

Zum Verhältnis von Ästhetik und Ethik in der Praktischen Theologie Perspektiven der Kasualpraxis

Christoph Müller

1. Einleitung

Ich gehe im Folgenden von der Annahme aus, dass ethische Orientierungen und ästhetische Pfade zur Wirklichkeit dann am lebensfreundlichsten sind, wenn sie in einem kreativen Spannungsfeld bzw. einem fruchtbaren Wechselverhältnis zueinander stehen. Zudem gehe ich davon aus, dass ethische Orientierungen und ästhetische Zugänge zur Wirklichkeit nicht «an sich», nicht «autark» erfolgen. Sie sind, was sie sind, *immer schon* in übergreifenden Zeichen- bzw. Kommunikationszusammenhängen¹, z.B. in bestimmten soziokulturellen Kontexten, ermöglicht durch bestimmte «*enabling conditions*»², ausgerichtet durch bestimmte grundlegende metaethische und metaästhetische Optionen.³

Das Tagungsthema verbindet die Frage nach Ethik und Ästhetik mit derjenigen nach der «öffentlichen Relevanz der Praktischen Theologie». Ich verstehe die Verbindung der beiden Fragen so, dass sowohl Ethik wie Ästhetik öffentliche Relevanz gewinnen – aber auch in eine einseitig individualistische bzw. binnenkirchliche Emigration geraten können. Dadurch wird m.E. die eben genannte Annahme der Unumgänglichkeit einer Meta-Reflexion von Ethik und Ästhetik noch unterstrichen.

Ich gehe so vor, dass ich zuerst kläre, welche Art von «Öffentlichkeit» ich im Blick habe (2). Dann versuche ich mit jeweils exemplarischen Fokussie-

¹ Ich verweise auf die Einsichten der Semiotik – dazu nur der Hinweis auf die vielschichtigen und multiperspektivischen Ausführungen in: W. Engemann, *Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie*, Leipzig 2003.

² Ich nehme den Terminus auf von C. Meier-Seethaler, *Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft*, München 1997, v.a. S. 218.

³ Zu den meta-ethischen «sittlichen Orientierungen» verweise ich auf die Überlegungen von J. Fischer, *Moralische und sittliche Orientierung. Eine metaethische Skizze*, in: ThLZ 130 (2005), S. 472–488.

rungen an den drei Kasualien Bestattung, Hochzeit und Taufe⁴ die Hypothese des kreativen Spannungsfeldes bzw. des Wechselverhältnisses von ethischen Orientierungen und ästhetischen Zugängen plausibel zu machen (Abschnitte 3-5). Ich schliesse mit einem Fazit (6).

2. «Öffentlichkeit»

Ich halte es mit K. Gabriel für sinnvoll, folgende Öffentlichkeiten zu unterscheiden:⁵

- die staatlich-politische,
- die politische,
- die zivilgesellschaftliche.

Durch die Trennung von Staat und Religion auf der staatlich-politischen und der (partei-)politischen Ebene ist eine öffentliche Rolle der Religion im zivilgesellschaftlichen Sinn nicht nur möglich, sondern wichtig.⁶ Dabei bilden eine geschützte Privatsphäre und öffentliche Verantwortung keinen Gegensatz. Vielmehr vermag «nur eine intakte Privatsphäre eine zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit hervorzubringen»⁷. Und umgekehrt: Strukturen der Öffentlichkeit prägen die Privatsphäre entscheidend mit.

Kirchen sind in unserer Gesellschaft wesentliche Träger der Zivilgesellschaft. Ich gehe davon aus, dass es zu ihren essentiellen Aufgaben gehört, intermediär zwischen Privatsphäre und politischer Öffentlichkeit zu vermitteln.⁸

⁴ Zur Konfirmation verweise ich auf die Überlegungen in: M. Baumann/C. Müller, Zuerkennung der Kompetenzen mündiger Christinnen und Christen. Konfirmation als Kasus und als Ritual, in: ZPT 58 (2006), S. 340–354. Wir interpretieren dort diesen Kasus als einen «rite d'institution».

⁵ Mit Bezug auf J. Casanova K. Gabriel, Auf dem Weg in den öffentlichen Raum. Zur Zukunft der Religion in Europa, in: G. Kretzschmar/U. Pohl-Patalong/C. Müller (Hg.), Kirche Macht Kultur, Gütersloh 2006, S. 81–96, S. 84f.

⁶ Das richtet sich auch gegen irreführende Gegensatz-Behauptungen: «Wo immer die Rolle des Religiösen und zumal des Christlichen in der Gesellschaft in Frage steht, wird es in das Konfliktschema von Staat und Gesellschaft auf der einen Seite und Kirche auf der anderen Seite hineingezwängt», so K. Gabriel, Religion und Gesellschaft revidiert. Religionssoziologie jenseits des Säkularisierungsparadigmas, in: K. Fechtner u.a. (Hg.), Religion wahrnehmen. Festschrift für Karl-Fritz Daiber zum 65. Geburtstag, Marburg 1996, S. 139–145, S. 139.

⁷ K. Gabriel, Auf dem Weg, a.a.O., S. 87.

⁸ Dazu M. Krüggeler, Individualisierung und Freiheit. Eine praktisch-theologische Studie zur Religion in der Schweiz, Fribourg 1999, S. 23f. S. 234; C. Grethlein,

3. Zur Bestattung

Ich gehe von zwei Fallbeispielen aus.

a) Sepp Riedener⁹, Gassenseelsorger in Luzern und langjähriger Mitarbeiter in den ökumenischen Diakoniepraktika unserer Berner Fakultät¹⁰, berichtet von der Bestattung eines 53-jährigen Mannes. Dieser war Künstler und hatte seit langem als schwerer Alkoholiker auf der Gasse gelebt. Er war dort anerkannt. Weil seine Eltern der Gassenszene die Teilnahme an der Bestattung verweigerten, gestaltete S. Riedener nach der familiären Zeremonie noch eine Abschiedsfeier in der Gassenküche. «Diese war randvoll. Drogenabhängige, Alkoholiker, psychisch Kranke, Aidspatienten, HIV-Betroffene. ... Sie alle kamen, um Abschied zu nehmen.»¹¹ Sie hörten zusammen die Lieblingsmusik des Verstorbenen und meditierten seine Texte. Freunde lasen ihre Abschiedsbriefe vor «in einer Eindrücklichkeit, die nichts zu wünschen übrig liess». Das Gassenchörli sang. Der Liturg bat zum Schluss alle, einander die Hand zu geben, dem Verstorbenen zu verzeihen – «und er soll auch uns verzeihen» – und so miteinander das Vaterunser zu beten. Und die Gassengemeinde betete laut mit.

Die Expression der Trauer, des Abschiednehmens und des Respekts waren tragende Elemente dieser gemeinsam gestalteten Feier. Eindringlich wurde in der hier entstandenen zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit die unteilbare Menschenwürde bezeugt.

b) Ein Freund erzählte mir, dass nach dem Suizid eines jungen Mannes dessen Vater beim Trauergespräch eine so genannte stille Beerdigung forderte. Der Pfarrer wusste, wie gross der Freundeskreis des Verstorbenen war. Er wusste, wie wichtig diese Welt für den Verstorbenen gewesen war – und welche Bedeutung der junge Mann für diese Gruppe hatte. Der Pfarrer sagte

Pfarrer(in)sein als christlicher Beruf. Hinweise zu den veränderten Rahmenbedingungen einer traditionellen Tätigkeit, in: ZThK 98 (2001), S. 372–398, S. 393ff.; S. Reimers, Gott in der Stadt. Zur Zukunft des Christlichen der säkularen Stadt, in: H. Schmidt/R. Zitt (Hg.); unter Mitarbeit von H. Kratzert, Diakonie in der Stadt. Reflexionen – Modelle – Konkretionen, Stuttgart u.a. 2003, S. 156–165, S. 162ff.

⁹ Riedener baute den ökumenisch getragenen Verein Kirchliche Gassenarbeit in Luzern auf, ist seit 1996 dessen Geschäftsleiter und als Seelsorger in der Gassenarbeit tätig.

¹⁰ Dazu auch Anm. 56.

¹¹ S. Riedener, Welche Kirche braucht die Stadt? Erfahrungen eines «Gassenpfarrers», in: Diakonia 32 (2001), S. 358–361, S. 361; hier auch die folgenden Zitate.

dies dem Vater des Verstorbenen und machte ihm klar, dass er eine private Feier nicht verantworten könne. Der Vater reagierte zunächst wutentbrannt, war dann aber von der klaren Haltung des Pfarrers so beeindruckt, dass die Trauerfeier als öffentliche Feier durchgeführt werden konnte.

Beide Feiern sind konkrete Signale der kasualtheoretischen Leitlinie,

- dass im *Wahrnehmen und Gestalten* elementarer menschlicher Widerfahrnisse (hier von Trauer, Schmerz, Dankbarkeit, Schuldverflechtungen usw.) das *Ernstnehmen* der Betroffenen (also eine grundlegende ethische Haltung) praktiziert wird,
- dass Menschen nicht von der Möglichkeit ausgeschlossen werden, an einem öffentlichen Gottesdienst gemeinsam Abschied zu nehmen,
- dass die Privatsphäre geschützt wird – auch dadurch, dass das Trauern nicht der Privatisierung anheim fällt,
- dass der Tod nicht in die Heimlichkeit abgedrängt werden darf,
- dass es öffentlich zugängliche «heilige» Orte der Trauer gibt,¹²
- dass Theologinnen und Theologen nicht bereit sind, sich und die Botschaft des Evangeliums instrumentalisieren zu lassen.

Die Bestattung als offizielles Ritual der zivilgesellschaftlichen Institution Kirche¹³ macht es den Beauftragten dieser Institution möglich, angesichts der grassierenden Praxis der Entwürdigung von Toten und Trauernden¹⁴ einer fundamentalen ethischen Orientierung Ausdruck zu geben.

Es entspricht einer solcherweise profilierten zivilgesellschaftlichen Verantwortung, dass Trauerrituale durch die Praktische Theologie auch als «öffentliche Seelsorge»¹⁵ gewürdigt werden. Mythisierende Ideologien (z.B. in

¹² R. Uden, Totenwürde. Zur Erneuerung der Bestattungskultur zwischen Entsorgungsmentalität und Gestaltung von Erinnerung, in: Lernort Gemeinde 23 (2005), Heft 3, S. 4–8.

¹³ Diese Möglichkeit steht den *privaten* Ritualanbieterinnen und Ritualanbietern so nicht zur Verfügung. Sie sind dem Sog der Privatisierung und Ent-Öffentlichung viel stärker ausgeliefert.

¹⁴ Ich meine damit auch die Selbst-Entwürdigung, die damit zum Ausdruck kommt, dass sich Angehörige durch die Techniken der raschen und unauffälligen Entsorgung der Toten um die Möglichkeit bringen, wahrzunehmen, was geschehen ist und geschieht.

¹⁵ R. Uden, Trauerrituale als öffentliche Seelsorge. Wie die Kirche in der Medienwelt richtig mit Katastrophen und Terror umgeht, in: PTh 92 (2003), S. 445–457.

den Dichotomien von Gut und Böse) werden damit in Frage gestellt.¹⁶ In interreligiösen Trauer-Feiern wird auch massenmedial sichtbar, wie Religionen mit ihrem je eigenen Profil eine gemeinsame Aufgabe wahrnehmen. Die Kirchen stellen sich so «der zivilreligiösen Herausforderung in konstruktiver Weise». Lutz Friedrichs sieht darin «den Grund für ihren Machtrückgewinn als öffentliche Trauerbegleiterin. Dieser basiert nicht auf Konvention, sondern auf erfahrener Authentizität.»¹⁷

Ich nenne einige Kennzeichen dieser öffentlichen Seelsorge:

- Widerständige Aspekte biblischer Traditionen werden in die öffentliche Auseinandersetzung zurückgeholt.¹⁸ Erzählungen, Symbole und Rituale werden erfahren als befreiende Möglichkeitsräume des Innehaltens, des Unterbruchs von Verdrängungs-Automatismen, des Aushaltens von Schmerz und der Entlassung «zu uns selbst»¹⁹. Seelsorgerinnen und Seelsorger weigern sich, das Beunruhigende des christlichen Glaubens zu unterschlagen und zu Lügen-Tröstern zu werden.²⁰
- Es wird Widerspruch dagegen erhoben, mit dem Blosslegen angeblicher Ursachen und Schuldiger die eigenen existenziellen Erschütterungen zu

¹⁶ Vgl. L. Friedrichs, Dem Unbegreiflichen Sprache geben. Zivilreligiöse Kasualgottesdienste als Herausforderung an Kirchen heute, in: I. Mildenerger/W. Ratzmann (Hg.), Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft, Leipzig 2005, S. 139–152, S. 141. – Sehr bedenkenswert ist das an die Kirchen gerichtete Memento «Ein Gottesdienst, wie er Anfang Juni 2005 im Berliner Dom als dem «zivilreligiösen Heiligtum der Berliner Republik» (Wilhelm Gräb) anlässlich des fünfzigjährigen Bestehens der Bundeswehr gefeiert wurde, lässt ahnen, wo Kirchen in Zukunft auf der Hut sein müssen» (151).

¹⁷ A.a.O., S. 139. Vgl. auch J. Haberer, Öffentlich trauern. Zur öffentlichen Inszenierung von Tod und Sterben, in: PT 37 (2002), S. 196–199; R. Schieder, Gottesdienste in politisch-diakonischer Verantwortung, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 19 (2005), Heft 1, S. 13–23.

¹⁸ Dazu auch K. Gabriel, Zukunftsfähigkeit der Theologie – Anstöße aus der Soziologie F.-X. Kaufmanns, in: K. Gabriel/J. Horstmann/N. Mette (Hg.), Zukunftsfähigkeit der Theologie, Paderborn 1999, S. 7–15, S. 9.

¹⁹ Nach dem Gedicht «Bitte» von H. Domin, wo es am Schluss heisst, «Und dass wir aus der Flut/dass wir aus der Löwengrube und dem feurigen Ofen/immer versehrter und immer heiler/stets von neuem/zu uns selbst/entlassen werden.» Ich will dich. Gedichte, Frankfurt/M. 1995, 50.

²⁰ H. Luther, Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: PT 33 (1998), S. 163–176.

- überdecken und den (auch öffentlichen) Ausdruck von Trauer, Wut, Angst, Ohnmacht und Sprachlosigkeit zu unterbinden.²¹
- Symbolische und musikalische Umsetzungen liturgischer Klage erreichen auch nicht kirchlich sozialisierte Menschen.²²
 - Die Kirchen engagieren sich auch dort, wo sie massenmedial nicht sichtbar werden: im Begleiten von Menschen nach schrecklichen Ereignissen.²³

4. Zur kirchlichen Trauung

Ich beziehe mich hier exemplarisch auf Ergebnisse der Berner Dissertation von Simone Fopp von 2006.²⁴

Den Kern des Buches bilden fünf Hochzeitsgeschichten, die anhand von Leitfaden- und narrativen Interviews mit Paaren vor und nach der kirchlichen Trauung erhoben wurden. Die Analyse der Daten zeigt, dass die Trauung nicht als *«rite de confirmation»*, auch nicht als *«rite sans passage»*, sondern als durchgehend ambivalentes Ritual *im* Übergang erfahren wird: Es wird vor, während und nach der «Aufführung» (oft sehr) unterschiedlich kodiert, wahrgenommen und dargestellt; nicht selten verändert es sich damit tiefgreifend.

Für unsere Thematik besonders aufschlussreich ist die Einsicht in die Trauung *als Ort des latenten «doing gender»*. Umso frappanter und anstößiger wirkt die Entdeckung, dass die bisherigen theologischen Arbeiten zur Trauung die Gender-Problematik und erst recht die Diskriminierungsgeschichte von Frauen fast vollständig verschweigen. Zwar ist offensichtlich,

- dass Chancengleichheit von Mann und Frau, eine gerechte Regelung von Erwerbs- und Hausarbeit und (wenn Kinder da sind oder da sein werden) die Räume für «Familienzeit»²⁵ für das Gelingen einer Ehe wesentlich sind,

²¹ Vgl. L. Friedrichs, Sprache geben, a.a.O., S. 144.

²² Vgl. B. Enzner-Probst, Schreien lernen oder: Von der heilsamen Kraft des Klagens. Klageriturgien als Raum seelsorgerlicher Begleitung, in: PT 37 (2002), S. 188–195, S. 193.

²³ Vgl. L. Friedrichs, Sprache geben, a.a.O., S. 152.

²⁴ S. Fopp, Trauung – Spannungsfelder und Segensräume. Empirisch-theologischer Entwurf eines Rituals im Übergang, Stuttgart 2007.

²⁵ Dazu ebenso engagiert wie klarsichtig I. Radisch, Die Schule der Frauen. Wie wir die Familie neu erfinden, München 2007.

- dass öffentliche «Gegebenheiten» sich oft in der Wahrnehmung und Gestaltung von Intimität zerstörerisch auswirken und
- dass das, was «Privatsache» zu sein scheint, bei Lichte besehen öffentlich (z.B. durch Arbeitsverhältnisse oder massenmedial) produziert ist.

In den Trau-Liturgien aber wird der Segen weitgehend privatisiert. Die Untersuchung von S. Fopp zeigt, wie gross die Gefahr ist, dass genderspezifische Spannungsfelder und Konflikte latent bleiben und weder in der Vorbereitung der kirchlichen Trauung noch im Ritual angesprochen werden. Die Feier fügt sich dann in den offenbar überaus wirksamen gesellschaftlichen Diskurs ein, in dem die Vorstellung eines gleichberechtigten Zusammenlebens zwar beteuert, aber im Ernstfall des Familie-Werdens wieder begraben wird.²⁶ Im Traugottesdienst zeigen sich ästhetische Symptome dieses Weiterführens der Diskriminierungsgeschichte im Verlust der Ambivalenzen.

Meistens braucht es ganz konkrete Anstösse und Fragen, die den Paaren überhaupt eine Chance geben, scheinbare Selbstverständlichkeiten wahrzunehmen und Alternativen zu den bisher angedachten Rollenaufteilungen zu suchen.²⁷ Paaren geht dann auf, dass es irreführend ist und zu einer gravierenden Wahrnehmungsverzerrung führt, wenn strukturell bzw. gesellschaftlich bedingte Probleme personalisiert, individualisiert oder pauschalisiert werden.²⁸

²⁶ Eingeschlossene Rollenmodelle vertiefen sich meistens noch mit der Geburt weiterer Kinder, vgl. B. Reichle/H. Werneck (Hg.), Übergang zur Elternschaft. Aktuelle Studien zur Bewältigung eines unterschätzten Lebensereignisses, Stuttgart 1999. Auf dem Feld der Geschlechterbeziehungen wird deutlich, wie ethische Orientierungen (z.B. an der Gleichberechtigung von Mann und Frau) Wahrnehmungen (und die Performance solcher Wahrnehmungen) erst ermöglichen – und umgekehrt solche (nicht selten schmerzlichen) Wahrnehmungen *enabling conditions* für neue ethische Perspektiven werden.

²⁷ Paare können dann überprüfen ob z.B. der Mann seine Zeit für Erwerbsarbeit reduzieren kann und dies auch zu tun gewillt ist, oder ob es in der Gegend genügend Krippenplätze oder Tagesmütter gibt und welche Möglichkeiten aufgrund der finanziellen Situation in Frage kommen. Vgl. auch die Untersuchung von S. Strub/T. Bauer, Wie ist die Arbeit zwischen den Geschlechtern verteilt? Eine Untersuchung zur Aufteilung von unbezahlter und bezahlter Arbeit in Familien in der Schweiz und im internationalen Vergleich, Bern 2002; Siehe auch www.fairplay-at-home.ch und www.fairplay-at-work.ch mit weiterführenden ansprechenden Unterlagen, die vom Paar selber zur Reflexion und als Anstoss zu einer gleichberechtigten Aufteilung der Hausarbeit benutzt werden können.

²⁸ Vgl. B. Dechmann/C. Ryffel, Vom Ende zum Anfang der Liebe. Ein Leitfadens für die systemische Beratung und für Paare, die zusammenbleiben wollen, Weinheim/Basel³2002, S. 224ff.

Ich fasse zusammen:

- Das Spannungsverhältnis zwischen Intimität und Öffentlichkeit stellt an die Beteiligten hohe Anforderungen. Es ist oft verdeckt, erscheint verzerrt oder ist auseinander gebrochen.
- Wenn der intime Bereich und die Ich-Du-Beziehungen nicht hoffnungslos überlastet werden sollen, braucht es sozialpolitisch und in der Gender-Problematik sensible Ehe-Theologien und Konzepte kirchlicher Trauung.
- Es ist eine wichtige Aufgabe Praktischer Theologie, mit daran zu arbeiten, dass die Schuldgeschichte der Geschlechterbeziehungen und das «*doing*» und «*undoing gender*» (oder «*degendering*»²⁹) nicht unterschlagen werden. Dass hier sorgfältige und differenzierte Wahrnehmung vonnöten ist, kann am Beispiel der Brautübergabe verdeutlicht werden.³⁰
- Gegenüber einer im Bereich kirchlicher Trauung verbreiteten Liebessemantik, die Ambivalenzen ignoriert (und dann entsprechend kitschig wirkt), wie auch gegenüber einem Personalismus, der sozioökonomische Strukturen missachtet, ist eine empirisch-kritische Wachsamkeit vonnöten. Sonst wird die heute dominierende Tendenz von Wirtschaft und Politik, «die Folgen ihrer Krisenoperationen für die betroffenen Menschen in die Unsichtbarkeit einer erweiterten Privatsphäre abzuschieben»³¹, noch theologisch bemäntelt. Auch hier sind die Wechselbeziehungen zwischen ästhetischen und ethischen Dimensionen unübersehbar.
- (Populär-)psychologische, -soziologische usw. Ideologien wirken sich dort besonders stark und unkontrolliert aus, wo eine (nicht mehr binnentheologisch abgeschottete) metatheologische Reflexion ausfällt.³² Ich halte es mit Michael Meyer-Blanck für wichtig, dass Praktische Theologie auch «als Vermittlungstheorie zwischen Theologie, Kirche und Kultur»³³ fungiert. Sie kann so gar nicht in einem binnentheologischen Sprachspiel bleiben.

²⁹ Dazu J. Lorber, *Gender-Paradoxien*, Opladen 2003 [Redaktion und Einleitung zur deutschen Ausgabe, U. Teubner/A. Wetterer], rezipiert bei S. Fopp a.a.O.

³⁰ K. Fischer, *Brautübergabe*. Ein Deutungsversuch, in: PTh 93 (2004), S. 334–351.

³¹ K. Gabriel, *Auf dem Weg*, a.a.O., S. 95.

³² Ich unterscheide in meiner empirisch-theologischen Epistemologie zwischen verschiedenen «Reflexionsräumen», nämlich laientheologischen, binnentheologischen und metatheologischen.

³³ M. Meyer-Blanck, *Zwischen religiöser Rede und der Rede über Religion*. Die Praktische Theologie als Vermittlungstheorie zwischen Theologie, Kirche und Kultur, in: EvTh 61 (2001), S. 414–424.

5. Zur Taufe

Ich gehe auch hier von einem Sachverhalt aus, der bis jetzt wenig Beachtung gefunden hat. Eine der irritierenden Erfahrungen von Père Joseph, dem Gründer von «ATD Vierte Welt», war, dass die Kinder der Ärmsten vom Zugang zur Taufe faktisch ausgeschlossen wurden.³⁴ Riedener stellte dasselbe bei Kindern von Drogen konsumierenden Müttern fest, mit denen er als Gassen-seelsorger in Kontakt kam. «Bei Einzelnen konnte Taufe nicht zum Thema werden, weil sie in ihrer Isolation keine Chance hatten, eine Patin und einen Paten zu finden.»³⁵ Der (gemeindepolitisch brisante) Aufbau einer Wohngemeinschaft für aidskranke Mütter innerhalb des Luzerner Gassenprojekts machte es möglich, diesen faktischen Ausschluss zu unterlaufen. Dass die Taufhäufigkeit bei alleinerziehenden Eltern signifikant geringer ist, ist nicht zufällig.³⁶ Sie sind auch am stärksten von Armut betroffen.

Welche Folgen hat es für die Taufpraxis und -theologie, wenn wir die Tatsache nicht verdrängen, dass bei uns in der Schweiz ein Drittel der Familien mit mehreren Kindern von Armut bedroht oder in Armut gefangen sind?³⁷ Ich habe bei meinen Experteninterviews mit Pfarrerinnen und Pfarrern eine Gemeinde getroffen, die für das festliche Zusammensein nach der Taufe ihr Kirchgemeindehaus, das auch sonst ein kinder- und familienfreundliches Haus ist, zur Verfügung stellt; so ist es auch Familien mit einer winzigen Wohnung und geringen finanziellen Ressourcen möglich, ein Fest zu feiern. Einige Pfarrerinnen und Pfarrer berichteten in den Interviews darüber, dass sie durch die Taufgespräche für Themen in den Bereichen Wohnsituation, Bewältigung der Familienarbeit, zunehmende Abhängigkeit der Frau³⁸ und finanzielle Herausforderungen sensibilisiert worden sind. Wenn

³⁴ Vgl. M.-R. Blunski Ackermann, Joseph Wresinski. Wortführer der Ärmsten im theologischen Diskurs, Fribourg 2005, S. 179.

³⁵ S. Riedener, Welche Kirche, a.a.O., S. 362. Der Sachverhalt ist nicht neu; ich verweise nur auf das Märchen «Gevatter Tod» und auf A. Brüscheiler, Jeremias Gotthelfs Darstellung des Berner Taufwesens, volkskundlich und historisch untersucht und ergänzt, Bern 1926, S. 113ff.

³⁶ So ein Ergebnis der neusten EKD-Umfragen; dazu G. Wegner, Vergesst die Tradition – Bewahrt die Erinnerung! Quellen des Glaubens in Zeiten des Traditionsabbruchs, in: PTh 95 (2006), S. 336–351, S. 345. Auch unser mit dem Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut St. Gallen durchgeführter Survey bestätigt diesen Befund.

³⁷ Beobachter 80 (2006), Nr. 23, S. 20; vor allem C. Kehrli/C. Knöpfel, Handbuch Armut in der Schweiz, Luzern 2006.

³⁸ «Die Geburt eines Kindes versetzt Frauen bis heute in Situationen der (materiellen) Abhängigkeit. Mütter und Kinder sind weltweit besonders von Armut betrof-

die Taufe wieder als « Sakrament gegen die Apartheid »³⁹ entdeckt werden soll, sind das wichtige Denkansätze.

Welche Folgen hat es für die Taufpraxis, so haben Christoph Morgenthaler und ich in einer Ringvorlesung zum Thema « Gewalt » gefragt, wenn die verbreitete *Gewalt* an Frauen und Kindern (gerade auch an Kleinkindern) ernst genommen wird?⁴⁰ Es ist offensichtlich, dass die Taufe unter diesen Aspekten nicht mehr auf einen sakralen Akt beschränkt werden kann. Die fundamental diakonische Dimension von « Liturgie » kommt wieder in den Blick. Wenn paulinische Taufdeutungen (zum Beispiel « mit Christus sterben ») oder das Bekenntnis der « neuen Kreatur ») nicht privatisiert und binnenkirchlich isoliert werden, steht nicht der Stellvertreter-Konflikt um Erwachsenen- und Säuglingstaufe⁴¹ im Vordergrund. Vielmehr bekommen elementare ekklesiologische Fragen greifbare Konturen – Fragen nach den nötigen Rahmenbedingungen, damit Menschen in unseren Kirchen erfahren können, dass es sich trotz allem zu leben und zu hoffen lohnt. So werden Perspektiven einer « neuen Kreatur » konkret sichtbar.

Das folgende Diagramm visualisiert den Zusammenhang von Mikro- und Makrosyntagma und die Vermittlungsleistung zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre. Diese Vermittlungsleistung wird in einer spätmodernen Gesellschaft in paradigmatischer Weise greifbar in der Transformation von liminalen in liminoide Rituale.⁴²

Diagramm: Taufe als Mikro- und Makrosyntagma im Familien-Lebenszyklus

Mit « Taufe » wird meistens das Taufritual (bzw. der Tauf-Gottesdienst) bezeichnet. Das Ritual als Mikrosyntagma ist aber für die Beteiligten vernetzt mit dem Makrosyntagma, nämlich mit den biographischen und systemischen Kontexten, die dem Ritual vorgeordnet sind, und mit den Zugängen zur Taufe, die nach dem Taufgottesdienst in der gelebten Religion möglich werden. Zielvorstellung:

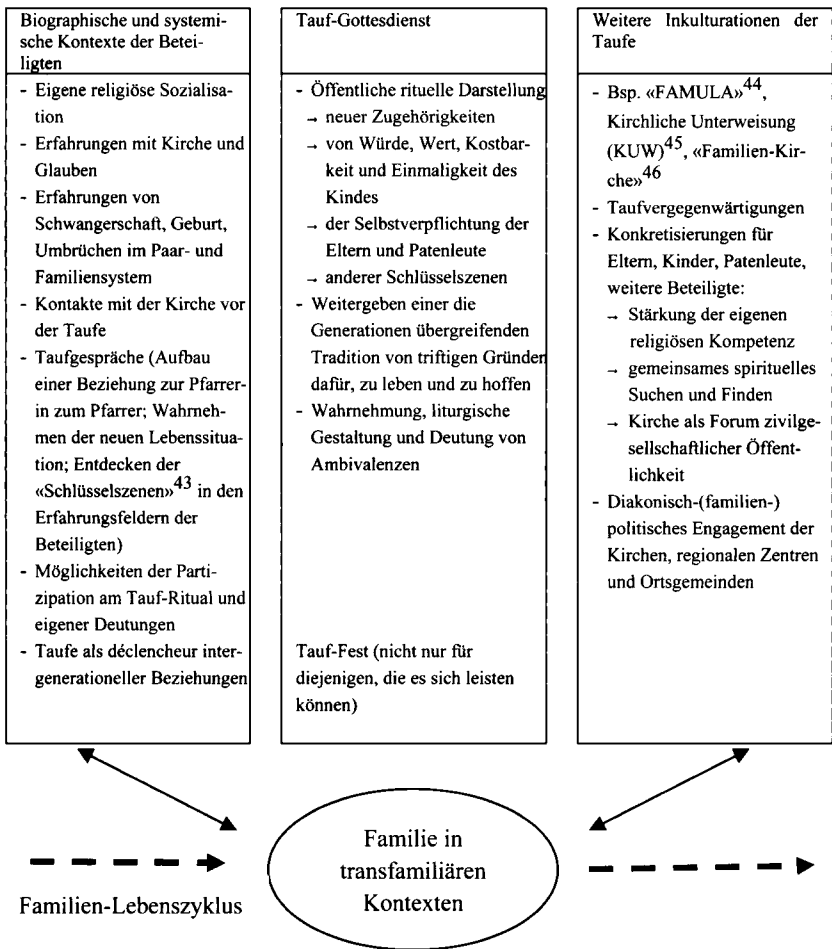
fen.» Evangelische Frauenarbeit in Württemberg (Hg.), *Ins Leben eintauchen! Feministisch-theologische Beiträge zur Taufe*, Bad Boll 2004, S. 102.

³⁹ P. Cornehl, Taufe VIII. Praktisch-theologisch, in: TRE 32 (2001), S. 734–741, S. 736.

⁴⁰ C. Morgenthaler/C. Müller, Familie: Ort der Liebe – Hort der Gewalt. Praktisch-theologische Reflexionen, in: W. Dietrich/W. Lienemann (Hg.), *Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven*, Stuttgart u.a. 2004, S. 224–240.

⁴¹ Ich gehe davon aus, dass die Diskussion der unterschiedlichen Taufweisen dann fruchtbar wird, wenn transparent wird, in welchen soziokulturellen, politischen und ökonomischen Kontexten die theologischen bzw. liturgischen Entscheidungen zu Säuglings-, Kinder-, Jugendlichen- und Erwachsenentaufen zustande kommen.

⁴² Dazu M. Baumann/C. Müller, *Zuerkennung der Kompetenzen*, a.a.O., S. 351f.



⁴³ Mit «Schlüsselszenen» bezeichne ich die Taufdeutungen und Taufferfahrungen, in denen elementare Widerfahrnisse im Zusammenhang von Schwangerschaft und Geburt bzw. des ersten Lebensjahres des Kindes (bei der Säuglingstaufe) *im Horizont eines christlichen Glaubensverständnisses* erschlossen werden.

⁴⁴ Vgl. Reformierte Kirchen Bern-Jura, Bereich Religionspädagogik und Bildung, Fachstelle Unterweisung und Religionspädagogik (AKUR) (Hg.), FAMULA. Junge Familien bewegen. Wie Kirche Raum schaffen kann – eine Arbeitshilfe, Bern 2001 [Projektleitung und Redaktion: L. Zogg Hohn].

⁴⁵ Zu diesem Unterrichtskonzept vgl. M. Baumann/C. Müller, Zuerkennung der Kompetenzen, a.a.O.

⁴⁶ Dazu www.familien-kirche.ch.

6. Fazit

Ethische Orientierungen und ästhetische Zugänge zur Wirklichkeit erfolgen nicht «an sich», nicht «autark». Sie sind, was sie sind, in übergreifenden Zeichen- bzw. Kommunikationszusammenhängen, von denen abschliessend noch einige genannt werden sollen.

1. Die Kasualien implizieren unweigerlich bestimmte Konzepte von Partnerschaft, Elternschaft und Familie

Wenn Familie als intermediäre Institution par excellence zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Intimität und Öffentlichkeit gesehen wird, erfordern solche Familienkonzepte individual- wie sozialetische Entscheidungen. Angesichts «struktureller Rücksichtslosigkeiten»⁴⁷ gegenüber Frauen und Familien und angesichts der Armutsfalle gibt es keine Neutralität. Praktisch-theologische Theoriebildung, die auch öffentlich relevant sein soll, ist ohne familienpolitische Optionen, die transparent und plausibel gemacht werden, nicht zu haben. «In Sachen eines nachhaltigen Eintretens für eine Gerechtigkeit als Recht der Schwachen und einer Solidarität, die die Grenzen enger Reziprozitätserwartungen zu überschreiten vermag, sind die Gesellschaften Europas in zunehmendem Masse auf öffentliche Kirchen als Akteure im öffentlichen Raum angewiesen.»⁴⁸

2. Achten auf die «theory in use»

Gegenüber einer nicht selten unbedachten, theoriendiffusen Praxis einerseits und einer unbedacht deduktiven und empiriediffusen Applikation andererseits fokussiert praktisch-theologische Reflexion die faktisch wirksamen, impliziten (z.B. familien- bzw. sozialpolitischen) Theorien, die sich um so stärker auswirken, je unbewusster sie bleiben.⁴⁹

⁴⁷ F.-X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg/Basel 2000, S. 91. Dazu auch K. Lüscher, *Solidarische Beziehungen: das «neue» Problem der Generationen*, in: K. Gabriel u.a. (Hg.), *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung*. Für F.-X. Kaufmann, Freiburg/Basel 1997, S. 59–76, S. 74; ders., *Widersprüchliche Vielfalt – Neue Perspektiven zum juristischen und soziologischen Verständnis von Ehe und Familie*, in: *Bitburger Gespräche Jahrbuch 2001*, hrsg. von der Stiftung Gesellschaft für Rechtspolitik Trier und dem Institut für Rechtspolitik an der Universität Trier, München 2001, S. 15–37, S. 24.

⁴⁸ K. Gabriel, *Auf dem Weg*, a.a.O., S. 96.

⁴⁹ Zur Unterscheidung einer «*espoused theory*» für die vermeintlich und einer «*theory in use*» für die tatsächlich handlungsanleitende Theorie vgl. Y. Hofstetter

3. *Kasualien implizieren Konzepte von «Lebensläufen»*

Das in den vorliegenden Überlegungen favorisierte Konzept blendet Erfahrungen des Ungenügens, des Misslingens, des Scheiterns und des Sinnlosen nicht aus. Gerade wenn respektiert wird, dass nicht alles verstehbar werden kann, wird das klar benennbar, was benennbar ist.

4. *Zum Ritualverständnis*

Wenn der kultkritische Ansatz⁵⁰ gewichtiger biblischer Traditionen theologisch rezipiert wird, ist eine binnenkirchlich isolierte rituelle Sakralität (z.B. ein reifiziertes Tauf-Sakrament oder ein privatisierter Segen) nicht möglich.

In ritualtheoretischer Hinsicht nimmt die Unterscheidung von liminalen und liminoiden Ritualen die soziokulturelle Dimension von Ritualen und ihren Veränderungen auf. Die Reflexion der Kommunikationsbedingungen von Ritualen fokussiert Macht- und Herrschaftsverhältnisse und die De-facto-Funktionen von Ritualen.

5. *Das Wechselverhältnis von «Ethik und Ästhetik»*

Es hat sich bewährt, ethische Orientierungen und ästhetische Zugänge zur Wirklichkeit als dynamische Pole in einem kreativen Wechselverhältnis zu verstehen:

- zwischen ästhetischer Distanz und ethischer Verwicklung,
- zwischen ethischem Engagement und ästhetischer Unterbrechung,
- zwischen verantwortlichem Handeln und unverstellter Wahrnehmung,
- zwischen Phantasie und dem Willen zu besserem Leben,
- zwischen Halacha und Haggada,⁵¹

Roger, Mediation und berufliche Sozialisation, in: A. von Sinner/M. Zirkler (Hg.), *Hinter den Kulissen der Mediation. Kontexte, Perspektiven und Praxis der Konfliktbearbeitung*, Bern u.a. 2005, S. 85–100, S. 93 (in Anlehnung an C. Argyris). «Ein Teil des impliziten Wissens ist nicht bewusstseinsfähig, ein Teil kann abgerufen und zu Bewusstsein gebracht werden, sobald die Aufmerksamkeit darauf gelenkt wird. Ohne implizites Wissen wären wir nicht handlungsfähig, doch implizites Wissen ist unflexibel» (ebd.).

⁵⁰ C. Grethlein, *Grundfragen der Liturgik. Ein Studienbuch zur zeitgemäßen Gottesdienstgestaltung*, Gütersloh 2001, S. 57ff. und S. 72f.

⁵¹ Eben entdecke ich den spannenden Aufsatz von A. Deeg, *Phantasie und Akribie. Haggada und Halacha im Judentum und die christliche Predigt*, in: PTh 96 (2007), S. 144–159. Er formuliert ganz ähnlich wie ich, dass nämlich «Ethik und Ästhetik in ein herausforderndes Wechselspiel zu bringen» sind (156); hier auch der Hin-

- zwischen mutigem Tun und neuem Zu-Gesicht-Bekommen,
- zwischen unvoreingenommenem Sehen-Lernen und parteilicher Solidarität,
- zwischen absichtslosem Tun und zweckfreier (liturgischer) Performance,
- zwischen künstlerischer Utopie und situativ-präzisem Handeln,
- zwischen Realisation und Imagination,
- zwischen Wahrnehmen und Ernstnehmen usw.

Entscheidend bleibt dabei, in welchem «Geist» diese Wechselverhältnisse und Spannungsfelder aus- und durchgehalten werden.⁵² Ich gehe davon aus, dass sowohl Ethik wie Ästhetik lebensfeindlich werden, wenn sie auseinandergebrochen oder in einen prinzipiellen Gegensatz oder eine fixe Hierarchie gepfercht werden. Handeln verkommt dann leicht zu blossem Funktionieren-Müssen (in wessen Dienst?), und ästhetischer Wirklichkeitszugang wird zur beliebigen Manövriermasse (auf wessen Geheiss?).

6. *Öffentliche Relevanz und Bedeutung für den Bereich des Persönlich-Intimen*

Ich halte es auch hier für sinnvoll, von einem kreativen Wechselverhältnis auszugehen. So vermögen lebensdienliche Symbole ebenso individuelle Beteiligung und Betroffenheit auszudrücken wie öffentliches Gegensymbol zu sein.⁵³ Die Ästhetik der Gassenküche und die von Künstlern mitgestalteten Kapellen von Père Joseph sind Zeugen politischer Diakonie. Der Schutz der

weis auf den Satz von E. Bloch, «Phantasie hält den Willen zum besseren Leben wach» (158).

⁵² Ich kann dies hier nicht ausführen und verweise nochmals auf die Skizze von J. Fischer, Orientierung, a.a.O. Ich sehe wichtige Zusammenhänge zwischen dem «Geist» und den Phänomenen des «Zwischen» (dazu R. Schieder, Um welche Seele sorgt sich die Seelsorge?, in: H. Fox/R. Heiligenthal (Hg.), Glaube und Erfahrung, Landau 1998, S. 295–307), des «Dritten» (dazu G. Schibler, Kreativemanzipierende Seelsorge. Konzepte der intermedialen Kunsttherapien und der feministischen Hermeneutik als Herausforderung an die kirchliche Praxis [Praktische Theologie heute 43], Stuttgart u.a. 1999, S. 221ff.) und des «Atmosphärischen», das sich in meinen empirischen Tauf-Untersuchungen als zentrales Konzept erweist (dazu erste Hinweise in meinem Aufsatz «Mini Farb und dini». Kommunikationschancen und -brüche im generationenübergreifenden Gottesdienst, in: M. Peier [Hg.], Beim Wort genommen. Kommunikation in Gottesdienst und Medien, Zürich 2007, S. 127–151, S. 142f.).

⁵³ Vgl. L. Friedrichs, Sprache geben, a.a.O., S. 146f.

Privatsphäre und der eigenen «religiösen Kompetenz»⁵⁴ haben eine wichtige zivilgesellschaftliche Dimension.

7. Zur theologischen Aus- und Weiterbildung

Die Einübung von Wahrnehmungs- und Darstellungsfähigkeit und von zivilgesellschaftlicher Verantwortung wird zu einem bedeutungsvollen Aspekt der theologischen Aus- und Weiterbildung.

Das beinhaltet die Befähigung

- zu einer (nicht abschliessbaren) metatheologischen Reflexion und einem Wechsel zwischen Innen- und Aussenperspektive,
- zum Perspektivenwechsel (und entsprechender Einübung in empirisch-kritische wie ästhetische Methodologien und Methoden),
- zur Wahrnehmung der teilweise auch bleibenden Fremdheit und Unzugänglichkeit von anderen Lebenswelten und Milieus,
- zur präzisen Einsicht in die jeweiligen Spannungsfelder und Wechselverhältnisse von «Ethik und Ästhetik», von «privat und öffentlich» – und zur Skepsis gegenüber ebenso eingängigen wie irreführenden Gegensatz- bzw. Prioritätsbehauptungen,
- zur wechselseitigen Respektierung der jeweiligen Kompetenzen,
- zur Transparenz und teilweisen Egalisierung der Machtbeziehungen.⁵⁵

Dies ist schwer möglich ohne die Integration institutionell abgesicherter (und wieder revidierbarer) Obligatorien in die theologischen Studiengänge.⁵⁶

⁵⁴ Dazu grundlegend J. Matthes, Die Mitgliedschaftsstudien der EKD im Spiegel asiatischer Gesprächspartner, in: PTh 85 (1996), S. 142–156.

⁵⁵ Ich halte die Einsichten, die sich aus der Arbeit mit den Ärmsten ergeben, wie sie in ATD Vierte Welt praktiziert wird, für wegweisend. Vgl. dazu M.-R. Blunsch Ackermann, Wortführer der Ärmsten, a.a.O., bes. S. 50ff.

⁵⁶ Das sog. Praktische Semester in Bern mit dem integrierten Diakonie- bzw. Betriebspraktikum ist der Versuch einer Institutionalisierung innerhalb des universitär verantworteten Theologiestudiums. Dazu R. Zitt/C. Müller, Erleben – wahrnehmen – reflektieren. Lehr- und Lernformen von Theologie und Diakonie im Kontext universitärer Bildung und Ausbildung, in: M. Schibilsky/R. Zitt in Zusammenarbeit mit K.D. Hildemann/R. Schmidt-Rost (Hg.), Theologie und Diakonie, Gütersloh 2004, S. 522–553, S. 537ff.