

Kirchliche Positionierungspraktiken in einer pluralen Gesellschaft

Annäherungen an eine Fragestellung

Ursula Roth

Wer in Zeiten gesellschaftlicher Pluralität im öffentlichen Kontext religiöse Handlungen vollzieht, teilt dem unmittelbaren Umfeld unweigerlich etwas mit. Wer religiös agiert, positioniert sich. Das gilt für sprachliche Äußerungen wie für rituelle Handlungen. Es gilt für institutionelle Praxis wie für individuelle, im privaten Kontext vollzogene. Die mit religiöser Praxis verbundene Positionierung erfolgt in einer spezifischen Wechselseitigkeit. Wer religiös handelt, positioniert sich nicht nur, sondern wird zugleich positioniert. Kirchliche Praktiken in dieser von Wechselseitigkeit geprägten Hinsicht als Akte öffentlicher Positionierung zu verstehen, verbindet die in diesem Band versammelten Beiträge.

1. Der Kontext – Religiöse Praxis als Akt der Positionierung

Die Idee zu dem Band geht auf eine Tagung zurück, die im November 2021 an der FAU Erlangen unter dem Titel „Öffentliche Positionierungspraktiken. Kirche in einer pluralen Gesellschaft“ stattfand. Die Idee, religiöse Praxis als Akt der Positionierung zu begreifen, hat aber noch einen anderen Ursprung. Sie war Leitidee eines kooperativ zwischen der Goethe-Universität Frankfurt am Main und der Justus-Liebig-Universität Gießen eingerichteten Forschungsschwerpunkts ‚Religiöse Positionierung. Konstellationen und Modalitäten in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten‘, der von 2017 bis 2021 im Rahmen des hessischen Forschungsförderprogramms LOEWE gefördert wurde¹. Der Fokus des Forschungsverbands, an dem Teilprojekte aus der Theologie, der Judaistik, den Islamwissenschaften, der Soziologie, der Ethnologie und den Erziehungswissenschaften beteiligt waren, galt unterschiedlichen Kontexten ‚religiöser Positio-

¹ Vgl. dazu die Homepage des Forschungsschwerpunkts URL: <https://relpos.de> (Stand 15.03.2024) sowie die daraus entstandene Buchreihe bei De Gruyter „Religiöse Positionierungen in Judentum, Christentum und Islam“, URL: <https://www.degruyter.com/serial/relpos-b/html> (Stand 15.03.2024).

nierung', genauer: der Frage, wie monotheistische Religionen mit Vielfalt und Differenz umgehen. Wie positionieren sie sich mit ihrem je eigenen Wahrheits- und Geltungsanspruch in einer religiös und weltanschaulich pluralen Welt? Wie vertreten sie angesichts konkurrierender religiöser wie säkularer Weltbilder ihren eigenen Wahrheitsanspruch?

Dabei war die Einsicht leitend, dass sich Individuen, aber auch Gruppen nicht im neutralen Raum positionieren, sondern stets mit Bezug und in Reaktion auf Positionierungen anderer. Sie positionieren sich nicht nur, sondern werden zugleich von anderen positioniert, ihnen wird eine bestimmte Rolle, ein bestimmter Standort zugewiesen. Auf Phänomene religiöser Positionierung bezogen: Wie lassen sich die Positionalität von Religionen einerseits und die Pluralität moderner Gesellschaften andererseits miteinander vereinbaren, insbesondere wenn es um divergierende religiöse Wahrheits- und Geltungsansprüche geht? Wie können unterschiedliche religiöse wie auch nichtreligiöse Traditionen und Praktiken in einer globalisierten Welt zusammengedacht werden, wie können religiöse und säkulare Weltdeutungsmuster miteinander – sei es nebeneinander, sei es gegeneinander – bestehen? Wie bewegen sich religiöse Gemeinschaften im Spannungsfeld von Differenzbewusstsein und dialogischer Offenheit? Die Tagung damals und nun der vorliegende Band knüpfen an diese Forschungsfragen an, spitzen den Fokus allerdings an einigen zentralen Punkten zu.

2. Der Fokus

Im Durchgang durch die einzelnen Stichwörter des Titels versuche ich, die zentralen Markierungen zu benennen und sie zu einer Signatur des gemeinsamen Vorhabens zu verbinden. Das geschieht notwendig tastend, sich annähernd, schematisch. Es handelt sich um Ausgangspunkte einer Suchbewegung, um heuristische Begriffe, die eher Fragen sichtbar machen als Antworten geben.

2.1 *Pluralität*

Pluralität – in besonderem Maß gilt dieses Stichwort als Signatur für gegenwärtige, westlich geprägte Gesellschaften, die – auch durch Globalisierung und Migration – vielleicht in einem noch nie dagewesenen Maß von Pluralität gekennzeichnet sind. Wir leben in einer pluralen Gesellschaft. Das Feld an Weltansichten, religiösen wie nichtreligiösen Weltanschauungen und Traditionen, an Deutungsmustern und Lebensstilen ist unüberschaubar groß.² Entsprechend groß

² Vgl. dazu Martin Baumann/Samuel M. Behloul (Hgg.), *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*, Bielefeld 2005; Peter L. Berger, *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften (Religion und Moderne 2)*, Frankfurt/New York

ist die Zahl unterschiedlicher religiöser Gruppierungen, Gemeinschaften, Institutionen, Organisationen.

Doch das gilt nicht erst heute. Der Aspekt der Pluralität zieht sich, in unterschiedlichen Konstellationen wohlgermerkt, durch die Geschichte Europas hindurch. „Religiöse Pluralität“ ist kein „Novum der Religionsgeschichte. [...] Sie findet sich in antiken Kulturen ebenso wie im häufig als monolithisch-christlich gezeichneten europäischen Mittelalter“³ oder in der Frühen Neuzeit. Man denke an die Reformationszeit mit der Entstehung unterschiedlicher christlicher Konfessionen oder an den Westfälischen Frieden, der die Grundlage für die gleichberechtigte Koexistenz römisch-katholischer, lutherischer und reformierter Christen legte. Die Geschichte der mittelalterlichen römischen Reichskirche ist eine Geschichte der Auseinandersetzungen mit religiöser Differenz. Das zeigt sich in der theologischen und politischen Bekämpfung abweichender christlicher Glaubensweisen wie auch in dem vielfach feindseligen Umgang mit anderen Religionen etwa im Kontext der Missionspraxis bzw. generell gegenüber dem Judentum und dem Islam.

Auch die Entstehung des Christentums lässt sich nicht ohne den pluralen Kontext der Antike begreifen. Das frühe Christentum entsteht in der sozialen Wirklichkeit des Römischen Reiches des 1. und 2. Jahrhunderts und damit in dem hoch komplexen, hochgradig multi-religiösen Umfeld des Hellenismus. Die Kolleginnen und Kollegen aus dem Neuen Testament mahnen schon länger, dass hier die einheitlich anmutenden Begriffe ‚Christentum‘, ‚Judentum‘, ‚Heidentum‘ zur Beschreibung dieser Konstellation nicht recht funktionieren.⁴ Solche schematischen ‚-tümer‘ unterschlagen leicht die fundamentalen Differenzen innerhalb der religiösen Kulturen, innerhalb der jüdischen Religion wie auch innerhalb der christlichen Gruppierungen, die noch lange mit dem jüdischen Umfeld verbunden sind. Sie unterschlagen aber auch die dezidiert religiöse Prägung des so genannten ‚Heidentums‘, das vielfältige lokale Kultpraxen griechischer, römischer und orientalischer Prägung umfasst. Auch überdecken sie die zahlreichen Überschneidungen und fließenden Übergänge zwischen den religiösen Strömungen, wie sie etwa bei religiösen ‚Grenzgängern‘ mit multiplen religionskulturellen Zugehörigkeiten sichtbar werden (Christusanhänger, die zugleich

2015, sowie Ulrich Willems u. a. (Hgg.), *Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung (Religion und Moderne 3)*, Frankfurt/New York 2016; vgl. auch Gunnar Folke Schuppert, *Governance of Diversity. Zum Umgang mit kultureller und religiöser Pluralität in säkularen Gesellschaften (Religion und Moderne 10)*, Frankfurt/New York 2017.

³ Daniel Gerster/Astrid Reuter/Ulrich Willems, *Ordnungen religiöser Pluralität. Eine Einleitung*, in: Ulrich Willems/Astrid Reuter/Daniel Gerster (Hgg.), *Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung (Religion und Moderne 3)*, Frankfurt/New York 2016, 9–49; 9.

⁴ Vgl. Stefan Alkier/Hartmut Leppin, *Juden, Christen, Heiden? Ein terminologischer Epilog*, in: diess. (Hgg.), *Juden – Heiden – Christen? Religiöse Inklusionen und Exklusionen im Römischen Kleinasien bis Decius (WUNT 400)*, Tübingen 2018, 433–445.

Polisbürger und damit auf die römische Staatsreligion verpflichtet sind; solche, die zugleich Mitglied der Synagoge sind, Proselyten u. a.)⁵. Die Religionspraxis folgt lokalen Übereinkünften; überregional einheitliche, zentral normierte Religionsysteme gibt es lange nicht. In den neutestamentlichen Texten spiegeln die Begriffe ‚Christen‘, ‚Juden‘, ‚Heiden‘ somit selbst literarische Positionierungsstrategien wider, ja sind selbst Instrumente einer innerchristlichen Inklusions- und Exklusionspolemik, sie sind „kollektive Identitätskonstruktionen“⁶, die sich gleichermaßen nach außen und innen richten. Die Texte des Neuen Testaments spiegeln die Positionierungspraxis der frühen Christen wider, ja sind selbst ein Teil dieser Praxis.

In der Moderne führen die umfassenden gesellschaftlichen Pluralisierungs- und Ausdifferenzierungsprozesse – zumindest im europäischen Raum – zu erheblichen Relevanz- und Legitimationsverlusten sowie zu veränderten Konstellationen im Gefüge zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft⁷. Wie sich die christlichen Kirchen angesichts dieser Entwicklungen in ihrer Rolle in einer modernen pluralen Gesellschaft begreifen, wie sie mit anderen religiösen Gruppen und Gemeinschaften umgehen, das ist Gegenstand der Frage nach der religiösen Positionierung.

2.2 Positionierung

Religionen positionieren sich. Das gilt insbesondere für monotheistische Religionen, denen ein exklusiver Wahrheitsanspruch eingeschrieben ist. Das gilt zudem für Religionen, deren Anhängern explizit der Auftrag zur öffentlichen Verkündigung aufgegeben ist. Man denke an den im Matthäusevangelium überlieferten Auftrag ‚Geht hin zu allen Völkern, tauft sie, lehrt sie!‘ (Mt 28,19f.) oder auch das ‚publice docere‘ in der Confessio Augustana (CA XIV). Der christliche Glaube drängt dazu, in Diskursen zur Geltung gebracht und in der Mitgestaltung der Gesellschaft realisiert zu werden. Ihm ist der Impuls zur Positionierung eingeschrieben.

Zeugnisse solcher Positionierungen sind etwa theologische Texte, die normativ das rechte Verständnis von Gott und der Welt darzulegen suchen, mal mehr, mal weniger explizit in Bezug auf andere Positionen. Solche Positionie-

⁵ Vgl. a. a. O., 435.

⁶ Stefan Alkier/Hartmut Leppin, Einleitung – Juden, Christen, Heiden?, in: diess. (Hgg.), Juden – Heiden – Christen? Religiöse Inklusionen und Exklusionen im Römischen Kleinasien bis Decius (WUNT 400), Tübingen 2018, 1–17; 5.

⁷ Vgl. Detlef Pollack/Gergely Rosta (Hgg.), Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Religion und Moderne 1), Frankfurt/New York 2015; diess., Bedingungsfaktoren und Muster religiösen Wandels in der Moderne. Ein multi-paradigmatisches Erklärungsmodell, in: Zeitschrift für Theoretische Soziologie 5 (2016), 214–230, sowie Detlef Pollack u. a. (Hgg.), Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018.

rungen können sich apologetisch gegen alternative Weltbilder außerhalb der eigenen religiösen Gemeinschaft oder auch polemisch gegen Abweichungen innerhalb der Gemeinschaft richten.⁸ Zu den Zeugnissen von Positionierungen lassen sich auch religiöse Texte zählen: biblische Texte, liturgische Texte, Predigten, Bekenntnistexte, Gebete, Kirchenlieder, geistliche Dichtung. Auch kirchlich-autoritative Texte wie Denkschriften oder offizielle Stellungnahmen kirchenleitender Organe, sind Zeugnisse von Positionierungen. Ebenso Texte aus dem rechtlichen Kontext: kirchenrechtliche Vorgaben zum Leben der Kirche – etwa zum Lebenswandel der Pfarrerinnen und Pfarrer. Aber auch aus historischer Perspektive ließen sich Rechtstexte heranziehen – religiös begründete Gerichtsurteile, Urteile aus Ketzerprozessen, Inquisitionsakten u. a.

2.3 Praxis und Praktiken

Der Titel des Bandes verweist auf eine performanz- und praxistheoretische Zuspitzung des Themas.⁹ Der Blick richtet sich damit nicht nur auf Texte und deren Gehalt, sondern auf die entsprechenden Praxisvollzüge, die Praxissituationen selbst. Auf solche Praxissituationen, in denen Positionierungen – im Vollzug von Praxis – erfolgen, bzw. die sich als Akte der Positionierung aufschlüsseln lassen. Weniger die jeweilige Position, sondern vor allem der konkrete Akt der Positionierung steht im Zentrum des Interesses. Das schließt die textgebundene Forschung nicht aus. Vielmehr ergibt sich aus diesem Fokus eine spezifische, performanztheoretisch fundierte Analysepraxis von Texten. Die Frageperspektive richtet sich auf den Kontext des Textes sowie auf dessen pragmatischen Aspekt. Für die Rekonstruktion von Positionierungspraktiken hat das Konsequenzen.

Der performanztheoretisch geschärfte Blick kann die Eigendynamik von Praxiskontexten herausarbeiten. Positionierungen entstehen im Praxisvollzug, im Zusammenspiel aller Beteiligten, unter Mitwirkung von Bühne und Publikum, von Raum und Körpern, Bewegungen und Dingen – auch unabhängig von der tatsächlichen Intention der Akteurinnen und Akteure. Es geht darum, ausgewählte Praxiskontexte auf die einzelnen Praktiken hin zu untersuchen, mit-

⁸ Vgl. dazu auch David Luginbühl u. a. (Hgg.), *Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum. Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert* (Religionsforum 8), Stuttgart 2012.

⁹ Zum performanztheoretischen Zugang zur religiösen Praxis vgl. Ursula Roth, ‚Performativ‘, ‚Performativität‘, ‚Performanz‘ als Leit- und Orientierungsbegriffe für das Verständnis des Gottesdienstes, in: Konrad Müller/Klaus Raschok (Hgg.), *Mysterium, Imagination und Emotion. Zur Phänomenologie gottesdienstlichen Erlebens*, Leipzig 2023, 123–139, sowie dies., *Die Performativität der Predigt – Performanztheoretische Zugänge zur Homiletik*, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), *Handbuch Homiletische Rhetorik* (Handbücher Rhetorik 11), Berlin/Boston 2021, 313–331. Zur praxistheoretischen Perspektive vgl. etwa Hilmar Schäfer (Hg.), *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld 2016.

tels derer sich religiöse Gemeinschaften, Institutionen, Organisationen jeweils im Vollzug ihrer Praxis in bzw. gegenüber Staat, Kultur, Gesellschaft positionieren.

2.4 Kirche

Der Titel des Bandes spitzt den Fokus weiter zu, indem sich das Interesse explizit auf kirchliche Praktiken richtet. Als Subjekt der betrachteten Praxis kommt dabei ‚Kirche‘ in den Blick. ‚Kirche‘ positioniert sich. Der Satz bleibt jedoch vage, solange nicht näher konkretisiert ist, was mit ‚Kirche‘ gemeint ist. Der Begriff ‚Kirche‘ wird dabei bewusst in Anführungsstriche gesetzt. Er bleibt ein Suchbegriff, hat eine heuristische Funktion. ‚Kirche‘ kann dann für kirchenleitende Organe stehen, für kirchenleitende Personen oder Gremien, die EKD-Ratsvorsitzende, die EKD-Präses, Bischöfinnen, Superintendenten, Pfarrerrinnen und Pfarrer, Kirchenleitungen. Einzelne Akteure, Akteurinnen, die im Auftrag von religiösen Gemeinschaften, Institutionen und Organisationen Positionen darstellen, zur Geltung bringen.

Richtiger wäre vielleicht, hier statt des Substantivs ‚Kirche‘ das unbestimmtere Adjektiv ‚kirchlich‘ zu setzen. Kirchliche Positionierungen. Religiöse Positionierungen im kirchlichen Rahmen. Dann wäre eher die Rede davon, dass sich Praxisvollzüge unter dem Aspekt der Positionierung beobachten und reflektieren lassen, die als ‚kirchliche‘ wahrgenommen werden, die sich aufgrund signifikanter Signale in irgendeiner Weise als kirchlich identifizieren lassen – weil eine Pfarrerin handelt, weil der Praxiskontext in einem Kirchenraum verortet ist oder weil bestimmte Praktiken – die liturgische Abfolge, die Lesung aus der Bibel, das gemeinsame Sprechen eines Bekenntnisses, das Hantieren mit signifikanten Dingen wie Oblate und Kelch – den Praxiskontext als ‚kirchlich‘ auszeichnen.

Eine weitere Korrektur wäre überlegenswert. ‚Kirche‘ positioniert sich – der Satz ließe sich dann weniger als intentionale Handlung eines Subjekts verstehen, sondern auf das Ergebnis der Positionierung. Die im Praxisvollzug gezogene Grenze¹⁰ – dieses ist christlich, jenes nicht – lässt allererst sichtbar werden, was ‚Kirche‘ ist. Wir würden dann davon ausgehen, dass das, was Kirche ‚ist‘, wofür sie steht und welche Bedeutung ihr im öffentlichen Raum zukommt, sich in kirchlich verantworteten Praxiszusammenhängen allererst herausbildet und sich in ihnen zugleich abbildet. Im Zusammenspiel aller Beteiligten, unter Mitwirkung von räumlichen, zeitlichen, materiellen und anderen situationsbezogenen

¹⁰ Vgl. dazu David Luginbühl u. a. (Hgg.), Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum. Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert (Religionsforum 8), Stuttgart 2012.

nen Aspekten. Kirche positioniert sich, wäre dann gleichbedeutend mit: Kirche wird im Zuge von Praxis allererst positioniert – in actu.

Das lässt sich vor allem an Inklusions- und Exklusionsphänomenen exemplifizieren. Die ‚Wir-Christen‘-Semantik etwa vermag die Grenze zwischen Kirche und Nicht-Kirche für die Anwesenden neu zu ziehen. Kirche wird in solchen Praxissituationen je neu positioniert und konfiguriert.

2.5 Öffentlichkeit

Aufgrund der Fokussierung der neuzeitlichen Verschiebung christlicher Religionspraxis in die private Lebenswelt des Einzelnen blieb der Öffentlichkeitsaspekt kirchlicher Praxis im Kontext theologischer Forschung lange Zeit unterbelichtet. Erst seit einigen Jahren findet die Öffentlichkeitsdimension kirchlicher Praxis verstärkt Beachtung, insbesondere im Kontext der Diskussion um die so genannte ‚Öffentlichen Theologie‘, den ‚Öffentlichen Protestantismus‘ und eine ‚Öffentlichen Kirche‘.¹¹

Der Tagungstitel knüpft an das gegenwärtige praktisch-theologische Interesse an der Öffentlichkeit an, aber nicht in programmatischer Hinsicht, sondern von konkreten Praxisfeldern ausgehend. Dass der Öffentlichkeitsbegriff höchst erläuterungsbedürftig ist, bleibt zu berücksichtigen. Im Buchtitel kommt der Öffentlichkeitsbegriff nicht im Rahmen einer ausgefeilten Theorie, sondern eher harmlos, unbedarft daher. Drei Aspekte scheinen mir dabei wesentlich.

Öffentlichkeit hat zunächst ganz schlicht mit der Zugänglichkeit von Praxiskontexten zu tun. ‚Open Access‘ sozusagen. Teilnahme ist möglich. Nun wissen wir aber, dass die Tatsache der prinzipiellen Zugänglichkeit nicht immer Öffentlichkeit garantiert. Wer spontan an einem Gottesdienst teilnimmt, zu dem sich nur ein kleines Grüppchen miteinander bekannter Gemeindeglieder einfindet, merkt schnell, dass die wahrgenommene, gefühlte Öffentlichkeit des Gemeindegottesdienstes durchaus begrenzt ist. Öffentlichkeit ist ein gradueller Begriff. Ein Begriff der nach weiteren Differenzierungen drängt. Auf einen weiteren Aspekt der Öffentlichkeit hat Kristian Fechtner mit seinen Überlegungen zum Diskreten Christentum aufmerksam gemacht. Öffentlichkeit impliziert, dass die unterschiedlichen Bedürfnisse nach Nähe und Distanz Berücksichtigung finden. Diese beiden Aspekte der Zugänglichkeit und der Diskretion finden in dem Begriff des Publikums zusammen. Öffentlichkeit ist auch daran zu erken-

¹¹ Vgl. dazu Thomas Schlag, *Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie* (ThSt NF 5), Zürich 2012; Florian Höhne, *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundlagen* (Öffentliche Theologie 31), Leipzig 2015; Christian Albrecht/Reiner Anselm, *Differenzierung und Integration. Fallstudien zu Präsenzen und Praktiken eines Öffentlichen Protestantismus*, Tübingen 2020; Ulrich H. J. Körtner/Reiner Anselm/Christian Albrecht (Hgg.), *Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie* (Öffentliche Theologie 39), Leipzig 2020.

nen, dass Praxis ‚coram publico‘ stattfindet, dass die Teilnahmekonzepte des Publikums vorgesehen ist und damit unterschiedliche Beteiligungsmuster möglich sind. Öffentliche Praxis setzt voraus, dass mit Teilnehmerinnen und Teilnehmern gerechnet wird, die nicht mit auf der Bühne agieren möchten, die im Schutz der Öffentlichkeit, eher passiv teilnehmen möchten. Der öffentliche Gottesdienst gibt den Teilnehmenden die Möglichkeit, sich aktiv zu beteiligen, aber ebenso die Möglichkeit, sich nicht aktiv zu beteiligen.

Der Öffentlichkeitsbegriff will den Blick auf solche Praxiskonzepte lenken, die durch ein Publikum gekennzeichnet sind. Ein Publikum, das die kirchliche Binnen- oder Insiderperspektive übersteigt. Ein Publikum, das – zumindest ansatzweise – die gesellschaftliche Pluralität sichtbar zu machen vermag. Beispiele wären etwa Kasualien, insbesondere Trauungen und Bestattungen, Weihnachtsgottesdienste, an denen häufig auch Konfessionslose, Ausgetretene oder Angehörige anderer Religionen teilnehmen, öffentlichkeitswirksam durchgeführte Liturgien wie etwa anlässlich der Einweihung von Bahnhöfen oder Flughäfen, oder auch sogenannte ‚Riskante Liturgien‘¹², also Trauer- und Gedenkgottesdienste, die im Katastrophenfall – angesichts einer Flutkatastrophe, nach einem terroristischen Anschlag, nach einem Zugunglück oder einem Flugzeugabsturz – stattfinden.

Im Hintergrund dieses Fokus steht die Überlegung, dass in solchen öffentlichen Praxiskonstellationen, in denen ein heterogenes Publikum vorausgesetzt werden kann, Positionierungspraktiken besonders prägnant ausfallen. Die (von den Akteuren vor allem vermutete) Anwesenheit von Konfessionslosen, Angehörigen anderer Kirchen oder anderen religiösen Gemeinschaften wie auch die Anwesenheit von Menschen, die sich selbst als kirchlich distanziert, religiös indifferent oder der Kirche gegenüber kritisch verstehen, ruft auf Seiten der Akteure entsprechende Positionierungsakte hervor. Die – wenn auch nur unterstellte – Positionierung auf der einen Seite spiegelt sich auf der anderen Seite in Positionierungspraktiken wider, die mit Grenzziehungen und Exklusions- oder Inklusionsmechanismen verbunden sind.

3. Drei Beispiele aus dem Feld der Kasualpredigt

Ich greife innerhalb der Gattung der Kasualpredigt drei unterschiedliche Situationen heraus, um erste Ideen vorzutragen, wie sich im Rahmen kirchlicher Praxis Positionierungen beobachten lassen. Dabei unterlaufe ich vielfach das zuvor zum performativen Aspekt Gesagte, denn die Beispiele, die ich nenne, entstam-

¹² Vgl. Kristian Fechtner/Thomas Klie (Hgg.), Riskante Liturgien – Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, Stuttgart 2011, sowie Jochen Arnold u. a., Öffentliche Liturgien. Gottesdienste und Rituale im gesellschaftlichen Kontext (gemeinsam gottesdienst gestalten 30), Leipzig 2018.

men vorwiegend gedruckten Predigten, deren situativer Kontext nur noch schemenhaft über die Textgestalt erkennbar ist. Dass es sich bei den drei Beispielen allesamt um Predigten handelt, soll nicht den Eindruck erwecken, dass sich nur hier Akte der Positionierung beobachten lassen. Die Wahl der Beispiele verdankt sich vielmehr den eigenen Forschungsschwerpunkten und markiert gleichsam den eigenen Entdeckungszusammenhang.

3.1 *Beerdigungspredigten*

Als erstes Beispiel greife ich auf Beerdigungsansprachen zurück, die in den späten 1990er Jahren auf Münchner Friedhöfen aufgezeichnet wurden.¹³ Bestattungen bieten sich zur Erforschung von Positionierungspraktiken besonders an, da es sich in der Regel um komplexe Praxissituationen handelt. Bestattungen folgen einer teils binnenkirchlichen, teils familiärreligiös-privaten, teils öffentlichen Logik. Während die liturgische Gestalt der Feier durch die kirchlich vorgegebene Agende formatiert ist, ist der Ort, genauer: der Friedhof mit Aussegnungshalle bzw. Kapelle und Grabstelle Teil des öffentlichen Raums,¹⁴ unterliegt der Verantwortung der kommunalen Friedhofsverwaltung. Durch die Trauergäste hingegen, die das soziale Umfeld des oder der Verstorbenen bildeten, erhält die Bestattungsfeier ein privates, familiäres Profil. Diese Ambivalenz spiegelt sich in der konkreten Sprachgestalt, im Ineinandergreifen inkludierender und exkludierender Momente wider. Auch wenn sich die kirchliche Bestattungspraxis meist nur indirekt und eher implizit auch an jene wendet, die der Kirche fernstehen, lassen sich gerade hier Strategien der Positionierung erkennen.

¹³ Die folgenden Beispiele wurden im Rahmen eines bereits länger abgeschlossenen Forschungsprojekts auf Münchner Friedhöfen erhoben, vgl. Ursula Roth, *Die Beerdigungsansprache. Argumente gegen den Tod im Kontext der modernen Gesellschaft* (Praktische Theologie und Kultur 6), Gütersloh 2002, sowie dies., *Kirchliche Praxis als Akt religiöser Positionierung. Das Beispiel Bestattung*, in: Friedrich Wilhelm Graf/Jens-Uwe Hartmann (Hgg.), *Religion und Gesellschaft. Sinnstiftungssysteme im Konflikt*, Berlin/Boston 2019, 255–270. Bei der Transkription der Ansprachen wurden diese anonymisiert. Betonungen, Pausen, Sprachmelodie sowie weitere Textmerkmale wurden – in Anlehnung an übliche Transkriptionsregeln – im Transkript vermerkt. Unterstrichene Vokale markieren die jeweiligen Betonungen innerhalb eines Satzes, Silben oder Wörter in Großbuchstaben heben emphatische Betonungen hervor, Schrägstriche verdeutlichen die im Sprachfluss gesetzten Pausen (prosodische Zäsuren). Die aus Großbuchstabe und Zahl bestehende Angabe hinter den Zitaten verweist auf die unterschiedlichen evangelischen (E) und katholischen (K) Beerdigungsansprachen. Zu den weiteren Transkriptionsregeln vgl. Roth, *Beerdigungsansprache*, 139.

¹⁴ Vgl. dazu auch Ursula Roth, *Öffentliche Bühne Friedhof. Die Bedeutung funerals Öffentlichkeit*, in: Susanna Endres u. a. (Hgg.), *Das Verborgene sehen: Sinnsuche zwischen Medien, Religion und Ethik*, Festschrift anlässlich der Emeritierung von Prof. Johanna Haber, Erlangen 2022, 125–137.

Am Beispiel der so genannten ‚Wir-Christen‘-Semantik sei das veranschaulicht.

⁴¹Auch Frau Ns Lebenszeit ist, so würde es nun der Psalm ausdrücken,/ in Gottes/Händen gestanden,/ ⁴²Nicht in den Händen irgendwelcher Menschen/ oder eines blinden Schicksals,/ vor dem man sich fürchten müsste./ ⁴³Sondern in den Händen dessen,/ von dem **wir Christen glauben**,/ dass er die Macht hat/ über Leben und Tod./ (E11)

⁴³Und so dürfen **wir als Christen**/ wissen,/ das ewige Leben/ ist nicht/ eine Hoffnung,/ nur für nach dem Tod,/ sondern sie beginnt jetzt schon./ (E17)

⁵⁴**Wir als Christen**/ glauben mit dem Apostel Paulus,/ dass/ das Vertrauen/ in Gott,/ auf den wir getauft sind, uns nicht enttäuschen wird./ ⁵⁵**Wir hoffen darauf**,/ dass Gottes letztes Wort über unseren Verstorbenen/ wie sein erstes in der Taufe/ ein Wort der Liebe sein möge./ (E19)

¹⁵**Das glauben wir als Christen**,/ dass Jesus den Tod überwunden hat./ (K8)

²³Eines lässt sich aber kaum leugnen,/ dass irgendetwas/ am Anfang gestanden haben muss,/ das das Ganze ins Leben gerufen hat./ ²⁴**Nicht-Christen** nennen das Erstursache,/ ²⁵wir nennen diese/ ‚Sache‘, diese große/ Kraft, die alles ins Leben gerufen hat,/ Gott./ (K1)

⁴⁰Wenn zwei sich geliebt haben,/ dann stirbt auch der Zurückbleibende ein Stück,/ stirbt vielleicht sogar den schlimmeren Tod./ ⁴¹**Das gilt für Ungläubige genauso wie für Christen**./ ⁴²**Aber Christen haben eine Hoffnung**./ ⁴³Wir sind im Tod nicht allein./ ⁴⁴**Für den Christen gilt**:/ ⁴⁵er stirbt im Herrn Jesus Christus./ (K2)

Zweierlei fällt auf: Erstens: Die Formel ‚Wir Christen‘ zieht eine Grenze. Zum Teil wird die Grenze ohne spezifisches Gegenüber gezogen, zum Teil verläuft sie explizit zwischen ‚Christen‘ und ‚Nicht-Christen‘ bzw. zwischen ‚Christen‘ und ‚Ungläubigen‘. Angesichts der vielschichtigen, teils binnenkirchlichen, teils öffentlichen Teilnahmelogik der Trauergäste wird hier die Ambivalenz der ‚Wir-Christen‘-Semantik sichtbar. Nicht alle werden sich dieses ‚Wir Christen‘ zu eigen machen können, nicht alle werden sich in dieses ‚Wir Christen‘ hineingenommen fühlen. Womöglich auch nicht alle, die sich grundsätzlich durchaus als Christinnen oder Christen verstehen. Die Formulierung schillert eigentümlich zwischen einer integrativ-inklusive und einer abgrenzend-ausgrenzenden Intention. Die Formulierung ‚Wir Christen‘ lässt sich ebenso in vergewissernder wie auch in abgrenzender Absicht verstehen.

Die zweite Beobachtung bezieht sich auf den inhaltlichen Aspekt der Positionierung. Die Textabschnitte machen deutlich, was die sprachlich hervorgehobene Gruppe der ‚Wir Christen‘ eint: ‚Wir Christen glauben.‘ – ‚Wir Christen wissen.‘ – ‚Wir Christen hoffen.‘ Charakteristisch für Christen ist, so die Textpassagen, nicht die nominelle Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche, nicht die Taufe als Initiationsritual. Vielmehr wird die Gruppe der ‚Wir Christen‘ über die rechte Einstellung, den rechten Glauben, das rechte Handeln beschrieben. Christen sind jene, die von sich genau das sagen können: ‚wir glauben, wir vertrauen, wir hoffen.‘ Das kann in einem affirmativ-tröstenden Sinn gehört werden, gleichsam mit der Absicht verbunden, die Zuhörerinnen und Zuhörer in diesem Glauben, in diesem Vertrauen und in dieser Hoffnung zu vergewissern und zu