

Zeichen und Werkzeug

Richard Hartmann / Stefan Sander (Hg.)

Zeichen und Werkzeug

Die sakramentale Grundstruktur der Kirche
und ihrer Dienste und Ämter

Matthias Grünewald Verlag

VERLAGSGRUPPE PATMOS

**PATMOS
ESCHBACH
GRÜNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN
VER SACRUM**

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben



Für die Verlagsgruppe Patmos ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten

© 2020 Matthias Grünewald Verlag

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern

www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagabbildung: © Raphael Seitz 2008, Lichtraum, 12 Glassegel, je 80 x 200 cm, Floatglas, Echtantikglas, dichroitisches Glas. Um Rechtsklärung haben wir uns vergeblich bemüht. Sollte sich ein Rechtsinhaber melden, zahlen wir das übliche Honorar.

Druck: CPI books GmbH, Leck

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3241-9

Inhalt

Richard Hartmann / Stefan Sander

Die Krise, die ins Mark geht

Zur sakramentalen Grundstruktur der Kirche und ihrer Dienste und Ämter 7

Viera Pirker

Individuelle Konstruktionen professionell religiöser Identität

Pastoralpsychologische Blicke 13

Thomas Söding

Zum Dienst in der Kirche bestellt

Der Aufbruch im Neuen Testament 31

Gregor Predel

„Zum gemeinsamen Werk einmütig zusammenarbeiten“ (LG 30)

Amtliches und nichtamtliches Handeln der Kirche zwischen Ordination,

Beauftragung und Charisma 45

Dorothea Sattler

Sakrament(e) und Amt

Ökumenische Erkenntnisse 71

Matthias Remenyi

Kirche, Amt und Sakramentalität

Eine Bestandsaufnahme angesichts der Missbrauchskrise 87

Adrian Loretan

Diakonat der Frau oder Trennung von Weihe und Leitung

Eine menschenrechtliche Sicht auf Konzil und CIC/1983 117

Franz-Josef Bode

„Wer sagt, dass in dem undurchsichtigen Sack Zukunft nicht auch ein

Entzücken steckt?“ (Marie-Luise Kaschnitz)

Kirche heute und morgen 141

Autoren und Herausgeber 149

Die Krise, die ins Mark geht

Zur sakramentalen Grundstruktur der Kirche und ihrer Dienste und Ämter

Richard Hartmann / Stefan Sander

Die sakramentale Grundstruktur der Kirche verliert ihre Plausibilität.

Etliche Phänomene sprechen dafür, neu zu konzipieren, wie die katholische Kirche sich heute versteht und gleichzeitig die Treue zu ihrer Sendung durch die Zeit hindurch hält.

Seit 50 Jahren ist das Diakonat als bleibendes Amt wiederbelebt. Männer, die, verheiratet oder nicht, weiterhin im Zivilberuf tätig wie Arbeiterpriester oder als hauptberuflich Tätige Dienst in der Kirche tun. Was aber ist ihr Profil, wenn sie sich selbst „auf Augenhöhe mit den Menschen“¹ sehen? Etwas Spezifisches hat diese Selbstbeschreibung nicht, da dies ja letztlich allen Christinnen und Christen aufgegeben ist. Die Frage ihrer Leitungsfunktion wird unterschiedlich beschrieben. Das *Motu proprio Omnium in mentem* scheint es für nötig zu halten, diese sogar zu relativieren: Nein, der Diakon wirkt nicht in *persona Christi capitis*. Und auch sonst kommt ihm nicht mehr zu, als den anderen Christinnen und Christen: Das Sakrament der Ehe spenden sich die Eheleute, taufen kann jeder Mensch, der es will. Nur das Predigen in der Eucharistie steht ihm ausnahmsweise zu – solange das Verbot der Laienpredigt aufrecht erhalten bleibt. Warum für diesen Dienst Frauen nicht zugelassen sind, verstehen die Wenigsten, zumal es sogar in der Tradition der Kirche ausreichend Spuren gibt.

Was ist das spezifisch Andere – oder gar der Überschuss – gegenüber den Berufen der „Laien“ im pastoralen Dienst, die nicht selten auch noch besser ausgebildet sind? Haben nicht auch sie einen amtlich öffentlichen Auftrag in der Kirche? Wissen nicht auch sie sich persönlich berufen und von der Kirche durch die Bischöfe gesendet? Haben nicht auch sie damit Anteil an der sakramentalen und amtlichen Struktur der Kirche? Diese Diskussion wird seit Jahrzehnten geführt und mit unterschiedlichem Interesse ausgeführt.

Die Priesterrolle verändert sich ebenso schnell. Sie haben nicht mehr das Monopol der Seelsorge, werden im Rahmen neuer größerer Pfarrestrukturen nicht mehr „nahe bei den Menschen“ sein können und wollen die

¹ So ein Ergebnis der noch nicht veröffentlichten Studie von Norbert Hark, der in narrativen Interviews über 50 Diakone befragte.

Leitungsaufgabe relativieren oder gar abgeben, um der Hirtensorge für die Anvertrauten wegen. Auch hier ist alles „im Wandel“.

Dabei sind zugleich viele nicht mehr am amtlichen Dienst der Kirche interessiert. Ihre Art zu glauben, ihre Teilnahme in der Kirche ist nicht mehr vom Totalitätsanspruch „von der Wiege bis zur Bahre“ geprägt, sondern von individuellen Entscheidungen. Jede und jeder definiert selbst, wann und wo er wie im kirchlich verfassten Organisationsrahmen auftaucht. Die Mitfeier der Sakramente schwindet, das Angebot „freier“ Ritenagenturen für Bestattung, Hochzeit und Geburt findet Anklang. Die Frage der „Gültigkeit“ der Sakramente verliert für die Christinnen und Christen an Relevanz.

Diese Skizzen beschreiben den Anstoß für das Symposium und die hier vorliegende Veröffentlichung. Ausgehend von den Verantwortlichen für die Ausbildung zum Ständigen Diakonats wurde ein Netz von Zuständigen und Interessierten aufgebaut, das auch die Bischöfe zur Mitwirkung motivierte. Fast 150 Menschen versammelten sich in der Katholischen Akademie in München, um den Problemstand kritisch zu beleuchten. In Trägerschaft des Internationalen Diakonatszentrums, der Theologischen Fakultät Fulda, in Zusammenarbeit mit der Deutschen Regentenkonferenz, den Vertreterinnen und Vertretern der pastoralen Berufsgruppen und den Kommissionen III (Pastoral) und IV (Kirchliche Berufe und geistliche Gemeinschaften) der Deutschen Bischofskonferenz fand die Tagung in einer erfreulich offenen Atmosphäre statt.

Biblische und historische Wurzeln, dogmatisch-fundamentaltheologische Beschreibungen, pastoraltheologische und kirchenrechtliche Konsequenzen wurden entfaltet, eingeordnet in den Raum der Erfahrungen der Berufsvertreterinnen und -vertreter und in psychologischer Diskussion des Identitätskonzeptes in den Berufen.

Dass sich Vieles wandeln muss, wurde deutlich. Etliche bisher fixierte Theorien können in genauer Betrachtung nicht gehalten werden. Das zeige sich nicht nur in der Frage der Zulassung der Frauen zu den Ämtern. Sowohl der Amtsbegriff wie das Verständnis einer sich sakramental verstehenden Kirche bedarf neuer Reflexionen. Die einzelnen Beiträge dieses Bandes belegen dies.

Nicht wenige erwarten bei den Menschen, die sich auf einen Dienst in der Kirche einlassen eine mehr oder minder ungebrochene Biographie. Dass diese Erwartung trägt, weisen etliche empirische Erhebungen nach. Für die Mitarbeiterinnen der Caritas wird dies eindrücklich belegt bei Michael N. Ebertz / Lucia Siegler, *Spiritualitäten als Ressource für eine dienende Kirche*. Die Würzburg-Studie, Würzburg 2016. Viera Pirker (S. 13) reflektiert die religiöse Identitätsbildung als individuelle Konstruktion auch der professionellen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Unter Verweis auf die Wiener

Philosophin Isolde Charim beschreibt sie den Menschen als „pluralisierendes Subjekt“. Dies gesellschaftliche Pluralität hat sich inzwischen auch auf die innere Wirklichkeit der Individuen gelegt. Religion ist ein Teil der individuellen Wirklichkeit, der sowohl die Entscheidung ihrer Annahme wie die Entscheidung zur gesellschaftlich sichtbaren Ritualisierung erfordert. In persönlicher Glaubensentscheidung (Believing), institutioneller Anbindung und Zugehörigkeit (Belonging) – fragmentarisch, fluide und fragil – erweist sich die Identitätsbildung der einzelnen.

Der Rekurs auf das Neue Testament kann nicht dazu dienen in historischer Exaktheit Normen abzuleiten und daraus eine Deutungshoheit zu bestimmen. Mit Thomas Söding (S. 31) dient der Rückgriff geradezu dazu, „Autoritäten und Hierarchien in Frage“ zu stellen und somit Alternativen zum Status quo zuzulassen: Das Kriterium der Lektüre sei: „mehr Kirche, mehr Glaube, mehr Freiheit“. Er hält es für schwierig, die spätere Entwicklung zum dreigliedrigen Amt in das Neue Testament zurück zu projizieren. Vielmehr gehe es darum zu klären, „wie der verantwortliche Dienst in der Kirche mit der Freiheit des Glaubens einhergeht.“ Berufung und Bevollmächtigung gehören wesentlich zusammen, führen aber zu sehr vielfältigen Wegen. Bestimmung, also feste Bindung an die Sendung und Befreiung gehören mit Paulus wesentlich zusammen. Die Theozentrik befreit dabei von Unterordnungen gegenüber den „Herren dieser Welt“. Schließlich gehören Begabung und Beauftragung zusammen, dabei ist das Charisma vor allem daran zu messen, ob es andere stärkt und dem Aufbau der Kirche als ganzer dient. Wenn der Glaube durch Freiheit bestimmt ist, und die Freiheit als Chance gesehen wird, Gott und dem Nächsten zu dienen, verändert sich die Ekklesiologie und überwindet die Gefährdungen des Klerikalismus.

Systematisch-theologisch reflektiert Gregor Predel (S. 45) das Verhältnis von Ordination, Beauftragung und Charisma. Ausgangspunkt ist die Ekklesiologie des II. Vaticanums und darin die Sakramentalität der Kirche, die dem Amt vorgängig ist. Die charismatische Dimension kirchlichen Handelns bezeugt das Ineinander von christologischer und pneumatologischer Wirklichkeit. Dabei wirkt der Geist Gottes in den jeweiligen gesellschaftlichen Entwicklungen. Pastoral und Lehre sind wesensmäßig einander zugeordnet. Für die Neubestimmungen der Dienste und Ämter ist die Gemeinsame Teilhabe an der Sendung Christi Voraussetzung. Hier wirken die Charismen der Ortskirche in ihrem Zeugnis. „Sendung und Zeugenschaft der Laien [sind; RH] keineswegs eine Delegation hierarchischer Aufgaben durch Bischof oder Priester, sondern göttlichen Rechts“. Daher kann das Verhältnis zwischen dem besonderem und dem gemeinsamen Priestertum

nur durch geschwisterliche Kooperation bestimmt sein. Es geht darum, „Communiales Miteinander in differenzierter Einheit“ neu zu bestimmen.

Die ökumenische Perspektive hilft, manche einseitige Verengungen aufzubrechen, weil im Dialog ein genauer Blick in biblische Quellen und historische Entwicklungen notwendig ist. Dies leistet Dorothea Sattler (S. 71). Dabei plädiert sie zum einen für eine Rezeption des *sensus fidelium* und bestimmt zum anderen die Aufgaben des sakramentalen Dienstes von seiner Funktion für den Weg der Kirche her. Der Bezug auf die Selbstverpflichtungen der Bischöfe beim Vatikanum II hebt die wertvolle Verbindung von amtlichem Handeln und glaubwürdigem Lebensstil hervor.

Vor dem Hintergrund des Missbrauchsskandals, der Machtmissbrauch, sexuellen Missbrauch und Vertuschungsmaßnahmen durch viele Verantwortliche der Kirche offenkundig machte, ist mit Matthias Remenyi (S. 87) eine grundlegende Neuformulierung der Amtstheologie und mit ihr der Ekklesiologie notwendig: Die Verwechslung von Sakralität und Sakramentalität muss zu einem Ende kommen: Die Sakralisierung des Amtes ist geradezu das Einfallstor des Missbrauchs. Das – durch das *Motuproprio Omnium in mentem* aufgedeckte – Problem der Begrifflichkeit des „in persona Christi capitis agere“ ist zusätzliches Indiz für die fatale Sakralisierung. Ausdrücklich geht Remenyi auf die Diskussion um die Zulassung der Frauen zur Weihe ein und auf die formale Diskussion, ob der Formulierungen von Johannes Paul II. in *Ordinatio Sacerdotalis* ein Unfehlbarkeitsanspruch zukomme. Ausdrücklich plädiert er für eine neue Sicht auf die Sakramentalität des Amtes in der Abbildbeziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Der Kanonist Adrian Loretan (S. 117) reflektiert die Diskussion um die Ordination der Frau aus menschenrechtlicher Sicht. Grundlage dazu sind ausdrücklich Bestimmungen in *Dignitatis Humanae* und *Nostra Aetate* 5b, nach denen jeder Theorie und Praxis das Fundament entzogen werde, die zwischen Mensch und Mensch bezüglich der Menschenwürde einen Unterschied mache. Er verdeutlicht, dass das Recht auf Seiten der Gerechtigkeit stehe und die Kirche Sakrament der Gerechtigkeit sei. Von daher fordert er eine Neurezeption des Konzils, das die Gleichheitsrechte auch für die Ordination, das „Sakrament der heiligen Macht“ gelten lasse. Sowohl für das Diakoninnenamt wie insgesamt für die Leitungsfragen sei dies neu durchzubuchstabieren.

Ein Beitrag des Kongresses von Rainer Bucher: „Sakramentalität und Macht in einer kommenden Kirche“ ist nicht in diesem Band aufgenommen, da er gleichzeitig in der QD 300 erscheint (Johanna Rahner / Thomas Söding [Hgg.]: *Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog*, Freiburg 2019). Bucher weist nachdrücklich auf die ökonomische und gesellschaftliche

Veränderung unserer Gesellschaft hin und entwickelt daher neue Impulse für das kirchliche Selbstverständnis und seine Dienste und Ämter.²

Bischof Bode, der die Tagung mit Interesse und Engagement begleitete, griff viele Überlegungen in seinem Schlussvortrag auf (S. 141). Er weiß, dass gerade vor dem Hintergrund der Krisen der Gegenwart, Kirche neu nach dem Namen Gottes suchen müsse und dazu nicht nur die bequemen Wege gehen dürfe. Der Streit um die „Wahrheit des Glaubens“ könne dabei auch zu etlichen Blessuren – mit Jakob und dem Kampf am Jabbok zum „Zeichen des Hinkens“ führen.

Bode plädiert für eine Vielgestaltigkeit der Pastoral, einen neuen Umgang mit der Sakramentalität der Schöpfung – insgesamt für Neuentwicklungen der sakramentalen Zeichen. Veränderungen der Ästhetik und Vertiefungen der Spiritualität stehen an und eine neue kirchliche Globalisierung. Kirche muss eine enge, streng definierte und gesetzliche Pastoral aufgeben. Sie müsse kritisch den Umgang mit Macht beobachten und jedem Missbrauch entgegenstehen. Sie dürfe nicht zur Rettung des ordinierten Amtes in seiner gegenwärtigen Gestalt die Sakramentalität der Kirche aufs Spiel setzen.

Die Atmosphäre des Münchner Kongresses erwies sich als höchst konstruktiv und ermutigend. Der ermutigende Geist der Veränderung möge auch die Arbeit der Kirche anregen.

² Siehe auch Rainer Bucher, Das Freie Amt. Der Diakon in der zukünftigen Sozialgestalt der Kirche. In: Rainer Bucher, An neuen Orten. Würzburg 2014, 341–349. – Michael Theobalds Beitrag findet sich unter Michael Theobald, „Ekklesiogenese“ im Neuen Testament – und heute? Vom Werden des Amtes in der Kirche, in: Theologische Quartalschrift 200 (2020), 51–68.

Individuelle Konstruktionen professionell religiöser Identität

Pastoralpsychologische Blicke

Viera Pirker

1. Hinführung

Das spezifische Zueinander der pastoralen Berufsgruppen in der Unterscheidung der Berufungen und Sendungen, Dienste und Ämter bildet eine kontinuierliche Entwicklung der römisch-katholischen Kirche in den deutschsprachigen Ländern. Die Bischofskonferenzen sind mit der Einführung der Laienberufe eigene Wege gegangen, die in den einzelnen Bistümern jeweils unterschiedlich eingeführt und praktiziert werden. Mit dem Konzil hat die Weltkirche den ständigen Diakonat¹ reaktiviert, der in Deutschland wachsenden Zulauf findet (in absoluten Zahlen auf niedrigerem Niveau) – anders im Fall der Priesterberufungen.² In Deutschland bereiten sich junge Männer nur noch in geringer Zahl auf diese Weihe vor – 489 im Jahr 2017. Mit der Entwicklung von Berufungen und Beauftragungen verbundene Bewegungen und Herausforderungen können allgemein formuliert, müssen aber auch individuell gefüllt werden. Auf der Suche nach einer ‚professionell religiösen Identität‘ in der Gegenwart ist die Perspektive der ersten Person – wie in jedem psychologischen Sprechen von Identität – besonders bedeutsam.³ Nicht, was *über* einen Menschen gesagt wird, sondern was dieser Mensch *selbst* erfährt und *von sich* aussagt, gilt als für seine Identität entscheidend. Daher wird in diesem Text der Versuch unternommen, Eckdaten einer individuellen Konstruktion professionell religiöser Identität zu beschreiben.

Dies erfordert auch eine eigene Positionierung. Als Katholikin – mit römisch-katholischer Kirchenzugehörigkeit – begegnen mir Vollzüge von Sakramentalität und Amt vorrangig in liturgischen Kontexten, vor allem in der Feier der Eucharistie, die als Einladung zur *Communio Christi* meine wesentliche spirituelle und rituelle Ankerstelle bildet. Zur Ämterfrage wurde in den etwa 20 Jahren, die ich als Theologin denke und handle, viel diskutiert

¹ Vgl. Klaus Kießling, Ständiger Diakonat in der Weltkirche. Zur Spiritualität eines vor 50 Jahren wiederingeführten Amtes, in: *Wege zum Menschen* 67 (2015) 4, 371–385.

² Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2017/2018*, Bonn 2018 (=Arbeitshilfen 299), 42.

³ Vgl. Viera Pirker, *fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie*, Ostfildern 2013 (=Zeitzeichen 31), 401–402.

und gestritten. Die Geschlechterfrage war und ist dabei hoch relevant, und sie ist erneut in den Vordergrund getreten im Gespräch des Papstes mit den Generaloberinnen der Ordensgemeinschaften am 10. Mai 2019, ebenso wie in der von Münster ausgehenden Aktion Maria 2.0, die im Frühjahr 2019 die öffentliche Diskussion um die römisch-katholische Kirche angeheizt hat. Was beinhaltet eine individuelle Perspektive? Ich habe mit Theologinnen gelitten, die in sich eine priesterliche oder diakonische Berufung verspüren, ebenso wie mich die Berufung eines Priesters zu Ehe und Familie berührt hat – beides ist in der kirchlichen Ständestruktur nicht vorgesehen. Die Praxis einer zweiten Entscheidung, auch einer zweiten Berufung, ist ein entwicklungspsychologisch nachvollziehbares Konzept, das sich integral aus einem Grundmodell der Berufung heraus entwickeln kann. Menschen leben lange, und sie entwickeln sich weiter, auch in ihrer professionellen und religiösen Positionalität – was „in der katholischen Kirche mit ihrer hohen Wertschätzung von lebenslangen Bindungen“⁴ als Herausforderung gilt.

Ich gehöre keiner pastoralen Berufsgruppe an, sondern arbeite in theologischen Lehr- und Lernzusammenhängen, vorrangig in der Ausbildung von angehenden Religionslehrer*innen. Meiner katholischen Sozialisation hat die progressive Gottesdienstgemeinde meiner Kindheit nicht geschadet. Dort stand die Pastoralreferentin selbstverständlich, häufig und in liturgischer Kleidung am Ambo, der Platz des Priesters war am Altar, und der Sonntagsgottesdienst war eine einzige, ungeteilte, ganze Feier. Undenkenbar, in vielen Bistümern. In der Entwicklung und Praxis der kirchlichen Berufsgruppen liegt für mich durchaus Potenzial zur Irritation: Denn darin werden nicht alleine Berufungsfragen verhandelt, sondern auch Hierarchien, Konkurrenzen und Sakralitätskonzeptionen. Die Solidarität von Klerikern und Laien, von Frauen und Männern in der Kirche steht in der Ämterfrage auf dem Prüfstand.

2. Religiöse Identität

Eingeladen zum Thema „Individuelle Konstruktionen professionell religiöser Identität – aus pastoralpsychologischer Sicht“, knüpft dieser Beitrag an mehrere persönliche Zeugnisse an, die zur Tagungseröffnung gegeben wurden.⁵ In biographischen Erfahrungen ist die individuelle religiöse

⁴ Eva-Maria Faber, Identität und christliche Lebenspraxis, in: Christian Cebulj / Johannes Fury (Hg.): Heimat auf Zeit. Identität als Grundfrage ethisch-religiöser Bildung, Zürich 2012, 87–120, 103.

⁵ Vgl. Tagungsprogramm „Die sakramentale Grundstruktur der Kirche und ihrer Dienste und Ämter“, 3.–5.04.2019, Katholische Akademie München.

Identität zutiefst verwurzelt.⁶ Von dort her lassen sich Aus-Blicke in die Gruppe, in die Pfarreien und Gemeinden, in kirchliche Strukturen hinein entwickeln. Von daher werden aber auch verschiedene Kulturen des Theologietreibens verständlich.

2.1 Wie wird religiöse Identität aktuell verhandelt? Gesellschaftlicher Kontext

Die Wiener Philosophin Isolde Charim hat 2018 mit „Ich und die Anderen. Wie die neue Pluralisierung uns alle verändert“⁷ hellsichtig und in umgreifenden Beobachtungen zu religiöser Identität in der Gegenwart das Konglomerat aus gesellschaftlichen und individuellen Anforderungen beschrieben, in denen eine solche heute zu entwickeln ist. Der Mensch ist zum ‚pluralisierten Subjekt‘ geworden, das heißt, dass die gesellschaftliche Pluralisierung nicht im Äußeren verbleibt, sondern nach innen gewandert ist. In seiner traditionellen Form ermöglichte religiöser Glaube die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, in die Einzelne eingebunden wurden. „Religion im traditionellen Sinn bettet den Gläubigen in ein ganzes soziales Universum ein. [...] Die Tradition kommt von den Vorfahren, durchquert die Individuen, die ihr nichts hinzufügen, und geht an die Kinder weiter. Religion ist also nicht nur eine vertikale Beziehung – zum Himmel, zu Gott. Sie ist auch eine horizontale Verbindung durch die Zeit hindurch.“⁸ Anstatt das Individuum zu befördern, reiht Religion den Einzelnen hier in eine ‚Kette‘ oder auch ‚Generationenfolge‘ ein. Diese Art der Zugehörigkeit bezeichnet Charim als paradox, denn sie geschieht „ent-subjektivierend: Die Einreihung des Einzelnen in die Kette, in die Tradition erfolgt quasi ohne sein Dazutun.“⁹ Im Gegenzug erhalten die Gläubigen dafür „eine volle Identität und eine direkte, eine selbstverständliche, eine ganze Zugehörigkeit. Hier haben wir das Paradoxon der vollen Identitäten in Reinform: Man hat nur dann eine volle Identität, wenn diese einen zugleich entsubjektivi-

⁶ Dieser Beitrag konzentriert sich auf die Perspektive der Individuen und nimmt die erstarkten identitätspolitischen Dynamiken, die Religion und Politik zutiefst verbinden, nicht eigens in den Blick. Verviesen sei dazu auf Viera Pirker, Fluid and Fragile, or in between: Christian Identity in Crisis? Perspectives from Pastoral Psychology, in: Jadranka Garmaz / Alojzije Čondić (Hg.): Challenges to Religious Education in Contemporary Society. Split 2017 (=Teologija 53), 116–131. Online verfügbar unter <http://ojs.kbf.unist.hr/index.php/proceedings/article/view/82/59>.

⁷ Isolde Charim, Ich und die Anderen. Wie die neue Pluralisierung uns alle verändert, Wien 2018.

⁸ Ebd., 58.

⁹ Ebd., 58.

viert.¹⁰ In der pluralisierten Gegenwart hat eine solche traditionale Form der Religion kaum eine Chance zur Existenz, wodurch alle ‚vollen Identitäten‘ massive Transformationen erfahren. Denn in einer pluralisierten Welt vollzieht sich jede Zugehörigkeit in dem grundlegenden Wissen, dass sie nur eine Möglichkeit unter anderen ist – ‚Man glaubt gewissermaßen ‚trotzdem‘.¹¹ Wer heute religiös ist, muss daher zwei neue Paradoxien bewältigen: Er muss einerseits über *die eigene Zugehörigkeit aktiv entscheiden* – und ‚eine solche Entscheidung ist ein säkulares Element: Das entscheidende Subjekt bedarf einer Subjektivität, die eben gerade nicht die Subjektivität des Glaubenden [im Sinne von Frömmigkeit] ist – sondern vielmehr deren Gegenteil. Die Entscheidung für eine Religion trifft man als mündiges, autonomes Subjekt¹² – und dies, obgleich Glaubenzugehörigkeit eigentlich gerade nicht aktiv gewählt werden kann, sondern auf Erwählung und Eingemeindung setzt. Das Wählen an sich ist säkular; und wer eine aktive Entscheidung vollzieht, muss diese auch *aktiv ausdrücken*, indem er oder sie beispielsweise konkret eine religiöse Symbolik gesellschaftlich sichtbar macht, so etwa mit Kopftuch, einem Turban oder einem Priesterkragen. Diese Praxis wird in der säkularen Gesellschaft, die Religion in die Privatheit abdrängen will, angefragt; Charim interpretiert sie jedoch als einen Akt der Selbstermächtigung des Subjekts: ‚Statt Zuweisung zu einem Platz, wird ein Platz eingenommen. Selbständig.¹³ Der religiöse Ort wird heute selbst gewählt, individuell und in einem Akt der formalen Mündigkeit, der jedoch nicht notwendig auch eine inhaltliche, gar emanzipatorische Mündigkeit nach sich ziehen muss. Religiosität kann heute in der Selbst-Einschreibung in eine Tradition vielmehr einen gegenteiligen Effekt beinhalten: ‚Statt durch die Einreihung in die Kette der Generationen ent-subjektiviert zu werden, wird das Ich, indem es wählt, gestärkt.¹⁴ Charim beschreibt damit den Wandel der Religiosität in pluralisierten Gesellschaften als positive Psychodynamik der Gegenwart, entgegen manch pessimistischer Positionierung in theologischen Analysen der Phänomene, wie beispielsweise in der von Karl-Heinz Menke konstatierten ‚Glaubenskrise¹⁵, die darin bestehe, dass der Glaube nicht mehr das Leben forme, sondern die Einzelnen sich selbst ihr ‚Eigentliches‘ des Christentums zusammenwählen, und die übersieht, dass dieses Wählen in einer pluralisierten Gesellschaft unhin-

¹⁰ Ebd., 58–59.

¹¹ Ebd., 62.

¹² Ebd., 65.

¹³ Ebd., 67.

¹⁴ Ebd., 68.

¹⁵ Karl-Heinz Menke, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift*, Regensburg 2017, 84.

tergebar ist. Nicht nur eine liberale, sondern auch eine traditionale religiöse Praxis bildet heute eine gewählte Praxis.

2.2 ‚Professionell religiöse Identität‘ – Grundsätzliche Überlegungen

Der Wandel der gesellschaftlichen Pluralisierung vollzieht sich schon seit einigen Jahrzehnten, doch inzwischen, so kann man mit Isolde Charim sagen, ist er vollständig im Dispositiv der Individualisierung angekommen. Dieser Prozess erfasst auch diejenigen, die sich professionell, berufen, gesendet und geweiht, im religiösen Umfeld bewegen, die eine religiöse Identität bewusst und vollständig an sich ziehen, sie von sich zeigen und behaupten. Gerade bei den jüngeren Generationen gibt es nicht mehr die alte Form, vielmehr ist das, was als ‚alte Form‘ daherkommt, plural-säkular gebrochen. Theresia Heimerl hat dieses Phänomen für heutige Kleriker nachgezeichnet: Eugen Drewermanns Feststellung, die Berufung „würde im eigentlichen Sinne fehlen und durch langjährige und frühe Festlegung in kirchlichen Erziehungsinstitutionen von außen auferlegt, stimmt heute in unseren Breiten nicht mehr, ja hat sich in das Gegenteil verkehrt: Die höchst individuellen und mitunter hochgradig emotional aufgeladenen Berufungserfahrungen machen jeden verallgemeinernden und vergemeinschaftenden Plural schwierig und maßgeschneiderte Begleitung notwendig.“¹⁶

Auf die britische Religionswissenschaftlerin Grace Davie¹⁷ geht die Unterscheidung von *Believing* und *Belonging* als zwei Aspekte der individuellen Zugehörigkeit zu Religionsgemeinschaften zurück. Mit der Aufspaltung von institutioneller Zugehörigkeit und innerer Bindung an eine Glaubensüberzeugung ergeben sich drei Varianten für religiöse Zugehörigkeit: *Belonging and Believing* / *Belonging without Believing* / *Believing without Belonging*. Das bedeutet: Menschen können sowohl institutionelle Zugehörigkeit als auch innere Bindung an die von dieser Institution überlieferte Glaubensüberzeugung für sich formulieren, sie können aber auch institutionelle Zugehörigkeit ohne innere Bindung an die Glaubensüberzeugung empfinden, sowie eine innere Bindung an eine Glaubensüberzeugung ohne jedoch institutionelle Zugehörigkeit als relevant aufbauen. Das Zueinander der Triade von Ich – Glaube – Gemeinschaft wird damit differenziert und konkretisiert. In einer religionspsychologisch begründeten, kulturübergreifenden Erweiterung des Modells ergänzt Vassilis Saroglou

¹⁶ Theresia Heimerl, Prophet von Gestern. Eugen Drewermann wiedergelesen, in: HK 73 (2019) H. 4, 13–15, 15.

¹⁷ Grace Davie, Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging, Oxford 1994.

Believing und *Belonging* um zwei weitere Aspekte, die für die Entwicklung und Beobachtung von Religiosität eigenständige Bedeutung erlangen.¹⁸ *Believing* richtet sich für ihn auf die intellektuelle Annahme von als dogmatisch verstandenen Glaubenswahrheiten und wird damit vorrangig zu einem sachbezogenen Begriff, der bei Davies auch die innere Dimension beinhaltet. Dieser Aspekt findet sich bei Saroglou im *Bonding*. Mit diesem Begriff bezeichnet er ein inneres, emotionales Bindungsverhältnis, das sich in Ritualen und Ehrfurcht auf die mystische Dimension des Religiösen hinwendet. Mit dem Begriff *Behaving*, der die Dimension der Moralität anzielt, lenkt Saroglou den Blick darüber hinaus auf die Einbindung in Normen durch den individuellen Vollzug im Rahmen der eigenen Tugenden. Auch in Saroglous Modell beinhaltet *Belonging* die identitätsstärkende Dimension der Gruppenzugehörigkeit.¹⁹

Für Menschen, die sich professionell im religiösen Feld bewegen, kann Zugehörigkeit als *Belonging* nicht allein in institutioneller Zugehörigkeit bestehen, sondern wird vielmehr auch von den anderen Dimensionen maßgeblich mit strukturiert. Durch die in *Believing* ausgedrückten Aspekte der Selbstbindung an eine Glaubensüberzeugung sowie durch *Bonding*, also die persönliche, emotionale Spiritualität und die religiöse Erfahrung, lässt sich die Zugehörigkeit differenzierter verstehen und ausdrücken. Die Felder der individuellen Religiosität sind für eine professionelle religiöse Identität von größter Bedeutung. Angesichts der Aufgabe, auch für andere Menschen in Seelsorge, Liturgie und Caritas religiöse Ankerpunkte zu erzeugen und damit an der Sakramentalität der Kirche als Gemeinschaft aktiv mitzuwirken, stellt das reine *Belonging* zu einer Gemeinschaft ein zu geringes Reservoir zur Verfügung, innere Emigration droht. Weiterführende Fragen schließen sich an: Kann innerhalb von institutioneller Zugehörigkeit eine lebendige Gestaltung des *Believing* und eine erwachsene Entwicklung des *Bonding* stattfinden? In welcher Weise steht das *Behaving* damit in erkennbarer Übereinstimmung? Die strukturellen Verankerungen und Spielräume des und der Einzelnen innerhalb der Religionsgemeinschaft tragen dabei eklatante Bedeutung. Vollzieht sich Zugehörigkeit auf äußerer, sichtbarer Ebene, und / oder in der intrapsychischen Tiefe des Individuums?

¹⁸ Vassilis Saroglou, *Believing, Bonding, Behaving, and Belonging*, in: *Journal of Cross-Cultural Psychology* 42 (2011) H. 8, 1320–1340. DOI: 10.1177/0022022111412267.

¹⁹ Zumindest hingewiesen sei zudem auf die religionspsychologisch differenziert geführte Diskussion um eine wachsende Unterscheidung zwischen Spiritualität und Religiosität, vgl. Anton Bucher, *Psychologie der Spiritualität*. Handbuch, Weinheim ²2014, 50–56; Heinz Streb, *Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland*, Göttingen 2015; Michael Utsch, *Spiritualität – Wert der Beziehung*, in: *Der Nervenarzt* 87 (2016) H. 11, 1152–1162. DOI: 10.1007/s00115-016-0228-4.

