

Lebensgestaltung im Netzwerk der Praktiken

Überlegungen zu einer praxeologischen Konzeption

christlicher Subjektivierung

ULRIKE LINK-WIECZOREK

Im Zentrum des Forschungsinteresses unseres Graduiertenkollegs stehen Prozesse von Selbst-Bildungen als Prozesse von vorfindbaren und sich doch dabei stets erneuernden und verändernden sozialen Praktiken. Das Kolleg nimmt sich damit eine Aufgabe vor, die mindestens so schwierig ist, wie die Beschreibung des Funktionierens des Straßenverkehrs in einem mehrspurigen Kreisverkehr während der Rushhour in einer italienischen Großstadt. Man kann es auch mit der berühmt gewordenen Formulierung Pierre Bourdieus sagen, in der er die Erzeugung von Habitusformen zu erklären versucht: Sie sind

»strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen, die objektiv ›geregelt‹ und ›regelmäßig‹ sein können, ohne im geringsten das Resultat einer gehorsamen Erfüllung von Regeln zu sein; die objektiv ihrem Zweck angepaßt sein können, ohne das bewußte Anvisieren der Ziele und Zwecke und die explizite Beherrschung der zu ihrem Erreichen notwendigen Operationen vorauszusetzen, und die, dies alles gesetzt, kollektiv abgestimmt sein können, ohne das Werk der planenden Tätigkeit eines ›Dirigenten‹ zu sein.«¹

Das Ziel dieses Beitrages ist es, die Selbst-Bildung von Christinnen und Christen, vielleicht gemeinhin eher als ›Glaubensbildung‹ assoziiert, in praxeologischer Perspektive zu erfassen. Es soll also um nichts weniger als um Praktiken christlicher Subjektivierung gehen. Die hier zu entfaltende These lautet: Der Mensch, der die Welt und seine Existenz in christlicher Wirklichkeitsperspektive wahrzunehmen und zu gestalten sucht, findet sich dabei in einem Feld

1 | Bourdieu, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 2009 [1979], S. 165.

von miteinander verbundenen bzw. zu verbindenden verschiedenen Typen von Praktiken vor, deren Vernetzung ihm im Prinzip, aber nicht schon konkret vorgegeben ist, sondern die er bzw. sie vielmehr im Laufe der eigenen Biografie immer wieder selbst-justierend vornimmt.² Ich werde also das Gegenstandsfeld der christlichen Theologie als eine Struktur von unterschiedlichen Typen von Praktiken beschreiben, die in einer lebendigen ›Verweisung‹ miteinander verbunden sind und in dieser Verbundenheit christlich-religiöse Lebensgestaltung und damit stets auch Subjektivierung von Christen und Christinnen, aber auch von religiösen Institutionen, generieren. Unter anderem wird sich dabei zeigen, dass der Sinn der Gottesmetapher nicht festgelegt gesehen werden muss auf ein mechanistisches Weltbild, in dem G-O-T-T als eine unilaterale Kausalinstanz gedacht wird. Vielmehr kann er gerade mit Hilfe der Terminologie des Graduiertenkollegs für die Erfahrung des Gelingens der schwer erfassbaren Prozesse von Subjektivierung zu stehen kommen: Dass das überhaupt klappt, was wir als Subjektivierung zu erfassen versuchen, dieses letztlich unkalkulierbare und doch nicht unbeeinflussbare ›Dazwischen‹ aus Eigensinn und sozialer Praktik – das nennt die christliche Religion G-O-T-T. Im Zuge des Kollegs habe ich jedenfalls gelernt, die Gottesmetapher so zu verstehen. Sie stellt eine Sprache bereit für das ›Dazwischen‹ inklusive der dafür notwendigen Sensibilität.

I. ZUR EINFÜHLUNG: VON DER UNMÖGLICHEN MÖGLICHKEIT DER VERGEBUNG

Als ein Beispiel für den Bezug der Gottesmetapher auf komplexe Erfahrungen des zwischenmenschlichen Lebens sei hier an die Praktik der Vergebung erinnert. Aus unserer lebensweltlichen Erfahrung wissen wir: Vergebung ist ein ausgesprochen komplexes Geschehen. Zuerst kommt uns dabei wohl die zeitliche Komplexität in den Sinn: Vergebung bezieht sich auf ein Vergehen in der Vergangenheit, zielt aber intensiv auf das Leben in der Gegenwart und nicht zuletzt in der Zukunft. Sie muss stattfinden inmitten des Bewusstseins der

2 | An anderer Stelle habe ich das mit dem Begriff ›Bezugsarbeit‹ bezeichnet; vgl. Link-Wieczorek, Ulrike: »Subjekt werden in der Suchgemeinschaft. Ökumene des dritten Weges als Basis christlicher Lebensorientierung zwischen Fundamentalismus und Relativismus«, in: Bernd Jochen Hilberath/Ivana Noble/Johannes Oeldemann/Peter De Mey (Hg.), Ökumene des Lebens als Herausforderung der wissenschaftlichen Theologie, Frankfurt a.M. 2008 (Beiheft zur ÖR 82), S. 257-274, sowie dies.: »Relation statt Bekenntnis? Überlegungen zur Grundlage einer interkonfessionellen Hermeneutik«, in: Johann Ev. Hafner/Martin Hailer (Hg.), Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen, Frankfurt a.M. 2010 (Beiheft zur ÖR 87), S. 101-118.

Beteiligten, dass sich die Zeit nicht zurückschrauben lässt, und doch hat sie, wenn man so will, gerade diesen Wunsch der Beteiligten zur Voraussetzung: Am liebsten würden sie das Geschehene ungeschehen machen. Vergebung und aus ihr folgende Versöhnung jedoch wird nur wirklich zustande kommen, wenn das Geschehene eben nicht ungeschehen, sondern zunächst einmal in seiner gesamten Komplexität wahrgenommen, ›erkannt‹, und in eine veränderte Haltung sowohl bei der Täterin als auch beim Opfer ›überführt‹ werden konnte. Dazu kann niemand gezwungen oder genötigt werden. Die Komplexität des Vorgangs erweist sich zudem als noch dichter, wenn man Täter/Täterin und Opfer in ihrem weiteren sozialen Zusammenhang wahrnimmt. Da kommen besonders schwierige Fragen auf: Darf ein Opfer überhaupt einem Täter vergeben, wenn es weiß, dass es noch viele andere Opfer gibt, die nicht vergeben wollen bzw. können?³ Wird ihnen nicht auch durch die Vergebung eines anderen eine Vergebung aufgenötigt und sie damit erneut zum Opfer gemacht? Und wie viel Recht auf Mitbestimmung im Vergebungsvorgang haben die Opfer der Opfer, Kinder von Opfern von Gewalt z.B., deren eigene Entwicklungsmöglichkeiten eingeschränkt wurden durch die Tat? Noch komplexer wird es, wenn man bedenkt, dass sich die ereignete Vergebung unter Umständen auf noch künftige weitere Opfer des Täters oder der Täterin auswirken könnte – werden auch diese durch die vergangene Vergebung desselben Täters verstärkt zu Opfern? Deutlich wird so, dass der Vergebungsvorgang, wie er sich im zueinanderpoligen Verhältnis von Täter und Opfer darstellen mag, bereits eine Verkürzung der wirklichen Verhältnisse der Verstrickung in den Zusammenhängen menschlicher Schuld darstellt. Den anglikanischen Theologen John Milbank treibt diese Beobachtung so weit zu sagen, dass man eigentlich nicht erwarten könne, dass Vergebung durch die Vergebung der Opfer zustande käme.⁴ Allenfalls in ganz kleinen Problembereichen überhaupt sei das möglich; schwerwiegende Schädigungen des Lebens jedoch haben es mit zu vielen Opfern zu tun und zudem in der Regel noch zusätzlich mit vielen toten Opfern, die selbst nicht mehr vergeben können. Der französische Philosoph Jacques Derrida, von dem wir immer wieder angeregt wurden, über im täglichen Leben erfahrbare Aporien nachzudenken, spricht von der »Unmöglichkeit der Vergebung«, die

3 | Ein Problem von Überlebenden der Shoa, vgl. Frettlöh, Magdalene L.: »Der Mensch heißt Mensch, weil ... er vergibt?« Philosophisch-politische und anthropologische Vergebungs-Diskurse im Licht der fünften Vaterunserbitte«, in: Jürgen Ebach/Magdalene L. Frettlöh/Hans-Martin Gutmann (Hg.), »Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?« Mit Schuld leben, Gütersloh 2004, S. 179-215; Link-Wieczorek, Ulrike: »Die Verantwortung der Nachgeborenen: Überlegungen zur Soteriologie im Umgang mit historischer Schuld«, in: Britta Konz/Ulrike Link-Wieczorek (Hg.), Vision und Verantwortung. Festschrift für Ilse Meseberg-Haubold, Münster 2004, S. 121-138.

4 | Milbank, John: Being Reconciled. Ontology and Pardon, New York 2004, S. 51.

nicht aufhören dürfe »die Vergebung aufzusuchen«.⁵ Erfahrene Vergebung hält er für ein Wunder; Derrida spricht vom »Einbruch« einer »Gabe von oben«, die er das Messianische nennt.⁶

Diese Überlegungen über die Schwierigkeiten der Vergebung sollen als ein Beispiel für Erfahrungen dienen, die sich eher beschreiben als in ihrem Funktionieren erklären lassen, ohne dass sie uns deswegen als irrational, unrealistisch oder rein fiktiv erscheinen. Vielmehr gehen wir trotz der beschriebenen Schwierigkeiten eigentlich selbstverständlich davon aus, dass es Vergebung als erfahrbare Realität gibt, wenn auch eine möglicherweise schwierig herbeizuführende. Die Hegemonie des Subjektes vorauszusetzen scheint bei längerem Nachdenken geradezu absurd, obwohl diese Vorstellung durchaus in der spontanen Assoziation von Vergebung vor unserem inneren Auge auftreten mag. Sie erweist sich aber als eine, vielleicht Kommunikation und Denken erleichternde, Verkürzung, als ein Kürzel, das die gemeinte Sache im alltäglichen Gesprächszusammenhang allenfalls ausreichend repräsentiert. Das aber muss nicht heißen, dass das Kürzel nicht ein implizites Wissen über das Mehr an Komplexität der Sache mit transportiert, das in konkreten Praktiken der Vergebung durchaus zum Zuge kommt. Praktiken der Vergebung wären etwa klärende Gesprächsgänge, Äußerung der Bitte um Vergebung, Schuldbekennnis, Andeutung von Reue und Bereitschaft zu symbolischer Wiedergutmachung auf der einen, Äußerung von Klage und Vorwurf, Aufdeckung der Reichweite der betroffenen Akteure sowie einer Bereitschaft zum Verzicht auf Rache auf der anderen Seite. Trotz eines Wissens um diese realisierenden Praktiken haben es die Beteiligten an der Praktik der Vergebung jedoch nicht in der Hand, ob sich die Vergebung wirklich einstellt. Möglicherweise haben sie aus ihrer Lebenserfahrung bereits eine Art Habitus des Vertrauens in das Gelingen der unmöglichen Möglichkeit entwickelt, eine engagierte Hoffnung in das Gelingen im Fragmentarischen, die man auch als Risikofreudigkeit bezeichnen kann.

II. CHRISTLICHE DEUTUNG IM RAHMEN DER G-O-T-T-METAPHER

Das Beispiel von den Schwierigkeiten der Vergebung soll hier einführend dazu dienen, die christliche Wirklichkeitssicht im Zeitalter des »practice turn«⁷ zu

5 | Derrida, Jacques: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, aus dem Franz. v. S. Lüdemann, Berlin 2003, S. 37f.

6 | J. Derrida: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, S. 60.

7 | Schatzki, Theodore R./Knorr-Cetina, Karin/von Savigny, Eike (Hg.): The Practice Turn in Contemporary Theory, London/New York 2001.

erläutern. Ich nehme also den Ansatz des Graduiertenkollegs zum Anlass, die in den jüngeren Jahrzehnten vorgenommene Neubeschreibung des christlichen Traditionsbestandes im ›linguistic turn‹ als ein in Narrationen vermitteltes Interpretationswissen nun durch die ausdrückliche Bezugnahme auf seine praxeologischen Bezüge zu ergänzen.⁸

Das Beispiel von der hartnäckigen Zuversicht in ein Gelingen der Praktik der Vergebung im alltäglichen zwischenmenschlichen Leben steht hier für die Erfahrung »von unerforschlichen, kontingenten Ereignissen im Leben« (Großhans), der Jaques Derrida das »Messianische« zuschreibt. Der walisische Religionsphilosoph Dewi Zephania Phillips verbindet mit dieser Erfahrung den Satz, »dass das menschliche Leben in Gottes Händen sei.«⁹ Die Rede von Gott fällt hier also nicht herein in die Erfahrung als eine zusätzliche Erklärung ihrer Ursache. Hans-Peter Großhans referiert die Position von Phillips so: »Es geht in solchen Lebenslagen nicht um Erklärung, sondern um Ehrfurcht und Staunen über das Geheimnis menschlicher Existenz.«¹⁰ Die Erfahrung eines solchen Staunens scheint mir in der Thematik der Praktiken der Subjektivierung eine Rolle zu spielen.

Im christlichen Sprachstrom allerdings hat diese Erfahrung des Staunens beispielsweise in der Vergebung die Form einer Erzählung, in der die entscheidenden Verben in der Tat von G-O-T-T als einem hegemonialen Verursacher-Subjekt zu sprechen scheinen: Gott ist der, der vergibt. Alle andere Vergebungserfahrung kann nur als davon abgeleitet verstanden werden – wie genau, ist strittig in der theologischen Debatte und unter den verschiedenen konfessionellen Ansätzen. Isoliert von der Gesamtstruktur christlicher Wirklichkeitswahrnehmung mag das ein vormodernes, mindestens ein substanzontologisches Subjektverständnis geradezu unverzichtbar erscheinen lassen. Im ›linguistic turn‹ der Theologie erscheint diese Rede jedoch eher als ein Zitat innerhalb der Erzählebene, nicht als eine metaphysisch-substanzontologische Erklärung. Im hier folgenden Versuch, dies in einen ›practice turn‹ hinein weiter zu entfalten, kann die Gott-Metapher eher als Geschehen denn als (alltagssprachlich gedachte) Person für das Gelingen von nicht-hegemonialer Subjektivierung zu stehen kommen. Dazu nun Genaueres.

8 | Vgl. Ritschl, Dietrich/Jones, Hugh: »Story« als Rohmaterial der Theologie, München 1976.

9 | Vgl. Großhans, Hans-Peter: »Geheimnis des Glaubens. Zum Thema der Theologie«, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 108 (2011), S. 472-489, S. 484, unter Bezug auf Phillips, Dewi Zephania: From Phantasy to Faith. The Philosophy of Religion and Twentieth Century Literature, Basinstoke u.a. 1991, S. 209.

10 | Ebd.

III. DIE PUPPE IN DER PUPPE: DIE VERSCHACHELTEN PRAKTIKEN CHRISTLICHER WIRKLICHKEITSORIENTIERUNG

Ich werde also im Folgenden das Gegenstandsfeld der christlichen Theologie als eine Verschachtelung von unterschiedlichen Typen von Praktiken zu beschreiben versuchen, in denen die einzelnen gläubigen Akteure zwar aktuell und konkret in unterschiedlicher Intensität beteiligt sind, faktisch aber doch mit allen Typen zu tun haben, weil diese in einem unverzichtbaren Verweiszusammenhang miteinander verbunden sind. Ich werde hier das Geschehen von christlicher Lebensgestaltung systematisieren als einen Zusammenhang von drei tragenden Praktiken: einer Erzählpraktik, einer Vergewisserungspraktik und einer Ratifizierungspraktik. Jede dieser drei Praktiken darf man sich dabei wiederum bestehend aus einer Fülle von beteiligten Praktiken und -formen vorstellen, denn sie sind ja historisch und kulturell gewachsen und wachsen auch weiter. Sie weisen also jeweils unterschiedliche Gestaltungen in verschiedenen historischen Phasen auf, denn sie haben eine jeweils spezifische Geschichte. Zur Erzählpraktik zum Beispiel müsste man die Entstehung des biblischen Textes zählen, aber ebenso die Ansätze der Texterschließung und die Diskurse, die in der Exegese sowie in der Theologie- und Kirchengeschichte entwickelt, erforscht und reflektiert werden, in denen es um adäquate Interpretation und Deutung für den aktuellen Lebensvollzug der Gläubigen geht. Das Bündel der vergewissernden Praktiken werde ich hier weiterhin vornehmlich am Beispiel sakramentaler Handlungen wie dem Abendmahl erläutern. Es enthält aber ein weit größeres Spektrum, in dem sich zum Beispiel Überlieferung und Lebensgestaltung mit Heiligen(legenden), Gebet, Praktiken der Katechese oder der religiös-theologischen Bildung finden. Ebenso lassen sich zum Bündel von Praktiken der Ratifizierung über die im Folgenden erwähnten sozial-ethischen Aspekte der Welt- und Lebensgestaltung hinaus auch Praktiken der Evangelisation, der Werbung zum Mitmachen oder der nur auf den ersten Blick ganz anders gelagerten Deutung eines Lebens und Sterbens als Martyrium hinzuzählen. Die Unterschiede zwischen diesen Typen von Praktiken sind fließend, weil sie letztlich einen Verweiszusammenhang bilden, in dem eine Lebensgestaltung erfolgt, die von Hoffnungen und Werten getragen ist, die wiederum innerhalb dieses Komplexes von Praktiken Sprache und Ausdruck finden, wenn sie auch nicht ausschließlich nur innerhalb dieses Komplexes verstehbar sein können.¹¹

11 | Die Geschichte der Verbundenheit der christlichen Religion mit der Entstehung der Universitäten im Abendland ist ein wesentliches Zeichen für die hier tragende Überzeugung, dass sich das innerhalb der christlichen Praktiken Gepflegte im Prinzip auch nach außen – etwa via Vernunftdiskurs – vermitteln lässt. Vgl. dazu Dabrock, Peter: Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie, Stuttgart u.a. 1999.

Der Verweiszusammenhang der drei Formationen von Praktiken lässt sich nun durchaus mit Hilfe der Differenzierungen beschreiben, die Theodore R. Schatzki schon auf der sehr elementaren Ebene von Praktiken überhaupt ausmacht: Praktiken seien in sich selbst, so sagt er, als ein Verknüpfungs-Zusammenhang (nexus) von verbalen und non-verbalen Handlungen, von »doings and sayings« zu verstehen, der in dreierlei Typen gedacht und erfahren wird: als Zusammenhang durch a) »understanding«, b) »rules« und c) »teleoaffective structures«. ¹² Die einzelnen, eine Praktik bildenden Handlungen werden also als ein Zusammenhang wirksam werden, a) wenn die Praktik nur aus diesem Zusammenhang heraus überhaupt als solche verstanden wird, b) indem sie in der Bezogenheit eine Regel zum Ausdruck bringen und/oder c) wenn sie Intentionen der Sinngebung gerade in ihrer Verknüpfung realisieren. ¹³

Mir scheint nun, dass sich das auch auf den hier interessierenden Verweiszusammenhang von Bündeln von Praktiken beziehen lässt. Eine Vergewisserungs-Praktik wie das Abendmahl wird kaum als solche verstanden ohne eine Ahnung von der Erzählpraktik sowie ohne das Verstehen um seine Intention der Ratifizierung im Leben außerhalb des Gottesdienstes. Es kann sogar der Fall sein, dass eine konkrete Feier des Abendmahls in ganz besonderem Maße »signalisiert«, aus ihrer Verknüpfung mit der sozial-ethischen Ratifizierungspraktik in einer bestimmten Situation verstanden zu werden. So jedenfalls ist es im Beispiel, das im Folgenden herangezogen wird, in dem die Feier des Abendmahls verbunden wurde mit Klage und Protest gegen die Vollstreckung der Todesstrafe an Stanley Tookie Williams. ¹⁴ Die Praktik des Abendmahles ist also ohne die verstehende Verbindung mit den anderen beiden Praktiken auf jeden Fall nicht als das verstehbar, was sie in diesem Zusammenhang darstellt. Was wie eine Tautologie klingt, erweist sich spätestens dann als Beschreibung eines zum Verständnis notwendigen Zusammenhangs, wenn es zu Missverstehen und Disputen um das adäquate Verständnis einer sich aus diesem Zusammenhang selbstständigenden Praktik kommt – darum geht es in der Kirchen- und Theologiegeschichte immer wieder in verschiedenen Abendmahlstreitigkeiten.

In ähnlicher Weise ließe sich der Aspekt der Regel-Konstitution in der Verknüpfung der drei Praktiken zeigen. Er ist im Alltags-Verständnis von religiösen Praktiken vielleicht sogar derjenige, der am ehesten spontan abrufbar wäre: werden doch religiöse Selbstverständnisse schnell durch ihren normativen Aspekt generell charakterisiert, etwa wenn ein Element der Erzählpraktik wie der Komplex um die zehn Gebote in seiner Wirkung als ethische Normenbildung in den beiden anderen Praktiken weiterverfolgt werden kann. Gerade das Beispiel

12 | Schatzki, Theodore R.: *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, Cambridge 1996, S. 90f.

13 | Vgl. auch den Beitrag von Thomas Alkemeyer in diesem Band.

14 | S.u. »Praktiken der Ratifizierung«.

des Abendmahls im Kontext des Protests gegen die Todesstrafe ließe sich auch so beschreiben.

Dennoch halte ich den dritten von Schatzki erwähnten Aspekt des Zusammenhangs von Teil-Praktiken für die hier zu entwickelnde Strukturbeschreibung am weiterführendsten: den Hinweis auf das, was Schatzki in eigener Begriffsbildung »teleoaffektive Strukturen« nennt: »[...] I mean that these behaviors express hierarchized orders of ends, purposes, projects, actions, beliefs and emotions that fall within a certain field of possible such orders.«¹⁵ Die Bezeichnung »teleoaffektiv« nutzt die Assoziation von Zielorientierung und Affektbezogenheit und versucht so, eine Disposition anzusprechen, in der es um transsituative Lebenszusammenhänge geht, die Schatzki bei Anthony Giddens als »reasons and wants« von Handlungen erwähnt findet.¹⁶ Hier geht es nicht nur um die Gestaltung des Augenblicks, obwohl auch die teleoaffektive Struktur nur in einer kontextuell-konkreten Praktik Ereignis wird, also nicht nur als Gedachte relevant wird.¹⁷ Auch Wünsche für die Zukunft haben somit ihren praktischen Ort in der Gegenwart von Raum und Zeit, wenn nicht auch schon ihre Erfüllung. Tragische und paradoxe Konstellationen – vom Liebesleid bis zum Martyrium – haben hier ihre praxeologische Verortung. Mir scheint, dass mit diesem Typus von Handlungsverknüpfungen so etwas wie eine lebensgestaltende Intention der Praktik als solcher ausgedrückt werden kann, die von dem Zusammenspiel von Akteuren und Strukturen der Praktik lebt. Insofern kann man die Akteure auch als Individuen beschreiben, die der teleoaffektiven Struktur der Praktik bewusst folgen und sie damit »perpetuieren«.¹⁸ Die Akteure können aber auch in Krisenzeiten, wenn die Struktur der Praktik zur Disposition gestellt wird, um sie ringen und – zum Erhalt oder zur Veränderung der teleoaffektiven Struktur – sie neu »justieren«, indem Teilelemente der Verknüpfung verschoben oder verändert werden.¹⁹ Die Liebesbeziehung und ein Leben in religiöser Wirklichkeitsperspektive können diesbezüglich viel gemeinsam haben.²⁰

Die folgende Entfaltung der christlichen Subjektivierung als ein Verweisungszusammenhang von drei Haupt-Praktiken lässt sich also analog zu Schatzkis Beschreibung der Grundstruktur von schon einer Praktik überhaupt verstehen, die sich als ein Zusammenhang von Handlungen erweist. Schatzki

15 | T.R. Schatzki: *Social Practices*, S. 100.

16 | Ebd., S. 147.

17 | Diesen Aspekt führt Schatzki in seinem Entwurf einer praxeologischen Ontologie weiter aus, auf den für den hier verfolgten Zweck nicht weiter eingegangen werden muss; vgl. Schatzki, Theodore R.: *The Site of the Social. A philosophical account of the constitution of social life and change*, University Park, PA 2002.

18 | T.R. Schatzki: *Social Practices*, S. 146.

19 | Ebd., S. 101-102.

20 | Vgl. dazu Latour, Bruno: *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Frankfurt a.M. 2011.

selbst unterscheidet im weiteren Verlauf seiner Überlegungen dann doch noch zwischen Typen von Elementar-Praktiken (U.L.-W), »dispersed practices«, die Basis-Akte der Verständigung und des Verstehens umfassen, und komplexeren Praktiken des sozialen Lebens, die er »integrative Praktiken« nennt:²¹ »Examples are farming practices, business practices, voting practices, teaching practices, celebration practices, cooking practices, recreational practices, industrial practices, religious practices and banking practices«. ²² Während die ersteren – »describing, ordering, following rules, explainig, questioning, reporting, examining, and imagining«²³ – vornehmlich mit dem dem rudimentären Verstehen (understanding) dienenden Verknüpfungstypus hinreichend beschrieben seien, werden nur die komplexeren integrativen Praktiken durch die eben genannten Verknüpfungen des Verstehens, der Regeln und der teleoaffektiven Strukturen gekennzeichnet. Im Grunde spricht Schatzki bezüglich der integrativen Praktiken bereits von solchen Bündeln von Praktiken, die in meinen folgenden Überlegungen als Feld von Praktiken der Subjektivierung von Christinnen und Christen im Zentrum stehen werden. Ohne dieser Spur im Detail nachgehen zu können, sehe ich hier mindestens die drei von Schatzki herausgeschälten Verknüpfungstypen auch im Verweisungszusammenhang der christlichen Praktiken, wobei ich vor allem den Gedanken hilfreich finde, dass Verstehen, Verdeutlichung von Regeln und transsituative Intentionalität (teleoaffektive Strukturen) durch die *Verknüpfung* und somit implizit als intelligibel-praktischer Vollzug der Teilnehmenden in der Formation von Praktiken zuwege gebracht werden.

Hilfreich ist Schatzkis Beschreibung auch, weil sie erlaubt, den Praktiken christlicher Subjektivierung eine strukturelle transsituative Intentionalität zuzuschreiben, die gleichwohl von den konkret »Praktizierenden« getragen wird, gerade dadurch, dass sie ihr Selbst als Teil einer über Raum und Zeit hinwegreichenden sozialen Praktik ausbilden. Das genau wäre das Spezifikum des hier zu beschreibenden Typus von Praktiken der Subjektivierung.

In der soziologischen Diskussion finde ich diesen Gedanken auch im Nachdenken über ein praxeologisches Konzept von Öffentlichkeit bei Robert Schmidt und Jörg Volbers wieder,²⁴ demzufolge das am konkreten zwischenmenschlichen Agieren Beobachtbare und Sichtbare noch nicht identisch ist mit der Reichweite der Öffentlichkeit der konstituierenden sozialen Praktik. »Öffentlichkeit ist demnach als eine gemeinsam geteilte, in sich plurale Aufmerksamkeit zu verstehen, die nicht auf die unmittelbare Begegnung beschränkt

21 | T.R. Schatzki: *Social Practices*, S. 91ff. und S. 98ff.

22 | Ebd., S. 98.

23 | Ebd., S. 91.

24 | Schmidt, Robert/Volbers, Jörg: »Öffentlichkeit als methodologisches Prinzip. Zur Tragweite einer praxistheoretischen Grundannahme«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 40 (2011), S. 3-20. Ich danke Marcus Held für diesen Hinweis.

bleibt, sondern sich über Symbole, Artefakte und Medien auch über Raum und Zeit hinweg konstituiert.«²⁵ Schmidt und Volbers verstehen Öffentlichkeit als eine Praktik, bei der mehrere Teilnehmende ihre Aufmerksamkeit auf einen gemeinsamen Gegenstand, ein gemeinsames Problem etc. richten und dabei »geteilte Aufmerksamkeit« praktizieren. Die Teilnehmer dieser geteilten Aufmerksamkeitspraktik müssen nicht alle konkret anwesend sein, sie sind es in der Regel eher nicht alle. Aber die einzelnen Teilnehmenden der Praktik wissen, dass sie zu einer Gruppe von Aufmerksamen gehören. Diese Bestimmung von Öffentlichkeit als einer sozialen Praktik scheint mir für die Konzeption von religiöser Subjektivierung ungeheuer hilfreich. Die Theologin fühlt sich hier natürlich sofort an ekklesiologische Konzepte erinnert, an Debatten darüber, ob es sinnvoll sei, von ›unsichtbarer Kirche‹ im Unterschied zur sichtbaren zu reden, oder an die Metapher der ›Gemeinschaft der Heiligen‹, die über Raum und Zeit hinaus vorzustellen sei als Generationen-übergreifende Trägerschaft christlichen Zeugnisses. Ob nun im Bewusstsein solcher theologisch-ekklesiologischer Begrifflichkeiten oder nicht – religiöse christliche Subjektivierung muss sich in einer solchen über Raum und Zeit hinwegreichenden Öffentlichkeit verorten, wenn sie als ein je aktualisierter Verknüpfungszusammenhang von Praktiken verstanden werden kann, der sich über die Zeit hin perpetuiert und der nicht nur zufällige einzelne Beteiligte ›im Sinn‹ hat, sondern menschliches Zusammenleben in der Welt überhaupt.

Der Vorschlag von Schmidt und Volbers geht aber über diese Skizze der Reichweite der Öffentlichkeit hinaus: Für die Übertragung auf religiöse Phänomene wird sich als besonders hilfreich herausstellen, wie sie die Verbindung innerhalb dieser Gruppe von Anwesenden und Nicht-Anwesenden zu denken vorschlagen: Nicht die solidarischen Gedanken und Gefühle bilden den ›Klebstoff‹ in dieser Öffentlichkeit, sondern Artefakte und Praktiken: »Die geteilte Aufmerksamkeit wird nicht durch die Ko-Präsenz von Teilnehmerinnen gestiftet, sondern mit Hilfe von Artefakten und Praktiken über die Zeit hinweg. Da diese auf den Kontext und die Funktionen hindeuten, für die sie geschaffen wurden, verweisen sie zugleich auch auf die Teilnehmer, die sich ihrer bedienen.«²⁶ Wenn die Öffentlichkeit aus Anwesenden und Abwesenden durch Artefakte und Praktiken als Praktik konstituiert gesehen wird, dann haben wir hier bereits ein Konzept vorliegen, das von einer Struktur von aufeinander verweisenden Praktiken ausgeht und dadurch Öffentlichkeit ›subjektiviert‹. Das lässt sich am Beispiel christlicher Subjektivierung wunderbar zeigen.

Ich werde also im Folgenden die christliche Wirklichkeitswahrnehmung als eine Struktur beschreiben, die aus einem Bündel von drei Haupt-Praktiken bestimmt wird: der Elementar-Praktik der Erzählung, dem Bündel der Praktiken

25 | Ebd., S. 8.

26 | Ebd., S. 9.

der Vergewisserung sowie der Praktiken der Ratifizierung. Dabei ist die Elementar-Praktik durchaus so etwas wie die Grundlage oder der Rahmen des Gesamtbündels, was aber nicht heißt, dass sie empirisch zuerst durchlaufen werden müsste, damit ein Zugang zu den anderen Praktiken erreicht werden kann. Im Erzählen vermitteln sich Christen und Christinnen zwar kommunizierbare Grundverständnisse ihrer Wirklichkeitssicht, aber sie sind eigentlich mit dieser Praktik nie fertig, sondern bewegen sich ihr Leben lang darin. Vergewisserung (z.B. im Gottesdienst) und Ratifizierung (z.B. in der praktischen Lebensgestaltung) hingegen lassen sich eher auch punktuell praktizierend vorstellen, wenn das auch wohl letztlich nur eine gewisse raum-zeitliche Verdichtung und Bewusstwerdung eines im Grunde dauerhaften Agierens darstellt.

1. Die Elementar-Praktik des Erzählens von Gott

Die Praktik des Erzählens von Gott hat ihren historischen Ursprung in der Entstehung des biblischen Textes. Der kurze Satz ›Gott vergibt‹ hat hier ein weit komplexeres Plot: Er findet sich eingebettet in die Geschichte, die von Gott erzählt wird, von seiner Begleitung des Volkes Israel, von der Sendung des Sohnes, von der Zusage seiner bleibenden Gegenwart im Geist, von der Errichtung seines Reiches, in dem Frieden und Gerechtigkeit herrschen. Es ist kein Gott der Innerlichkeit, von dem hier erzählt wird. Von einem Gott der Innerlichkeit würde man wahrscheinlich eher schweigen. Die Gott-Erzählung aber schweigt nicht, sondern findet vielfältige Möglichkeiten des Redens von Gott: Erzählung der (stilisierten) Geschichte Israels, Kritik der Propheten, Klage der Psalmbeiter. Schließlich ist die Rede von der Sendung des Sohnes, in der Gott fortfährt, seine Gegenwart zu schenken, von Kranken-Heilungen, von Passion und Zusage von Auferstehung und Neuanfang. In diesem Plot spiegelt sich in der Rede von Jesus Christus die Erfahrung der Komplexität von Vergebung deutend wieder, von seinem Eintreten für andere im Leben und im Sterben, von der Erfahrung des Verlassenwerdens und der Todesangst. Es gibt die Grundlage der Deutung von Vergebung als ›Hereinbrechen Gottes‹ nur so als Praktik des Erzählens von Gottes Mit-Sein in diesem einen Leben als Mit-Sein mit allen.

In der Perpetuierung des Erzählens der biblischen Texte knüpfen die Akteure einen Interpretationsrahmen für ihr Leben und das von anderen, der zeitweilig eine besonders aktuelle Relevanz erhält, aber auch über Zeiten ›ruhen‹ kann. Er kann einen Schatz von je neu zu aktualisierenden Identifikationsangeboten oder aber auch Anlass für Reibung bieten, in der sich dann die eigene Lebensgestaltung vollzieht. ›Erzählen‹ meint also nicht nur den elementaren Akt des Kundgebens, sondern den Komplex des Erschließens der biblischen Texte im Leben von Christinnen und Christen zu verschiedenen Zeiten, historischen Phasen, Orten oder kulturellen Kontexten. Die Erzählpraktik umfasst kirchliche oder familiäre katechetische Sub-Praktiken, organisierte oder sich zu-

fällig ergebende Gespräche, Bildungspraktiken wie Religionsunterricht, Rezeption von Kunst und Literatur. Sie lebt somit sowohl in stark (kirchlich, familiär, schulisch, universitär) organisierten Sub-Praktiken, aber auch in kontingenten Kommunikationszusammenhängen, wie sie im sozialen Gewebe der eigenen Biografie entstehen. Der amerikanische lutherische Theologe George Lindbeck, der ein Konzept zum Verstehen christlicher Glaubenslehre vorgelegt hat, das sich an der Wittgensteinschen Sprachspieltheorie orientiert, spricht von einer »Intratextualität«, die auf »Glaubwürdigkeit« im Leben der Gläubigen drängt.²⁷ Dafür entwickeln sich in der Geschichte der Exegese bestimmte Hermeneutiken und Interpretationstechniken, durch die ›die Welt der Bibel‹ in das eigene, gegenwärtige Leben hineingezogen werden kann.

Die Praktik des Erzählens findet ihre eigentliche Konkretisierung aber vornehmlich in den zwei anderen, stärker situativen christlichen Typen von Praktiken, die ich als Praktiken der Vergewisserung und als Praktiken der Ratifizierung unterscheiden möchte. Beide führen die Erzählpraktik in konkrete Zusammenhänge der Lebensgestaltung und erlauben erst in dieser Kombination, als spezifisch christliche Praktiken der Selbst-Bildung bezeichnet zu werden.

2. Einüben in das ›Dazwischen‹: Praktiken der Vergewisserung

Eine praxistheoretische Konzeption christlicher Formen der Vergewisserung der Wirklichkeitsdeutung innerhalb des Rahmens der Elementar-Erzählung liegt nahe, denn hier haben wir es mit deutlich erkennbaren sozialen Praktiken zu tun, zu denen nicht nur die teilnehmenden menschlichen Personen gehören, sondern ein ganzes Arsenal von Artefakten, Ritualen, Symbolen, Medien und Räumen. Es variiert zwar durch die Zeiten und Kulturen, jedoch wird es stets im Diskurs einer breiten Öffentlichkeit von Teilnehmenden in einer erkennbaren Kontinuität gehalten, in der die Verbindung von Erzählpraktik und Vergewisserungspraktik gehalten wird. Ich denke hier an religiöse Praktiken wie Taufe, Abendmahl/Eucharistie, an den Gottesdienst, Predigt und Gebet, an Rituale der Zusicherung wie Segnen oder auch an die Erteilung von Absolution im Beichtgespräch. Für praxeologische Forschungen bietet sich hier ein reichhaltiges Feld. Die Sakramente verbinden ausdrücklich sprachliche und materielle Elemente – Wasser, Brot und Wein, Öl bei der Myronsalbung –, Artefakte und räumlich-architektonische Gestaltungen: spezielle Kannen und Kelche, Becken oder – im Fall einer baptistischen Taufe durch Untertauchen – gar ein ganzes Bassin, schließlich den Altar und den Raum für die beteiligte Gemeinde. Die

27 | Vgl. Lindbeck, George A.: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, aus dem amerikanischen Engl. von Markus Müller, Gütersloh 1994, S. 164ff.

Praktiken konstituieren sich durch bestimmte Gesten und Körperhaltungen – Knien, Aufstehen, Empfangen eines Kelches, Weiterreichen, Bekreuzigen etc.

Es hat nun aber wenig Sinn, diese Praktiken allein in dieser Äußerlichkeit des Ablaufes zu beschreiben. Vielmehr müssen sie aus der mit ihnen verbundenen Funktion verstanden werden, die ich hier als eine vergewissernde Verbindung mit der Erzählpraktik bezeichnen möchte. Auf sie richtet sich, was Schmidt/Volbers die »geteilte Aufmerksamkeit« nennen. Damit ist mehr gemeint als die visuelle Wahrnehmung eines physischen Gegenstandes, etwa des Buches der Bibel. Auch der Terminus »Aufmerksamkeit« erschließt sich, wenn er vom zugrundeliegenden Verb erfasst wird und insofern als eine Praktik des Aufmerkens, aufmerksam-Machens und aufmerksam-Werdens verstanden wird. So wird dem Abendmahl eine anamnetische Funktion zugeschrieben, die – in direkter Weise mit der Erzählebene verbunden – auf eine Aufforderung Jesu zurückgeführt wird.²⁸ Hier ist an den Hinweis Schatzkis zu erinnern, dass das eigentlich Gemeinte sich im Vollzug der Verknüpfung einstellt. Diese Zuschreibung aus der Verknüpfung wird nicht einfach vorausgesetzt und müsste dann »gewusst« und somit auch erlernt werden, sondern sie wird in jedem einzelnen Abendmahl ausdrücklich verbal vorgenommen, indem die sogenannten Einsetzungsworte quasi als ein Zitat der Erzählung gesprochen werden: »Solches tut zu meinem Gedächtnis«. Praxeologisch noch spannender jedoch ist: Die verbale Zuschreibung wird mindestens intensiviert durch die Ritualhandlung der Performance mit den Kern-Artefakten Brot und Wein und der Aktion des Essens und Trinkens. Es klingt geradezu, als hätten Schmidt und Volbers das Abendmahl im Sinn gehabt, als sie schrieben: »Die Artefakte einer Praktik verweisen auf ihre praktischen Gebrauchsgewährleistungen (*affordances*), auf die Praktik, deren Träger sie sind, sowie darauf, dass auch andere sich auf sie beziehen [können]. [...] Dasselbe gilt für Körper: sie sind nicht nur das Ziel sozialer Einschreibungen, sie verweisen auch auf vergangene und gegenwärtige Formen ihres Gebrauchs und fungieren als Displays, die permanent veröffentlichen.«²⁹

Die Zuschreibung geschieht im Abendmahl somit jedes Mal in dieser Praktik neu. Sie aktiviert nicht einfach kognitives Wissen, das als solches sowieso nur einen äußerst geringen Teil der Ermöglichungsbedingungen der Zuschreibung darstellt. Die gesamte Praktik der Performance mit ihren verweisenden Elementen dient jeweils aktuell der Vergewisserung der Erzählung und ihrer wirklichkeitsdeutenden Funktion. Es geht ganz im Sinne Schatzkis um diese

28 | Vgl. Lies, Lothar: Eucharistie in ökumenischer Verantwortung, Graz u.a. 1996.

29 | R. Schmidt/J. Volbers: Öffentlichkeit als methodologisches Prinzip, S. 10 unter Verweis auf Hirschauer, Stefan: »Der Körper macht Wissen – für eine Somatisierung des Wissensbegriffs«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), Die Natur der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2008, S. 974-983 (Herv. i.O.).

verweisende Vergewisserung, wenn im Laufe der Kirchengeschichte bis in die Gegenwart hinein darum gestritten wird, in welcher Weise das Abendmahl gestaltet und verstanden werden soll: in den Disputen um das Konzept der sogenannten Realpräsenz Christi, um die Rolle des Priesters bzw. der Pfarrerin/ des Pfarrers oder um die Frage, wer zu dieser Praktik als Teilnehmende/r überhaupt zugelassen werden dürfe.³⁰ Der vergewissernde Verweis soll deutlich kein rein kognitiver Akt sein. Daher spielen die in der Praktik des Abendmahls eingesetzten materiellen Elemente Brot und Wein und die sinnlichen Akte wie Essen und Trinken eine ebenso aktuell vergewissernde Rolle. Sie ›zitieren‹ jeweils spezifische Fixpunkte in der Erzählung von Gott und Israel (Exodus, Passah) sowie dem Leben und Sterben Jesu und aktivieren sie gleichsam in einer Performance. Die Teilnehmenden an der Praktik des Abendmahls agieren somit konkret im Rahmen der Erzählung und formen diese damit in ihre konkrete Wirklichkeit hinein, so dass sie mindestens einen Moment lang eben nicht nur kognitiv, sondern in elementaren leiblichen Vollzügen in ihr Leben können. Es gehört zum besonderen Sinn der Praktik, dass sie sich dabei ›eingeladen‹ fühlen sollen, obwohl es doch auch ihr Entschluss ist, an der Praktik teilzunehmen, der in der Regel schon am viel zu frühen Sonntagmorgen gefällt und umgesetzt werden musste. Auch die Deutung der Mahlfeier als vornehmlich eine zu empfangende oder nicht auch eine darzubringende (Dankes-)Gabe zeigt dieses Oszillieren zwischen Formen und Formen-Lassen, das Bourdieu in der Habitus-Theorie beschreibt. In diesem Zusammenhang ist es auch interessant zu sehen, dass die Konzepte der verschiedenen kirchlichen Traditionen sich darin unterscheiden, ob die Praktik des Gedächtnismahls hinführt zum Elementar-Erzählen oder ob ein Wissen um die Verbindung von Erzählung und Vergewisserungspraktik nicht doch schon vorausgesetzt werden muss. Darum geht es in unterschiedlichen Konzepten der Zulassung von Säuglingen oder Kindern zum Abendmahl und zur Eucharistie.

Aber es geht hier nicht einfach um eine sinnliche Bestätigung frommer Gefühle. Das Verhältnis von Vergewisserungspraktik und Erzählpraktik kann auch eine widerständige, zu Kritik und Selbstkritik führende Reibung mit kulturellen, gesellschaftlichen und kirchlichen Öffentlichkeiten produzieren. Für das Abendmahl kann eine ausdrückliche Inszenierung der Sühneopfer-Metaphorik einerseits als einschüchternde Inszenierung von gesellschaftlichem und kirchlichem Autoritätsgefälle, aber auch als widerständiger Protest gegen Tendenzen von ethischer Vergleichsgültigung herauskommen. Das Abendmahl kann aber auch an ganz anderen Elementen der Erzählpraktik andocken: Vor dem Hintergrund einer multiethnischen US-amerikanischen Migrationsgemeinde entwickeln Andrea Bieler und Luise Schottroff ein Konzept von Abendmahlspraktik,

30 | Vgl. Nüssel, Friederike/Sattler, Dorothea: Einführung in die ökumenische Theologie, Darmstadt 2008, S. 75-80.

dass sich nicht an der Rede vom Sühnetod Christi, sondern an der Hoffnung der Auferstehung orientiert:

»Im Abendmahl erinnern wir uns an Jesus als ein gefoltertes und getötetes Opfer des römischen Staatsterrors. Und zugleich sagen Christen und Christinnen: In der Eucharistie haben wir Anteil am Körper des auferstandenen Christus, und wir hoffen auf die Erlösung unserer eigenen Körper, der Gemeinschaften, in denen wir leben, und des Planeten Erde. An der verheißenen Auferstehungserfahrung bruchstückhaft zu partizipieren, führt uns nicht jenseits von dieser Welt, in der Körper der Gewalt von systematischem Terror, Unterernährung und Hunger unterworfen sind. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall: Körperrealitäten und Ernährungspolitik geraten ins Zentrum.«³¹

Die Praktik der Vergewisserung führt hier also nicht in die Stimmung einer beruhigten Innerlichkeit. Sie konkretisiert vielmehr die eingangs geschilderten Schwierigkeiten der Verggebung situativ, indem sie zum Beispiel eine Abendmahlsfeier im Dezember 2005 in Kalifornien in einen Trauergottesdienst am Tag der Vollstreckung der Todesstrafe an Stanley Tookie Williams in diesem Bundesstaat stellt.³² Bieler und Schottroff erklären die Umstände folgendermaßen:

»Stanley Tookie Williams war ein früherer Anführer der ›Crips‹, einer Straßengang, die 1969 in South Central Los Angeles gegründet worden war. Er wurde am 13. Dezember 2005 im Staatsgefängnis von Kalifornien, in San Quentin, exekutiert, während Tausende von Protestierenden vor dem Gefängnis um einen Gnadenerlass für ihn baten. Er war die zwölfte Person, die vom Staat exekutiert wurde, seitdem Kalifornien die Todesstrafe 1977 wieder eingeführt hatte. Williams wurde für die Morde an Albert Owens, Yen-Yi Yang, Tsai-Shai Lin und Yee-Chen Lin getötet. Seit 1979 saß er im Todestrakt. In den 90er Jahren begann Williams Kinderbücher zu schreiben, in denen er Gewaltlosigkeit und Alternativen zu Gangaktivitäten propagierte; er entschuldigte sich auch für seine Rolle, die er bei der Mitgründung der ›Crips‹ gespielt hatte. Von Beginn seines Urteils an beteuerte er jedoch seine Unschuld an den vier Morden. Williams Geschichte verweist auf den in der US-amerikanischen Gesellschaft vorherrschenden Rassismus insbesondere im Hinblick auf die massenhafte Internierung Schwarzer Männer in den Gefängnissen.«³³

Was kann hier ›Verggebung‹ heißen? Wem muss vergeben werden? Wer kann/darf vergeben? Immerhin ist das Thema der Verggebung der Sünden durch den Tod Jesu ein traditioneller Kontext für das verknüpfende Verstehen und Vergewis-

31 | Bieler, Andrea/Schottroff, Luise: Das Abendmahl. Essen, um zu leben, Gütersloh 2007, S. 14.

32 | A. Bieler/L. Schottroff: Abendmahl, S. 12.

33 | Ebd., Anm. 4.

sern des Abendmahls. Bieler und Schottruff aber vergewissern anders: Sie knüpfen an anderen Erzählelementen an: dem Exodus-Motiv und der Rede von der Gegenwart Gottes in Jesus. Gottesdienst und Abendmahl werden liturgisch als Bezug auf diese Motive gestaltet zur Vergewisserung der Hoffnung auf eschatologische Veränderung. Das Verständnis von Verggebung erfährt eine Veränderung: Es wird prozessual, erlaubt die Wahrnehmung von Komplexität und der Unzulänglichkeit menschlichen Umgangs mit Schuld. Bieler und Schottruff erwarten somit von den Gottesdienstteilnehmerinnen und -teilnehmern, dass sie über Dispositionen verfügen, um diese eschatologische Vergewisserung zu verstehen. Sie erwarten und ermöglichen durch entsprechende liturgische Elemente, dass eine entsprechende Verschiebung in der Verknüpfungsleistung vorgenommen wird. Dabei setzen sie auf die Verknüpfungskompetenz der Gottesdienstteilnehmerinnen, möglicherweise auch darauf, dass sie die Gottesdienstpraxis kennen. Sie könnten sich auch auf Praktiken religiöser Sozialisation verlassen, seelsorgerische und katechetische. Es kann aber auch gar kein Zweifel sein, dass es eine implizite Voraussetzung christlicher Vergewisserungspraktiken ist, dass sie auch aus sich selbst, aus ihrer performativen Energie heraus wirken. Bieler und Schottruff sehen eine solche Wirkung in der inszenierbaren »sakramentalen Durchlässigkeit« der Abendmahlelemente, der »physischen Dinge und Handlungen wie Essen und Trinken«. In symbolisierender Wirkung erzeugen sie, so muss man Bieler und Schottruff hier verstehen, eine sinnliche Gewissheit der Gegenwart Gottes und transportieren diese in das konkrete gelebte Leben hinein.³⁴ Dabei wird vorausgesetzt, dass diese Akte der Symbolisierung der Gottes-Gegenwart ihre ermutigende Wirkung auch über den Zeitraum der Gottesdienstpraktik hinaus behalten, mindestens, weil sie erinnerbar sind und insofern die Vergewisserung der Praktik der Erzählung im konkreten Lebenszusammenhang verlängern. Eine Untersuchung der in einer Vergewisserungspraktik wirksamen Strategien müsste ihr Augenmerk sicher auch auf die Dialektik von Klage und Hoffnung legen, in der christliche Vergewisserungspraktiken der Gefahr einer trivialisierenden Beschwörung von Erlösungsrhetorik zu entkommen suchen. In dem bei Bieler und Schottruff erwähnten Gottesdienst wird die Liturgie – ein fröhliches Lied, das das Kommen Gottes erwartet – an einer Stelle abrupt unterbrochen, um den Namen des Exekutierten Stanley Tookie Williams in den Raum zu stellen. Mithilfe solcher Inszenierungen begehen sich die Gottesdienstteilnehmer auf den Weg des liturgischen Durchlebens von Erfahrungen der Brüchigkeit des Lebens, in die hinein sie sich die unmögliche Möglichkeit der zugesagten Gegenwart Gottes letztlich gegenseitig zusagen und nicht selbst herbeizuzaubern« meinen.

34 | Vgl. ebd., S. 17.

3. Praktiken der Ratifizierung

Der typische Habitus in den Praktiken der Vergewisserung ist wohl der des Innehaltens oder der Unterbrechung des Alltags – daher auch die ausgeprägte Fest-Terminologie in Bezug auf den Gottesdienst. Sie zeigt auch, dass man sich das Innehalten auch nicht nur meditativ still und ruhig vorstellen darf, sondern durchaus überschwänglich, kräftig, laut und fröhlich. Vergewisserung geschieht, wie oben erläutert, nicht in erster Linie kognitiv, sondern in hohem Maße sinnlich und unter Einsatz des Körpers als Performanz-Medium, dem nicht nur darstellender Ausdruck, sondern (Vergewisserung) mitteilende energetische Kraft zuzubilligen ist. Das meinen Bieler und Schottroff mit »sakramentaler Durchlässigkeit«.

Ganz anders geht es zu in den Praktiken der Ratifizierung. Man könnte ihnen glatt einen konträren Habitus zuschreiben: Nicht Unterbrechung des Alltags, sondern seine bewusste Formung steht hier im Zentrum. Soziales Engagement, politisches Handeln, lebensgestaltendes Zeugnis werden hier ausgeübt in der Intention der Ratifizierung des in der Praktik der Erzählung Thematisierten und in den Praktiken der Vergewisserung konkret Vertieften. Wo im Bereich der Vergewisserung die ›Institution‹ des Gottesdienstes entsteht, entstehen hier die für das praktizierte Christentum so typischen sichtbaren Institutionen und Organisationen: die Diakonie, die Bildung und – vornehmlich im späten 20. Jahrhundert entstehend – die Friedensarbeit.

Um die konkreten Formen und Richtungen der Institutionalisierung der Praktiken der Ratifizierung ist in der Geschichte des Christentums durchaus gerungen worden. Viele Entwicklungen sind später als irrtümlich, fehlerhaft bis zur Verblendung und als Macht missbrauchend kritisiert worden und werden es weiter werden: Natürlich ist hier an Inquisition, Kreuzzüge und gewaltsame Mission zu denken, an die trotz anderer ideologischer Möglichkeiten spröde Öffnung für die Menschenrechte, an die bis in die Gegenwart immer wieder als Praktik der Ratifizierung verstandene verhängnisvolle Verbindung von Thron und Altar, an rassistische und sexistische Verzerrungen von Praktiken der Ratifizierung inklusive heute als inhuman erachteter pädagogischer Praxis. Es wäre vor allem in Hinblick auf diese dunklen Seiten der Praktiken der Subjektivierung im Christentum schmerzlich, innerhalb einer Theorie der Subjektivierung auf jegliche Krieteriologie zu verzichten, die Hilfestellung gäbe bei der Unterscheidung von Gelingen und Scheitern einer ganzen Praktik – nicht nur eines in ihr agierenden Individuums. Die ambivalente Geschichte der Praktiken der Ratifizierung im Christentum fordert zu der Überlegung heraus, ob nicht die Zuschreibung von Eigensinn auch überindividuell in Hinsicht auf eine ganze Praktik gelten müsse. In der Konsequenz dieser Überlegung wäre dann zu fragen, ob nicht auch eine ganze Praktik missbraucht werden und darum scheitern

kann. Dies von undifferenziertem, ideologisierendem Moralismus abzugrenzen, wäre die besondere Herausforderung für die Theoriebildung.³⁵

Für eine praxeologische Beschreibung christlicher Wirklichkeitswahrnehmung scheinen mir solche Bemühungen auch wichtig, damit christliche Wirklichkeitswahrnehmung nicht ausschließlich spirituell in den Praktiken der Verge-wisserung verankert gesehen wird. Denn das hieße, ihm die lebensgestaltende Erdung zu nehmen. Mir scheint, dass der Angelpunkt einer Kriteriologie in der Entdeckung eines bestimmten Habitus liegt, der sich in der Bezugnahme der drei Praktiken, ihrem, um mit Schatzki zu reden, ›teleoaffektiven‹ Eigensinn, und der damit verbundenen spezifischen Subjektform entwickelt. In der christlichen Sprachtradition wird gern (und missverständlich) zwischen heteronomem und autonomem Subjekt unterschieden, wobei das heteronome in der Regel ›den Strauß gewinnt‹, weil es sich aus der Gottesbeziehung heraus definiert.³⁶ In der protestantischen Tradition geht das bis in die These hinein, der Mensch habe, um sein Heil zu erlangen, keine Möglichkeit, auf seinen (Eigen-)Willen zu setzen, sondern sei diesbezüglich ganz und gar von Gottes Gnade abhängig. Diese schon an Augustin anknüpfende These ist im Kampf der zeitgenössischen Auseinandersetzungen vornehmlich negativ als Lehre vom unfreien Willen zugespitzt worden. Man müsste sie nun aus dieser Kampfsituation herausnehmen und ›vom Kopf auf die Füße stellen‹: Dann würde sich ihr Sinn – auch ökumenisch vermittelbarer – als Hinweis auf die Fragmenthaftigkeit der Möglichkeiten der Steuerung heilsamer menschlicher Lebensgestaltung, wie oben beispielhaft in der Skizze der Schwierigkeiten der Vergebung angedeutet, zeigen.³⁷ Ich habe mit dem Beispiel auch die entlastende Intention des ›Gott allein vergibt‹ zeigen wollen. Sie kann aber dann, wenn die G-O-T-T-Metapher in der Form des alltags-sprachlichen Personenbegriffs zum Ausdruck kommt, schnell zum autoritären, das menschliche Individuum entwertenden Paradigma werden, mit dem auch in den Praktiken der Ratifizierung dann Exklusivismen entschuldigt, ›vergöttlicht‹

35 | Dieses Problem betrifft aber eigentlich nicht nur die Praktiken der Ratifizierung. Im Ergebnis ihrer Untersuchung von liturgischen Konzepten im Judentum und Christentum des 19. Jahrhunderts in Deutschland stellt Andrea Bieler fest, dass die konservative-jüdische Neorthodoxie mit ihrem »zelebrierte[n] Weltabstandsgestus, der sich der Moderne nicht verschloss, [...] ein [in sich] gewichtiges gesellschaftskritisches Potential [barg]«. Bieler, Andrea: Die Sehnsucht nach dem verlorenen Himmel. Jüdische und christliche Reflexionen zu Gottesdienstreform und Predigtkultur im 19. Jahrhundert, Stuttgart 2003, S. 199. Sie habe letztlich den heraufziehenden wachsenden Antisemitismus »und die zerstörerische Seite der Moderne« eher wahrnehmen können.

36 | Vgl. Höver, Gehard: »Art. Autonomie II. Theologisch-ethisch«, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Freiburg 2006, Bd. 1, Sp. 1296f.

37 | Vgl. Huber, Wolfgang: Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt, hg. v. Helga Kuhlmann und Thomas Reitmeier, München 2012.

oder gar gebildet werden können. Das praxeologische Modell hingegen ermöglicht eine Alternative zu der Priorität der Personenmetaphorik in der Gottesrede. G-O-T-T ist dann eher ein Geschehen als eine Person, nämlich das Gelingen von nicht-hegemonialer Subjektivierung. Die Elementar-Erzählung bietet viele Anhaltspunkte dafür, die auch in der Theologiegeschichte durchaus genutzt worden sind und die vielleicht eine implizite Steuerung christlicher Subjektivierungs-Disposition darstellen. Die Rede ist von Motiven wie Kenosis, Selbstzurücknahme, Ohnmacht am Kreuz oder auch das Bittgebet als Abgeben der Bitte an den, der gebeten wird (Röm 8). In Vergewisserungspraktiken und Ratifizierungspraktiken bekommen diese Motive einen erfahrungsbezogenen konkreten Inhalt, der aber immer auch Thema eines Diskurses werden, sich überleben kann und in neuen Subjektivierungsgeschehnissen in der Verschränkung der Praktiken verändert, erneuert, gewandelt wird. Außerdem ist er ständig in der Gefahr, missbraucht oder verzerrt zu werden. Nichts fällt hier vom Himmel, allenfalls sehnt es ihn herbei.

IV. KONSEQUENZEN FÜR EINE PRAXEOLOGISCHE THEORIE DER SUBJEKTIVIERUNG

Diese Überlegungen führen zur Herausforderung an das praxeologische Konzept des Graduiertenkollegs, sich mit der Frage nach dem (teleoaffektiven) Eigensinn von komplexen sozialen Praktiken zu beschäftigen. Gerade in der hier versuchten praxeologischen Beschreibung der Struktur christlicher Wirklichkeitsperspektive, in der Menschen ihr Selbst lebensgestaltend formen, wird das immer wieder deutlich. Auch wird noch genauer über die Rolle von Kirchen und theologischer Wissenschaft innerhalb der Vernetzung der Praktiken nachzudenken sein. Denn spätestens mit dem Gedanken, dass Praktiken auch scheitern können, kommt die Frage nach Organisations-Strukturen auf, in denen dies zu verhindern versucht werden könnte. Somit eröffnet eine praxeologische Sicht auf die Strukturen christlicher Subjektivierung auch die Sicht auf die Rolle ihrer tragenden sozialen Institutionen. Kirche und theologische Wissenschaft können als Räume spezifischer Praktiken verstanden werden, die sich mit der Vernetzung der drei Haupt-Praktiken christlicher Subjektivierung befassen: Die Kirche, indem sie die Transituativität der Praktiken repräsentiert und bewusst hält als globale Gemeinschaft von Akteuren in den christlichen Subjektivierungspraktiken, und die theologische Wissenschaft in ihrer spezifischen Organisation als Raum des Diskurses über die adäquate Aktualisierung der Vernetzung. Beide sind in ihrer Organisationsform durch Sichtbarkeit, Hörbarkeit und Ansprechbarkeit gekennzeichnet. Öffentlichkeits-soziologisch mit Schmidt und Volbers gesagt: Sie halten durch Akte und Strukturen der Repräsentation und des Disputes das Bewusstsein lebendig, dass es in der christlichen Subjektivierung um einen Prozess geteilter Aufmerksamkeit der Lebensgestaltung geht.