliche Gestalt der eigenen Gruppengottesdienste die Inklusion, also die Integration und Mitfeier, in der Gemeindeliturgie erschweren, zumindest wenn auch die rituellen Antworten sich unterscheiden. Andererseits hätte es noch einschneidendere Konsequenzen, wenn unterschiedslos für alle Gottesdienste sprachliche Barrierefreiheit angestrebt würde. Denn dann würden Verständnishorizont und Sprachvermögen einer Minderheit die Ausdrucksmöglichkeiten liturgischen Gebetes normieren und faktisch massiv einschränken.

Aus der Wahrnehmung der unterschiedlichen Voraussetzungen derer, die Liturgie feiern wollen, ergibt sich leicht der Wunsch nach sprachlichen Differenzierungen. Wo aber nicht für jede Gruppe ein Sondergottesdienst gefeiert werden kann, werden sicher nicht in jeder Feier alle Anwesenden in gleicher Weise berücksichtigt werden können. Nun erwartet der Bischof von Bozen-Brixen, dass in den diözesanen Gremien alle in ihrer jeweiligen Muttersprache sprechen dürfen, aber die Sprache der jeweils anderen zumindest verstehen. Das setzt bei allen eine grundsätzliche Alteritätstoleranz voraus, verspricht allerdings im Gegenzug auch ihnen eine entsprechende Toleranz. Auf den ersten Blick könnte dies ein verlockendes Modell sein, wie mit unterschiedlichen Erwartungen auch in der Liturgie umzugehen ist.

Nun sind aber viele Worte innerhalb der Liturgie gerade nicht Ausdruck individueller Verfasstheit, sondern sollen gemeinschaftliches Handeln ermöglichen. Das laut und vernehmbar vorgetragene Gebet sollen sich alle zu eigen machen (können). Manche Texte sollen auch gemeinsam gesprochen werden. Die jeweils gewählte Sprache und Sprachvarietät kann das gemeinsame Handeln und die tätige Teilnahme am Gottesdienst erleichtern, allerdings gleichzeitig für andere auch erschweren.

Schon die Entscheidung für eine bestimmte Sprache kann – wie das Beispiel des spanischen Baskenlandes gezeigt hat – politisch und gesellschaftlich hohe Sprengkraft haben, weil die (einstmals) verbote-

ne oder aufgezwungene Sprache einen Mehrwert transportiert. Entsprechendes wird wohl auch für bestimmte Sprachvarietäten gelten. Vermutlich gibt es homogene Frauengruppen, die von allen Mitfeiernden Bemühungen um eine gerechte Sprache erwarten und bei denen die unterschiedlichen Formen des Genderns Beifall finden. Wenn Menschen, die sensibel auf jede exklusive Formulierung reagieren und diese als verletzend wahrnehmen, mit denen zusammenkommen, die viele Formen der gegenderten Sprache als unerträgliche und aufgezwungene Verletzung der gewachsenen deutschen Sprache empfinden, wird eine gegenseitige Alteritätstoleranz kaum möglich sein.

Im Idealfall ist die Liturgie der Kirche Ausdruck von Einheit und Gemeinschaft. Auch im Hinblick auf dieses Ziel müssen für ihre sachgerechte Feier vorhandene Unterschiede wahrgenommen werden. Dabei wird vermutlich immer wieder entdeckt werden, dass nicht jede liturgische Feier allen verschiedenen Voraussetzungen und Erwartungen in gleicher Weise gerecht werden kann. Wenn das so ist, sollte dies auch offen kommuniziert werden. Zugleich aber wäre zu prüfen, ob manches, was als normal oder Standard eingefordert wird, faktisch nicht der Partikularwunsch einer bestimmten Gruppe ist, die gerade in einer starken Position ist und vor Ort die Definitionsmacht hat. Sogar die liturgische Ordnung kann dafür instrumentalisiert werden, wenn die vermeintlich nur gehorsame Beachtung der kirchlichen Normen bewusst oder unbewusst genutzt wird, um die eigenen Vorlieben durchzusetzen.

Wahrnehmung von Diversität innerhalb der Liturgie kann nicht nur heißen, mehr oder weniger große Sondergruppen auszumachen, denen eine vermeintliche Normalgemeinde mehr oder weniger stark entgegenkommen muss. Wahrnehmung von Diversität innerhalb der Liturgie könnte ebenso heißen, wahrzunehmen und anzuerkennen, dass auch ich selbst anders als die anderen bin und deshalb mit meinen Erfahrungen und Erwartungen, meinen Wünschen und Forderungen nicht der selbstverständliche Standard bin, sondern eine Ausprägung liturgischer Partizipation vertrete, die in einen notwendigen Austausch und ein entsprechendes Aushandeln mit anderen Ausprägungen liturgischer Partizipation treten muss. Natürlich muss dabei die liturgische Ordnung der Kirche ins Spiel kommen. Um der Sache willen ist es allerdings wichtig, dass diese nicht als Werkzeug liturgischer Macht instrumentalisiert wird.

„Frische, authentische und frohe Liturgie“

Jugendliturgische Feiern in Verbindung mit Glaube und Einheit

Eugen Daigeler

1 Eigene Feiern für Altersgruppen innerhalb des Gottesdienstes der Kirche

Der Erste Korintherbrief überliefert Hinweise zum christlichen Gottesdienst, insbesondere zum Herrenmahl. Paulus verweist dabei mehrfach auf die Einheit der Gemeinde als Kriterium für die rechte Feier. So wichtig dieser Grundsatz ist, dass Frau- oder Mann-Sein, ethnische Herkunft oder soziale Stellung hinter der Zugehörigkeit zu dem einen Leib Christi zurückstehen, so gilt ebenfalls, dass der Gottesdienst der Kirche in seiner konkreten Verwirklichung stets in die Hände von Menschen gelegt ist, die nun einmal geprägt sind von ihrem Geschlecht, ihrer Gruppenzugehörigkeit oder auch – was hier besonders bedacht werden soll – von ihrem Lebensalter. Liturgie wird immer an einem bestimmten Ort und in einer konkreten Zeit mit ihren Stilen und Formen gefeiert, was ihre Anpassung an die Erfordernisse und Möglichkeiten der Mitfeiernden nicht nur berechtigt, sondern, wenn auch in begrenztem Rahmen, notwendig macht.

Daraus kann die Legitimität eigener liturgischer Feiern mit Kindern und Jugendlichen¹ gefolgert werden, was kirchenamtlich anerkannt wurde. So zählt erstmals die Instruktion *Liturgicae instaurationes*² der Gottesdienstkongregation aus dem Jahr 1970 Jugendliche eigens auf, als es um Messfeiern mit besonderen Gruppen geht.³ Bereits ein Jahr zuvor hatte sich Papst Paul VI. (1963–1978) gegenüber den Teilnehmern einer Tagung der diözesanen Liturgie-

¹ Vgl. dazu auch E. Daigeler, Jugendliturgie. Ein Beitrag zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils im deutschen Sprachgebiet (StPaLi 34), Regensburg 2012.

² Kongregation für den Gottesdienst, Dritte Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie *Liturgicae instaurationes*. 05.09.1970 (EDIL/DEL 2171–2181).

³ Vgl. ebd., Nr. 3 (EDIL/DEL 2176).

kommissionen Italiens wohlwollend über Jugendmessen geäußert. Allerdings warnte er auch vor der Gefahr, sich in der eigenen Altersgruppe zu verschließen. Dementgegen empfahl er, sich von der Liturgie und ihrem Geist der Katholizität und Universalität leiten zu lassen. Auch sollten die jugendliturgischen Feiern nicht der Versuchung erliegen, Ritus, Texte und Musik unter dem Vorwand der Anpassung an die „moderne“ Mentalität abzuschwächen.⁴ Hier wird die bestehende Spannung benannt zwischen der Berechtigung eigener altersspezifischer Gottesdienste und ihrem bleibenden Anspruch, Teil des ganzen Leibes Christi zu bleiben, sowie den theologischen Grundsätzen jeder christlichen Liturgie.

Im konkreten Handeln der Kirchenleitung zum Thema Jugendliturgie stechen zweifellos die Feiern mit den Päpsten Johannes Paul II. (1978–2005), Benedikt XVI. (2005–2013) und Franziskus (seit 2013) im Rahmen der Weltjugendtage am sichtbarsten hervor. Sie lassen sich als Ausdruck der grundsätzlichen Berechtigung eigener liturgischer Feiern für Altersgruppen werten und bieten gleichzeitig Modelle, wie Jugendliche und ihre Ausdrucksformen in die Feier integriert werden können.⁵

2 Erfahrungen der Kindergottesdienste

In der Diskussion um altersspezifische Anpassungen der Liturgie sind zuerst Messfeiern mit Kindern im Blick. Die Kindermesse, wobei es sich vorrangig um eine Messe für Schulkinder handelt, entsteht im Zusammenhang der Frühkommuniondekrete Papst Pius' X. (1903–1914) und findet rasch weite Verbreitung.⁶ Die Auswahl des

⁴ Vgl. Papst Paul VI., *Discorso ai partecipanti al convegno di studio delle commissioni liturgiche diocesane* (7. Februar 1969), in: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1969/february/documents/hf_p-vi_spe_19690207_commissioni-diocesane.html (Zugriff: 10.8.2022).

⁵ Vgl. etwa E. Daigeler, *Päpstliche Impulse für die Jugendliturgie. Liturgische Feiern bei den Weltjugendtagen in drei Pontifikaten (1984–2019)*, in: J. Bärsch, S. Kopp, C. Rentsch (Hg.), *Ecclesia de Liturgia. Zur Bedeutung des Gottesdienstes für Kirche und Gesellschaft* [FS Winfried Haunerland], Regensburg 2021, 277–289; E. Daigeler, „Die Kirche ist jung“. Zur Einführung der Weltjugendtage durch Papst Johannes Paul II. vor 35 Jahren, in: *KIBI* 100 (2020) 264–266.

⁶ Für eine ausführliche Darstellung der Entwicklung der Kindermesse vgl. J. Her-

Teilnehmerkreises bedingt, dass die Fragen der Kindermesse zunächst vor allem in der Religionspädagogik und weniger in der Liturgiewissenschaft behandelt werden. Auch werden Kindergottesdienste eher als Sekundärliturgie betrachtet oder auch als vor- bzw. außerliturgische Feiern durchgeführt. Die pädagogische Herangehensweise führt häufig zu einer Konzentration der Gestaltungsvorschläge auf den Wortgottesdienstteil der Messe. Die Vorarbeiten für Richtlinien zum „Gottesdienst mit Kindern“⁷ (unter zwölf Jahren) im deutschen Sprachraum Ende der 1960er-Jahre bilden eine wesentliche Grundlage für das römische „Direktorium für Kindermessen“⁸ von 1973. Dessen Entstehung schildert ausführlich Reiner Kaczynski (1939–2015).⁹

Das Direktorium ist bis dato die maßgebliche amtliche Aussage zu liturgischen Feiern mit altersbedingten Voraussetzungen. Die Vorarbeiten eines Direktoriums für Gottesdienste mit Jugendlichen Ende der 1980er-Jahre wurden nicht weiterverfolgt.¹⁰ Leitend im Kindermessdirektorium ist das Anliegen der Hinführung von Kindern zur Feier der Messe und der ihr „innenwohnende[n] pädagogische[n] Wirksamkeit“¹¹. Dazu werden Möglichkeiten aufgezeigt, die Feier entsprechend dem kindlichen Fassungsvermögen anzupassen, etwa durch sprachliche Veränderungen oder durch Angaben zu möglichen Auslassungen von Teilen der Feier, um eine klare Struktur

mans, Eucharistie feiern mit Kindern. Eine liturgiewissenschaftliche Studie über die Teilnahme des Kindes an der Eucharistiefeier in Vergangenheit und Gegenwart, Kvelaer 1991, 277–333; M.-R. Bottermann, Die Beteiligung des Kindes an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute. Eine liturgiehistorische Untersuchung (EHS.T 175), Frankfurt a. M. – Bern 1982, 134–143; Daigeler, Jugendliturgie (s. Anm. 1), 263–273.

⁷ Deutscher Katecheten-Verein, Liturgisches Institut Trier (Hg.), Gottesdienst mit Kindern. Teil 1: Richtlinien und Anregungen für den Wortgottesdienst im Rahmen der Meßfeier mit Kindern, München 1970.

⁸ Kongregation für den Gottesdienst, Direktorium für Kindermessen. 01.11.1973 (EDIL/DEL 3115–3169).

⁹ Vgl. R. Kaczynski, Direktorium und Hochgebetstexte für Meßfeiern mit Kindern. Ein Arbeitsbericht, in: LJ 29 (1979) 157–175.

¹⁰ Für eine Darstellung des Dokuments und seiner Entstehung vgl. Daigeler, Jugendliturgie (s. Anm. 1), 356–372.

¹¹ Kongregation für den Gottesdienst, Direktorium für Kindermessen (s. Anm. 8), Nr. 1 (EDIL/DEL 3115).

zu fördern.¹² Nach Jo Hermans (* 1948) geht es um eine Messe *mit* Kindern, nicht mehr *für* sie, also um die Teilnahme von Kindern an der Liturgie der Kirche.¹³ Das Direktorium entwirft darum keinen eigenen Ritus für Kinder, sondern will eine altersgemäße Gestaltung der Messe ermöglichen, was als Grundsatz auch für andere alterssensible Feiern Beachtung finden sollte. Dazu unterscheidet es zwischen Messfeiern für Erwachsene mit der Teilnahme von Kindern, die eine partielle Beteiligung oder eine Begrüßung der ansonsten parallel betreuten Kinder vorsehen, und Messfeiern für Kinder mit Teilnahme weniger Erwachsener, für die detailliertere Hinweise zu Aufgaben und Diensten sowie zu den Anpassungsmöglichkeiten der einzelnen Elemente geboten werden.

3 Die Motivlage

In der Entdeckung der Jugend als eigene Lebensphase liegt auch der Ursprung eigener Jugendgottesdienste. Mithilfe von Übersetzungen und Hinweisen etwa auf die einzunehmenden Körperhaltungen stellen sie zunächst katechetische Einführungen dar, aber sie bilden auch als „Standesgottesdienste“ ein Instrument der Jugendseelsorge.¹⁴

Vor einer Einordnung oder Bewertung müssen zuerst die leitenden Motive der Feier und ihrer Gestaltung offengelegt werden. Wie bereits für die Kinderliturgie gezeigt, charakterisiert ein katechetisch-pädagogisch geprägter Ansatz, der zur Vollform hinführen möchte, über lange Zeit die kinder- oder jugendliturgischen Feiern. Durch die Erläuterung oder Reduzierung einzelner Elemente sollen sie verständlicher und leichter mitvollziehbar werden. Für den Bereich der Jugendliturgie lässt sich ab den 1970er-Jahren eine Verschiebung des Schwerpunktes beobachten – weg von einer Hinführung zur „Normalform“ hin zu themenorientierten Gottesdienstentwürfen. Martin Klöckener (* 1955) spricht in diesem Zusammenhang davon, dass der

¹² Vgl. Hermans, Eucharistie feiern mit Kindern (s. Anm. 6), 429–626.656–664. – Zu Fragen einer angemessenen Sprachgestalt von Gottesdiensten für Kinder und Jugendliche vgl. auch den Beitrag von W. Haunerland in diesem Band.

¹³ Vgl. Hermans, Eucharistie feiern mit Kindern (s. Anm. 6), 473.

¹⁴ Vgl. dazu Daigeler, Jugendliturgie (s. Anm. 1), 108–110.

junge Mensch „eher nach Gestaltungsformen und Texten, die seine Suchbewegung zum Ausdruck bringen, als nach einer Liturgie, die eine sichere Verwurzelung im Glauben voraussetzt“¹⁵, verlange. Handlungsleitend sind also nicht mehr so sehr die Feier der kirchlichen Liturgie und ihre Inhalte, sondern vielmehr eigene oder gesellschaftliche Fragen und individuelle spirituelle Bedürfnisse der Teilnehmenden. Diese Veränderung zeitigt Folgen in der konkreten Gestaltung der Gottesdienste.

Die Verschiebung des Motivs verstärkt auch die bestehende Spannung zwischen dem überindividuellen Ansatz des christlichen Gottesdienstes, der in der Heilstat Gottes in Jesus Christus gründet, und dem Faktum, dass Liturgie stets Handeln einer bestimmten, geprägten Gruppe ist, für deren fruchtbare Teilnahme auch eine für die Feiernden fassbare Gestaltung erforderlich ist. Wo diese Spannung jedoch einseitig aufgelöst wird, was oft als „thematische Gestaltung“ der Liturgie beschrieben wird, läuft man Gefahr, den Gottesdienst zu instrumentalisieren. Der muss aber – wie die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) betont – von seinem Wesen her stets auf die Ehre Gottes und das Heil der Menschen ausgerichtet bleiben (vgl. SC 61) und darf nicht zu anderen Zwecken verwendet werden. Auch wenn das angestrebte Anliegen wertvoll ist, dient die liturgische Feier nicht dazu, Kindern und Jugendlichen etwas beizubringen, sondern sie muss ein sinnvolles, aber „zweckfreies Tun“ bleiben.¹⁶

Gleichzeitig kennt die Liturgie der Kirche unterschiedliche Schwerpunkte, da zwar insbesondere in der Eucharistie das ganze Christusereignis gebündelt ist, aber in der konkreten Verkündigung jeweils nur ein Ausschnitt des Glaubensbekenntnisses benannt werden kann. So gibt es etwa im liturgischen Jahr besondere Anlässe und Akzente sowie einen Unterschied zwischen geprägten und nichtgeprägten Zeiten, was in Orationen und Lesungen sichtbar wird. Auch enthält das Messbuch Anweisungen für Votivmessen

¹⁵ M. Klöckener, „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Überlegungen zu thematischen Meßfeiern, in: H. Ritt, A. Damblon, H. Brakmann (Hg.), Weizenkorn. Elemente zur Feier der Gemeindemesse. Lesejahr A, H. 6, Stuttgart 1984, 108–115, hier: 109.

¹⁶ Vgl. auch W. Haunerland, Instrumentalisierungen des Gottesdienstes? Zum Umgang mit der Liturgie nach dem 2. Vatikanum, in: MThZ 60 (2009) 222–233.

und Messfeiern für besondere Anliegen, die de facto thematische Formulare darstellen. Freilich greifen diese nicht in die Grundstruktur der Messfeier ein, sondern weisen in Formulierungen von Gebeten und in der Auswahl der Schriftlesungen inhaltliche Schwerpunkte aus, ohne dass dies eine Ausschließlichkeit bedeutet.

4 Konkrete Herausforderungen für eine differenzsensibel gefeierte Liturgie

Die Frage für die differenzsensibel gefeierte Liturgie ist also weniger das Ob als vielmehr das Wie. In welchem Verhältnis haben eine (alters-)gruppenbezogene Gestaltung und der Gehalt jeder liturgischen Feier, der im Paschamysterium des Herrn liegt (vgl. SC 6.61), zueinander zu stehen? Bei der Beantwortung dieser Frage wird man die Gattung und Funktion der einzelnen Elemente unterscheiden müssen und ebenso die unterschiedlichen Formen, durch die der Bezug zu einer Gruppe hergestellt werden kann. Es liegt auf der Hand, dass dabei eine Beschränkung allein auf die Messfeier nicht sinnvoll ist, sondern für Kinder und Jugendliche die Vielfalt der Gottesdienstformen zu nutzen ist.

Natürlich begegnet eine differenzsensible Feier nicht nur liturgieimmanenten Herausforderungen, sondern auch den jeweiligen humanen und soziologischen Voraussetzungen der Teilnehmenden. Das Haupthindernis ist die allgemeine, nicht altersspezifische Plausibilitätskrise des Glaubens in einer pluralistischen Welt. Dankender Lobpreis ist unverzichtbarer Bestandteil christlichen Betens, doch dahinter steht die Annahme eines bestimmten Verständnisses von Schöpfung und Erlösung.

Da die erneuerte Liturgie die Versammlung oder gemeinschaftliche Feier als Wesensmerkmal des Gottesdienstes stärker in den Blick gerückt hat, ist auch die Gemeinschaftsfähigkeit der Feiernden von gewachsener Bedeutung. Diese ist aber nicht einfach eine Gegebenheit, sie bedarf der Förderung und Pflege. Auch verschiedene Bestandteile jeder Feier wie etwa das gemeinsame Hören auf einen einzelnen Vortragenden oder die Stille kommen im konkreten Erleben von jungen Menschen selten vor. Es bedarf keiner empirischen Erhebung, um festzustellen, dass die Fremdheit des Gottesdienstes – schlicht aufgrund der stark rückläufigen Teilnahme Jugendlicher – in den letzten Jahrzehnten gewachsen ist. Dabei ist diese Feststellung

keineswegs neu, wie ein Blick in einen Beitrag von Ralph Sauer (* 1928) aus dem Jahr 1973 belegt.¹⁷

5 Notwendiges und Individuelles

Es lässt sich nochmals zusammenfassend sagen, dass Liturgie die gemeinschaftliche Feier und Annahme der Heilsgaben Gottes in seiner Kirche ist. Die Gestalt des Gottesdienstes, besonders der Messe, liegt in der Verantwortung der Kirche, wobei die konkrete Umsetzung die der Liturgie wesenseigene Partizipation fördern soll. *Sacrosanctum Concilium* unterscheidet zwischen dem „kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Teil“ und den Teilen, die „sich im Laufe der Zeit ändern“ oder sich sogar ändern müssen (vgl. SC 21). Diese Unterscheidung ist bedeutsam für jede Überlegung zur altersgemäßen Gestaltung der Liturgie. Gleichzeitig sind junge Menschen aufgrund ihrer Entwicklungsphase in stärkerem Maße Träger(innen) und Empfänger(innen) von veränderten Ausdrucksformen als ältere. Sofern ihre Feiern aber Liturgie der Kirche sind, können sie sich nicht dem Wesen, sondern nur der Form nach von anderen Gottesdiensten unterscheiden. Jedes Spiel braucht Spontaneität und Regeln.

5.1 Grundlegung im Glauben

Die benannte Spannung wird verstärkt durch die zu beobachtende Tatsache, dass Jugendliche oftmals sakramental initiiert, aber wenig beheimatet im kirchlichen Leben sind. Der Glaube an Jesus Christus als Grundlage jedes liturgischen Handelns kann nicht einfachhin vorgesetzt werden, er braucht Begleitung und Vertiefung, was aber gerade durch die liturgische Feier selbst geschehen kann. Die unverzichtbare Botschaft der Heiligen Schrift wie auch die unveränderlichen Teile der Liturgie benötigen immer neue Erschließung, damit eine fruchtbare Mitfeier überhaupt erst möglich wird. Bei alledem sollen die Verantwortlichen das Potenzial eines Glaubens schätzen, der über Grenzen – auch Altersgrenzen – hinweg Gemeinde verbinden will.

¹⁷ Vgl. R. Sauer, Jugend und Liturgie. Grundsätzliche Überlegungen zu einem pastoralen Notstand, in: *KatBl* 98 (1973) 397–409.

5.2 Tätige Teilnahme

Die tätige Teilnahme gehört zum Wesen der Liturgie (vgl. SC 14). Freilich gibt es vielfältige Formen davon. Im Sinne des ‚heiligen Spiels‘ ist diese nicht allein intellektuell oder funktionell zu beschreiben, sondern auch als Ausdruck der Freude eines Festes, das zwar nicht in unüberbrückbarer Kluft zum Alltag stehen kann, sich aber doch von ihm unterscheiden muss. Aktuell bleibt daher – was in der Praxis seltener geworden ist – eine gemeinsame Vorbereitung des Gottesdienstes durch Vorsteher (da Leitung notwendig ist) und Jugendliche.

Die Vielfalt liturgischer Dienste ermöglicht Partizipation. In kleinen Gruppen kann ein Predigtgespräch oder eine andere dialogische Form zum Verständnis und zur Aufnahme der Schriftlesungen beitragen, diese können aber ebenso ihren Ort in der Vorbereitung der Feier haben.

Gesten und Zeichen sind unverzichtbar für jede Art von Liturgie. Auch wenn manches aus dem Bereich der Jugendkultur zunächst der Unterscheidung bedarf, ist es grundsätzlich sinnvoll, auch diese Symbole zu achten und zu nutzen. Unersetzbar für die *participatio actuosa* sind Gesang und Musik, die eine herausragende Rolle spielen. Ohne zu strenge Maßstäbe an die Schaffung neuer Musik anzulegen, sollte sich die Musik nicht zu einem Konzert verselbstständigen. Technisch reproduzierte Bilder und Musik gehören eher in den außerliturgischen Bereich, sind aber mitunter einsetzbar zu Verdeutlichung oder Meditation, dürfen jedoch kein Ersatz für das eigene Mittun werden. Insgesamt ist zu sagen, dass nicht alle Formen, die denkbar sind, auch angemessen sind.

5.3 Gottesdienstformen

Ohne Zweifel steht die Messfeier im Zentrum des liturgischen Lebens. Das bedeutet allerdings nicht, dass sie in jeder Situation und für jede Feiergemeinschaft die angemessene Gottesdienstform ist. Das zeigt sich gerade mit Blick auf junge Menschen, die häufig wenig gottesdienstliche Erfahrungen und vielfach auch (noch) keinen Zugang zur Eucharistiefeier gefunden haben. Die dichte rituelle Gestalt der Messe kann dann nicht nur überfordern, sondern in ihrer geprägten Gestalt auch Zugangsmöglichkeiten erschweren. Deshalb

ist immer wieder zu fragen, welche Gottesdienstform für einen konkreten Anlass besonders geeignet ist. Viele dieser nichteucharistischen Formen machen es auch leichter, die Gestaltung auf die jungen Menschen auszurichten. Dabei sind etwa liturgische Feiern mit einem Schwerpunkt auf Gebet oder Meditation möglich – angelehnt an die Stundenliturgie oder beispielsweise an Taizé-Gebete –, aber auch Gottesdienste, die die Verkündigung der biblischen Botschaft durch Gespräch und Katechese in den Mittelpunkt stellen. Auch Segnungsfeiern zu bestimmten Anlässen (z. B. Schulabschluss oder Volljährigkeit) haben ihren Platz, ebenso Wallfahrten, die Bewegung und Beteiligung in hohem Maß ermöglichen.

Die Teilnahme der Jugendlichen an der Gemeindecucharistie ist weiter erstrebenswert. In der Gemeindemesse können sie liturgische Dienste übernehmen und auch einzelne Elemente vorbereiten oder mitgestalten. Trotzdem sind eigene Messfeiern mit Heranwachsenden sinnvoll, etwa anlässlich von Jugendtreffen oder -freizeiten. Die amtlichen Vorgaben sehen für die Messe Anpassungsmöglichkeiten vor. Bestimmte Teile wie die Amtsgebete oder die Schriftlesung dürfen aus guten Gründen nie entfallen, können aber ausgewählt werden. Für die Messfeiern mit Kindern liegen eigene Hochgebete vor, für die Messfeier mit Jugendlichen wurden entsprechende Vorschläge nicht weiterverfolgt. Es spricht aber auch einiges dafür, gerade in diesem Teil der Messe das, was Paul VI. als „Geist der Universalität“ bezeichnet hat, im kirchlichen Gebetstext zu erfahren.

6 Eine Feier mit Zukunft?

Bereits vor 20 Jahren stellte Stephan Leimgruber (* 1948) fest, dass eigene Jugendgottesdienste nur noch an wenigen Orten gefeiert würden.¹⁸ Altersgruppenspezifische Ausdrucksformen in der Liturgie wie auch eigene Gottesdienste spielen dennoch eine Rolle, was die

¹⁸ Vgl. etwa S. Leimgruber, Mit Jugendlichen Gottesdienst feiern. Religionspädagogische und liturgiewissenschaftliche Überlegungen mit Blick auf Deutschschweizer Verhältnisse, in: M. Klöckener, A. Join-Lambert (Hg.), *Liturgia et unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz* [FS Bruno Bürki], Fribourg – Genf 2001, 477–489, hier: 478.

Jugendkirchen, verschiedene Festivals oder veröffentlichte Materialien für die Vorbereitung belegen. Allerdings ist die Anzahl der Feiern wie auch der Feiernden – mindestens entsprechend der allgemeinen Abnahme – stark rückläufig. Schon im Jahr 2000 hatten 83 Prozent der befragten Jugendlichen in den letzten vier Wochen keinen Gottesdienst besucht.¹⁹ Die Entfremdung zwischen Jugend und Kirche sowie Jugend und Glaube ist weiter vorangeschritten, wobei die Gründe dafür nicht allein jugendspezifisch sind. Individualisierung und Pluralisierung erschweren allgemein den Zugang zu einer verfassten oder vorgegebenen Liturgie.

In der Praxis begegnet Jugendliturgie am häufigsten in den geistlichen Erneuerungsbewegungen oder bei Weltjugend- oder Katholikentagen. Für diese brachte die Coronapandemie einen Einschnitt. Im außerkirchlichen Bereich hat das aber augenscheinlich nicht zum Verschwinden von Großveranstaltungen geführt, Teilnahmerückgänge im kirchlichen Bereich müssen also andere Gründe haben. Weiter ist der Wunsch nach Gemeinschaft und Begegnung zu beobachten. Doch wird diese „Sehnsucht“ oft nicht mehr im ‚kirchlichen‘ Gottesdienst gestillt. Sogar Papst Franziskus sagt über die herkömmliche Jugendpastoral, dass die jungen Menschen darin „oft keine Antworten auf das, was sie bewegt“²⁰, fänden.

Seines Erachtens fragen sie im Hinblick auf den Gottesdienst nach „Augenblicken, die sie in einer frischen, authentischen und frohen Liturgie in ihrem Alltag abholen“²¹. Franziskus fordert darum auf, der Kreativität und Kühnheit junger Menschen Raum zu geben und sie zu begleiten.²² Vorrangig Katechese, Bildungsarbeit und so-

¹⁹ Vgl. S. Leimgruber, *Mystik und Mystagogie – Liturgie in der kirchlichen Jugendarbeit*, in: P. C. Höring (Hg.), *Jugendpastoral heute. Aufgaben und Chancen*, Kevelaer – Düsseldorf 2004, 157–170, hier: 157f.

²⁰ Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christus vivit* an die jungen Menschen und an das ganze Volk Gottes vom 25. März 2019, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 218), Bonn 2019, Nr. 202.

²¹ Die Jugendlichen, der Glaube und die Erkenntnis der Berufung. Abschlussdokument der XV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode vom 27. Oktober 2018, in: https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20181027_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani_ge.html (Zugriff: 10.8.2022), Nr. 51.

²² Vgl. Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christus vivit* (s. Anm. 20), Nr. 203.

ziales Engagement finden diesbezüglich Erwähnung; die Liturgie wird in seinem Schreiben *Christus vivit* nach der Jugendsynode 2018 lediglich in Nr. 224 erwähnt. Dort würdigt Franziskus Gruppen, die sich zu gemeinsamem Gebet, zum Hören auf das Wort Gottes und zu Glaubensaustausch treffen, und sieht auch in der Feier des Kirchenjahres Potenzial.²³

Es bleibt letztlich das ‚mühsame Brot‘ der liturgischen und spirituellen Bildungsarbeit. Stille und Meditation benötigen der Förderung als zur Liturgie hinführende Übung und Erfahrung. Gottesdienste und schließlich die Messe sind oft erst nächste oder gar übernächste Schritte. Die Überfrachtung der Liturgie mit Hinweisen und Erklärungen wird dabei eher abschrecken als helfen. Auch wird eine noch so originelle Gestaltung an ihre Grenzen stoßen, da sie stets in Konkurrenz zu anderen Anbieter(inne)n steht, die professionell um Jugendliche werben. Schließlich kann man den angesprochenen Altersgruppen nicht abnehmen, dass die Voraussetzung für die fruchtbare Mitfeier von Liturgie – ob altersspezifisch oder nicht – die Akzeptanz des in der Heiligen Schrift bezeugten und in der Geschichte der Kirche tradierten Glaubens ist.²⁴ Die kirchliche Liturgie bietet in verschiedenen Graden Hochformen an, die stets von einer persönlichen Spiritualität gestützt sein müssen. Es bleibt die Aufgabe, den Glauben, den Gottesdienst und den liturgischen Raum nicht einfach zu verändern, sondern ihn zu durchdringen und sich anzueignen. Auch das meint Partizipation. Für deren Gelingen bleiben menschliche Beziehung und ein gewisses Maß an Übung wichtige Voraussetzungen.

7 Bedeutung der Einheit

In einer Zeit vereinnahmender und über die Maßen vereinheitlichender Ideologien von nationalsozialistischen ‚Volksgemeinschaften‘ o. Ä. war die Liturgische Bewegung und mit ihr die Jugendbewegung ein wichtiger Impuls, das befreiende Potenzial der Liturgie zu heben. Das war gewiss ein Deuten der Zeichen der Zeit

²³ Vgl. ebd., Nr. 224.

²⁴ Vgl. M. Klöckener, Die entfremdete Beziehung zwischen Jugendlichen und Liturgie, in: LJ 39 (1989) 228–252, hier: 233.

im Licht des Evangeliums, von dem später die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) des Zweiten Vatikanischen Konzils sprach (vgl. GS 4). In einer Epoche zunehmender Diversifizierung, die teils Gefahr läuft, für die Vertiefung von gesellschaftlichen Spaltungen instrumentalisiert zu werden, darf diese Deutung anders ausfallen. Vermutlich werden andere Aspekte in derselben Liturgie neu entdeckt werden müssen, nämlich ihre katholische Einheit und Universalität. Menschen sind verschieden, sie leben vielfältig. Das ist schlicht ein berechtigtes Faktum. Im Sinne des eingangs erwähnten Korintherbriefs liegt in einer Liturgie, die über Differenzen zu verbinden mag, ohne diese zu ignorieren, heilsames Potenzial. Die Kirche und besonders ihr Gottesdienst kann Raum bieten jeweils für Junge und Alte, aber auch gemeinsam für alle Generationen mit ihren verschiedenen Begabungen zum Aufbau des einen Leibes Christi (vgl. 1 Kor 12,12f.).

In Liturgia nulla sit acceptio personarum

Zum Ansehen der Person in der Liturgie

Stefan Kopp

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) bestimmte in seiner Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) zum Ansehen der Person im gottesdienstlichen Bereich:

„In der Liturgie soll außer den Auszeichnungen, die auf dem liturgischen Amt oder der heiligen Weihe beruhen, und außer den Ehrungen, die auf Grund liturgischer Gesetze der weltlichen Autorität zukommen, weder im Ritus noch im äußeren Aufwand ein Ansehen von Person oder Rang gelten.“ (SC 32)¹

In den vorbereitenden Schemata des Konzils scheint dieser Artikel durchgängig mit der Kurzbezeichnung *In Liturgia nulla sit acceptio personarum* auf, lautet aber im ersten Schema vom 10. August 1961 noch schlicht:

„In der Liturgie soll außer den Auszeichnungen, die auf dem liturgischen Amt beruhen, weder im Ritus noch im äußeren Aufwand ein Ansehen von Person oder Rang gelten.“²

Sachgerecht wären demnach also nur Differenzierungen, die sich aufgrund der liturgischen Aufgabe der jeweiligen Person ergeben,

¹ SC 32: „In Liturgia, praeter distinctionem ex munere liturgico et Ordine sacro manantem, et praeter honores ad normam legum liturgicarum auctoritatibus civilibus debitos, nulla privatarum personarum aut condicionum, sive in caerimoniis, sive in exterioribus pompis, habeatur acceptio.“

² Pontificia Commissio de Sacra Liturgia Praeparatoria Concilii Vaticani II, Constitutio de Sacra Liturgia fovenda atque instauranda. Schema transmissum Sodalibus Commissionis die 10 augusti 1961 [vervielfältigtes Manuskript], 97: „42 [In liturgia nulla acceptio sit personarum]. – In liturgia, praeter distinctionem ex munere liturgico, nulla privatarum personarum aut conditionum, sive in caerimoniis sive in exterioribus pompis, habeatur acceptio.“ – Alle Übersetzungen im Beitrag von Verf., bei Konzilstexten in Anlehnung an die späteren offiziellen deutschen Fassungen.

aber zumindest noch nicht explizit aufgrund des geistlichen Standes an sich bzw. sonstiger besonderer gesellschaftlicher Stellungen, die auch eine liturgierechtliche Relevanz haben könnten. In der entsprechenden lateinischen *Declaratio* dazu werden zwei Gründe angeführt, die Reiner Kaczynski (1939–2015) in seinem Kommentar zur Liturgiekonstitution so übersetzt:

- „1. widerspricht eine Bevorzugung bestimmter Personen und Familien aufgrund ihrer sozialen Stellung und ihrer wirtschaftlichen Verhältnisse dem Wesen der Liturgie und wird gerade heute für die Gläubigen zum Ärgernis;
2. muss der Klerus jeden Verdacht auf Gewinnsucht und jeden Anschein von Simonie vermeiden. Die liturgischen Feiern und ihr äußerer Aufwand dürfen sich in ihrer Feierlichkeit und Festlichkeit nicht danach richten, ob die Gläubigen mehr oder weniger bezahlen können. Auch hier gilt die Gleichheit aller Getauften: „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid »einer« in Christus Jesus“ (Gal 3,27f.; vgl. 1 Kor 12,13; Kol 3,11).“³

Nach Josef Andreas Jungmann (1889–1975) hatte das Konzil dabei nicht liturgisch begründete, sondern aus älteren ständischen Gesellschaftsordnungen tradierte Unterschiede vor allem „bei Taufen, Trauungen, Begräbnissen und in der Reservierung von Plätzen“⁴ im Blick. Deshalb war es konsequent, dass es zumindest den im Schema vom 15. November 1961 hinzugefügten *Passus salvis consuetudinibus ab Ordinario loci approbandis*⁵ („unbeschadet von Gewohnheiten, die

³ R. Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: HThKVatII 2 (2004) 1–227, hier: 99.

⁴ J. A. Jungmann, Konstitution über die heilige Liturgie. Einleitung und Kommentar, in: LThK.E I (1966) 10–109, hier: 38.

⁵ Pontificia Commissio de Sacra Liturgia Praeparatoria Concilii Vaticani II, Constitutio de Sacra Liturgia. Schema transmissum Sodalibus Commissionibus die 15 novembris 1961, Rom 1961, 26: „30. [In Liturgia nulla sit acceptio personarum]. – In Liturgia, praeter distinctionem ex munere liturgico et Ordine sacro, et praeter honores ad normam legum liturgicarum auctoritatibus civilibus debitis, nulla privatarum personarum aut conditionum, sive in caerimoniis, sive in exterioribus pompis, habeatur acceptio, *salvis consuetudinibus ab Ordinario loci approbandis*.“ [Ergänzungen des Schemas vom 10. August 1961 kursiv] In den Schemata von Januar und

vom Ortsordinarius gebilligt werden“) wieder strich, wodurch de facto eine Hintertür zur Beibehaltung bisheriger Gepflogenheiten offengeblieben wäre.⁶ Der auch in diesem Schema bereits hinzugefügte Hinweis auf die „Ehrungen, die auf Grund liturgischer Gesetze der weltlichen Autorität zukommen“ (SC 32), blieb allerdings im endgültigen Text erhalten. Immerhin findet sich auch im aktuellen, nachkonziliar erneuerten „Zeremoniale für die Bischöfe“⁷ der Hinweis:

„Wenn das Staatsoberhaupt von Amts wegen zum Gottesdienst kommt, empfängt es der Bischof bereits in voller liturgischer Kleidung am Kirchenportal. Ist das Staatsoberhaupt katholisch, so kann ihm der Bischof das Weihwasser reichen; er begrüßt es nach allgemeinem Brauch und begleitet es zu seiner Linken an den außerhalb des Altarraums vorgesehenen Platz. Nach dem Gottesdienst begrüßt es der Bischof beim Auszug.“⁸

Juli 1962 wurde der Text so übernommen. Geringfügige Bearbeitungen betrafen nur die Ergänzung „manantem“ nach „Ordine sacro“ und die Korrektur eines Grammatikfehlers („debitos“ statt „debitis“). – Vgl. Pontificia Commissio de Sacra Liturgia Praeparatoria Concilii Vaticani II, Constitutio de Sacra Liturgia. Textus approbatus in Sessione plenaria diebus 11–13 ianuarii 1962, Rom 1962, 24 (Nr. 31); Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Series prima, Vatikan 1962, 169 (Nr. 31).

⁶ Vgl. Jungmann, Konstitution über die heilige Liturgie (s. Anm. 4), 38. – Zu den Diskussionen darüber und zum Abstimmungsergebnis auf dem Konzil vgl. auch Abschnitt 2 dieses Beitrags.

⁷ Zeremoniale für die Bischöfe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Solothurn u. a. 1998.

⁸ Ebd., Nr. 82. – Vgl. dazu die inhaltlich identische lateinische Originalfassung in: Caeremoniale Episcoporum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum. Editio typica, Vatikanstadt 1984, Nr. 82: „Qui Reipublicae moderatur, si ad liturgiam ex officio venit, ab Episcopo iam parato ad portam ecclesiae excipitur, qui ei, si est catholicus, aquam benedictam pro opportunitate porrigit, eum secundum usum communem salutatur, et, ad eius sinistram procedens, eum ad locum ipsi in ecclesia extra presbyterium destinatum conducit. Expleta autem celebratione eum salutatur, cum discedit.“ Im deutschen Text schließt sich (unter Nr. 82) an die zitierte Stelle – ohne lateinische Vorlage – noch der Hinweis an, dass dort, wo der Empfang und die Begrüßung des Staatsoberhauptes nicht durch den Bischof gesche-

Wird bei dem entsprechenden Gottesdienst Weihrauch verwendet, soll das von Amts wegen anwesende Staatsoberhaupt nach Vorsteher und eventuellen Konzelebranten, aber vor der übrigen Versammlung eigens inzensiert werden, wobei an dieser Stelle nicht mehr zwischen katholischen und nichtkatholischen Staatsoberhäuptern unterschieden wird.⁹ Im Verlauf der Messfeier gibt es noch eine weitere besondere Berücksichtigung der weltlichen Autorität, die ebenfalls bis heute im „Zeremoniale für die Bischöfe“ erhalten geblieben ist:

„Wenn das Staatsoberhaupt von Amts wegen zum Gottesdienst gekommen ist, geht der Diakon oder einer der Konzelebranten zu ihm und gibt ihm den Friedensgruß nach der örtlichen Gewohnheit.“¹⁰

Balthasar Fischer (1912–2001) hätte zum Abschluss des Artikels *In Liturgia nulla sit acceptio personarum* gerne eine Erwähnung der Armen als Ergänzung gesehen. Vor allem deren Wahrnehmung als „vom Konzil zu schützende Personen“ (*a Concilio protegendorum*) sei notwendig, wie es schon in c. 1235 § 2 CIC/1917 (über die Beerdigung) geschehe. Als schlechtes Beispiel nennt er jene Beerdigungen, bei denen anstelle eines silbernen (Vortrage-)Kreuzes nur ein hölzernes verwendet werde, weil für den Gebrauch des Silberkreuzes eine spezielle Gebühr anfalle, die sich die Armen nicht leisten könnten. Die Armen müssten in einer Welt, die vom Kommunismus bedroht sei, vom Konzil mit deutlichen Worten gegen solche bedauernden Missbräuche geschützt werden.¹¹

hen, diese Aufgabe auch von einem anderen angesehenen kirchlichen Vertreter übernommen werden könne.

⁹ Vgl. Zeremoniale für die Bischöfe (s. Anm. 7) / Caeremoniale Episcoporum (s. Anm. 8), Nr. 92.97. Wenn der Bischof in der Messfeier nicht selbst den Vorsitz führt, wird er nach dem Zelebranten (und den Konzelebranten) eigens inzensiert, erst anschließend das Staatsoberhaupt. – Vgl. ebd., Nr. 97.

¹⁰ Zeremoniale für die Bischöfe (s. Anm. 7), Nr. 102. – Vgl. dazu inhaltlich identisch in der lateinischen Vorlage: Caeremoniale Episcoporum (s. Anm. 8), Nr. 102: „Si adest Reipublicae Moderator, qui ex officio ad sacram celebrationem venit, diaconus vel aliquis ex concelebrantibus ad ipsum accedit et signum pacis iuxta locorum consuetudinem tribuit.“

¹¹ Vgl. Pontificia Commissio de Sacra Liturgia Praeparatoria Concilii Vaticani II, Constitutio de Sacra Liturgia fovenda atque instauranda (s. Anm. 2) – mit Modi von B. Fischer vom 5. September 1961 [Nachlass B. Fischer, Archiv DLI Trier]. Ein Verweis auf die gewünschte Erwähnung der Armen findet sich an dieser Stelle

Schon diese einleitenden textgeschichtlichen Anmerkungen deuten die historischen Hintergründe zur Sicht des Konzils auf das Ansehen der Person in der Liturgie an. Auf Basis weiterer, vertiefender Beobachtungen dazu, die vor allem die Feier des Begräbnisses (und vereinzelt auch der Trauung) in den Blick nehmen, werden in diesem Beitrag Wortmeldungen und Diskussionen der Konzilsväter vorgestellt. Abschließend soll gefragt werden, in welchen Kontexten die Bestimmungen in SC 32 bis heute zu denken geben. Dabei treten sowohl Perspektiven als auch Grenzen solcher programmatischen Aussagen zutage, die je neu nach differenzierten theologischen Reflexionen verlangen und jedenfalls das ambivalente Potenzial einer differenzsensiblen Kirche im Bereich der Liturgie zeigen.

1 Historische Hintergründe

Quellen und Forschungen zur Geschichte der Liturgie – vor allem des kirchlichen Begräbnisses – zeigen eindrucksvoll, wie sehr gottesdienstliche Formen über viele Jahrhunderte zum Spiegel der gesellschaftlichen Ordnung und damit auch sozialer Unterschiede werden konnten. Schon der frühe Wunsch nach einer Bestattung bei den Märtyrergräbern als „Grundpfeiler christlicher Bestattungskultur“¹² enthielt klare Merkmale der Unterscheidung. Da von den Blutzengen für den Glauben eine besondere Anziehungskraft ausging, galt es schon in der Antike als hohes Privileg, ihnen auch und vor allem im Tod nahe zu sein. Rasch etablierte sich deshalb eine Bestattungskultur, die dadurch gekennzeichnet war, die exklusiven Begräbnisplätze an und in Kirchen – so nahe wie möglich an den Altären – für geistliche und weltliche Autoritäten, aber auch für wohlthätige Menschen zu reservieren, wie archäologische Untersuchungen vielfach belegen. Im Frühmittelalter wurden Rechte von Bischöfen und Mitgliedern von Herrscherhäusern auf Gräber in der Kirche teilweise sogar bereits kodifiziert.¹³

auch in den Konzilsunterlagen von Johannes Wagner (1908–1999), dem damaligen Leiter des Deutschen Liturgischen Instituts (DLI) in Trier.

¹² B. Happe, *Der Tod gehört mir. Die Vielfalt der heutigen Bestattungskultur und ihre Ursprünge*, Berlin 2012, 21.

¹³ Vgl. ebd., 21f.

Was für den Ort des Begräbnisses gilt, ist liturgiehistorisch auch für dessen Feier zu beobachten. Auch sie war über lange Zeit Spiegelbild der sozialen Stellung der Verstorbenen und ihrer Familien bzw. der Gesellschaftsordnung insgesamt. Dabei ist bemerkenswert, dass Obrigkeiten z. T. „gleichzeitig Maßnahmen gegen einen übertriebenen Bestattungsluxus auch durch einschlägige Verbote“¹⁴ setzen, während sie in diesem Bereich selbst opulente Formen pflegten und ärmere Menschen sich ohnehin keine Feierlichkeiten leisten konnten. Einen gewissen Standard für alle sicherten zumindest Bruderschaften und Zünfte, die sich dem Zweck einer würdigen Bestattung ihrer Mitglieder verschrieben.

Vereinzelt finden sich Verteidigungen von Unterschieden in Bezug auf die kirchliche Begräbnisfeier, so beim Aufklärungsliturgiker Beda Pracher (1750–1819). In seinem „Entwurf eines neuen Rituals“¹⁵ verwehrte er sich gegen den Vorwurf, der Chorgesang würde reichere Gemeindemitglieder privilegieren. Deshalb merkt er an:

„Diese liturgische Anstalt hat nur bey solempnen Begräbnissen Statt. Zwar sey es ferne von uns, einen Unterschied der Personen zu machen; allein wir werden nie hindern können, daß nicht einige Begräbnisse zahlreicher als die andern sind, und dann – würde die zu oftmalige Wiederholung des Nämlichen auch die schönste Anstalt wieder mechanisch machen. Und – ist es nicht billig, daß die Vermöglicheren auch eine mehr erbauliche Anstalt veranlassen? (Eitle Absichten seyen ferne von uns.) Derley Anstalten können auch deswegen nicht getadelt werden, weil sie uns vorzüglich dazu dienen, unsre Schulkinder, die ohnehin den Musikchor ausmachen, zum allgemeinen Gesang, und überhaupt zu größern Verdiensten mit kleinen Belohnungen zu ermuntern.“¹⁶

¹⁴ Zentralinstitut für Sepulkalkultur Kassel (Hg.), *Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur. Wörterbuch zur Sepulkalkultur*, Bd. 1: *Volkskundlich-kulturgeschichtlicher Teil: Von Abdankung bis Zweitbestattung*, Braunschweig 2002, 34.

¹⁵ B. Pracher, *Entwurf eines neuen Rituals von einer Gesellschaft katholischer Geistlichen des Bisthums Constanz*. Mit Erlaubnis der Obern, Tübingen 1806.

¹⁶ Ebd., 73. – Vgl. dazu H.-J. Ignatzi, *Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung. Eine Untersuchung von Reformentwürfen im südlichen deutschen Sprachgebiet* (LQF 75), Münster 1994, 228f.

Dass sich gerade auf dem Feld der Bestattungskultur erhebliche gesellschaftliche Diskrepanzen zeigen, liegt wohl vor allem daran, dass die Kosten und Mühen dafür zu allen Zeiten nicht gering waren¹⁷ – auch von kirchlicher Seite, zumal diese Zeremonie als Nicht-Sakrament eigenen Tarifen unterlag. Dies bestätigen diverse kirchliche Gebührenordnungen. Im Bistum Münster wurden beispielsweise 1866 Bestimmungen erlassen, die sich einerseits an der Feierlichkeit der Messe und andererseits an ihrer Uhrzeit orientierten. So waren für eine „Lesemesse“ zwischen 9 Uhr und 10:30 Uhr 15 Silbergroschen zu entrichten, für eine Messe um 11 Uhr oder später 20 Silbergroschen. Für eine „Sangmesse“ fielen 25 Silbergroschen an und für ein levitiertes Hochamt 1 Taler und 10 Silbergroschen. Allerdings waren bei den beiden letztgenannten Formen zusätzlich jeweils auch der Küster, der Organist, der Kalkant, Kantoren, „die Kirche“ und ggf. im Chor präsenzpflichtige Priester zu bezahlen – beim levitierten Hochamt auch die „Leviten“ (*ministri sacri*). Diese Unterschiede betrafen alle „bestellten“ Messen; die Gebührenordnungen für die Einsegnung auf dem Friedhof unterschieden jedoch nur zwischen der Beerdigung eines Erwachsenen und der eines Kindes.¹⁸ Zusätzlich existierten Ende des 19. Jahrhunderts pfarrliche Regelungen, die bestimmte Begräbnisklassen definierten, was im CIC/1917 später prinzipiell als erlaubte Praxis bestätigt wurde, wobei die Wahl der Klasse freistehen musste (vgl. c. 1234 § 2). In der Pfarrei St. Ludgeri in Münster gab es 1897 diesbezüglich beispielsweise folgende Einteilung:

- „I. Klasse: Seelenamt um 10 Uhr mit Orgel, Leviten, absolutio ad tumbam und Vigilien
- II. Klasse: Seelenamt um 9 Uhr mit Orgel, Leviten, absolutio ad tumbam
- III. Klasse: Seelenamt um 9 Uhr mit Orgel ohne Leviten
- IV. Klasse: Seelenamt um 8 Uhr mit Orgel und Geläute

¹⁷ Vgl. dazu exemplarisch etwa Zahlen, Daten und Fakten zur Begräbniskultur in München am Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert mit reichen Illustrationen in: P. Pinnau, Die Majestät des Todes. Zu den Münchner Friedhofsanlagen Hans Grässels, in: S. Metken (Hg.), Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern, München 1984, 195–218.

¹⁸ Vgl. C. Kleyboldt (Hg.), Sammlung kirchlicher Erlasse, Verordnungen und Bekanntmachungen für die Diözese Münster, Münster 1898, 167.

V. Klasse: Seelenamt um 8 Uhr mit Orgel ohne Geläute
 VI. Klasse: Lesemesse zu einer bestimmten Stunde.“¹⁹

Auch in der Gebührenordnung des Bistums Münster von 1924 blieben diese Unterschiede – bei im Detail etwas veränderten Beträgen – bestehen. Jedoch wurde explizit hinzugefügt:

„In Gemeinden, wo von alters her bei Begräbnissen Unterschiede in den Gebühren nach der Zeit oder nach der Feierlichkeit der Exequien gemacht werden (sogenannte Klassen), können diese beibehalten werden. In diesen Fällen sind Erhöhungen um die Hälfte bzw. um den ganzen Betrag der [für Beerdigungen und die *absolutio ad tumbam*] angeführten Sätze zulässig.“²⁰

Diese Gebührenordnung sah auch für Trauungen höhere Sätze vor, je später die Feier stattfinden sollte: Um 11 Uhr waren die Gebühren dreimal so hoch wie vor 9 Uhr.²¹ Mit Verweis auf CIC/1917, aber ohne genaue Ausführungsbestimmungen wird überdies auf die Pflicht hingewiesen, auch die Armen zu beerdigen.²² Dazu regelte c. 1235 § 2:

„Von den Armen dürfen keine Gebühren verlangt werden. Dessenungeachtet [!] müssen aber auch die Armen eine würdige Beerdigung erhalten. Dabei müssen auch die Exequien gehalten werden, die nach den liturgischen Gesetzen und nach den Diözesanstatuten vorgeschrieben sind.“²³

Grundsätzlich galt – wie in Münster – wohl auch für die meisten anderen Orte im deutschen Sprachgebiet bis ins 20. Jahrhundert hinein für kirchliche Begräbnisfeiern: je später die Beerdigungszeit,

¹⁹ Bistumsarchiv Münster, Pfarrarchiv St. Ludgeri, Karton 29, Manuskript vom 14. Januar 1897, hier zit. nach: F. Schepper-Lambers, Beerdigungen und Friedhöfe im 19. Jahrhundert in Münster. Dargestellt anhand von Verordnungen und Archivalien (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland 73), Münster 1992, 110f.

²⁰ Bischöfliches Generalvikariat in Münster (Hg.), Sammlung kirchlicher Erlasse für die Diözese Münster, Recklinghausen ³1951, VII/27.

²¹ Vgl. ebd.

²² Vgl. ebd., VII/28.

²³ Deutscher Text hier zit. nach: H. Jone, Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones, Bd. 2: Sachenrecht. Kan. 726 bis Kan. 1551, Paderborn ²1952, 468. Dazu kommentiert Heribert Jone (1885–1967): „Zu den Exequien gehört nach dem Rit. Rom. tit. VI. cap. 1. n. 7 auch die Feier einer hl. Messe.“ (ebd.) – Vgl. dazu auch die eingangs erwähnten Modi von B. Fischer (s. Anm. 11).

desto vornehmer die oder der Verstorbene und desto mehr Feierlichkeit und Aufsehen bei den Exequien, die sich etwa schon in Art und Dauer des Glockengeläuts offenbarten. Für die Region von Oberbayern wurde beispielsweise in Forschungsarbeiten konstatiert, dass bereits das Geläut anlässlich eines Todesfalls Geschlecht, Alter und Stand der Verstorbenen anzeigte, wobei grundsätzlich galt:

„Je reicher einer war, desto lauter und länger ließ er läuten, bis es bei fürstlichen Leichen zu wahren Lütorgien von Stundendauer kam, wobei überdies noch die Glocken vieler Kirchen zusammenklangen.“²⁴

Ein diesbezüglicher Höhepunkt dürften die Trauerfeierlichkeiten für den bayerischen König Ludwig II. (1864–1886) gewesen sein. Anlässlich seines Todes im Starnberger See ertönten im ganzen Land für sechs Wochen täglich die Kirchenglocken und verkündeten so nicht nur den Tod des Königs, sondern sollten vor allem seine Bedeutung zeigen, zum fürbittenden Gebet mahnen und wohl auch apotropäische Wirkungen haben.²⁵ Auch seine Aufbahrung zeichnete sich durch eine bis dahin kaum gekannte Prachtentfaltung aus; überlieferte Aufbahrungsfotografien zeigen neben einer Vielzahl von brennenden Kerzen eine Fülle „von Jasminkränzen und Girlanden, von Rosen, Zypressen, Lorbeerbäumen und Fächerpalmen“²⁶. Auf diese Weise wurden aufwändige Formen des Blumenschmucks anlässlich von Aufbahrung und Bestattung immer mehr populärisiert. Während bis dahin (barocke) *pompes funèbres* nur wenigen höhergestellten Persönlichkeiten vorbehalten waren, verbreiteten sich diese im Laufe des 19. Jahrhunderts zunehmend in bürgerlichen Kreisen.

Was so an äußerem Gepränge immer mehr auszuarten drohte, hatte auch explizit kirchliche Entsprechungen: Die Zahl von Messen, die für die Verstorbenen gefeiert wurden, und von Geistlichen, die an den Begräbnisfeierlichkeiten teilnahmen, waren ein wesentlicher Indikator für die Bedeutung der Person. Aus dem 18. Jahrhundert ist etwa aus München der Fall belegt, dass anlässlich des Todes einer

²⁴ S. Metken, Zeremonien des Todes. Sterberiten und Trauergepränge in München und Oberbayern, in: dies. (Hg.), Die letzte Reise (s. Anm. 17), 72–95, hier: 76.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ Ebd., 80.

Gräfin und ihrer dreitägigen Aufbahrung insgesamt 106 Seelenmessen gefeiert wurden.²⁷ In einer anderen Quelle von 1855 wird davon berichtet, dass von Bauern am Lechrain „so viele Geistliche gesucht [werden], als nur immer können gefunden werden zum Seelamt, zum Lobamt, zur Vigil, zu möglichst vielen Nebenmessen“²⁸. Wenn sich jemand bis ins 20. Jahrhundert hinein am Begräbnistag selbst nur eine stille *Missa pro defunctis* oder ein gesungenes Requiem leisten konnte, bestand zudem die Möglichkeit, sieben oder – zum Ende der Trauerzeit – 30 Tage danach noch weitere Messen zu „bestellen“, besonders dann noch einmal Dorfgemeinschaft oder Stadtnachbarschaft einzuladen und so auch zu zeigen, was einem Glauben und Gesellschaft bedeuteten. Dabei war es durchaus üblich, dass bei diesen Anlässen für das Seelenheil der Verstorbenen nicht nur eine „Hauptmesse“ stattfand, sondern zusätzlich (gleichzeitig) auch sog. Bei-Messen an den Seitenaltären gefeiert wurden.²⁹

Vor dem Hintergrund solcher Situationsbeschreibungen überrascht es kaum, dass gerade in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vermehrt kirchenamtliche Regelungen auftreten, die sich mit dieser Problematik beschäftigen und die Eindämmung missbräuchlicher Praktiken verlangen. Die Paderborner Diözesansynode von 1922 legte etwa fest:

„Das Begräbniswesen ist *gleichmäßig* zu gestalten und insofern zu vereinfachen, als aller, reich und arm unterscheidender Pomp beseitigt wird. Die Beerdigung wird stets ohne Leviten vorgenommen. Ausnahmen finden nur statt bei der Beerdigung von Geistlichen und Ordenspersonen.“³⁰

Unmittelbar anschließend konkretisiert die Diözesansynode dann die Bestimmung von c. 1235 § 2 CIC/1917 und dekretiert:

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Hier zit. nach: ebd., 91.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Bischöfliches Generalvikariat zu Paderborn (Hg.), Paderborner Diözesansynode 1922, Paderborn 1923, 62 [Hervorhebung im Original]. Ob das 1922 eine Änderung war, ist nicht nachvollziehbar. Das Paderborner Amtsblatt enthält davor keine Gebührenordnungen für verschiedene Beerdigungsklassen. Die vorige Diözesansynode unter Bischof Konrad Martin (1856–1875) im Jahre 1867 äußerte sich nicht zu Beerdigungen.

„Der Pfarrer oder Pfarrvikar trage Sorge, daß für jeden Armen, der kirchlich beerdigt wird, eine heilige Messe gelesen wird, die tunlichst von der Kanzel zu verkündigen ist, auch wenn eine solche bei Anmeldung der Beerdigung nicht eigens bestellt wurde.“³¹

1948 wurde – ebenfalls auf einer Diözesansynode – das grundsätzliche Leviten-Verbot auch im Hinblick auf verdiente Gläubige doch wieder etwas gelockert und bestimmt:

„Der Priester sorge dafür, daß für jeden Verstorbenen seiner Gemeinde das heilige Meßopfer dargebracht wird, das in der ortsüblichen Weise bekannt zu machen ist.

Der Ritus der Beerdigung soll für alle gleichmäßig vollzogen werden und zwar ohne Leviten; eine Ausnahme bilden Begräbnisse von Priestern, Ordensleuten und solchen Laien, die sich um die Kirche sehr verdient gemacht haben, z. B. Priestereltern. [...]

Es ist ein Zeichen konfraterneller Gesinnung, die Beerdigung eines Geistlichen besonders feierlich zu gestalten. Das Totenoffizium soll würdig gebetet werden, gegebenenfalls am Nachmittag vor der Beerdigung.“³²

2 Diskussionen auf dem Konzil

Vor solchen historischen Hintergründen stehen die Diskussionen im Ringen um die textliche Fassung von SC 32 auf dem Konzil, die unter der Überschrift *In Liturgia nulla sit acceptio personarum* geführt wurden. Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die Reden und mündlichen Eingaben zum Artikel auf der siebten und achten Generalkongregation am 26. und 27. Oktober 1962 sowie einige schriftliche Eingaben von Bischöfen, auf deren Grundlage am 6. Dezember 1962 die Abstimmung erfolgte.

Auf der siebten Generalkongregation äußerte sich der Bischof von Segni, Luigi Maria Carli (1957–1973), der später – von 1973 bis zu seinem Tod 1986 – als Erzbischof von Gaeta wirkte. Die Be-

³¹ Bischöfliches Generalvikariat zu Paderborn (Hg.), Paderborner Diözesan-Synode 1922 (s. Anm. 30), 62.

³² Erzbischöfliches Generalvikariat in Paderborn (Hg.), Diözesansynode des Erzbistums Paderborn zu Werl 1948, Paderborn 1948, 74.

stimmung über die von den Ortsordinarien zu genehmigenden Gewohnheiten gefalle „weniger, weil sie das vorher Gesagte praktisch auszuhöhlen oder doch zu sehr abzuschwächen scheint“³³. Daher plädierte er dafür, sie zu streichen oder den Vorbehalt wenigstens auf Ebene der Bischofskonferenzen anzusiedeln:

„Denn sonst blieben jene verhassten Unterschiede zwischen einer Diözese und anderen angrenzenden bestehen, ja würden sogar durch das Konzilsdekret anscheinend bestätigt, die Verwunderung und Ärger bei den Gläubigen hervorzurufen pflegen.“³⁴

Auf der achten Generalkongregation folgte ein Änderungsvorschlag des Bischofs von Posadas in Argentinien, Jorge Kémémer (1957–1986), der von mehreren anderen Bischöfen unterstützt wurde. Er lautete:

„Am Schluss des Abschnitts sollen die Worte angefügt werden: ‚Daher werden alle »Kategorien«, die sich aus der Zahlung von Gebühren ergeben, in jeder liturgischen Feier verboten. Ja, die Ordinarien sollen sogar schrittweise die Abschaffung jeder Form eines Stipendiums für die Feier der Messe und die Spendung der Sakramente vorantreiben, wenn der gebührende Lebensunterhalt des Klerus aus einer anderen Quelle erlangt werden kann.“³⁵

Als Grund für die Hinzufügung gab Bischof Kémémer an:

³³ Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen I: Periodus Prima. Pars I: Sessio Publica I. Congregationes Generales I–IX, Vatikan 1970 [im Folgenden abgekürzt mit: ASCOV I/1], 457: „*minus* placent, quia practice evacuare aut saltem nimis extenuare videntur quae superius *dicta sunt*“ [Hervorhebungen im Original]. Bereits in der vierten Generalkongregation am 22. Oktober 1962 findet sich im nicht mehr vorgetragenen, aber schriftlich eingereichten Teil der Äußerung von Giovanni Kardinal Montini, dem Mailänder Erzbischof (1954–1963) und späteren Papst Paul VI. (1963–1978), dass die entsprechende Passage zu streichen sei, weil sie den vorausgehenden Aussagen ihre Kraft raube. – Vgl. ASCOV I/1, 316.

³⁴ ASCOV I/1, 457: „Secus maneret, immo decreto conciliari *quasi* viderentur firmari, illae odiosae differentiae inter unam dioecesim et alias finitimas, quae admirationem et scandalum fidelium solent movere.“ [Hervorhebung im Original]

³⁵ ASCOV I/1, 522f.: „Ad finem paragraphi haec verba addantur: ‚Proinde omnes »categoriae« ex emolumento arancelario provenientes prohibentur in omni actu liturgici celebratione. Immo, Ordinarii ad suppressionem cuiuscumque stipendii formae pro celebratione Missae et administratione sacramentorum gradatim procedant, dum iusta sustentatio cleri ex alio fonte reperitur.“

„Dass in der entgegenstehenden Gewohnheit viele Missbräuche bestehen, ist allgemein bekannt. Nicht wenige meinen, dass man heilige Dinge und sogar die ewige Seligkeit mit Geld kaufen kann. Je reicher jemand ist, desto näher zu Gott stehend wird er angesehen. Falsche gesellschaftliche Rücksichtnahmen und die Verachtung der Armut gelten als von der Kirche bekräftigt. All das fördert den kommunistischen Geist [*spiritum communisticum*]. Viele Christen werden gezwungen, ihr Leben in Sünden zu fristen, weil sie arm sind, viele verlieren selbst den Glauben.“³⁶

Ein anderer argentinischer Bischof, Alberto Devoto aus Goya (1961–1984), bekräftigte diesen Vorschlag noch einmal, wobei seine Begründung lautete: Auch abgesehen von den unzähligen Missbräuchen würde die Gepflogenheit, Gebühren nach den sog. Kategorien gestaffelt zu erheben, den heiligen Charakter des Gottesdienstes in den Augen vieler Gläubigen entstellen.³⁷ Die theoretisch zu rechtfertigende Erhebung von Gebühren würde in der Praxis das Verständnis vieler Gläubigen übersteigen.³⁸

Zudem äußerte sich Bischof Antonio Pildáin y Zapiáin (1936–1966) von den Kanarischen Inseln ausführlich zum Artikel *In Liturgia nulla sit acceptio personarum*, dem späteren Artikel 32 der Liturgiekonstitution. Er begrüßte die Bestimmung als sehr willkommen und schlug vor, zur Verdeutlichung noch hinzuzufügen, dass hiermit besonders die Unterschiede abgeschafft werden sollten, die auf der Zahlung von Gebühren beruhten – vor allem diejenigen, die bei Taufen, Eheschließungen und Begräbnissen bestanden. Eindringlich formulierte er:

„Die absolute und radikale Abschaffung der dabei bestehenden Klassen verlangen von diesem ökumenischen Konzil nachdrück-

³⁶ ASCOV I/1, 523: „In consuetudine contraria abusus abundare nemo nescit. Res sacras et ipsam beatitudinem caelestem pecunia emi posse non pauci putant. Quo ditior quis est, eo propinquior Deo esse habetur. Respectus falsi sociales et contemptus paupertatis ab Ecclesia sanciri videntur. Haec omnia spiritum communisticum fovent. Multi christiani quia pauperes sunt, in peccatis vitam degere coguntur, multi ipsam fidem amittunt.“

³⁷ Vgl. ASCOV I/1, 523: „contra cultus sanctitatem graviter attentare et simul eius characterem sacrum ab oculis non paucorum fidelium deformare“.

³⁸ Vgl. ASCOV I/1, 524: „quamvis theoretice iustificetur, tamen in praxi difficilis evadit captui multorum fidelium, et etiam aliquando non paucos a vita christiana avertit“.

lich und erwarten voll Sehnsucht gewaltige Volksmengen, nicht nur der Armen und der Arbeiter, sondern auch all jener, die auch wenn sie keine Armen und Arbeiter sind, doch auch keine Reichen sind; all diese fühlen sich durch die Gebührenordnungen unserer Kirchen unendlich gedemütigt, die so beschaffen sind, dass die größeren Ehren, prächtigeren Zeremonien und die größeren Prachtentfaltungen der ersten und der allerersten Klasse den Reichen zukommen, die höhere Gebühren zahlen, die geringeren aber, ja auch die untersten Klassen den Armen, die diese Gebühren nicht zahlen können³⁹.

Zur (biblischen) Begründung seines Vorschlags führte er – anscheinend sehr emphatisch und kraftvoll sowie unter Applaus von anderen Konzilsvätern – aus, grundsätzlich seien mit dem Geist des Evangeliums nicht vereinbar Unterschiede aufgrund des Reichtums in der Kirche Jesu Christi, der gekommen ist, den Armen die Frohe Botschaft zu bringen, und arm geboren wurde, lebte und starb. Zudem widersprechen die verschiedenen Gebührenklassen Jak 2,1–9 über das Verhalten gegenüber Reichen und Armen, wo es heißt:

„Meine Brüder und Schwestern, haltet den Glauben an unseren Herrn Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit, frei von jedem Ansehen der Person! Wenn in eure Versammlung ein Mann mit goldenen Ringen und prächtiger Kleidung kommt und zugleich kommt ein Armer in schmutziger Kleidung und ihr blickt auf den Mann in der prächtigen Kleidung und sagt: Setz du dich hier auf den guten Platz! und zu dem Armen sagt ihr: Du stell dich oder setz dich dort zu meinen Füßen! – macht ihr dann nicht untereinander Unterschiede und seid Richter mit bösen Gedanken? Hört, meine geliebten Brüder und Schwestern! Hat nicht Gott die Armen in der Welt zu Reichen im Glauben und Erben

³⁹ ASCOV I/1, 528: „quarum diversarum classium absolutam et radicalem abolitionem vehementer desiderant et anhelanter exspectant a Concilio hoc Oecumenico ingentes multitudines, non solum pauperum et operariorum, sed et illorum omnium qui, quamvis pauperes et operarii non sint, divites tamen non sunt; qui omnes profunde humiliatos sese sentiunt per tabulas taxarum nostrarum ecclesiarum, quae ita sunt dispositae ut maiores honores et caeremoniae splendiores et pompae maiores, primae videlicet vel primissimae classis, tribuantur divitibus taxas maiores erogantibus, minores vero, immo et infimae classis, pauperibus illas taxas erogare non valentibus“.

des Reiches erwählt, das er denen verheißen hat, die ihn lieben? Ihr aber habt den Armen entehrt. Sind es nicht die Reichen, die euch unterdrücken und euch vor die Gerichte schleppen? Sind nicht sie es, die den guten Namen lästern, der über euch ausgerufen worden ist? Wenn ihr jedoch das königliche Gesetz gemäß der Schrift erfüllt: *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!*, dann handelt ihr recht. Wenn ihr aber nach dem Ansehen der Person handelt, begeht ihr eine Sünde und werdet vom Gesetz überführt, dass ihr es übertreten habt.“ (Jak 2,1–9) [Hervorhebung im Original]

Dazu käme schließlich, dass arme Personen, die ihr ganzes Vermögen für die Kirche oder die Armen gegeben haben können, dennoch die niedrigste Klasse der Ehrungen beim Begräbnis erfahren, während reiche Prasser, die niemals etwas den Armen gegeben haben, die höchsten Ehren der ersten Klasse erhalten können, nur weil sie in der Lage sind, die Gebühren dafür zu bezahlen, „die aber im Vergleich zu ihrem Vermögen weniger bedeuten und darstellen als jene zwei kleinen Münzen, die jene arme Witwe in den Opferkasten warf“⁴⁰ (vgl. Mk 12,41–44). Da die Redezeit des Bischofs schon überschritten war, konnte er sich nur noch in schriftlichen *animadversiones* zur Ehrung der weltlichen Autoritäten äußern: Diese seien in gewissem Maße gerechtfertigt, auf keinen Fall aber dürften weltliche Personen im Presbyterium Platz nehmen. Dies sei allein den Bischöfen und dem Klerus vorbehalten. Der Vorrang des Bischofs dürfe nicht angetastet werden.⁴¹

Ausschließlich schriftliche Eingaben zur Frage des Ansehens der Person in der Liturgie liegen von zwei italienischen Bischöfen und einem französischen vor. Bischof Antonio Fustella aus Todi (1960–1967), der später noch an anderen Orten wirkte, fragte: Geht es um die Abschaffung der Klassen bei den Hochzeiten und Beerdigungen? Falls ja, solle dies klar und deutlich gesagt werden; falls nein, möge es in Betracht gezogen werden. Die Klassen bestehen

⁴⁰ ASCOV I/1, 529: „quamvis comparatae copiis suis incomparabiliter minus et significant et sint quam duo illa minuta aera quae in gazophylacium misit pauperula illa vidua“.

⁴¹ Vgl. ASCOV I/1, 530–532.

*ratione pecuniae*⁴², und eine Unterscheidung der Menschen nach ihrem Vermögen dürfe es in der christlichen Gemeinschaft nicht geben. Auch die Priester sollten bei den sie selbst betreffenden Festlichkeiten Bescheidenheit vorleben – etwa beim Priesterjubiläum.⁴³

Der französische Bischof Paul Gouyon aus Bayonne (1957–1963), der später Erzbischof von Rennes und Kardinal wurde, meinte: Sowohl Gläubige als auch Abgefallene würden öfter ihre Verärgerung über die Unterschiede äußern, die bei Hochzeiten und Beerdigungen zwischen Reichen und Armen gemacht werden. Die Gebete der Kirche seien für alle dieselben, aber die unterschiedliche äußere Form gebe Ärgernis. Mithilfe eines gängigen Kirchenbildes veranschaulichte er seine Kritik:

„Einige sagen, dass es schwierig ist zu glauben, dass die Kirche die Mutter aller ist und sich ihren Kindern gegenüber so unterschiedlich zu verhalten pflegt.“⁴⁴

Er wünschte, im Konzilstext ausdrücklich zu erwähnen, dass der Ritus bei Hochzeiten und Beerdigungen für alle ein und derselbe sein solle, damit die Absicht des Konzils ganz klar zum Ausdruck komme.⁴⁵

Nach dem Bischof von Cava e Sarno, Alfredo Vozzi (1953–1972), später Erzbischof von Amalfi-Cava de' Tirreni, solle bei Beerdigungen der Sarg in der Kirche auf den Boden (*in plano*) gestellt werden, so könne man die *expensa apparatus funebris quae quandoque magna*

⁴² Ebd., 622.

⁴³ Es ist bemerkenswert, dass in der Neuzeit mehrfach zu großer Aufwand bei Primizen bekämpft wurde, entsprechende Warnungen bei Priesterjubiläen aber kaum zu finden sind. – Vgl. dazu W. Haunerland, Die Primiz. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas (StPaLi 13), Regensburg 1997, bes. 231–290.403–452; ders., Missa aurea oder Sekundiz. Spurensuche zur liturgischen Feier des Priesterjubiläums, in: J. Bärsch, B. Schneider (Hg.), Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II [FS Andreas Heinz] (LQF 95), Münster 2006, 281–298; wiederveröffentlicht in: W. Haunerland, Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes (StPaLi 41), Regensburg 2016, 47–66.

⁴⁴ ASCOV I/1, 625: „Difficile credi potest, aiunt semper illi homines, quod Ecclesia mater sit omnium et quod cum filiis suis modo tam differenti sese gerere soleat.“

⁴⁵ Vgl. ASCOV I/1, 625.

*sunt*⁴⁶ (wohl ausladende Katafalke/Tumben) vermeiden, die einen ungebührlichen Unterschied zwischen Arm und Reich ausmachen würden.

Von allen Änderungsvorschlägen, die auf der siebten und achten Generalkongregation am 26. und 27. Oktober 1962 diskutiert wurden und sicherlich zur sachlichen Vertiefung der Thematik bzw. zur Schärfung der Sensibilität für nicht sachgerechte und teilweise Ärgeris erregende Unterschiede in Liturgie und Kirchenraum beigetragen haben, wurde auf dem Konzil allerdings – wie eingangs erwähnt – letztlich nur die Streichung der von den Ortsordinarien zu genehmigenden Ausnahmen aufgenommen, also der im Schema vom 15. November 1961 hinzugefügte Passus *salvis consuetudinibus ab Ordinario loci approbandis* („unbeschadet von Gewohnheiten, die vom Ortsordinarius gebilligt werden“).⁴⁷ Die Abstimmung darüber erfolgte am 6. Dezember 1962; über 2000 Konzilsväter stimmen für die Streichung, 31 dagegen.⁴⁸

Die ebenfalls im Schema vom 15. November 1961 erstmals erwähnte Rücksicht auf die weltlichen Autoritäten blieb bestehen – sowie auch die hier ergänzten Unterschiede aufgrund der heiligen Weihe, über die es allerdings keine Diskussion gab. Offensichtlich war dies den Konzilsvätern überhaupt keine Frage wert, dass den Trägern des Weihesakramentes, auch wenn sie keine besondere liturgische Aufgabe hatten, liturgische Auszeichnungen zukommen konnten.

3 Heutige Kontexte

Die Auseinandersetzung mit der Genese von SC 32 über das Ansehen der Person in der Liturgie zeigt, dass das Zweite Vatikanische Konzil bei diesem Thema die Überwindung von Unterschieden, die nicht dem Wesen der Liturgie, sondern der sozialen Ordnung erwachsen sind, im Blick hat und sich dabei primär auf Unterschiede

⁴⁶ Ebd., 664.

⁴⁷ Vgl. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen I: Periodus Prima. Pars IV: Congregationes Generales XXXI–XXXVI, Vatikan 1971 [im Folgenden abgekürzt mit: ASCOV I/4], 268 [als Emendatio 11]; zur Weiterentwicklung des Textes in den vorbereitenden Schemata vgl. Anm. 5.

⁴⁸ Vgl. ASCOV I/4, 361 [Abstimmungsergebnis].

zwischen Arm und Reich konzentriert. Vermutlich können diese erheblichen und offensichtlichen Diskrepanzen, die von vielen Konzilsvätern und Theologen als wirkliches Ärgernis empfunden wurden, in weiten Teilen der Weltkirche als überwunden gelten – zumindest, was die Liturgie betrifft. Im Grunde nicht oder noch immer zu wenig im Blick ist bis heute der Impuls des Konzils, „Kirche der Armen“ zu sein und die Option für die Armen wirklich ernst zu nehmen, was unter Papst Franziskus (seit 2013) mit seiner weltkirchlichen Perspektive zumindest wieder deutlicher als christlicher (Dauer-)Auftrag benannt und eindringlich in Erinnerung gerufen wird,⁴⁹ nachdem das Konzil in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) über die Kirche in der Welt von heute programmatisch formuliert hat:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“ (GS 1)

Auch bei solchen eingängigen, wichtigen und im Prinzip zeitlosen Aussagen, die vielfach zitiert wurden und werden, aber auch bei unscheinbareren Bestimmungen wie SC 32 ist allerdings immer zu berücksichtigen, dass das letzte Konzil vor allem eine erste grundlegende und bis heute bestens vernehm- und weitgehend annehmbare Antwort auf seine Zeit gegeben hat sowie Impulsgeber weit darüber hinaus ist, aber nicht das Ende aller Entwicklung. Vieles, was vor mittlerweile fast 60 Jahren definiert wurde, gibt bis in die Gegenwart hinein zu denken, ist theologisch jedoch auch immer im Kontext seiner Zeit je neu zu vertiefen, um nicht inhaltsleere Phrase oder gar unreflektiert tradiertes Korrektiv zu werden, das als Instrument gegen bestimmte Veränderungen benutzt werden kann, aber vielleicht so schon längst nicht mehr vermittelbar ist und neu bestimmt werden müsste. Dies gilt sicherlich auch für die Aussage zum Ansehen der Person in der Liturgie. In dieser Hinsicht bietet das Konzil

⁴⁹ Vgl. dazu etwa A. J. Tarazono, Der „Katakombenpakt“: Ausdruck der Grammatik des Zweiten Vatikanischen Konzils und Anstoß für seine Fortschreibung, in: D. Ansorge (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven (FTS 70), Münster 2013, 434–456.

eine Antwort auf eine zu „gesellschaftsnahe“ Kirche, die beide Bereiche zu stark harmonisiert und so das genuin Christliche verdunkelt. Aufgabe von Kirche und Liturgie ist keinesfalls, die Gesellschaft eins zu eins abzubilden und damit soziale Unterschiede noch zu verstärken, sondern der Vielfalt christlich Glaubender Raum zu geben.

Davon zu unterscheiden ist die Frage, inwiefern bestehende, sachlich begründete Differenzen – von denen SC 32 neben den weltlichen Autoritäten ja auch die liturgischen Aufgaben und die heilige Weihe nennt – in Gottesdienst und Kirchenraum sichtbar werden dürfen und sollen. Oder ist jeder Unterschied nach derzeitigem Verständnis eine Diskriminierung und deshalb abzulehnen, wie es in aktuellen Diskussionen teilweise direkt oder indirekt anklingt, und müssen (auch sachlich begründete) Differenzen zwischen Klerikern und Laien – nicht nur in der Liturgie – unter Klerikalismusverdacht gestellt werden?

Auch wenn man dem nicht zustimmt, wird allerdings die (auf das Schema vom 15. November 1961 zurückgehende) Ergänzung des Konzils gegenüber dem ersten Schema vom 10. August 1961, nicht nur funktions-, sondern auch standesbezogene Ausnahmen zuzulassen,⁵⁰ heute zu legitimen kritischen Rückfragen führen können. Ist es etwa immer sinnvoll, wenn alle Priester, die an der Liturgie teilnehmen, auch konzelebrieren oder in Chorkleidung mitfeiern? Wann sollen Kleriker überhaupt im Altarraum präsent sein? Braucht es für sie aufgrund ihres Standes in der Kirche besondere Plätze? Wenn es die Aufgabe des Priesters als Zelebrant ist, das Haupt-Sein Christi liturgisch zu inszenieren, dann ist zu fragen, ob eine liturgische Inszenierung des Presbyteriums dies nicht eher verunklart.⁵¹ Und: Ist es nach dem derzeitigen Verständnis weiterhin sachgerecht, das Domkapitel als Gebetsgemeinschaft des Bischofs in Analogie zum Konvent eines Klosters zu sehen, wo sich Gebetsstühle selbstverständlich im Chorraum befinden, oder trägt diese Begründung nicht mehr? Und etwas weitergedacht: Wäre es – in dieser Logik – dann sogar angemessen, in Domkirchen auch nichtklerikale leitende

⁵⁰ Vgl. dazu auch die einleitenden textgeschichtlichen Anmerkungen sowie die Angaben am Ende von Abschnitt 2 dieses Beitrags.

⁵¹ Erinnerung sei an die diesbezüglichen Anfragen, die Gisbert Greshake (* 1933) zur Konzelebration gestellt hat. – Vgl. zuletzt G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Freiburg i. Br. 2000, 345–352.

Angestellte des Bischofs aufgrund ihrer kirchlichen Funktion in diesem reservierten Bereich Platz nehmen zu lassen? Oder sollen pastorale Mitarbeiter(innen) oder Pfarrgemeinderäte in den Gemeinden sichtbar in der Liturgie vorkommen – ob mit oder ohne Albe bekleidet –, auch wenn sie keine liturgische Aufgabe haben? Diese Frage ließe sich sogar ökumenisch ausweiten – auf die Diskussion über besondere Plätze für kirchliche Funktionsträger(innen) im evangelischen Bereich, die jedoch in dem jeweiligen Gottesdienst keine liturgische Funktion wahrnehmen. Und darf oder sollte es andere Bevorzugungen im christlichen Gottesdienst geben, die nicht ekklesialer Natur sind, aber vom Konzil immerhin noch als „Ehrunge[n], die auf Grund liturgischer Gesetze der weltlichen Autorität zukommen“ (SC 32), Berücksichtigung finden?

Während also in einer zeitgenössischen Auslegung dieses Artikels der Liturgiekonstitution Unterschiede in der Liturgie auch, aber vielleicht anders als zu Konzilszeiten einerseits als problematisch wahrgenommen werden können, wird – jenseits der Klerikalismusdebatte – andererseits heute eine gewisse Differenzsensibilität in der Liturgie neu als hilfreich oder sogar als notwendig erachtet. Aus pastoralen Gründen genießen etwa häufig Adaptationen des Ritus, die individuell vorgenommen werden, eine hohe Akzeptanz. Die Maxime dahinter lautet: Unterschiedliche Menschen mit unterschiedlicher Beziehung zur Kirche sollen in unterschiedlicher Weise mit der Liturgie in Berührung kommen, dass das Geschehen für sie nachvollziehbar wird. Abgesehen davon, dass nicht-regelkonformes und eigenmächtiges Handeln in der Liturgie die Gefahren ihrer subjektiven Verzerrung und einer (doch wieder klerikalistischen) Bevormundung der Gemeinden birgt,⁵² ist aber natürlich die Frage berechtigt: Was bedeutet es, dass kirchliche Zeremonien für viele unverständlich geworden sind? Oder weniger individuell, sondern mehr soziokulturell gefragt: Was bedeutet es, dass bestimmte Riten in unterschiedlichen Kulturen teilweise völlig konträr gedeutet werden? Dies kann an einem einfachen Detail der kirchlichen Begräbnisfeier in einem bestimmten Kontext exemplarisch verdeutlicht werden: Wohl kaum wird mit liturgischer Bildung zu kompensieren

⁵² Vgl. dazu ausführlicher S. Kopp, Vom Dilemma der Macht in der Liturgie, in: ders. (Hg.), Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise (Kirche in Zeiten der Veränderung 2), Freiburg i. Br. 2020, 115–127.

sein, wenn Sinti und Roma das Bewerfen des Sarges mit Erde als Beleidigung empfinden. Gerade unter dem Vorzeichen eines deutlich weiter reichenden Inkulturationsparadigmas als vor Jahrzehnten bzw. einer entsprechenden Sensibilität dafür ist die Aufgabe noch komplexer geworden, zu unterscheiden, welcher Teil der Liturgie unveränderlich ist, also was den inneren Wesenskern und die Substanz des Gottesdienstes ausmacht, und welche Teile „dem Wandel unterworfen sind“ (SC 21).⁵³

Offenkundig sind es nicht mehr (nur) die Jungen Kirchen, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil erstmals in dieser Form eigenständig als vielfältige Ausprägung von Weltkirche in Erscheinung getreten sind, sondern es ist vor allem auch die Kirche in Europa, die vor der Herausforderung steht, wie sie sich im Bereich von Liturgie und Inkulturation unter den aktuellen Vorzeichen von Säkularisierung und Diversifizierung sach- und menschengerecht positioniert. Welche Elemente der Liturgie werden hier nicht mehr verstanden oder anders gedeutet und müssen neu bedacht werden? Oder wie kann die sakramentale Grundstruktur einer Kirche gesichert werden, die massiven Veränderungen unterworfen ist? Was muss dabei weiterhin sichergestellt werden und was ist möglicherweise Ballast, der wegfallen kann oder sogar muss, um den Blick auf das Wesentliche nicht zu verstellen?

Da diese Grundfragen nicht (mehr) nur von der Kirche als ganze – z. B. auf einem Konzil oder mithilfe synodaler Prozesse und Strukturen –, sondern tagtäglich auf pastoraler Ebene gestellt und beantwortet werden müssen, braucht es unter heutigen Seelsorgenden einerseits ein hohes Maß an Resilienz und Ambiguitätstoleranz,⁵⁴ andererseits mehr denn je aber auch ein solides theologisches und persönliches Fundament, das den Umgang mit Veränderungen erleichtert bzw. erst ermöglicht. Dabei ist auch und vor allem die Li-

⁵³ Zur Frage von Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit der Liturgie vgl. S. Kopp, *Die Liturgie und ihre göttliche Einsetzung*, in: M. Graulich, R. Weimann (Hg.), *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs* (QD 287), Freiburg i. Br. 2018, 190–208; S. Kopp, „Denn die Liturgie enthält einen kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Teil und Teile, die dem Wandel unterworfen sind.“ (SC 21), in: ders., S. Wahle (Hg.), *Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation* (Kirche in Zeiten der Veränderung 7), Freiburg i. Br. 2021, 319–333.

⁵⁴ Vgl. dazu die Beiträge von C. Jacobs und A. Büssing in diesem Band.

turgie ein zentrales praktisches Bewährungsfeld der diesbezüglichen Fähigkeiten von Seelsorgenden. Um bei dem diesen Beitrag dominierenden Beispiel – aber unter anderen Vorzeichen betrachtet – zu bleiben: Allein die Frage, wie die Begräbniskultur an einem konkreten Ort ausgeprägt ist und von welchen Faktoren Gepflogenheiten beeinflusst sind, stellt Liturgieverantwortliche z. T. vor erhebliche Herausforderungen. Häufig spielen dabei Bestattungsunternehmen eine wichtige Rolle, deren Eigeninteressen nicht immer mit kirchlichen Vorstellungen, aber auch schlicht schon nicht immer mit Terminkalendern kirchlicher Amtsträger bzw. (ehrenamtlich) Beauftragter kompatibel sind. Es stellen sich Fragen wie: Ermöglichen lokale Gewohnheiten Exequien mit oder ohne Messfeier? Und wie gehen Seelsorgende damit um, wenn keine generellen Lösungen möglich sind? Richtet sich ihre Entscheidung dann nach dem Wunsch der Angehörigen bzw. nach der Prägung der Verstorbenen oder nach personellen und zeitlichen Ressourcen? Oder wird in einem bestimmten kirchlichen Territorium nie eine Messe im Rahmen der kirchlichen Begräbnisfeier ermöglicht, um nicht unter den Verdacht gestellt werden zu können, allzu sehr nach dem Ansehen der Person zu entscheiden, oder weil es eben nicht immer möglich ist?

Dazu kommt, dass Entscheidungen im Sinne einer „kundenorientierten“ Pastoral gerade im liturgischen Kontext meist ein hohes Maß an Vertrauen in die theologische und menschliche Kompetenz Seelsorgender erfordern sowie von außen nicht immer sofort nachvollziehbar und noch weniger einheitlich kategorisier- und überprüfbar sind. Aufgrund des Öffentlichkeitscharakters des Gottesdienstes an sich und in manchen Fällen zusätzlich aufgrund des Bekanntheitsgrads der Beteiligten stoßen solche Entscheidungen auf ein erhöhtes öffentliches Interesse, das in der gegenwärtigen Zeit durch ein breit gefächertes Medienangebot noch deutlich verstärkt wird. Ein aktuelles Beispiel dafür ist die kirchliche Trauung des deutschen Bundesfinanzministers Christian Lindner (* 1979) und der Journalistin und Moderatorin Franca Lehfeldt (* 1989) am 9. Juli 2022 in der evangelisch-lutherischen Kirche St. Severin in Keitum auf Sylt durch die Pastorin Susanne Zingel (* 1961). Da beide Brautleute formell keiner christlichen Kirche angehören und die Lebensordnung der Nordkirche vorsieht, dass mindestens ein Ehepartner evangelisch sein soll, entbrannte daraufhin eine kontroverse Diskussion, die auf ein massives mediales Echo stieß. Dabei ging es jedoch nicht primär um die

inhaltliche Frage, inwiefern liturgische Partizipation für Nicht-Kirchenmitglieder in Zeiten pluraler gewordener Formen von Kirchenbindung möglich ist,⁵⁵ sondern eher darum, ob die Entscheidung der verantwortlichen Pastorin der Glaubwürdigkeit der Kirche schadet. In diesem Zusammenhang wurde offenbar – unter völlig anderen Vorzeichen als zu Konzilszeiten – wieder der Verdacht auf das alte Ärgernis – jetzt in der evangelischen Kirche – geweckt, dass bestimmte Autoritäten besondere Privilegien genießen. Neben vielen anderen kirchlichen Vertreter(inne)n äußerte sich dazu auch die Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Annette Kurschus (* 1963), in einer differenzierten und differenzierenden Stellungnahme für das Westfalen-Blatt,⁵⁶ die dort mit der markanten Überschrift „Keine Sonderangebote für Reiche und Wichtige“⁵⁷ versehen wurde.⁵⁸

Schon diese wenigen Beobachtungen zeigen das ambivalente Potenzial einer differenzsensiblen Kirche auf einem zentralen und auch öffentlich besonders deutlich wahrnehmbaren Feld christlichen Wirkens: der Liturgie. Dabei werden mehrere Dilemmata deutlich, die sich nicht einfach auflösen lassen. Auch wenn die Bestimmungen des Konzils zum Ansehen der Person in der Liturgie prinzipiell

⁵⁵ Vgl. dazu die instruktiven und weiterführenden Differenzierungen und Reflexionen in: W. Haunerland, *Participatio* – Relecture einer liturgietheologischen Leitidee, in: S. Kopp, B. Kranemann (Hg.), Gottesdienst und Kirchenbilder. Theologische Neuauskentuiierungen (QD 313), Freiburg i. Br. 2021, 108–127.

⁵⁶ Vgl. Evangelische Kirche von Westfalen, Kirchliche Trauung ohne Kirchenmitgliedschaft. Präses Annette Kurschus über Grundsätze und seelsorgerliche Gründe, in: https://www.evangelisch-in-westfalen.de/aktuelles/detailansicht/news/kirchliche-trauung-ohne-kirchenmitgliedschaft/?tx_news_pi1%5Bcontroller%5D=News&tx_news_pi1%5Baction%5D=detail&cHash=e0bc4883b091a6dc2227804334a286db (Zugriff: 10.8.2022).

⁵⁷ EKD-Vorsitzende Annette Kurschus aus Bielefeld zur Lindner-Hochzeit: „Keine Sonderangebote für Reiche und Wichtige“, in: Westfalen-Blatt, Nr. 158 vom 11. Juli 2022.

⁵⁸ Für die katholische Feier der Trauung bestimmt die entsprechende Pastorale Einführung in Anlehnung an SC 32: „Bei der Feier soll jedoch kein übersteigerter Aufwand betrieben werden. Vor allem soll kein Unterschied von Person und Rang gelten, weder im Ritus noch in der äußeren Gestaltung.“ (Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1990, Freiburg i. Br. u. a. 1992/2020, 29 [Nr. 22 der Pastoralen Einführung])

nach wie vor gelten und wichtig sind, müssen sie doch je neu mit Leben gefüllt werden, zumal sie ein bestimmtes (historisches) Problem sehen, aber selbstverständlich nicht den Anspruch erheben, damit alle zukünftigen Herausforderungen zu lösen. Im Hinblick auf SC 32 ist klar, dass liturgische Ordnung und Praxis nicht einfach die Gesellschaft mit ihren diversen Ordnungen, Ansichten und Praktiken kopieren oder spiegeln sollen – weder in der Geschichte noch in der Gegenwart der Kirche. Im Gottesdienst sichtbar werdende, sachlich notwendige Differenzen weder zu überhöhen noch zu nivellieren, ist ebenfalls ein bleibender Auftrag für sie. An je neuen „Sehhilfen“ für klare Kriterien zur Unterscheidung und damit an einer reflektierten Grundlage für einen sachgerechten Umgang mit Vielfalt einer Kirche in Zeiten der Veränderung mitzuwirken, ist eine vornehme Aufgabe der Theologie.

Autorinnen und Autoren

Barbara Brunnert ist Koordinatorin des Graduiertenkollegs „Kirche-Sein in Zeiten der Veränderung“ an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Arndt Büssing, Dr. med., ist Professor für Lebensqualität, Spiritualität und Coping an der Fakultät für Gesundheit der Universität Witten/Herdecke sowie Forschungsprofessor bei IUNCTUS – Kompetenzzentrum für Christliche Spiritualität an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster.

Eugen Daigeler, Dr. theol., ist Pfarrer der Pfarreiengemeinschaft Liborius Wagner Markt Stadtlauringen und Berater der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz.

Michael N. Ebertz, Dr. rer. soc., Dr. theol., ist emeritierter Professor für Sozialpolitik, Freie Wohlfahrtspflege und kirchliche Sozialarbeit an der Katholischen Hochschule Freiburg.

Herbert Haslinger, Dr. theol., ist Professor für Pastoraltheologie, Homiletik, Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Winfried Haunerland, Dr. theol., ist emeritierter Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Lisa Hofmeister, M. A., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Bereich Religionspädagogik unter besonderer Berücksichtigung von Inklusion am Institut für Katholische Theologie der Universität Paderborn.

Hans-Joachim Höhn, Dr. theol., ist Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie am Institut für Katholische Theologie der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln.

Christoph Jacobs, Dr. theol., Lic. phil. (Klin. Psych.), ist Professor für Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Franz Kalde, Dr. iur. can., M. A., ist Bezirksrat und Richter am Diözesan- und Metropolitangericht Paderborn.

Stefan Kopp, Dr. theol., ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Andreas Koritensky, Dr. phil., Dr. theol., ist Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Aaron Langenfeld, Dr. theol., ist Professor für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Hubertus Lutterbach, Dr. phil., Dr. theol., ist Professor für Christentums- und Kulturgeschichte (Historische Theologie) am Institut für Katholische Theologie der Universität Duisburg-Essen.

Oliver Reis, Dr. phil., Dr. theol., ist Professor für Religionspädagogik unter besonderer Berücksichtigung von Inklusion am Institut für Katholische Theologie der Universität Paderborn.

Thomas Söding, Dr. theol., ist Professor für Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Klaus von Stosch, Dr. theol., ist Schlegel-Professor für Systematische Theologie unter besonderer Berücksichtigung gesellschaftlicher Herausforderungen und Leiter des International Center for Comparative Theology and Social Issues (CTSI) an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Klaus Unterburger, Dr. theol., ist Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Anne Weber, Dr. phil., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Ines Weber, Dr. theol., ist Professorin für Kirchengeschichte und Patrologie an der Fakultät für Theologie der Katholischen Privat-Universität Linz.

Veronika Weidner, Dr. theol., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn.