

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Theologie säkularer Existenzweisen

ISSN: 0555-9308

40. Jahrgang, 2020-2

Warum „normal“ für Religion abwegig ist Pastoral aus der Anormalität religiöser Existenzweisen

Abstract

Zu den menschlichen Existenzweisen gehört auch der Konjunktiv, mit dem die Normalität des Möglichen um den gravierend anderen Raum des Unmöglichen erweitert wird. Damit lässt sich sowohl die Anthropologisierung der Theologie beschreiben, die durch die Moderne möglich geworden ist, aber auch die vor allem päpstliche Revanche gegen die Unmöglichkeiten dieser Moderne erfassen, für die allerdings deren Möglichkeiten nötig sind. Sucht man nicht nach einer Großen Vereinigung auf höherer Ebene, sondern die Konfrontation der zwei Unmöglichkeiten der säkularen wie der religiösen Welten miteinander, dann relativieren diese sich am Umschlagpunkt des Anormalen. Angesichts der gravierenden Anormalitäten in der Kirche (Missbrauch, sexuelle Heuchelei etc.) wird verständlich, warum von Menschen nicht erwartet werden kann, sich kirchlich-christlich zu deklarieren, die sich als normal verstehen. Es entstehen stattdessen neue heterotope Praktiken daraus, dass konfrontierende Anormalitäten aus dem eigenen religiösen Raum immer eingerechnet werden müssen, welche die normalen pastoralen Aktivitäten gravierend durchkreuzen. Diese Praktiken müssen damit zurechtkommen, dass die Glaubwürdigkeit der Kirche im freien Fall ist, weil diese sich und anderen die eigenen Anormalitäten nicht eingestanden hat, um ihre Revanche gegen die Moderne hoch halten zu können. Für die Diskursivierung dieser Praktiken werden abschließend vier Kriterien entwickelt.

Human existence means not just following normal social rules but is also a subjunctive that opens up improbable dimensions of lived space. This describes the unavoidable anthropologization of theology in modern times as well as the papal revolt against modernity that is, however, dependent on the means provided by modernity. Searching for some grand unified theory does not help; rather, we need to enable the confrontation of both improbabilities (the secular and religious worlds), which meet at the juncture of the abnormal. In light of the severe abnormalities of the church (abuse, sexual hypocrisy, etc.), we can understand why it is too much to expect people to avow that religious modes should be considered a normal practice. Instead, new heterotopic practices arise that include confrontational abnormalities from one's own religious space and severely thwart normal pastoral activities. These practices must come to terms with the fact that the credibility of the church is in freefall, having proved unable to admit to its own abnormalities and maintaining its resistance to modernity. Four criteria are proposed for this transformation.

Für Normalitätsanfragen an den christlichen Glauben, in deren Zeichen dieser Kongress steht, lässt sich Bruno Latours Idee der Modi von Existenz mindestens im Hintergrund verwenden. Diese bieten faszinierende Perspektiven, schließlich wird von Latour endlich eine Anthropologie der Modernen geschrieben, also des Plurals von

Moderne sowie ihrer Bewohner*innen.¹ Existenz tritt hier zwar als Substantiv auf, aber es handelt sich um ein Verb. Mit Existenz wird eine sehr weitreichende Tätigkeit diskursiviert – die des aktiven Lebens. Es gibt keine Existenz in einem bloß vorhandenen Sinn; das wäre eine metaphysische Illusion und der Satz, dass etwas/jemand existiert, eine bloße Verdoppelung einer unvollständigen Aussage.²

Existenz wird vielmehr auf das Hin und Her vollzogen, was es im Leben gibt und am Leben dran ist. Existenzen führen wir, sie vollziehen sich im eigenen Leben und darüber hinaus. Daher sind die Weisen dieser Existenz jeweils Modalitäten einer Tätigkeit und diejenigen, die Praktiken menschlicher Existenz im Auge haben, wie die Profis der Pastoraltheologie, sind dafür Spezialistinnen und Spezialisten. Sie kommen einigermaßen direkt an diese Praktiken heran mit Beobachtungen tatsächlicher Pastoral, Untersuchungen über Milieus von Lebensstilen, qualitative Befragungen, Evaluierungen von Organisationen u.v.a.m.

Der armselige Systematiker muss sich dagegen vor allem mit Sprache herumschlagen, mit der die Praxis von Existenz grammatisch taxiert wird, ehe sie/er überhaupt auf die erfreuliche praktische Ebene gelangen kann. Das macht es im Fall der hier zu verhandelnden Existenzweisen komplexer, weil die Latour'schen „modes d'existence“ sich dann über reale Praktiken hinaus auf den Irrealis hin erweitern. Erfasst man die Anthropologie der Moderne etwa mit dem Französischen, dann begegnen vier Konjugationen von Verben, also Indikativ und Imperativ, was wir im Deutschen ja auch kennen, aber eben auch das Conditionnel sowie den Subjonctif, wofür das Deutsche nur den Konjunktiv hat. Existenzen werden von modernen Menschen und in der Moderne nicht nur durch das geführt, was schon da ist oder werden soll, sondern auch durch das, was nachvollziehbar wäre, wenn es das denn gäbe.

1. Die Erweiterung des modernen Möglichkeitsraums durch Existenzmodi des Konjunktivs

Der deutsche Konjunktiv beschreibt in zwei Stufen sowohl einen Irrealis, also etwas, was derzeit nicht möglich ist, auch wenn es entweder schon möglich war oder jetzt wünschenswert wäre, sowie solche Möglichkeiten, die nicht realisiert sind, aber denkbar wären, und ebenso undenkbbare Realisierungen von Möglichkeiten, die aus-

¹ So der Untertitel dieser „Enquête sur les modes d'existence“: Bruno Latour, Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Berlin 2018.

² Selbst in den Grundlagen der analytischen Philosophie wird das eingeräumt. So versteht Gottlob Frege Existenz als einen Begriff der zweiten Stufe. Es bedarf anderer Begriffe, unter die etwas fällt, um an Existenz heranzukommen. „Sobald man aber dem Worte ‚existieren‘ einen Inhalt gibt, der von einzelem ausgesagt wird, kann dieser Inhalt auch zum Merkmal eines Begriffes gemacht werden, unter den das einzelne fällt, von dem das existieren ausgesagt wird.“ (Gottlob Frege, Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlaß. Hg. v. G. Gabriel, Hamburg 1978, 21)

zuschließen sind. Der Konjunktiv I wird häufig verwendet, um in einer indirekten Rede wiederzugeben, was andere gesagt haben, aber es eben dann, wenn darauf verwiesen wird, nicht mehr aktuell sagen. Der Konjunktiv II bringt mehr oder minder irrealer Wünsche und Hoffnungen zum Ausdruck („Ach, wäre doch schon Winter!“), auch Bedingungssätze („Wäre schon Winter, könnte ich endlich Ski fahren!“) oder besonders höfliche Anfragen („Wärest du beim Ski fahren dann dabei?“).

Das Französische ist hier etwas komplexer, und es tut mir leid, dass ich ein wenig bei dieser spröden Materie bleiben muss. Anders kann ich den systematischen Punkt in den säkularen Existenzweisen der vielen Modernen schlecht fassen, den ich gerne anbieten würde. Beim *Conditionnel* wird eine Aussage unter eine Bedingung (*condition*) gestellt, die sie als eben nicht möglich ausdrückt, wohl aber ihre Unmöglichkeit im doppelten Sinn des Wortes ausdrückt („Würdest du angesichts des massiven Stromverbrauchs der Lifte und Schneekanonen tatsächlich Ski fahren?“). Beim *Subjonctif* wird eine Tätigkeit in Relation zur Subjektivität (*subjuger*) ihres Vollzugs („Ich wollte, du kämest endlich/gar nicht mehr!“) gesetzt, was Willen, Gefühl, aber auch Unterordnungen unter bestimmte Bedingungen einschließt. Das Französische kann entsprechend „existieren“ in den beiden konjunktivischen Modi mehr als bloße Möglichkeit und mehr als mit möglicherweise irrealen Erwartungen belegt begreifen. Existieren kann zugleich eine mögliche Aktion sein, zu der ein gewisser Wunsch besteht, sie auch in die Tat umzusetzen, obwohl eine gegenwärtig gegebene Unmöglichkeit eingeräumt werden muss, auf die sogar eine vielleicht schon lange vorhandene Tatsache schließen lässt, weil sie damit in Beziehung steht.

Dieser doppelte Konjunktiv ist daher sowohl möglich wie auch zugleich – im doppelten Sinn des Wortes – „unmöglich“, also etwas Mögliches ausschließend wie es anstößig möglich machend. Im Französischen kann man mit den Möglichkeiten von Raum und Zeit existieren, aber zugleich lässt sich durch diverses Unmögliches existieren. Es besteht daher im Existenz-Fall sowohl eine unter gewissen Bedingungen bestehende Hoffnung wie eine bestimmte subjektive Befürchtung auf Umsetzung, also sowohl Erwartung wie Erstaunen oder sogar Entsetzen. Drückt der deutsche Konjunktiv eher ein aktives, wenn auch noch irrealer „möglicherweise“ beim Sprechenden aus, wird durch *Subjonctif* und *Conditionnel* dem „möglicherweise“ zugleich eine passive Wendung gegeben, dem die Sprechenden nicht ausweichen können. Das, was möglich erscheint, übersteigt zugleich die derzeitigen Fähigkeiten der Akteure, obwohl es sie schon anfasst und obwohl es sie nicht mehr davor ausweichen lässt, dass es ihnen mangels Fähigkeiten einfach nicht möglich ist.

Im Bereich dieser Spannung von möglich und unmöglich mit einem passiven Kontrast zu den Chancen von Aktivitäten bewegt sich das, was ich über säkulare Existenzweisen religiöser, gläubiger und spiritueller Praktiken moderner Menschen wie der Moderne im Plural vorschlagen möchte. Man kann die Auseinandersetzung mit kirchlichen Praktiken um einen gravierenden anderen Raum erweitern, der mir für die

säkulare Verortung des Glaubens bedeutsam erscheint. Er ist nicht zu verwechseln mit dem Nicht-Ort, also der Utopie. Sie ist bereits anwesend in Erwartungen, dass etwas künftig zu erreichen ist, wenn man sich nur auf diese oder jene Weise diszipliniert. Utopien hängen an Disziplinierungen, die tatsächlich möglich werden, weil Leute sich ihnen unterwerfen. Aber die Konjunktive moderner säkularer Existenzen disziplinieren nicht. Sie konfrontieren Menschen mit dem, was ihnen unmöglich zu erreichen ist, weil sie auf die bloßen Fähigkeiten zurückwerfen. Dieser andere Raum hat heterotope Qualität, weil er dazu nötigt, anders über das zu sprechen, was offenbar nicht möglich ist. Es ist der Raum der Anormalität. Sie ist unmöglich als anstößige Möglichkeit und genau deshalb eben möglich, wenn die bloßen normalen Möglichkeiten relativiert werden.

Säkular existieren erfasst zum einen, was tatsächlich säkular geschieht – also den Indikativ von Existenz –, wie zweitens das, was zu geschehen hat – also aus Imperativen und Zwängen besteht –, aber auch schließlich das, was geschehen könnte, wenn Sehnsucht danach oder Furcht davor es geschehen ließen. Zur Anthropologie von Modernen gehören nicht bloß aktive Möglichkeiten, sondern auch Befürchtungen, es könnte so kommen, dass man gar nicht anders kann, als es existierend einzuräumen. Moderne Menschen und die Moderne im Plural existieren nicht zuletzt mit dem, was in ihnen als anormal zu bestimmen wäre, sobald sie es einräumen.

Das gibt natürlich religiösen Erwartungen inmitten immanenter Praktiken des Lebens Platz, weil sie mit besonderem Nachdruck stets beides im Blick haben, dieses aktiv Normale, aber auch jenes passiv Anormale. Üblicherweise sind Praktiken der Religionsgemeinschaft auf das, was möglich ist, konzentriert; sie sollen schließlich diese Gemeinschaft gegenüber anderen ermächtigen und die eigenen Mitglieder bevorzugen. Aber so gut wie alle zentralen Positionen der Glaubensgemeinschaft bringen etwas vor, was anormal ist. Es ist schlichtweg nicht normal, dass jemand, der am Kreuz bereits gestorben ist, mit Wundmalen des Todes am Körper aufersteht und sich als Leib Christi, also als diese Glaubensgemeinschaft, rematerialisiert. Das wird nicht normaler, wenn man es glaubt und dafür Wahrheit beansprucht. In der Pastoralgemeinschaft, die solche Glaubensweisen mit den Existenzweisen aller Menschen verbinden will, muss man sich nun entscheiden, sich mit den machtvollen religiösen Möglichkeiten zufriedenzugeben oder aus dem Anormalen heraus diese Verbindungen zu suchen. Das ist durchaus möglich im Sinne der beiden französischen Konjunktive; man muss nur die Unmöglichkeiten aktivieren, die in den Existenzweisen der Modernen präsent sind.

Gläubige Praktiken können aus dem passiv Anormalen sogar aktive Anormalitäten machen, weil sie Menschen anleiten, unmöglich zu existieren und es mit den dann fälligen Grenzüberschreitungen zu normalisieren. Das lässt sich theologisch konkreter machen: Praktiken religiöser Erwartungen können sowohl eschatologische Hoffnungen wie apokalyptische Befürchtungen implizieren. So kann man mit der gläubigen

Erwartung, es könnten alle auferstehen, sollte der Glaube daran wahr sein, sowohl ein ewiges Leben wie ein finales Gericht verbinden. Das zweite ist der antike Begriff von Auferstehung, das erste der zeitgenössische. Niemand will heute mehr für ein Gericht auferstehen, das auch negativ ausgehen kann, während früher das den Gläubigen als einzige Möglichkeit erschien, der Hölle zu entgehen. Was früher unmöglich für gläubige Existenz war, ist heute möglich und umgekehrt.

2. Von der möglichen Anthropologie der Theologie zur Revanche gegen deren moderne Unmöglichkeiten

Der doppelte Zusammenhang von möglicherweise existieren und ebenso unmöglich existieren bestätigt die moderne katholische Theologie nun ebenfalls doppelt. Erstens zeigt er, dass die Verbindung von Anthropologie und Theologie in moderne Möglichkeiten zu existieren hineinführt. Theologie, also die Rede von Gott, gehört zu den authentischen Existenzweisen der Modernen, aber eben auch umgekehrt. Was der Glaube im Leben beiträgt, sind keine Illusionen, Einbildungen oder Utopias, sondern die Einsicht in die ebenso erweiterten wie unausweichlichen Räume menschlichen Lebens. Aus den Möglichkeiten, die die Moderne anbietet sowie zumutet, kann niemand aussteigen, am wenigstens jene, die vehement gegen sie sind, eben weil sie sich damit inmitten dieser Möglichkeiten verankern. Moderne ist also nicht bloß Epoche, sondern unvermeidliche Existenzweise, die schlichtweg nicht als vollkommen ausgeschlossen verhandelt werden kann, gleich wie unmöglich das den Gegnern von Moderne erscheint. Die Moderne ist die Existenzform der Anthropologie und jegliche Einsicht in anthropologisch mögliche Existenzen gehört zu den Möglichkeiten der Moderne. Ohne die Moderne hat es Anthropologie nicht gegeben; sie ist eine ihrer größten Entdeckungen. Moderne ist daher nicht nur der Rahmen dessen, was anthropologisch erfasst wird, sondern die Bedingung der Möglichkeit, es zu erfassen. Das bestätigt auf der einen Seite die moderne Theologie, sich mit den säkularen Lebensräumen auszusöhnen, gleich wie unmöglich diese erscheinen, weil sie tatsächlich Möglichkeitsräume des Religiösen darstellen. Aber es impliziert auf der anderen Seite auch die Versuchung, darauf mit einem Ressentiment zu reagieren, das sich an den unmöglichen Seiten der Moderne aufhängt.

Das erste ist sozusagen die Casanova-Taylor-Joas-Variante dieses Zusammenhangs von moderner Säkularität und religiöser Normalität, also die positive Validierung einer *public religion* und einer religiös offenen Authentizität. Die Moderne und ihre Existenzweisen bieten religiösen Praktiken unglaublich viele Möglichkeiten, die Religionsgemeinschaften nur öffentlich ergreifen müssen. Religion lässt sich nicht privatisieren, weil in dieser Säkularität jedes private Problem eine öffentliche Kontaktzone mit den erwünschten, aber noch nicht realisierten Möglichkeiten hat. Dort spielt sich Religiosität gravierend ein als ein ernstzunehmendes Angebot. Säkulare Existenz ist daher eine

hervorragende moderne Möglichkeit des Glaubens. Eine Religionsform realisiert das, wenn sie sich tatsächlich auf die menschlichen Möglichkeiten einlässt, wie sie hier und heute säkular existieren.

Theologisch führt dieser Möglichkeitsmodus von Anthropologie etwa zu Rahners übernatürlichem Existential. Wer existiert, hat die Gegenwart Gottes als säkulare Möglichkeit des eigenen Lebens, auch wenn es aufgrund eines tatsächlichen Schweigens dieser Offenbarung in der Geschichte unreal erscheint. Aber die Irrealität macht diese Gegenwart nicht unmöglich. Das lässt sich niemandem abstreiten und deshalb katapultiert christliches Glauben keinen Menschen aus der Moderne heraus, wohl aber tiefer in ihre Möglichkeiten hinein. Das macht den epochalen Wechsel der Diskursivierung Gottes als Beförderung der Menschenrechte zur real durchführbaren Möglichkeit. Ein Ereignis wie das Zweite Vaticanum hat außerordentlich davon profitiert und die Vorherrschaft der praktischen Theologie in der Theologie wäre ohne diese Anthropologisierung gar nicht denkbar gewesen. *Gaudium et spes* wiederum beschreibt die Lehrgrundlage für den pastoralen Modus dieser öffentlichen Religiosität. Aber hier dreht sich bereits der Diskurs weg von der Normalität; denn Pastoral steht gerade nicht für die normalen Lebensvollzüge, sondern für außerordentliche Vorgänge und bisweilen sogar radikale Erfahrungen: Freude und Hoffnungen, Trauer und Ängste. Das ist ja nicht das normale Leben, sondern es sind Lebensweisen in einem gewissen Ausnahmezustand.

Mit Fundamentalismus ist dieser Modus nicht zu haben, weil seine Anthropologisierung der Moderne als unmöglich verdammen will, was schlichtweg möglich ist und auch praktiziert wird. Das soll, ja: das muss aus seiner Sicht ausgeschlossen bleiben; aber diese Anthropologisierung implodiert dann an der Gravitation dessen, was sie ausschließen soll. Häufig sind es Sexskandale, die die Prediger des Fundamentalismus entlarven, aber es können auch andere Unmöglichkeiten sein. Entsprechend hat kein Fundamentalismus, gleich wie sehr er sich anstrengt, die Macht, aus der Moderne als unmöglich zu verdammen, was dort möglich ist. Das war vor der Moderne einmal möglich, in der Moderne aber nicht mehr. Fundamentalismus kann sich lediglich an die Revanche gegen die modernen Möglichkeiten menschlicher Existenz hängen. Mehr als Revanche und Ressentiment dagegen stehen ihm nicht zur Verfügung. Auch wenn man sich in der ersten Diskursivierung von Moderne verortet, wie ich es ausdrücklich tue, und dieser zweiten widerspricht, dann muss man die zweite im Auge behalten; denn ihr doppeltes Spiel mit dem Unmöglichen gewinnt zunehmend Raum. Sie zivilisiert sich nicht auf die Diskursivierungen säkularer Existenzmodi entsprechend der Casanova-Taylor-Joas-Variante.

Bei diesem Spiel sieht man, dass säkulare Existenzweisen auch über ihre unvermeidliche Unmöglichkeit aufgegriffen werden können, die dann als Gefahr der Moderne beschworen werden. Sie werden aufgegriffen, um vor ihnen zu warnen und als unmöglich im Sinne von „zu verdammen“ zu brandmarken. Das kann man mit einer Al-

ternative zur *public religion* beschreiben, die im deutschen Sprachraum weniger bekannt ist. Bei ihr wird die religiöse Existenz über die Ressentiments erfasst, mit denen sie sich gegen die modernen Unmöglichkeiten auflädt, gerade weil es kein Entkommen aus der säkularen Moderne und ihrem Möglichkeitsraum gibt. Es handelt sich dann um das emphatisch Unmögliche, das man ausschließen will, aber nicht kann, und aus dem man sich herauswinden will, indem man es kleinredet.

Diese Einsicht stammt von Gilles Kepel; er verhandelt diesen Möglichkeitsmodus als ‚*Revanche de Dieu*‘, als Rache Gottes. Dafür stand aus Sicht Kepels insbesondere Johannes Paul II. ein, aber auch bei Khomeini und der jüdischen Siedlerbewegung ist der Modus prominent nachweisbar.³ Es handelt sich um die Absetzung von der unmöglichen Moderne mit ganz entschiedener Bejahung moderner Methoden, vor allem jener von Kommunikation und Identitätskonstruktion. Aber diese Bejahung bedeutet zugleich eine Verstärkung der Ablehnung der unmöglichen Moderne im Sinne der unbedingt auszuschließenden Moderne. Moderne Möglichkeiten werden genutzt, um diese wiederum für die gläubige Existenz für unmöglich zu erklären, weil sie ihnen überlegen sei. Kein Katholik muss vor der Moderne Angst haben, so der erste nichtitalienische Papst der Moderne, weil wir katholisch sowieso anders sind und das heißt: besser sind als deren unmögliche Lebensweisen. „Wir katholische Menschen“ können in dieser Sicht unbefangen die Vorteile moderner Möglichkeiten nutzen, weil wir uns als Katholikinnen und Katholiken überhaupt nicht auf ihre Unmöglichkeit einlassen. Wir drehen die Moderne sozusagen religiös um, weil ihre Säkularität so naiv ist, der Religion und den Religiösen ihre unglaublich weitreichenden Möglichkeiten zur Verfügung zu stellen. Wir nehmen Revanche, ohne dass die Modernen etwas dagegen unternehmen können.

Das reicht weit über das ursprüngliche Auftreten dieser Strategie Ende der 1970er-Jahre hinaus, also Johannes Paul II., Khomeini und die Siedlerbewegung. Die Revanche hat sich dynamisiert in diversen *Mission-Manifesten* neuer geistlicher Bewegungen, die sich zwar an der widerständigen Auflehnung des Kommunistischen Manifestes orientieren, aber eben nicht Revolution ansagen, sondern die entschiedene Unterwerfung des einzelnen Subjektes unter die verbindliche Subjektivierungsmacht der autoritären Seite des religiös Überkommenen.⁴ Dieser Revanche folgt der Habitus der charismatischen und pentekostalen Erneuerung, dem es eben nicht um herkömmliche Mission geht, wohl aber um eine *mission*, die einerseits die Normalität einer Religionsgemeinschaft voraussetzen, aber um „sich parasitär an sie anzulagern“⁵. Dann bedeutet eine Anthropologie der Moderne im Ergreifen moderner Möglichkeiten das

³ Gilles Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris 1991 (dt. zuletzt München 2001).

⁴ Johannes Hartl u. a., *Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche*, Freiburg 2018.

⁵ Detlef Pollack – Gegely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt 2015, 431.

revanchistische Beklatschen eines Coups, so etwas wie: „Ätsch, ihr Modernen werdet schon sehen, was mit ‚Anthropologie first‘ alles über euch kommt.“

Den säkularen Modernen wird ins Stammbuch geschrieben, dass ihnen eine Anthropologie noch bevorsteht, die „wir in der christlichen Religiosität“ schon hinter uns haben. Dafür hält der Modus der Neuevangelisierung die einzig wahre Antwort bereit, um endlich Gott wieder vor den Menschen zu stellen und so diesen epochalen Irrweg einer ‚Theologie ist Anthropologie‘ hinter sich zu lassen. Gerade weil es in der Moderne möglich ist, mit Gott zu existieren, gebührt ihm der Vorrang vor jeder modernen freiheitlichen Solidarisierung mit heutigen Menschen. Die Möglichkeiten zu diesem Gott-Vorrang hat nur eine Kirche, die entschieden zu ihrer eigenen Erhabenheit, Schönheit, Überlegenheit steht. Wer zu Gott gelangen will, wird von dieser Kirche vor den Unmöglichkeiten der Liberalisierung der menschlichen Natur und der Relativierung aller bleibenden Werte geschützt.

In dem mittlerweile ja berühmt-berüchtigten Text von Benedikt XVI. im Bayerischen Klerusblatt zu den aus seiner Sicht eigentlichen Ursachen des katholischen sexuellen Missbrauchs hat man das in Reinform.⁶ Solche Unmöglichkeitsspiele auf der Basis kirchlicher Größe werden nicht zuletzt in rechtskatholischen geistlichen Gemeinschaften angestellt. Sie setzen die Existenz ihrer Mitglieder auf eine Revanche gegen die Moderne an und der Papst spielt dabei eine entscheidende Rolle. Er muss ein Garant der elementaren autoritären Strukturierung der Existenz sein, weshalb jemand wie Papst Franziskus nicht so ganz passt. Aber angesichts der symbolischen Zwei-Päpste-Zeit, in der wir uns befinden, bleibt Spielraum. Das haben diese geistlichen Gemeinschaften auch sehr nötig, weil sie sonst die prekäre Frage wie einen Mühlstein am Hals haben, wie sie es mit spirituellem Missbrauch halten wollen; denn in ihm richtet sich das Ressentiment im Modus des Unmöglichen gegen sie selbst.

3. Eine *Theory of Everything* statt Großer Vereinigungsmatrix

Die Modalitäten säkularer Existenzweisen eignen sich also auch für eine Revanche gegen den ontologisch übergeordneten Pluralismus, wie Latour das nennt, mit der die modernen säkular erprobten kirchlichen Möglichkeiten höher als die modernen Unmöglichkeiten gewertet werden. Diese Revanche muss man im Blick haben, was Latour aber nicht tut. Er tendiert zu einer ‚Grand Unified Theory‘, die jede cartesische *bifurcation* wie *res cogitans* – *res extensa*, Natur – Kultur, Dinge – Worte zugunsten einer Netzwerk-Aktions-Theorie verlässt, also auch modern – antimodern. Das war schon in Latours berühmten Laborstudien so, die Naturwissenschaftler*innen gehörig auf die Nerven gehen. Es ist in der Existenzweisen-Anthropologie ähnlich, weil sie das

⁶ Papst em. Benedikt XVI., Die Kirche und der Skandal des sexuellen Mißbrauchs, in: Klerusblatt: Zeitschrift der katholischen Geistlichen in Bayern und der Pfalz 99/4 (2019) 75–81.

Unmögliche als eine bloße moderne Möglichkeit einschätzt und es damit unterschätzt. Mit Missionsmanifesten kann man sich nun einmal nicht vernetzen, ohne sich den eigenen Glauben mit ihrem Ressentiment zu verkleben.

Eine Große Vereinigung aller Existenzmodi würde die Probleme in der Kirche mit der säkularen Anthropologisierung so aufgreifen, dass ihre eigenen Unmöglichkeiten nicht offenbar würden. Die diversen *Subjonctif* in ihren scheinbar normalen Vollzügen würden bei Großen Vereinigungen aller Anthropologien der Moderne verschliffen. So ähnlich wie in der Physik die *Grand-Unified-Theory* die Gravitation nicht einschließen kann, sind die kirchlichen Modalitäten säkularer Möglichkeiten dann jenen Machtkonfrontationen enthoben, die sie als unmöglich markieren. Mir ist jedenfalls nicht plausibel, wieso alles irgendwie sakral ermächtigt sein sollte in der säkularen Immanenz – und wir sprechen hier nicht davon, was sakral werden sowie zur sakralen Macht aufsteigen könnte. Das ist eine ganz andere Arena, in der wir mit den Latour'schen Existenzmodi eben nicht stehen.

Ich schlage daher als Alternative zur Großen Netzwerktheorie von Immanenz und Transzendenz eine Art säkulare *Theory of Everything* vor, die keine Scheu vor der Gravitation der Macht hat, die sich im Innen-Außen-Kontrast von unmöglicher Religiosität und möglicher Säkularität ständig meldet und die sich der Aufhebung des Kontrastes auf höherer Ebene widersetzt. Schließlich gehört insbesondere auch das Unmögliche kirchlicher Praktiken zu diesem *Everything*. Eine solche Theorie hat den Vorteil einer dritten Größe, der vom Umschlagpunkt zwischen den beiden Polen von innen und außen gebildet wird. Am Umschlagpunkt sitzt Macht mit aller säkularen wie kirchlichen Ambivalenz, weil sich hier jeweils die Relativierungen des einen Pols gegenüber dem anderen zeigt, also einer Säkularität, die die Selbstermächtigung von Religiosität relativiert, und umgekehrt. Das Entweder-Oder in binären Codierungen wird dabei selbst relativiert.

Das bedeutet nicht, dass es unbedeutsam wäre. Vielmehr zeigt sich, dass mit der Vorherrschaft einer Seite die umgekehrte Zuordnung nicht auszuschließen ist. Sie ist dann bloß unmöglich in dem Sinn, dass sie für die eine Seite nicht sein darf, aber für die andere Seite nicht ausgeschlossen ist. Das hängt daran, wie der Umschlag erfolgt. Man nehme die kirchliche Sexualmoral, die sich mit der Macht einer innerkirchlichen Lehre über das moderne Recht auf sexuelle Selbstbestimmung stellt, aber außerkirchlich das eben nicht durchsetzen kann und deshalb die Säkularisierung dieser Moral bei den eigenen Gläubigen nicht verhindern kann. Je mehr sich gläubige katholische Menschen modern verstehen, desto mehr werden sie solche Lehrvorgaben ignorieren; ihr Recht auf sexuelle Selbstbestimmung steht dann am Ende über der gelehrten Moral.

Es hängt davon ab, welche Macht die Identifizierung mit der Anthropologie der Moderne entwickelt und an welchem Punkt der Codierung dieser Umschlagpunkt sitzt. Saß er früher im katholischen Milieu sehr weit zulasten des „Oder“, so sitzt er mittlerweile bereits sehr bald nach dem „Entweder“ der Sexualmoral und umfasst nur

noch eine Minderheit im Promille-Bereich derer, die sich mit Kirche identifizieren. Das, was als ausgeschlossen gilt, ist lediglich ein „Unmöglich“ in dem Sinn, dass sich die Seite, die es ausschließen will, das so wünscht. Mehr ist es nicht.

Der Umschlagpunkt als dritte Größe in einem Entweder-oder bedeutet daher eine Relativierung dieses Codes, sodass keine Ausschließungen mehr möglich sind, sondern nur noch, sich entweder von dem einem oder dem anderen disziplinieren zu lassen und dann jeweils Unmögliches zu bestimmen. Diese dritte Größe ist ein Heterotopos von Ohnmacht für beide Seiten, weil der Punkt, an dem es umschlägt, je nach Existenzentwurf, kulturellem Muster und historischen Umständen verschiebbar ist. Es gibt ihn immer; die Frage ist nur, wo seine Relativierung ansetzt. Dem kann auch der härteste kirchliche Machtgebrauch nicht ausweichen, gleich, wie sehr er ständig davor flieht. Denn an diesem Ort mutet sich ein Außen an Moderne zu, welches umgekehrt die Unmöglichkeiten eines revanchistischen kirchlichen Innen unweigerlich freilegt und seine Disziplinierungen verweigert. Die Zumutung der Relativierung ist ein *locus theologicus alienus*, weil sich hier der Nichtzugriff des Codes auf den Glauben an Gott zeigt. Er ist insbesondere in der Gegenwart wichtig.

Um diese Ambivalenz der kirchlichen Macht, die sich nicht gegen die Anthropologie der Moderne im doppelten Plural behaupten kann, und um die Heterotopien der Ohnmächtigen, die der revanchistische Machtgebrauch des Glaubens unweigerlich produziert, wird ja gerade in der Zukunft der Pastoraltheolog*innen gestritten. Matthias Sellmann etwa hat auf *feinschwarz* mit einem „Weckruf für mehr Verbindlichkeit“ der Selbstdisziplinierung kirchlich Identifizierter das Wort geredet. Sie sollen selbst mehr an Verbindlichkeit ausstrahlen; das sei „das beste Mittel, Menschen so in das Versprechen Gottes einzubeziehen“⁷. Es gibt also ein solches Versprechen nur auf der Seite der Verbindlichkeit, außerhalb nicht oder nur höchst defizitär. Daher sollen gerade diejenigen, die Reformen fordern, mehr Verbindlichkeit mit ihrer kirchlichen Organisation an den Tag legen, um so endlich mehr Modernisierung zur pragmatischen Verbesserung ihrer Möglichkeiten möglich zu machen und zu nutzen. Sellmann schiebt damit eine moderne Anleitung zur Selbstdisziplinierung an, um die eigenen Möglichkeiten zu erweitern, aber muss das Versprechen Gottes außerhalb davon für unmöglich erklären. Dem hat Herbert Haslinger im Namen derer widersprochen, die sich nicht vom kirchlichen Machtgebrauch disziplinieren lassen wollen, weil es eben selbst voller Unmöglichkeiten ist, wie sich an der Ohnmacht von Betroffenen zeigt, nichts zu gelten für die Verbindlichkeitsimperative.⁸ Warum sollten sie sich Verbindlichkeiten unterwerfen, die ihnen keine Möglichkeiten bieten? An diesem Streit sieht man, wie valent die Differenz von außen und innen weiterhin ist: Ist die Kirche die Große Verei-

⁷ Matthias Sellmann, Weckruf für mehr Verbindlichkeit, in: *feinschwarz*, 16.4. 2019, <http://go.wwu.de/ol-7e> (Stand: 2.11.2020).

⁸ Herbert Haslinger, Für eine dienende Kirche: Zurück in die Seelsorge!, in: Herder Korrespondenz Spezial 2/2019, 44–47.

nigung aller, die an Gottes Versprechen (Sellmann) mit Glaubenspraxis orientiert sind, oder ist jede gläubige Person gerade aufgrund ihrer Glaubenspraxis eine Falsifizierungsgröße für die Disziplinierungsmaßnahmen kirchlich-klerikaler Macht (Haslinger)? Bei diesem Streit geht es nicht zuletzt darum, wer sich zu relativieren hat – die kirchliche Großorganisation oder diejenigen, die in ihr arbeiten.

Selbstrelativierung halte ich für das entscheidende Stichwort in der Pastoral. Eine *Grand-Unified-Theory* hat es schwer mit Selbstrelativierungen, ohne die aber wissenschaftlich in der Moderne nichts vorangeht. Ich schlage deshalb genau diese Selbstrelativierungen kirchlicher Pastoral als entscheidendes Thema der Auseinandersetzung mit diesen Praktiken vor. Das bedeutet zugleich die Ausweitung der Analyse kirchlicher Praktiken auf deren Unmöglichkeiten. Diese stehen den modernen Möglichkeiten kirchlicher Praktiken nicht einfach im Weg, sondern nötigen sie zu einer komplexeren Existenzweise. Ohne Unmöglichkeiten kommt man nicht in diese Komplexität hinein. Kirchliche Existenzweisen kommen in der säkularen Welt sogar besser voran, wenn sie ihre Unmöglichkeiten einräumen, um über sich hinauszuwachsen. Bleiben sie lediglich bei ihren Möglichkeiten, müssen sie vor diesen Unmöglichkeiten die Augen verschließen. Die Analyse der Unmöglichkeiten steht daher auch jenseits der Revanche, weil die Revanche den Fokus viel zu eng auf die Bedrohung durch das Unmögliche legt.

Nun muss ich natürlich plausible Gründe nennen. Sie können nicht aus einem systematischen Baukasten kommen; pastorale Praktiken sind kein *Subjonctif* systematischer Konstrukte, sondern deren Relativierungspotenziale. Sie ergeben sich nicht daraus, dass man umsetzt, was sich aus der Systematik als „würden die doch“ zu Wort meldet. So sind die Fähigkeiten kirchlicher Akteure nicht zu erfassen, die von dem, was ihnen unmöglich erscheint, überfordert sind, aber zugleich bereits deren Relativierung erfahren. Will man diese Komplexität erfassen, muss man die Normalität übersteigen.

4. Kann es ein „normal halt“ geben? Die Gravitation des Unmöglichen

Für diesen Nachweis eignet sich die Diskursivierung, die dieser Tagung den Titel gegeben hat, also die Normalität in der berühmten Antwort auf die Frage, ob man sich christlich-religiös oder nicht versteht: „weder noch, normal halt“.⁹ Was ist da eigentlich von diesen jungen Menschen vor dem Hauptbahnhof in Leipzig gesagt worden? Es wird offenkundig nicht gesagt, dass man gegen Religion sei. Man versteht sich lediglich weder christlich noch atheistisch. Diese Menschen wenden den benutzten binä-

⁹ Monika Wohlrab-Sahr, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: Pastoraltheologie 90 (2001), 152–167, hier 152.

ren Code auf sich nicht an. Das Entweder-oder setzt ja die beiden Angebote für das, was möglich ist.

Die Antwort geht dann über das hinaus, was möglich ist; „normal halt“ ist eine Unmöglichkeit, die genau dort greift, wo so gefragt wird. Was für eine Frage ist das auch an diesem Ort? Was soll ein Angebot, auf christlich oder atheistisch angesprochen zu werden, an einem Hauptbahnhof? Dieser Ort hat die Gravitation, die Unmöglichkeit in der gestellten Frage freizulegen. Sie ist schlicht unmöglich für die Befragten. Deshalb kommt es für sie offenbar nicht infrage, sich auf die binäre Logik für die Identifizierung auch nur einzulassen.

Aber kommt es am Hauptbahnhof wirklich darauf an, ob jemand christlich oder atheistisch ist? Da geht es darum, dass der Zug auch fährt, mit dem man weg will, oder dass der Dealer einen nicht übers Ohr haut oder wofür auch sonst dieser Ort Hauptbahnhof von Menschen aufgesucht wird. Wenn ich heute Nachmittag vom Aschaffener Bahnhof wegfahre, ist mir doch gleich, ob der Lokführer mit den eigenen Kindern gemeinsam zu Abend isst und davor mit ihnen betet oder ob er den Abend zuvor im Swinger-Club verbracht hat. Die Person soll professionell eine Lok fahren können. Diese Normalität professionellen Handelns darf ich in der Moderne auch dort erwarten. Alles andere wäre anormal. Wer am Bahnhof erst in den Zug einsteigt, nachdem sie oder er erfahren hat, ob der Lokführer sich christlich oder atheistisch identifiziert, benötigt Diagnosen, die man der Person abzuholen schleunigst raten sollte.

Wer hier auf die Frage nach dem religiösen Bekenntnis auf die eigene Normalität pocht, will vor allem eines nicht: anormal sein, was aber der binäre Code der beiden Angebote in der berühmten Frage verlangt. Die Frage nach dem religiösen oder areligiösen Bekenntnis gehört nicht hierher, sondern woanders hin. Sie hat am Bahnhof im Normalfall weder Sinn noch Bedeutung, wie man nicht zuletzt an der Bahnhofsmission sehen kann. Niemand muss dort ein Glaubensbekenntnis ablegen, um Respekt und Hilfe zu erfahren.

Auf den Normalfall zu bestehen, der an säkularen Orten als Ordnung der Dinge vorausgesetzt wird, lässt sich nun aber verwenden, um den Ort des Religiösen im säkularen Raum genauer zu bestimmen. Wo säkularer Raum normal ist, dort ist das Religiöse anormal. Wer sich damit identifiziert, muss sich auf etwas einlassen, was dort unmöglich ist im Sinne von „wie kann man nur“ oder „sieh zu, dass du überschreitest, was möglich ist“. Will man dagegen im säkularen Raum religiös zu sein als Normalität einbringen, so wird das nicht gelingen; denn es ist eine Möglichkeit jenseits der normalen Möglichkeiten. Es gibt also eine Beziehung zwischen dem Unmöglichen und dem Anormalen, einen Zwischenraum, der befremdlich ist. Man steht vor einer heterotopen Lage.

Was geschieht, wenn man befürchten muss, dass das Unmögliche anormal geworden ist? Zwei Linien von Antworten sind hier möglich. Die eine Linie geht in die Richtung, dass religiös mehr oder weniger klar darauf bestanden wird und auch bestanden wer-

den muss, anormal zu sein. Dieser Modus von Unmöglichkeit lässt sich nicht aus dem Religiösen herausoperieren. Das ist unter vielerlei Rücksichten von der Religionswissenschaft verhandelt worden (das Heilige, mana, Totemismus, Staatsloyalität, Gabe, fonctions tripartites, homo necans, Religionsökonomie u.v.a.m.). Das muss ich hier nicht vertiefen. Gemeinsam ist dieser Strukturierung, dass sie den spezifischen Gehalt von Religion von realen Religionen her verhandelt. Die jeweiligen Unmöglichkeiten sind positiv gewollt. Aber was geschieht, wenn eine Religionsgemeinschaft selbst für die Herkunft eines Unmöglichen verantwortlich ist, das sich als gravierend konfrontativ auftretende Anormalität zeigt, oder besser gesagt: offenbart werden musste? Wenn dieses Anormale eine äußerst peinliche bedrängende Größe ist, die diese Religionsgemeinschaft zu Recht als viel größeres Problem wahrnimmt als jede Religions-, Kirchen- oder Ideologiekritik?

Auch diese Linie gibt es und sie führt auf Felder, unter denen kirchliche Praktiken sich vollziehen müssen – und das sind Themenfelder des Unmöglichen für die Pastoraltheologie. Es treten in der kirchlichen Religionsgemeinschaft zunehmend regelrechte Zumutungen auf, denen kirchliche Praktiken nicht ausweichen können und die für ihre normalen Aktivitäten verstörend und lähmend sind. An diesem Punkt darf man nicht das doppelt Anormale religiöser Existenzweisen überspielen, die aus den zu Anfang genannten *Subjonctif*-Möglichkeiten eine attackierende Alternative zu dem, was in der jeweiligen Zeit gängig und akzeptabel ist, generieren. Im Glaubensuniversum des Christentums ist so gut wie nichts normal – weder Kreuz noch Auferstehung, weder Abendmahl noch Diakonie, weder Zwei-Naturen-Lehre noch Mariologie. Sie stammen eigentlich aus der zweiten Anormalitätserfahrung, aber haben sich im Verlauf der Glaubensgeschichte zu einer aus der ersten Modalität transformiert. Sie haben ihren peinlich-bedrängenden Charakter verloren und gelten innerhalb der Glaubensgemeinschaft schon fast normal. So gut wie alle Dogmen sind nur mit anormalen Diskursivierungen überhaupt zu erfassen.

Das heißt aber nicht, dass man sich damit aus der Moderne herauskatapultiert. Das war ja die große Leistung der Anthropologisierung von Theologie. Man beschränkt sich nicht auf die Möglichkeiten der Moderne, aber respektiert und nutzt sie wie jeder andere erfolgversprechende Wissensdiskurs. Christliche Glaubensweisen sind entsprechend auch geeignet, sich gegen die Anormalitäten in der säkularen Welt selbst auszusprechen, die es dort ja nicht zu knapp gibt – Shoa, Stalins Auslöschungspolitik, Maos Kulturrevolution, killing fields, Massentötungen von Ruanda, und viele andere mehr. Das tun diese Glaubensweisen aber nicht, wenn sie mit Revanche dagegen vorgehen, weil das Anormale in der Gegenwart sie dann abstößt, ohne dass sie die eigene Anormalität auch nur wahrzunehmen bereit sind. In der Moderne konnten Anormalitäten durchaus bis in totalitäre Extremwerte reichen – etwa der Wahnsinn der Weltkriege und das Einverständnis breiter Massen in diese. Sie konnten auch revolutionäres Potenzial aufbauen wie in der Bostoner Tea-Party, dem Pariser Sturm auf die Bastille, der Leipziger Montagsdemonstration vom 9. November etc. Zu diesem

Anormalen gehören dann auch religiös inszenierte Bosheiten wie der 11. September 2001, der Terror im Pariser Bataclan im November 2015, sowie generell die hämische Bosheit einer Reklamierung christlicher Normalität für rechtspopulistische Ressentimentpolitik wie in Polen, Ungarn, bei christlichen Trump-Fans.

Anormalität konnte andererseits eine ständige Quelle disziplinierender Machtansprüche gegen jene sein, die vorgeblich nicht in die angeblich natürliche, völkische oder traditionalistische Ordnung der Dinge passt. Wer nicht zum scheinbar Normalen passt, wird als anormal ausgeschlossen, stigmatisiert und an entsprechende Besserungsorte gekettet. Man denke nur an den Dynamo von Macht, der mit der Kombination aus bürgerlicher Verwerfung und religiöser Verteufelung von Homosexualität als Partnerschaftsform angeworfen werden kann.

Gegen all diese Anormalitäten kann sich eine Religionsgemeinschaft positionieren oder mit ihnen ihre eigenen Unmöglichkeiten zelebrieren. Hier eröffnen säkulare Existenzweisen nicht nur religiöse Möglichkeiten, sondern geben religiösen Überzeugungen einen eigenen säkularen Ort wie früher die US-Bürgerrechtsbewegung. Dann bauen sie nicht nur Widerspruch auf, sondern eine Gegenmacht. Es gibt wahrlich genug Anlass, um mit religiöser Inbrunst widerspenstig auf säkulare Anormalitäten der Moderne zu verweisen: die Schere zwischen Arm und Reich, die unzureichende Akzeptanz von Flüchtlingen, auch die Klimapolitik sowie Teile der Familienpolitik. Gegen all das kann eine Kirche mobil machen und sie kann dabei selbst anormal werden. Das öffnet eine Quelle innerkirchlicher Macht und diese kann dann in bestimmten Anti-Konstellationen – wie gegen den Irak-Krieg, gegen EU-Abschottungspolitik, gegen Leugnung des Klimawandels etc. – auch außerkirchlich bedeutsam werden.

Darum hat sich der Revanchismus gegen die säkulare Moderne, von der Gilles Kepel spricht, ja auch so lange nach dem Amtsantritt von Johannes Paul II gehalten; er hat auf dieser Welle regelrecht gesurft. Religiöser Revanchismus wurde und wird besonders von denen hochgehalten, die es nicht als normal ertragen, dass säkulare Verhältnisse sie relativieren und ihre eigenen Machtansprüche durch säkular unausweichliche Verbindlichkeiten konterkarieren. Aber damit will man natürlich eine Normalität religiöser Praktiken durchsetzen, die säkular eben gerade nicht normal sind. Und das ist ihr Problem: Sie wollen etwas normal machen, was nur als Anormalität Sinn machte und als etwas Unmögliches Bedeutung hätte. Als Normalitätsbehauptung schielt es lediglich auf Normalisierungsmacht; die unliebsamen anderen sollen gefälligst so werden, wie man es ihnen vorschreibt. Darum gelingt es auf Dauer auch nie, dafür Akzeptanz und Glaubwürdigkeit zu erhalten. Die eigene Anormalität lässt sich nicht für immer und ewig verstecken. Wer sie nicht zum Thema machen will, kann sich über keine Unmöglichkeit von anderen erheben.

Entsprechend haben wir in der katholischen Kirche keinen Grund, hier nur auf andere zu schießen. Bei aller Sehnsucht nach bürgerlicher Akzeptanz der katholischen Existenzweise gibt es mitten darin viel Platz für anormales und zugleich religiös als normal

abgesichertes Verhalten. Diese Problematik trifft die katholische Kirche derzeit ganz besonders. Schließlich ist gerade auch das massenhafte Ausmaß des sexuellen Missbrauchs von Kindern und Jugendlichen durch katholische Priester eine anormale Größe der extremen Art, die zudem noch unter dem Schutzschild einer Kirche stattfand, in deren Episkopat das schamhaft über Jahrzehnte verschwiegen wurde. Es wurde eine Normalität vorgegaukelt, obwohl eine extrem gefährliche und zerstörerische Anormalität geherrscht hat.

Es ist also sehr ambivalent, mit religiöser Verve auf die Normalität säkularer Verhältnisse zu setzen, weil dort anders als lange vermutet kein flächendeckendes Ressentiment gegen Religiosität vorhanden ist. Die Positivität der Wertschätzung von modernen Existenzweisen durch die Verbindung von Theologie und Anthropologie würde sich in eine bloße Utopie verirren, wenn der Ort des Anormalen nicht in Rechnung gestellt wird. Daher genügt keine Verbindung von Religiosität und Säkularität, die lediglich die religiöse Normalität im Blick hat. Es ist aller Ehren wert, Glaubensformen für die menschliche Existenz im säkularen Normalbereich zu halten, als besetzten ihre Lebensklugheiten dort einen nur schwer verzichtbaren Ort.¹⁰ Aber es wäre illusionär, damit das Thema säkularer Existenzweisen zu erschöpfen.

5. Kriterien für die Analyse säkular bedeutsamer Praktiken im Anormalen

In ihren bürgerlichen, säkular verträglichen Formen kann eine Religionsgemeinschaft durchaus gut existieren, sogar für lange Zeit wie die großen Kirchen belegen. Aber all das zählt dann nicht mehr, wenn Anormales innerhalb der Kirche auftritt, das ihre Glaubwürdigkeit auflöst. Das geschieht derzeit. Sie befindet sich im freien Fall. Da helfen weder höhere Verbindlichkeiten der Hauptamtlichen noch kommunikative oder praktische Gegenmaßnahmen. Dieser Fall wird nicht stoppen, bis die Unmöglichkeit kirchlicher Doppelbödigkeit und Heuchelei so offenkundig wird, dass sie auch von den kirchlichen Repräsentanten in aller Offenheit als Verfall ihrer eigenen Autorität eingestanden wird.¹¹ Ohne massive Selbstrelativierung auf breiter Front ändert sich an diesem Abstieg nichts. Diese Selbstrelativierung findet bisher bei wichtigen Repräsentanten der Kirche nur vereinzelt statt. Das kann man wertschätzen, aber es reicht nicht aus.

Der Macht, die in der Anormalität auftritt und die Geltungsansprüche des Glaubens attackiert, kann man nicht entgehen, wenn die Normalität durch bessere Organisationsformen oder elegantere Darstellungsweisen verbessert würde. Die Erfahrungen mit dem sexuellen Missbrauch in der Kirche bisher zeigen das. So lässt sich der Autori-

¹⁰ Matthias Sellmann, Was fehlt, wenn die Christen fehlen? Eine ‚Kurzformel‘ ihres Glaubens, Würzburg 2020.

¹¹ Frédéric Martel, Sodom: Macht, Homosexualität und Doppelmoral im Vatikan, Frankfurt 2019.

tätsverfall weder aufhalten noch umkehren. Er würde nur beschleunigt von Illusionen, wenn man sich auf eine Selbstmodernisierung von Kirche oder eine Selbstoptimierung ihres Organisationssystems beschränken würde. All das ist sofort dahin, wenn dieselbe Kirche sich nicht mit eben der gleichen Verve auf ihre eigenen Anormalitäten und deren Opfer beziehen kann. Im Gegenteil, je besser ihre Organisation optimiert wird, um die eigene Anormalität zu vertuschen, umso schneller steigt sie ab.

Anormalität ist ein potenzieller Ort von Religiosität in säkularen Existenzweisen im guten Sinn, aber auch in der Erfahrung des Bösen. Die Frage ist, wie man beides für kirchliche Aktivitäten auseinanderhalten kann, sodass sie darin nicht nur nicht untergehen, sondern Überzeugungskraft daraus gewinnen können. Es sind Kriterien nötig, um die kirchlichen Praktiken so auf Anormalitäten zu beziehen, dass sie ermutigend säkular bedeutsam werden. Zugleich ergibt sich daraus ein Vorschlag, wie sich pastorale Analysen erweitern könnten.

Ich sehe vier Kriterien; sie ergeben sich aus Zumutungen, Demütigungen, Ermutigungen und Ausräumen:

(1) Dem Anormalen nicht ausweichen, vor allem dem eigenen nicht. Das gelingt, sobald kirchliche Praktiken sich den Orten stellen, an denen diese Anormalitäten auftreten: von Lampedusa bis zum Beichtstuhl als Ort des sexuellen Missbrauchs. Dieser erste Schritt ist eine Zumutung.

(2) Das eigene Anormale nicht gesunbeten und das andere Anormale nicht als umfassende Herrschaft in den Himmel schießen. Vor allem das erste ist wichtig. Das eigene Anormale spricht gegen die Kirche und diesen ‚gegen‘ muss sie selbst aussprechen und zwar nachhaltig. Denn sonst kann sie niemals Gegenverhalten entwickeln, das hier nötig ist. Dieser zweite Schritt ist eine Demütigung.

(3) Diejenigen, die im Bann des Anormalen sind und ihm zum Opfer fallen, ermächtigen, sich davon nicht zerstören oder brechen zu lassen. Hier sind kirchliche Praktiken nötig, die eine Autorität des Umgangs mit Anormalitäten aufbauen können – und das geschieht von den Opfern her, nicht von der kirchlichen Selbstpositionierung her. Dieser dritte Schritt bedeutet Ermutigung für die anderen.

(4) Das eigene Normale, also jene Praktiken, die sich voll und ganz auf der Linie säkularer Möglichkeiten bewegen, mit dem Unmöglichen in Kontakt bringen, welches sie eigentlich trägt und gegen das sie tatsächlich stehen. Jede normale religiöse wie kirchliche Praxis hat nur eine Daseinsberechtigung, wenn sie einen Vorbereitungskurs auf die Auseinandersetzung mit Anormalitäten hat – vor allem den eigenen. Sonst verfällt sie den üblichen Utopias über säkulare Möglichkeiten. Bei diesem Schritt geschieht ein Aufräumen falscher Erwartungen und Illusionen durch Einräumen der eigenen Anormalitäten und dann schließlich ein Ausräumen der Normalitäten, die vor dem Anormalen davonlaufen.

Vor allem für diesen vierten Schritt kann die praktische Theologie wichtige Beiträge leisten. Ich glaube, dass sie dafür unverzichtbar ist, weil sie über den normalen Teller-

rand kirchlicher Praktiken hinaussieht und von außen die kirchlichen Anormalitäten erkennt, die unmöglich so bleiben können, wie sie sind. Diese Erweiterung steht Ihrem Fach nun bevor. Sie wird es erneut in die Position einer Avantgarde innerhalb der theologischen Disziplinen führen.

Hans-Joachim Sander
Paris-Lodron-Universität Salzburg
Fachbereich Systematische Theologie
Dogmatik
Universitätsplatz 1
A- 5020 Salzburg
+43 (0) 662 / 8044 - 2626
hans-joachim.sander(at)sbg.ac(dot)at
<https://www.uni-salzburg.at/index.php?id=52565>