

Wolfgang Beck

**KULTUR ALS ORT EINER
HOMILETISCHEN PRAXIS?**

An der Tankstelle und im Dorfgasthaus kann kirchliche Verkündigung das Eigene neu lernen.

An der Aral-Tankstelle in Heidelberg kommen alle zusammen. Die Tankstelle symbolisiert in der biografischen Erinnerung des Schriftstellers Saša Stanišić eine Entdeckung, weil sich an ihr Lebenswege und Kulturen kreuzen, Freundschaften entstehen. An der Tankstelle treffen sich die Jugendlichen mit Migrationsgeschichte aus seinem Stadtteil. Der Ort wird deshalb zum Inbegriff seiner neuen Heimat. Die Tankstelle steht für erste Erfahrungen eines gelungenen multikulturellen Austauschs, weil hier familiäre Herkunft und kulturelle Prägung nicht als primäre Distinktionsmarker fungieren.

Aufgrund der Jugoslawien-Kriege mit seinen Eltern nach Deutschland geflohen, ist Stanišić in Deutschland mit seiner literarischen Arbeit Jahrzehnte später zum etablierten Protagonisten der Gegenwartsliteratur avanciert.

Rekombinationen als kulturelle Prägung

Seine Migrationsgeschichte und seine Bildungsbiografie machen ihn dabei zum Idealbild eines immer noch zu wenig problematisierten Integrationsmusters¹ und dessen kulturellem Homogenitätskonzept.² Stanišić beobachtet nicht nur die Kuriositäten seines neuen Umfelds. Er beschreibt auch die Identitätsinszenierungen einer „Gesellschaft der Singularitäten“³, in der Menschen das Besondere am Eigenen als Grundlage ihrer Identitätskonstruktion inszenieren und dabei neue Konformitäten ausbilden. Sein autobiografisch gefärbter Roman „Herkunft“⁴ verbindet nicht nur Familiengeschichte, Biografie und gesellschaftliche Entwicklungen miteinander. Er veranschaulicht auch die Heterogenität des Lebens in spätmodernen Gesellschaften ebenso wie deren kulturelle Prägungen durch die Rekombinationen variierender Traditionen. Auf die Frage, was für ihn Heimat sei, antwortet Saša Stanišić in seinem Roman mit der anrührenden Erzählung vom Zahnarzt Dr. Heimat, der als Schlesier den Jugendlichen des Stadtteils die Zähne saniert und seinen Großvater für einen Tag zum Angeln an den Neckar einlädt. Die Frage nach der Heimat wird nicht in

soziologische Reflexionen über Identitätsbegriffe, Heimatdiskurse und Migrationsphänomene überführt, sondern in die Narration zwischenmenschlicher Begegnungen und persönlicher Erfahrungen gehoben.

Das Ergebnis: Es lässt sich nicht definieren, was Heimat ist. Nicht mal in der personalisierten Variante mit einem „für mich“ versehen. Doch entsteht daraus keine Heimatlosigkeit, sondern die Lust an Entdeckungen der eigenen Prägungen.

Was Stanišić unternimmt, macht ihn zu einem Autor, der wie kaum ein anderer in die 2020er-Jahre in Europa passt. Denn er kombiniert die Entdeckungen des Jugendlichen in seiner neuen Heimat mit Besuchen bei seiner Großmutter in Bosnien. Er stellt damit Orte vor, an denen kulturelle und familiäre Prägungen als Kommunikationsgemeinschaft sichtbar werden. Dabei kombiniert er die Erinnerungen der Eltern und die unausgesprochenen Kriegserfahrungen mit der Sehnsucht nach dem ursprünglichen Lebensstil. Diese Kombinationen drücken die Ambivalenz von Migrations- und Komplexitätserfahrungen aus, wie sie für das 21. Jh. als prägend angenommen werden können. Denn einerseits gehört Migration nicht erst seit dem 19. Jh. zu den normalen Phänomenen der Weltgesellschaft.⁵

Andererseits zeigt gerade die Auseinandersetzung um interkulturelle Prägungen und gewaltförmig-kolonialistische Austauschprozesse, wie sie z. B. bei der Konzeption des Humboldt Forum in Berlin im Jahr 2020 sichtbar wurde, dass eine eindeutige Bestimmung kultureller Prägung praktisch nicht möglich ist und sich nicht entlang des modernen Konstrukts des Nationalen entwickeln lässt. Wo derartige Versuche zu eindeutigen Bestimmungen dennoch unternommen werden, sind sie schnell von biologistischen und rassistischen Rückgriffen geprägt und zielen auf die Fiktion einer homogenen Gesellschaftsstruktur. Sie fungieren damit als ein Instrument zur Bearbeitung von überfordernder Unübersichtlichkeit. Die Tankstelle als Ort einer kulturellen Kommunikationsgemeinschaft im Werk von Stanišić wird vor diesem Hintergrund zum anspruchsvollen Gegenmodell zu den hochkulturellen Versuchen, durch historisierende Rekonstruktionen von Stadtschlössern ein homogenisierendes Konzept von kollektiver Identität zu inszenieren.

Strategien der Homogenitätsfiktion

Die Spätmoderne zeichnet sich durch die Gleichzeitigkeit von Komplexitätssteigerungen und gesellschaftlicher Ausdifferenzierung einerseits sowie neu entwickelten Strategien zur Bewältigung dieser forcierten Unübersichtlichkeit andererseits aus.⁶ Die angedeuteten, historisierenden Fassaden können als Inbegriff dieser Stabilitätssuggestion durch Homogenitätsfiktion gelten. Weitere Ansätze zu Strukturierungen dieser Unübersichtlichkeit im Interesse der Handhabbarkeit finden sich in den Diskussionen um die Algorithmizität des Digitalen ebenso wie in politischen Populismen⁷ oder kirchlichen Kleingruppensegmentierungen. In diesen kirchlichen Abgrenzungen, die im 21. Jh. nicht mehr anhand der Konfessionsgrenzen, sondern entlang der Entschiedenheitsdistinktionen verlaufen, bilden sich Verständnisse von Solidarität, die auf Kleingruppen bezogen sind.⁸ In dieser Analyse erscheint es plausibel, dass die katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zunehmend von „Neuen Geistlichen Gemeinschaften“ und damit von Bewegungen geprägt wird, die sich durch ein autoritäres Binnengefüge, überzogene Loyalitätsbekundungen gegenüber der amtlichen Hierarchie und kontrastierende Absetzbewegungen vom gesellschaftlichen Kontext bis hin zu Abwertungen von kirchlichen Mehrheiten auszeichnen. Es handelt sich um Phänomene von kleingruppenbezogener Solidarität im Sinne einer Einheitlichkeitsfiktion der „wahren“ und „entschiedenen“ Katholik*innen. Dabei wird die Homogenität insbesondere über ästhetische Codes kommuniziert, die sich einem Anliegen der Inkulturation konsequent entziehen. Bleiben diese Dynamiken unreflektiert, eröffnen sich aufgrund intransparenter Strukturen und Abhängigkeiten nicht nur vielfältige Räume für Machtmissbrauch. Es ereignet sich auch ein immanent-theologischer Rückschritt hinter die konziliare Theologie, die eine dualistische Konfrontation von Kirche und Welt zugunsten einer Lokalisierung der Kirche als Volk Gottes in der Welt überwunden hat (*Gaudium et spes* 1).

Diese Kleingruppenidentitäten können mithilfe von gruppenbezogenen Abwertungsmechanismen leicht eine tragfähige Binnenplausibilität entwickeln und erscheinen vielen Verantwortlichen als plausible Strategie zur Erzeugung eines eindeutig konturierten Profils.

Prozesse des Auseinanderstrebens

Diese Suche nach eindeutiger Bestimmung von Selbstverständnis und Kultur geschieht auch jenseits der Kirchen in dem Ringen um Identitäts- und Heimatbegriffe. Für eine christliche Theologie werden sie aber zum Problem, weil sie dem eigenen Anspruch der Universalität zuwiderlaufen. Deshalb ist der offene, interessierte Bezug christlicher Theologie zu den Gegenwartskulturen für sie selbst von grundlegendem Interesse. Doch gerade in der Bestimmung spätmoderner Kulturen werden die religiösen Entmachtungen erkennbar. In ihnen fungieren religiöse Traditionen als „Spielmaterial von Wirklichkeitskonstruktionen“⁹.

Dies gilt umso mehr vor der Betrachtung des historischen Hintergrunds, der gerade in den Urbanisierungsprozessen von einer fortschreitenden Autonomiebewegung einzelner Gesellschaftsbereiche gegenüber dem Anspruch einer hegemonialen Christentümlichkeit geprägt ist. Zunächst emanzipiert sich in der Neuzeit der universitäre Bildungsbereich von den Versuchen hegemonialer Bevormundung durch kirchliche Autoritäten, im zweiten Schritt die Kultur. Diese Emanzipationsprozesse sind langwierig und sie sind begleitet von wiederkehrenden Übergriffigkeiten oder Rückgriffen in machtförmige Dominanzstrukturen. Der französische Philosoph François Jullien findet in seinem laizistischen Umfeld als einer der radikalsten Formen dieser Emanzipationsprozesse zu dem bemerkenswerten Schritt, das Christentum als kulturelle „Ressource“¹⁰ wiederzuentdecken und zu würdigen. In diesem Begriff der kulturellen Ressource wird zunächst die Entmachtung deutlich, die das Christentum insbesondere in seiner institutionellen Formation in der Spätmoderne erlebt. Es verliert zunehmend die Hoheit über die eigenen Traditionen und Inhalte und wird in neue Konstellationen eingebunden. Doch gerade in diesem Modus der Schwäche¹¹ wird die Botschaft des Evangeliums Jesu Christi inkulturiert und erhält neue Relevanz. Das Evangelium findet in seiner Verwendung als kulturelle Ressource zu seinem eigenen Zentrum einer kenotischen Auslieferung. Deshalb hat das Volk Gottes nicht als Regime die Hoheit über die eigenen Inhalte zu verteidigen, sondern deren Dekonstruktion gerade zu suchen. Es handelt sich dabei um den von Jean-Luc Nancy analysierten

Prozess der „Autodekonstruktion“¹² im Interesse der eigenen kenotischen Evangeliumsgemäßheit.

Die Kultur ist dabei selbst ein Gesellschaftsfeld, das nach Einschätzung des Soziologen Dirk Baecker¹³ von der Erfahrung tiefgreifender Machtlosigkeit geprägt ist. Verzweifelt anmutende Kämpfe um Autor*innenrechte, um angemessene Honorierungen und gesellschaftliche Anerkennung von Lebensleistungen oder das Ringen mit den Infragestellungen und Übergriffigkeiten rechtspopulistischer Agitator*innen veranschaulichen vielfach: Die Protagonist*innen agieren im Modus charismatischer Autorität, aber ohne die Durchsetzungsmöglichkeiten eines Machtapparates. Sie stellen Gegenwartsdeutungen zur Verfügung, ohne dass sie deren Akzeptanz oder Übernahme erzwingen könnten. Sie haben ein vielschichtiges Instrumentarium, um „jegliches Nachdenken über Gesellschaft“¹⁴ zu realisieren und für ihre Zeitgenoss*innen als korrigierende, ermutigende, provozierende oder im besten Sinn verunsichernde Impulse anzubieten. Aber sie können diese Impulse nicht mit dem Instrumentarium der Macht aufzwingen.

Kirchliche Verkündigung im Modus der Schwäche

Diese Schwäche kann Kulturschaffende in undemokratischen Kontexten oder Krisenzeiten in ihrer Existenz gefährden, wie dies historisch durch die Indienstnahme als absolutistisches Statussymbol, seit Beginn des 21. Jhs. in Ungarn oder während der Corona-Pandemie des Jahres 2020, weltweit sichtbar wird. Diese Schwäche kann Kultur auch zu einem begünstigenden Umfeld für Machtmissbräuche retardieren lassen. Vor allem aber wird die Kultur durch ihren Modus der Schwäche zu einem idealen Lernfeld für die Kirche (*Gaudium et spes* 44) in ihren eigenen spätmodernen Entmachtungszenarien.¹⁵ Hier gelangen Kirche und Theologie an Orte erlebter Ohnmacht, an denen sich die eigenen Inhalte neu lernen ließen.¹⁶ Da Kirche und Theologie erst noch einen positiven Umgang mit diesen Schwächeerfahrungen einzuüben haben und bislang noch durch permanente Rückgriffe in das Instrumentarium des machtvollen Habitus bestimmt sind, bietet

der theologische Seitenblick zu den Handlungsfeldern der Gegenwartskultur ein wertvolles Irritationspotenzial:

„Die Kunst kann Fragen formulieren, vielleicht auch Wege einer Antwort aufzeigen, muss es aber nicht. Nicht unkritisch, aber mit Worten, Formen, mit Ausdrucksweisen, die dem – zumal wissenschaftlich gebildeten – Theologen oft verborgen bleiben. Die Kunst bietet eine reflektierende Außenperspektive.“¹⁷

Deshalb ist sie für eine sich selbst zur Dekonstruktion und Neukonstellation anbietende christliche Glaubensbotschaft eine der wichtigsten Gesprächspartnerinnen. So haben Theologie und Glaubensverkündigung immer wieder den Austausch und das Gespräch mit kulturellen Strömungen und Projekten zu suchen. Und deshalb hat sich kirchliche Verkündigung – nicht nur in Gestalt der Predigt¹⁸ – ebenso wie die theologische Reflexion des Christlichen in Konstellationen zu begeben, die ihnen zum Lernort werden können. Georg Langenhorst zeichnet diese dialogische Grundhaltung der Theologie gegenüber der Literatur nach. Er greift dabei neben Ansätzen bei Hans Urs von Balthasar und Romano Guardini insbesondere das Konzept der Korrelation von Paul Tillich auf.¹⁹ In der Literatur findet er vielfältige Ansätze der Selbst- und Gegenwartsdeutung, die sich auf Bereiche der Musik und bildenden Kunst übertragen lassen. Doch finden sich hier nicht nur menschliche Ausdrucksformen existenzieller Fragen. Künstlerische Arbeiten sind immer auch als Explikationen gelebter Theologien zu würdigen und insofern als „loci theologici alieni“²⁰ zu achten. Die Tankstelle im Roman von Stanišić ist deshalb nicht nur eine Metapher für das Ringen um spätmoderne Heimatverständnisse oder jugendkulturelle Identitätsfragen. Sie ist für Theologie und kirchliche Verkündigung vor allem solch ein Lernort einer positiven Schwäche.

Gerade deshalb hat sich Theologie in eine „gleichstufige Begegnung“²¹ mit Literatur und Gegenwartskultur zu begeben. Diese Begegnung wird gleichwohl von der Idee des Besitzes über die eigenen Inhalte und Theologien immer wieder beschädigt. Sie ist angewiesen auf die Grundhaltung der freien Gabe, der Gastfreundschaft im Eigenen und der Bereitschaft der „Selbstrelativierung“²². Die kirchliche Verkündigung des 21. Jhs. bedarf deshalb

der dialogischen Grundhaltung gegenüber den Ausdrucksformen der Gegenwartskultur ebenso wie der Bereitschaft zur eigenen Verunsicherung, um auf dieser Basis eine lernende Grundhaltung dauerhaft zu etablieren. Vielfach belächelt und kritisiert, erscheint gerade die christliche Predigt in der Gegenwart als anachronistische Kuriosität²³, der es kaum mehr gelingt, Glaubensfragen und Gesellschaftsdiskurse miteinander in Bezug zu setzen und dadurch die eigene Relevanz aufzuzeigen. Wo der Predigt dieses In-Bezug-Setzen jedoch gelingt, vermag sie auch über den binnenkirchlichen Bereich hinaus als Bestandteil öffentlicher Kommunikation wichtige Impulse zu setzen, gesellschaftlich etablierte Denkmuster zu hinterfragen und an die Tradition der Parrhesia²⁴, der offenen und widerständigen Rede, anzuknüpfen. Wie sehr sie diese Tradition gerade von Kulturschaffenden neu lernen kann, soll hier ein zweites Beispiel veranschaulichen.

Das Dorfgasthaus als theologischer Lernort parrhesiastischer Verkündigung

Das Künstler*innenkollektiv „Werkgruppe2“ richtete bei dem Projekt „Im Dorf“ die Aufmerksamkeit auf die ländlich geprägte Region des Eichsfelds in Norddeutschland und brachte in einer Reihe von längst geschlossenen Landgasthöfen ein Theaterstück zur Aufführung. Das Stück besteht aus Originalzitatzen, die bei der Recherche von den Protagonistinnen Silke Merzhäuser und Julia Roesler zur Geschichte einer jungen Frau zusammengetragen worden waren.²⁵ Die junge Frau, Beate, stammt aus einem der Dörfer der abgelegenen Region an der früheren innerdeutschen Grenze. Sie ist in einem Gasthaus aufgewachsen und zum Studium in die nächstgelegene Stadt gezogen. Nach einigen Jahren kehrt sie zusammen mit ihrem aus Syrien stammenden Partner Aslan in ihr Elternhaus und das Dorf zurück, weil beide ihr erstes Kind erwarten. Der junge Mann ist der erste Ausländer, der im Dorf lebt. Fremd ist hier normalerweise, wer aus dem Nachbardorf zugezogen ist. Und das Paar sorgt allein durch seine Präsenz in dem abgelegenen Dorf an der früheren innerdeutschen Grenze für Irritationen. Auf einmal sind Themen zu erörtern, die bislang

nur als abstrakte Fragen bekannt waren: Was bedeuten Begriffe wie Gastfreundschaft, Heimat oder Identität? Welche religiösen und kirchlichen Vollzüge sind neu zu erörtern und können nicht als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt werden? Welche Konsequenzen ergeben sich aus interreligiösen Gesprächen für das eigene christliche Selbstverständnis?

Am Leben des jungen Paares entzündeten sich Gespräche im Dorf und Erinnerungen an eigene Erlebnisse der innerdeutschen Fluchterfahrungen.

„Was passiert, wenn ein junger Geflüchteter auf solch eine Familien- und Dorfgemeinschaft stößt, die sich in ihrer Unterschiedlichkeit und mit ihren Widersprüchen arrangiert hat? Welche Erinnerungen an eigene Nicht-Fluchtgeschichten löst das neue Familienmitglied aus? Welche Fragen von Identität, Gastfreundschaft und Zukunftsglauben werden plötzlich neu gestellt?“²⁶

Die in Langzeitrecherche geführten Interviews offenbaren gesellschaftliche Hintergründe und die für das junge Paar belastenden Strukturen und Haltungen. Sie machen vermeintliche Selbstverständlichkeiten sichtbar. Und diese Gespräche und Reflexionen werden durch Aufführungen in stillgelegten Gasthöfen in den Dörfern beiderseits der früheren innerdeutschen Grenze repräsentiert und eröffnen dabei Kommunikationsräume. Die Gasthäuser werden wiederbelebt und avancieren zu Orten intensiver Auseinandersetzung und öffentlicher Diskurse. Hier wird das Theater im besten Sinn zum „offenen Kunstwerk“²⁷.

Es belebt frühere Mittelpunkte der dörflichen Gesellschaft, indem es Diskursräume eröffnet.

Die Suche nach den Andersorten kirchlicher Verkündigung

Mit der Wahrnehmung von Orten, wie sie hier mit der Tankstelle im Roman von Stanišić oder dem dörflichen Gasthaus im Theaterprojekt von „Werkgruppe2“ als kulturelle Hotspots, als „Andersorte“ vorgestellt werden, ergibt sich für die kirchliche Verkündi-

gung die Gelegenheit, die eigene Verortung zur reflektieren. Wird insbesondere das Predigtgeschehen im spätmodernen Gesellschaftskontext als Dialog zwischen Glaubenthemen und Gesellschaftserfahrungen, zwischen individueller Glaubenssuche und öffentlichen Diskursen verstanden, gelangt sie damit selbst an fragile Orte des eigenen Selbstverständnisses.

Dies kann in Einzelfällen auch bedeuten, dass die kirchliche Verkündigung selbst an Orten erfolgt, wo sie auf die Gastfreundschaft anderer angewiesen ist, wie die Pastor*innen Gabriele und Andreas Herbst in ihrer Arbeit in Magdeburg gezeigt haben.²⁸ Es kann aber vor allem bedeuten, die eigene religiöse Sprache und theologische Reflexion an unsichere Orte zu führen und damit verunsichern zu lassen. Denn in der Begegnung mit gegenwartskulturellen Projekten begibt sich Theologie in eine Sphäre mit einem „Grundzug der Pluralität“²⁹, an dem sich die Verhältnisbestimmung katholischer Theologie zur Moderne konkretisiert:

„Wer für diese Kunst ein Sensorium hat, dem wird an ihr exemplarisch dreierlei klar, was für Pluralität insgesamt ausschlaggebend ist: daß man erstens jeweils den springenden Punkt und spezifischen Ansatz erkennen muß, daß man zweitens die eigentümliche Gestaltungslogik und die spezifischen Regeln des betreffenden Kunsttypus erfassen muss. Von daher wird man drittens allergisch, aber auch gefeit sein gegen banausische und beckmesserische Übergriffe, gegen die Bemessung des einen Typus am Maß des anderen, gegen diesen Elementarfehler in einer Situation der Pluralität – gegen diesen kleinen Anfang von Terror, dessen Ende unabsehbar groß sein kann.“³⁰

Welsch verdeutlicht die gesellschaftliche Bedeutung, die in den gegenwartskulturellen Begegnungen entstehen kann, wenn „Kunstformen in Lebensformen“³¹ übergehen. Sie verändern nicht nur die Wahrnehmung des Fremden, sondern auch die Selbstwahrnehmung und eröffnen durch die Verunsicherung der eigenen Perspektive Diskursräume. Der Fundamentaltheologe Elmar Klinger brachte in einem Interview diese Grundlage zur Wiedererlangung der prophetischen Kraft der kirchlichen Verkündigung markant zum Ausdruck: „Es braucht Interesse am Niedrigsten, um Höchstes zu vertreten.“³²

Die Versuchung kirchlicher Selbstaufwertung

Das Verhältnis von kirchlicher Verkündigungspraxis und Gegenwartskultur ist jedoch als durchaus ambivalent zu bezeichnen. Erich Garhammer hat auf die Versuchung verwiesen, damit lediglich Formen der Selbstaufwertung seitens der kirchlichen Akteur*innen zu entwickeln.³³ Hier kann Predigt in die selbstverliebte Inszenierung eines akademischen Habitus absinken. Auch Helmut Kiesel wendet sich gegen diese literarisch-gegenwartskulturellen Instrumentalisierungen, wenn er dahinter eine „Verachtung des Evangeliums“³⁴ und anderer spezifisch christlicher Verkündigungsinhalte ausmacht. Hier degeneriert das Verhältnis von Predigt und Gegenwartskultur zur bloßen Dekoration. Und die Praxis der Glaubensverkündigung verkäme zu bloßem Übersetzen des Gewussten in fremde Kontexte.³⁵ Wo hingegen ein dialogisches Einlassen der kirchlichen Verkündigung auf Formate der Gegenwartskultur erfolgt, wird sie an Orte geführt, an denen bestehende theologische Muster verunsichert und gemeinsame Suchprozesse initiiert werden. Für solche Orte, an die Literatur und Theater, Musik und Film die Theologie führen können, stehen hier die Tankstelle von Saša Stanišić und der Dorfgasthof der „Werkgruppe2“ beispielhaft. Es sind nicht nur Lebensorte, sondern kommunikative Räume, in denen theologische Fragestellungen einzusammeln wären. Es sind „Nicht-Orte“³⁶, die aufgrund der Kommunikations- und Beziehungsstrukturen zu „Orten“ werden, an denen sich ein „Cultural Turn“ ereignet, also homogene Denkstrukturen und Identitätskonstruktionen angefragt und verunsichert werden.³⁷ Es sind damit riskante Orte³⁸, an denen Kulturbegriffe geweitet und – auch theologische – Lernprozesse initiiert werden.

Und damit sind es potenzielle Orte³⁹ heilsamer Verunsicherungen der Theologie. Sie wird damit zu einer Theologie, die gerade in ihrer Unabgeschlossenheit, in ihren offenen Fragen und bescheidenen Lernprozessen zu einer spätmodernen Anschlussfähigkeit finden kann. Erst im Aufsuchen dieser Orte und den entsprechenden Fremdheitserfahrungen zwischen sogenannter „Hochkultur“ und „Alltagskultur“ vermag sie die Elemente Gelebter Theologie⁴⁰ und die Kontexte des Glaubenssinns des Volkes Gottes zu heben.

Erst in den Dissensen zwischen den Gelebten Theologien und lehramtlichen Verkündigungen können theologische Lernprozesse und Wissensproduktionen⁴¹ freigesetzt werden. Denn Gelebte Theologie als „essentielle und existentielle Theologie des Individuums“⁴² findet auf vielfältige Weise Ausdruck und gründet in persönlichen Erfahrungen. Sie sind die Orte, die die Reflexion eigener Pluralitätsfähigkeit initiieren:

„Die Wirklichkeit des Lebens anzunehmen, sich ihr zu stellen als Ort, in den sich das fleischgewordene Wort eingelassen, dem sich Gott verlässlich zugesagt hat: das ist der Kernbereich der christlichen Botschaft.“⁴³

Hier erfolgt die theologische Selbstvergewisserung einer dienenden, einer „lebensdienlichen“⁴⁴ Theologie, die durch ihre „konfliktive Pluralität“⁴⁵ zur Basis ekklesiogenetischer Prozesse des 21. Jhs. wird. Die Gegenwartskultur in ihren musikalischen, literarischen, bildlichen oder theatralischen Ausformungen ist nicht nur ein Ort der Auseinandersetzung mit existenziellen Fragen menschlichen Daseins. Tankstelle und Dorfgasthof fungieren in den genannten Beispielen von Gegenwartsliteratur und Theaterprojekt als Orte von „Erzählgemeinschaften“⁴⁶.

An Orten von Erzählgemeinschaften das Diakonische neu lernen

Es gehört zu den ernüchternden Einsichten, dass die Vergewisserung eines biblisch fundierten sozialen Ethos eine geringe Prägekraft für tatsächliches Verhalten und humanitäre Lebenspraxis entfaltet. Dies gilt sowohl in individueller Dimension, wie experimentelle Forschungen aus den 1970er-Jahren zeigten.⁴⁷ So ist neben individuell-berufsethischen Konsequenzen⁴⁸ auch in der institutionellen Dimension der Kirchenentwicklung nach Mechanismen zur Pflege eines sozialpastoralen Bewusstseins zu fragen. Wie bedeutsam dies ist, zeigt sich in den im 21. Jh. insbesondere in Deutschland realisierten diözesanen Strukturprozessen. In ihnen finden sich bemerkenswert wenige Impulse, um neben liturgischen, katechetischen und verwaltungsorganisatorischen Themen

ein gemeindliches Bewusstsein für sozialpastorale Prägungen von Pastorkonzepten zu pflegen, sodass eine „Caritasvergessenheit in der Pastoral bzw. der Theologie“⁴⁹ konstatiert werden kann. Insbesondere in den religionspädagogischen Ansätzen, etwa auf der Grundlage des von Johann B. Metz entwickelten Verständnisses der „Compassion“⁵⁰, wird versucht, eine „Kultur der Achtsamkeit“⁵¹ zu vermitteln und zu etablieren, auf der ein diakonisches Bewusstsein aufbaut. Im Rahmen kirchlicher Verkündigungsformate werden Wege zu Orten zu suchen sein, wo sich Erzählgemeinschaften bilden. Im Einlassen auf diese Orte und ihre Erzählgemeinschaften entstehen „Impulse von außen“⁵², die für Prozesse der Kirchenentwicklung im 21. Jh. grundlegend sind. Für die Verhältnisbestimmung der Kirchen und ihres gesellschaftlichen Umfelds baut Jan Löffeld auf der in der Systemtheorie basierenden Leitunterscheidung von „Kirche und Welt“ auf und ergänzt sie vor dem Hintergrund gesteigerter gesellschaftlicher Pluralitätseentwicklungen mit der Leitunterscheidung „Evangelium als unbedingte Daseinsbestätigung / diverse Existenzentwürfe“⁵³. Dies entspricht der konziliaren Weitung des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt, das nicht mehr konfrontativ-abgrenzend, sondern auf der Grundlage des „Dialogparadigmas“⁵⁴ des Konzils als solidarische Hinwendung konzipiert wird. Mit einem Verständnis kirchlicher Glaubensverkündigung, die sich an fremde Orte (an Tankstellen und Gasthäuser) begibt, um in ihren eigenen Inhalten eine lernende Grundhaltung zu etablieren, entsteht deshalb die Chance, im Verständnis einer erweiterten Liturgie als „kreativem Raum“⁵⁵ die lebensdienliche Ausrichtung des Evangeliums Jesu neu aufzuzeigen und in kirchlichen Selbstvollzügen in Erinnerung zu bringen.

Johann B. Metz hat dieses Anliegen der Sensibilisierung und Bewusstseinsbildung mit der neuen Politischen Theologie⁵⁶ fundiert in das spiritualitätstheologische Konzept einer „Mystik der offenen Augen“⁵⁷ überführt. Damit ergibt sich mit Giorgio Agamben nicht nur eine erforderliche Aufmerksamkeit für die Orte „unsichtbarer Existenzen“⁵⁸ und gesellschaftlicher Exklusionen⁵⁹. Es entsteht insbesondere für die verschiedenen Formen kirchlicher Glaubensverkündigung ein parrhesiastischer Anspruch, in dem nicht nur ein Bewusstsein für prekäre Lebensorte von Zeit-

genoss*innen geweckt, sondern gerade auch die eigene theologische Selbstvergewisserung an diese Orte getragen wird. An diesen Orten, die der Theologie zur Erfahrung eigener Unsicherheit verhelfen, könnte sie in der Konfrontation mit den pluralen Erfahrungen von Zeitgenoss*innen lernen, kulturelle Entdeckungen nicht nur „zur Illustration und Selbstbestätigung festgeschriebener, unveränderlicher Inhalte“⁶⁰ für die eigenen homiletischen und katechetischen Anliegen zu instrumentalisieren und die grundlegende „Opposition von Verkündigung und poetischer Benennung“⁶¹ zu pflegen. Sich homiletisch an diese gegenwartskulturellen Diskursorte zu begeben, setzt die Bescheidenheit der Theologie voraus, keine hegemoniale Bestimmungsmacht zu entwickeln.

Die Tankstelle in der Vorstadt und der leere, zum Kommunikationsort erweckte Gasthof sind Beispiele für solche Grenzorte, die ohne Theologie auskommen und gerade deshalb wertvolle Konfrontationen zwischen pluraler Lebensrealität und christlicher Theologie erzeugen, auf der eine spätmoderne Praxis kirchlicher Verkündigung aufzubauen hätte.⁶²

Kernsätze

In der Ausrichtung einer dialogischen Grundhaltung findet Theologie in gegenwartskulturellen Begegnungen zentrale Lernorte. In dem vorliegenden Beitrag erfolgen riskante Erkundungen an zwei beispielhaft vorgestellte Orte – riskant insofern sie die für Lernprozesse unabdingbaren Verunsicherungen ermöglichen.

Wolfgang Beck | Jg. 1974, Prof. Dr. theol., Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie und Homiletik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Sankt Georgen in Frankfurt am Main; Sprecher des „Wort zum Sonntag“ in der ARD.

- 1 Max Czollek, *Desintegriert euch!*, München 2018, S. 133.
- 2 Aladin El-Mafaalani, *Das Integrationsparadox. Warum gelungene Integration zu mehr Konflikten führt*, Köln 2020, S. 264.
- 3 Andreas Reckwitz, *Gesellschaft der Singularitäten*, Berlin 2019.
- 4 Saša Stanišić, *Herkunft*, München 2019.
- 5 Jochen Oltmer, *Das gesellschaftliche Aushandeln von Migration – und seine Grenzen*, in: *Lebendige Seelsorge*, 2/2018, S. 87–91, hier 90.
- 6 Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Ditzingen 2018, S. 11.
- 7 Jan-Werner Müller, *Was ist Populismus? Ein Essay*, Bonn 2016, S. 126.
- 8 Heinz Bude, *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*, München 2019, S. 150.
- 9 Dirk Baecker, *Wozu Kultur?* Berlin 2003, S. 76.
- 10 François Jullien, *Ressourcen des Christentums. Zugänglich auch ohne Glaubensbekenntnis*, Gütersloh 2019, S. 24.
- 11 Jakob Helmut Deibl, *Die Kenosis des Absoluten als Ausgangspunkt für eine Re-Narration Europas bei Gianni Vattimo*, in: Rebekka A. Klein / Friederike Rass (Hgg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, S. 35–54, hier 50.
- 12 Patrick Ebert, *Kirche als entwerkte Gemeinschaft*, in: Friederike Rass / Anita Sophia Horn / Michael Braunschweig (Hgg.), *Entzug des Göttlichen. Interdisziplinäre Beiträge zu Jean-Luc Nancys Projekt einer „Dekonstruktion des Christentums“* (Alber Philosophie), Freiburg i. Br. / München 2017, S. 100–120, hier 120.
- 13 Baecker, *Wozu Kultur?*, s. Anm. 9.
- 14 Martin Lätzel, *Zwischen Tradition und Avantgarde. Zum Verhältnis von Christentum und Kultur*, in: *Stimmen der Zeit*, 6/2014, S. 402–412, hier 405.
- 15 Karl-Josef Kuschel hat dieses Wechselspiel beispielhaft am Verhältnis von Theologie und Literatur als „Herausforderung“ bestimmt. Vgl. Karl-Josef Kuschel, *Die Herausforderung „der Anderen“*. Zum interkulturellen und interreligiösen Dialog im Institut für ökumenische und interreligiöse Forschung, in: Bernd Jochen Hilberath / Hans Küng / Johanna Rahner (Hgg.), *Damit sie alle eins seien. Programmatik und Zukunft der Ökumene*, Ostfildern 2015, S. 65–90, hier 78.
- 16 Vgl. Michael Schüßler, *„InJugendKulturation“ des Evangeliums? Die Gnade Gottes an Orten kirchlicher Ohnmacht entdecken!*, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hgg.), *Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral*, Münster 2005, S. 317–330, hier 329.
- 17 Lätzel, *Tradition*, s. Anm. 14, S. 409.
- 18 Mit Alexander Deeg lässt sich konfessionsspezifisch und konfessionsübergreifend die Priorisierung der Predigt als Inbegriff kirchlicher Verkündigungspraxis problematisieren, weshalb hier Predigt und Homilie in den erweiterten Kontext der Glaubensverkündigung gestellt sein sollen. Vgl. Alexander Deeg, *Verkündigung in der Geste des Zeigens*. Oder: *Predigt*

in der Erwartung des Wortes Gottes, in: *Theologie der Gegenwart*, 3/2017, S. 190–204, hier 192.

- 19 Georg Langenhorst, „... größere Kraft als die Sprache der Intellektuellen ...“ (Romano Guardini). *Theologie im Gespräch mit der (Gegenwarts-)Literatur*, in: Christine Büchner / Gerrit Spallek (Hgg.), *Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie*, Ostfildern 2016, S. 205–232, hier 213.
- 20 Monika Kling-Witzenhausen, *Was bewegt Suchende? Leutetheologien – empirisch-theologisch untersucht*, Stuttgart 2020, S. 224.
- 21 Ottmar Fuchs, *Im Raum der Poesie. Theologie auf den Wegen der Literatur (Theologie und Literatur 23)*, Ostfildern 2011, S. 62.
- 22 Ebd., S. 98.
- 23 Vgl. Jan Feddersen / Philipp Gessler, *Phrase unser. Die blutleere Sprache der Kirche*, München 2020.
- 24 Frieder Vogelmann, *Foucaults parrhesia – Philosophie als Politik der Wahrheit*, in: Petra Gehring / Andreas Gelhard (Hgg.), *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*, Zürich 2012, S. 203–229, hier 205.
- 25 <https://www.werkgruppe2.de/portfolio/im-dorf/> (abgerufen am 7.3.2023).
- 26 <https://www.werkgruppe2.de/portfolio/im-dorf/> (abgerufen am 7.3.2023).
- 27 Umberto Eco, *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt/M. 1977, S. 27.
- 28 Gabriele Herbst / Andreas Herbst, *andernorts. Kunstgottesdienste zum Wochenauksklang*, in: Ursula Roth / Jörg Seip / Bernhard Spielberg (Hgg.), *Unbekannt. Predigen im Kontext von Agnostizismus und Atheismus*, München 2014, S. 242–248.
- 29 Wolfgang Welsch, *Schlüsselfunktionen der Kunst für die postmoderne Kultur und Gesellschaft*, in: Rainer Bürgel / Helmut A. Müller / Rainer Volp (Hgg.), *Kirche im Abseits? Zum Verhältnis von Religion und Kultur*, Stuttgart 1991, S. 131–140, hier 131.
- 30 Ebd., S. 132.
- 31 Ebd., S. 140.
- 32 Elmar Klinger, „Es braucht Interesse am Niedrigsten, um Höchstes zu vertreten.“, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hgg.), *Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität*, Münster 2004, S. 281–282, hier 281.
- 33 Vgl. Erich Garhammer, *Bei den Literaten in die Schule gehen*, in: Ursula Roth / Jörg Seip / Bernhard Spielberg (Hgg.), *Geforderte Rede. Konstellationen, Kontexte und Kompetenzen des Predigens (ÖSP 11)*, München 2018, S. 43–56.
- 34 Helmuth Kiesel, *Kirchenväter der Moderne? Wider die Instrumentalisierung von Literatur zu homiletischen Zwecken*, in: *IKaZ Communio*, 5/2006, S. 531–532, hier 532.
- 35 Georg Langenhorst, *Das Wort Gott – ein „Wirkwort“* (Andreas Knapp). *Literarische Sprach-Schulungen für Theologie und Religionspädagogik*, in: Frederike van Oorschot / Simone Ziermann (Hgg.), *Theologie in Übersetzung? Religiöse Sprache und Kommunikation in heterogenen Kontexten*, Leipzig 2019, S. 127–142, hier 128.

- 36 Marc Augé, *Nicht-Orte*, München 2019, S. 96.
- 37 Judith Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013, S. 92.
- 38 Weiter ausgeführt in: Wolfgang Beck, *Ohne Geländer. Pastoraltheologische Fundierungen einer risikofreudigen Ekklesiogenese*, Ostfildern 2022, S. 331.
- 39 Elke Langhammer, *An anderen Orten Gott suchen und Kirche sein. Zum Heterotopie-Denken in der aktuellen pastoraltheologischen Diskussion*, in: Jörg Ernesti / Ulrich Fißill / Martin M. Lintern (Hgg.), *Orte des Glaubens. Christsein zwischen Beheimatung und Heimatlosigkeit*, Brixen / Innsbruck 2011, S. 59–68.
- 40 Sabrina Müller, *Gelebte Theologie. Impulse für eine Theologie des Empowerments*, Zürich 2019, S. 38.
- 41 Judith Gruber, *Umwertungen. Dissens als ekklesiologisches Prinzip*, in: Agnes Slunitschek / Thomas Bremer (Hgg.), *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch (QD 304)*, Freiburg i. Br. 2020, S. 301–317, hier 313.
- 42 Müller, *Gelebte Theologie*, s. Anm. 40, S. 38.
- 43 Stefan Knobloch, *Wesentlich werden! Für eine Theologie und Kirche an den Brennpunkten des Lebens*, Ostfildern 2018, S. 75.
- 44 Vgl. Wilhelm Gräß, *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 2006, S. 26.
- 45 Gruber, *Umwertungen*, s. Anm. 41, S. 317.
- 46 Vgl. Langenhorst, *Das Wort Gott*, s. Anm. 35, S. 137.
- 47 John M. Darley / C. Daniel Batson, *From Jerusalem to Jericho. A study of situational and dispositional variables in helping behavior*, in: *Journal of Personality & Social Psychology* Vol. 27 (1), 1973, S. 100–108. Vgl. auch als Zusammenfassung: Cordelia Fine, *Wissen Sie, was Ihr Gehirn denkt? Wie in unserem Oberstübchen die Wirklichkeit verzerrt wird ... und warum*, München 2007, S. 65–66.
- 48 Johannes Brantl / Georg Köhl / Gundo Lames / Martin Lörsch / Andreas Zimmer, *Berufsethische Überlegungen für eine diakonische Kirchenentwicklung*, in: *TThZ*, 4/2016, S. 304–341, hier 328.
- 49 Kilian Stark, *Keine halben Sachen – aufs Ganze gehen! Für ein gelingendes Miteinander von Caritas und Pastoral. Eine Studie zur Vernetzung von Caritas und Pastoral in den neuen Pastoralstrukturen*, Würzburg 2020, S. 290.
- 50 Johann B. Metz, *Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen*, in: Johann B. Metz / Lothar Kuld / Adolf Weisbrod (Hgg.), *Compassion – Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg i. Br. 2000, S. 9–18.
- 51 Brantl et al., *Berufsethische Überlegungen*, s. Anm. 48, S. 331.
- 52 Martin Lörsch, *Kirchen-Bildung. Eine praktisch-theologische Studie zur kirchlichen Organisationsentwicklung*, Würzburg 2005, S. 194.
- 53 Jan Löffeld, *In die Räume des jeweils „Heiligen“ vortasten. Der „Dialog zwischen Gott und Mensch“ angesichts gegenwärtiger religiöser Transformation*

- nen, in: Katharina Karl / Stephan Winter (Hgg.), *Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven*, Münster 2021, S. 291–312, hier 295.
- 54 Ebd., S. 297.
- 55 Andreas Odenthal, *Rituelle Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes*, Stuttgart 2019, S. 82.
- 56 Johann B. Metz, *Neue Politische Theologie als fundamentale Theologie der Welt (1972/1974)*, in: ders., *Neue Politische Theologie. Versuch eines Korrektivs der Theologie* (Hg. v. Johann Reigerstorfer, *Gesammelte Schriften Bd. 3, 2. Teilband*), Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2016, S. 90–101.
- 57 Johann B. Metz, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg i. Br. 2011, S. 47.
- 58 Ulrich Engel, *Nicht-Orte: Ein- und Ausschließungen* (Giorgio Agamben), in: ders., *Politische Theologie „nach“ der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co.*, Ostfildern 2016, S. 73–82, hier 74.
- 59 Vgl. ebd., S. 78.
- 60 Hans Küng, *Theologie und Literatur: Gegenseitige Herausforderung*, in: Hans Küng / Walter Jens / Karl-Josef Kuschel (Hgg.), *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*, München 1969, S. 24–29, hier 27.
- 61 Walter Jens, *Theologie und Literatur: Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs im 20. Jahrhundert*, in: Hans Küng / Walter Jens / Karl-Josef Kuschel (Hgg.), *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*, München 1986, S. 30–56, hier 47.
- 62 Der Artikel „Kultur als Ort einer homiletischen Praxis?“ wurde parallel online unter <https://www.feinschwarz.net/category/feinschwarz-science/> am 4.4.2024 veröffentlicht.