

## Gott, Kirche, Körper: Transformationen im Ereignisort von Gnade

Michael Schüßler

Ich nähere mich Luthers Frage nach einem gnädigen Gott aus der Perspektive Praktischer Theologie. Das bedeutet, drei Dingen nicht ausweichen zu können: der *Gegenwart*, den tatsächlichen *Praxiswirklichkeiten* in dieser Gegenwart und dem *Evangelium* vom Gott Jesu. Aus einer solchen Konstellation heraus ist auch die für diesen Text erkenntnisleitende These entstanden. Im Rahmen ihres Theologiestudiums hatte eine Studierende ihre Qualifikationsarbeit zum Thema Essstörungen vorgestellt.<sup>1</sup> Das zentrale Thema, so die psychosozialen Studien, sei Identitätsunsicherheit und Kontrollversuche über das letzte, was einem im pubertären Kontrollverlust oft bleibt, die Macht über den eigenen Körper. Was also könnte in den digital verschärften Dauerbeobachtungverhältnissen notwendiger sein, als ein gnädiges Verhältnis zum eigenen verkörperten Selbst? Daraus lässt sich eine Transformationsthese zum Ereignisort von Gnade entwickeln. Seit Luther hat sich demnach der primäre Ereignisort verschoben, an dem Gnade notwendig wird und deshalb praktisch erfahrbar werden kann: vom Gott des Kosmos zur Kirche und heute zum Körper.<sup>2</sup> Zugleich ist nachmodern immer mitzulesen, dass sich hier nichts linear ablöst, sondern archäologisch überlagert und ineinander verfließt.

---

<sup>1</sup> Die damalige Studierende Anna Steinpatz arbeitet gerade an einer Dissertation zum Thema, vgl. A. Steinpatz, Essstörungen – wenn Probleme zur Sucht werden, in: LS 68 (2017) 197–200.

<sup>2</sup> Die These entwickelt sich in Nähe zu einer Beobachtung Rainer Buchers über die Transformationen kirchlicher Pastoralmacht: „Der primäre Ansatzpunkt kirchlicher Pastoralmacht hat dabei in der Neuzeit einen spezifischen Weg genommen. Er führt vom Kosmos zur Kommunität und schließlich zum Körper“, R. Bucher, Machtkörper und Körpermacht. Die Lage der Kirche und Gottes Niederlage, in: Conc(D) 40 (2004) 354–363.

## 1. Die Ausgangskonstellation: Luthers Frage nach einem gnädigen Gott

Es war Luthers Lebensthema: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ Diese Frage ist heute nur dann verständlich, wenn man sich eines klarmacht: Das war für Luther ein wirkliches Problem, ein ganz praktisches Existenzproblem. Aber wieso eigentlich?

Der evangelische Tübinger Kirchenhistoriker Volker Leppin betont in seinen Arbeiten, dass Luther nicht wirklich schon als Mensch der beginnenden, neuzeitlichen Moderne verstanden werden kann. Vielmehr hat er selbst wohl tief in den Selbstverständlichkeiten einer damals noch mittelalterlichen Vorstellungswelt gelebt und geglaubt.<sup>3</sup> Dieser praktische Kontext ist wichtig. Luthers Ringen um einen gnädigen Gott ist die Kehrseite einer ganz realen Angst vor dem Jüngsten Gericht. Wie die Reaktion Gottes nach dem Tod wohl ausfallen wird, das hing wie ein Damoklesschwert über dem eigenen Leben, so Heinz Schilling:

„In Deutschland hat sich kaum eine andere Generation so intensiv mit dem Tod und dem persönlichen Heil nach dem Tode beschäftigt wie die Menschen des ausgehenden 15. und frühen 16. Jahrhunderts ... Nicht der säkularisierte Zukunftsoptimismus der Humanisten repräsentiert die Stimmung ... von Luthers Zeitgenossen, sondern eine tief verwurzelte ... Ungewissheit über die Art und Weise der persönlichen Fortexistenz nach dem leiblichen Tod, die als solche für nahezu alle damals lebenden Menschen ganz außer Zweifel stand.“<sup>4</sup>

Nun spielten für die katholische Tradition bekanntlich die Werke eine entscheidende Rolle für das ewige Heil. Wobei „die Werke“ eben in der genauen Befolgung eines kirchlich verwalteten Regelwerks bestanden.<sup>5</sup> Als junger Mönch wollte Luther alle religiösen

<sup>3</sup> Vgl. V. Leppin, *Martin Luther (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance)*, Darmstadt 2010.

<sup>4</sup> H. Schilling, *Martin Luther. Rebelle in einer Zeit des Umbruchs*, München 2016, 51, zit. nach: F. Nüssel, *Sola gratia – in einer gnadenlosen Wettbewerbsgesellschaft?*, in: U. Heckel / J. Kampmann / V. Leppin / C. Schwöbel (Hrsg.), *Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation*, Tübingen 2017, 51f.

<sup>5</sup> Zur Ablösung der griechischen Parrhesia durch den christlichen Glaubensgehorsam der Pastoralmacht vgl. die Analysen von M. Foucault, *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der Anderen II*, Berlin 2012, 396–439.

Vorgaben bis zur Perfektion erfüllen. Nur so konnte er sich die Gnade Gottes erarbeiten. Die Gnade erarbeiten, um der Verdammnis zu entfliehen, genau darum ging es. Doch zugleich wird Luther die Zweifel nicht los, ob das alles ausreichen wird. „Die mit dem Kloster verbundene Hoffnung einer *via securior* schien zunichte, wenn es eine solche Sicherheit angesichts des unerforschlichen Willens Gottes gar nicht geben konnte“<sup>6</sup>, schreibt Leppin.

Damit ist klar: Die Frage nach einem gnädigen Gott entsteht bei Luther aus der Ungewissheit über eine letzte Rettung seines Lebens.

Die befreiende Wende ereignet sich bekanntlich bei der Lektüre des Römerbriefs. Das rettende Heil hängt nicht an den Leistungen des Menschen, sondern es ist die freie Zusage Gottes an jede Einzelne und jeden Einzelnen. Der Mensch muss sich seine letzte Rettung nicht erarbeiten, sie ist ihm von Gott her im Glauben immer und unumstößlich zugesagt. Luther entdeckt:

„durch das Evangelium werde Gottes Gerechtigkeit offenbart, nämlich die passive, durch die uns der barmherzige Gott gerecht macht durch den Glauben, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus Glauben.‘ Da hatte ich das Empfinden, ich sei geradezu von neuem geboren und durch geöffnete Tore in das Paradies selbst eingetreten.“<sup>7</sup>

Das ist natürlich befreiend. Und das ist zugleich, in den vorausgesetzten Konstellationen, von heute aus betrachtet alles andere als selbstverständlich. Zwei Punkte nur:

Luthers Rede von einem gnädigen Gott lässt sich „unter den Bedingungen von Moderne und Säkularisierung ... nur noch schwer vermitteln“<sup>8</sup>. Zum einen ist die ganze Begrifflichkeit aus Luthers Welt heute eine einzige Quelle von Missverständnissen. Die Rede von der Rechtfertigung aus Glauben und die Konzepte von Gottes Gerechtigkeit stammen aus einem religiösen Vorstellungskosmos, der heute wie die Öllampe oder der Aderlass schlicht und einfach aus dem Alltag verschwunden ist. Mit verschwunden ist damit auch die für Luther zentrale Furcht vor den Höllenstrafen im Jüngsten Gericht. Der Eschatologieverlust war um die Jahrtausendwende ein

<sup>6</sup> V. Leppin, Martin Luther, zit. nach F. Nüssel, *Sola gratia* (s. Anm. 4), 53.

<sup>7</sup> Zit. nach F. Nüssel, *Sola gratia* (s. Anm. 4), 60.

<sup>8</sup> Ebd., 49–67, 64.

zentrales Thema der Theologie. Wovor soll aber dann ein gnädiger Gott noch retten, wenn nicht vor den Vorstellungen eines strafenden Gottes? Hier setzt die Beobachtung jener Transformationen ein, um die es mir geht.

Vorher noch ein Zweites: Heute fällt besonders das auf, was sich trotz Luthers Befreiungserfahrung in seinem Gottes- und Menschenbild damals *nicht* verändert hat. Wer heute lebt und glaubt, könnte sich fragen, welcher Gott das eigentlich sein soll, der so furchterregend ist, dass man sich über seine rettende Gnade derart freuen kann. Luther hat sich zwar vom religiösen Leistungsdenken verabschiedet, nicht aber von einem souverän urteilenden und auch strafenden Gotteskonzept. Sein gnädiger Gott bleibt eine exklusive Veranstaltung.<sup>9</sup> Wer nicht durch den Glauben an Christus in den Bereich der freien Gnade eintritt, dem droht weiterhin alles, wovor sich Luther sein Leben lang gefürchtet hatte.

„Denn die außerhalb der Christenheit sind, es seien Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler, obgleich sie nur einen wahrhaftigen Gott glauben und anbeten, so wissen sie doch nicht, wie er gegen sie gesinnt ist, können auch keine Liebe noch Gutes von ihm erwarten, darum bleiben sie in ewigem Zorn und Verdammnis.“<sup>10</sup>

Luther ringt mit Gott als einer Macht im jenseitigen Stockwerk, die über das Wohl und Wehe des Menschen entscheidet. Der Mensch bleibt damit trotz aller Gnadenerfahrung und kirchlichen Reformbestrebungen fundamental von einer vorgegebenen göttlichen Ordnung abhängig. Deshalb empfindet er im politischen Bereich „jede Änderung der monarchisch-feudalen Strukturen, die über die Beseitigung konkreter Missstände hinausgehen, als grundstürzenden Akt des Widerstandes gegen Gott“<sup>11</sup>. Luther entmachtet die Katholische Kirche, aber nicht die grundsätzliche Bedrohung des Menschen

<sup>9</sup> Vgl. dazu O. Fuchs, *Die andere Reformation. Ökumenisch für eine solidarische Welt*, Würzburg 2016.

<sup>10</sup> M. Luther, *Großer Katechismus, Zweiter Teil*, 3. Artikel, zit. nach: W. Sparr, *Solus Christus als Kanon reformatorischen Christentums*, in: U. Heckel / J. Kampmann / V. Leppin / C. Schwöbel (Hrsg.), *Luther heute* (s. Anm. 4), 68–89, 85f.

<sup>11</sup> M. Wriedt, *Luthers Verhältnis zu Demokratie und individueller Freiheit*, in: *Luther* 85 (2014) H. 3, 149–163, 155.

durch Gottes Gericht. Die rettende Gnade hängt an einer persönlichen Glaubensentscheidung zu Christus.

Das sehen Teile der protestantischen<sup>12</sup> und auch der katholischen Theologie mittlerweile anders. Das II. Vaticanum spricht vom universalen Heilswillen Gottes. Und bei Bonhoeffer heißt es, Gott sterbe den Kreuzestod für Christen *und* Heiden „und vergibt ihnen beiden“<sup>13</sup>. Wenn Gott das absolute Geheimnis von Welt und Mensch ist, dann kennt seine Gnade keine Grenzen, auch keine subjektiven Bekenntnisgrenzen. Oder wie es Ottmar Fuchs immer wieder ausdrückt: Weder die Glaubensgrenzen noch die Kirchengrenzen sind die Grenzen von Gottes Heilzusage.<sup>14</sup> Mit der Frage nach den Kirchengrenzen einer rettenden Gnade bin ich bei der ersten Transformation.

## 2. Erste Transformation: Die katholische Frage nach einer gnädigen Kirche

Für katholisch sozialisierte Menschen lautet die heilsrelevante Frage bis heute: Wie bekomme ich eine gnädige Kirche? Der historische Anschluss liegt auf der Hand. Mit der Reformation entwickelte sich das mittlerweile sehr gut erforschte „Zeitalter der Konfessionalisierung“<sup>15</sup>. Als Kontrast zum protestantischen Nationalstaat entstand im 19. und 20. Jahrhundert neben dem protestantischen und dem Arbeitermilieu das „Katholische Milieu“.<sup>16</sup> Es ist spannend zu sehen,

---

<sup>12</sup> So meint etwa Walter Sparn, man sollte heute „mit Luther gegen seine Intoleranz auftreten ... Der Erhöhte ist ... nicht nur den Glaubenden und ihrer Gemeinschaft gegenwärtig, sondern allen Menschen, auch wo er nicht als *sacramentum*, vielleicht nicht einmal als *exemplum* gegenwärtig ist“, W. Sparn, *Solus Christus* (s. Anm. 10), 68–89, 88.

<sup>13</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Gütersloh <sup>15</sup>1994, 188.

<sup>14</sup> Vgl. O. Fuchs, *Wer's glaubt wird selig, wer's nicht glaubt kommt auch in den Himmel*, Würzburg 2012.

<sup>15</sup> Vgl. als klugen und unglaublich materialreichen Einblick: A. Holzem, *Christentum in Deutschland 1550–1850*, Paderborn 2015.

<sup>16</sup> In Abgrenzung zum Protestantismus und den säkularen Nationalstaaten versteht sich die Kirche zunehmend als *societas perfecta* (Robert Bellarmin). Im Jahr 1885 schiebt Papst Leo XIII: Die Kirche „ist eine ihrer Art und ihrem Recht nach vollkommene Gesellschaft, da sie die für ihre Erhaltung und Tätigkeit notwendigen Hilfsmittel nach dem Willen und durch die Wohltat ihres Gründers alle in sich und durch sich selbst besitzt“ (Enzyklika *Immortale Dei*, DH 3167).

wie sich hier die bedrängende Gotteskonzeption, unter der Luther so gelitten hatte, weiter durchträgt. Das Erdenleben ist eine Ansammlung von Bedrohungen, im sexuellen und moralischen wie im politisch-gesellschaftlichen Bereich. Wer ihnen verfällt, dem droht am Ende des Lebens weiterhin der gerechte und unerbittliche Richter-Gott. Höllenqual und Fegefeuer – in Verkündigung und Volksfrömmigkeit bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts eine völlig reale Möglichkeit dessen, was einen nach dem Tod erwartet. Allerdings rückt beim persönlichen Kampf um ewiges Heil jetzt die Kirche noch mehr in den Mittelpunkt. Gerade weil die protestantische Tradition die Kirche als Mittlerin prinzipiell entmachtet hatte, galt es als Kennzeichen des konfessionell Katholischen, die Frage nach dem gnädigen Gott mit der Frage nach der kirchlichen Gnadenanstalt gleichzusetzen. Nur durch sie war ja Heil überhaupt möglich. Der Religionssoziologe Karl Gabriel schreibt in einem einschlägigen Text:

„Der Belastung des Lebens ‚sub specie aeternitatis‘ mit Angst, Schuldgefühlen und Zwängen der Verinnerlichung von Verhaltensnormen stand die große Entlastung durch die Mutter Gottes, die Engel, die Heiligen, die Kirche und ihre Priester gegenüber. Ohne Vorbilder und Gnadenmittel, die die Kirche bereitstellte, war ein unbeschadeter und erfolgreicher Weg des Lebens nicht denkbar und möglich.“<sup>17</sup>

Unter den Bedingungen der *societas perfecta* war die „Pastoral der Angst“ ebenso heilsnotwendig wie gnadenlos. In der Beichte wurde man bis auf den Seelengrund befragt und musste Auskunft geben über intimste Wünsche und Geheimnisse.<sup>18</sup> Ein Gott, der alles sieht, würde es nicht verzeihen, wenn man sich durch Verschweigen bewusst der reinigenden Gnadenmittel, der Reue und Sühne in den Sakramenten, verweigern würde.

Bis in die Gegenwart reicht diese Vorstellung von Kirche als *societas perfecta*. Ihr ist im *depositum fidei* die Wahrheit einer guten Ord-

---

Und es ist klar: Nur wer sich dieser vollkommenen Gesellschaft unterwirft, erhält Heil: *Extra ecclesiam nulla salus*.

<sup>17</sup> K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i. Br. 2000, 99f.

<sup>18</sup> Vgl. M. Foucault, Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen, Frankfurt a. M. 1977.

nung anvertraut, der guten Ordnung eines souveränen Gottes. Und möglichst viele Menschen müssen der aktuellen Interpretation dieser Ordnung unterworfen werden, denn nur in ihr gibt es Heil. Doch die Durchsetzung einer gut gemeinten Ordnung bedeutete für viele Menschen zugleich Unterdrückung und unendliches Leid.

Man könnte jetzt das Ringen der Gläubigen um eine gnädige und wirklich befreiende Kirche differenziert nachzeichnen. Ein Beispiel muss hier genügen: Weil man bis Mitte des 20. Jahrhunderts glaubte, Gott gegen die Freiheit des Menschen schützen zu müssen, wurden Demokratie, Menschen- und Freiheitsrechte als „geradezu pesthafter Irrtum“ (*Mirari Vos*, 1832) verurteilt. Erst das II. Vaticanum hat in der Erklärung über die Religionsfreiheit andere, nämlich gegensätzliche Weichen gestellt. Und das ist bis heute umkämpft.<sup>19</sup>

Damit sind wir im Jahr 2017. Spannend zu sehen, wie aktuell der oberste Gläubige im Volk Gottes, Papst Franziskus, diesen Kampf aufgenommen hat – nämlich den um eine gnädige Kirche. Die bekannten Passagen zur Sakramentenpastoral aus *Evangelii gaudium* zeigen das ganz deutlich:

„Die Eucharistie ist ... nicht eine Belohnung für die Vollkommenen, sondern ... eine Nahrung für die Schwachen ... Häufig verhalten wir uns wie Kontrolleure der Gnade und nicht wie ihre Förderer. Doch die Kirche ist keine Zollstation, sie ist das Vaterhaus, wo Platz ist für jeden mit seinem mühevollen Leben.“ (EG 47)

Das Gleiche beim Ringen um die Ehe- und Familienpastoral. In der Seelsorge

„möchten einige, anstatt die heilsame Kraft der Gnade und das Licht des Evangeliums anzubieten, ‚dieses ‚indoktrinieren‘ und zu toten Steinen machen ... mit denen man die anderen bewerten kann‘.“ (*Amoris laetitia* 49).

Der ganze Barmherzigkeits-Diskurs von Franziskus ist deshalb so notwendig wie umstritten, weil er die faktische Gnadenlosigkeit

---

<sup>19</sup> Die befreiende Gnade hängt jedenfalls nicht wie bei Luther am persönlichen Christusbekenntnis, sondern an der sozialen Zugehörigkeit zur katholischen „Gnadenanstalt“. Exkludierend, also andere ausschließend, sind beide Konzeptionen.

lehramtlicher Theologie und kirchenrechtlich festgeschriebener Pastoral sichtbar macht. Beide durchzieht die Idee, eine von Gott allen Menschen zugesagte Gnade doch wieder exklusiv auf bestimmte Orte, Handlungen oder Bekenntnisse eingrenzen zu können.

Doch Barmherzigkeit ist nicht die Ausnahme, welche die Härte der ewigen Regeln bestätigt. Barmherzigkeit ist selbst die Grammatik des Evangeliums und damit eine entscheidende, auch kirchenrechtlich abzubildende Vorgabe für die Kirche. Das heißt dann für den kirchlichen Binnenbereich, „die Haltung dessen zu vermeiden, der von der Höhe seiner Gewissheit herab andere be- und verurteilt“<sup>20</sup>.

An einer entscheidenden kirchlichen Gnadenlosigkeit verändert aber auch Franziskus nichts, nämlich an der paternalistischen Geschlechtervorstellung des Katholizismus. Frauen erfahren zwar die gleiche Wertschätzung wie Männer, aber die ist meist vergiftet, weil sie nur als sorgende Ehefrauen, Mütter oder zölibatär lebende Frauen wertgeschätzt werden. Gott liebt zwar alle Menschen. Die Kirche liebt aber eher kein lesbisches Liebespaar, keine Frauen mit priesterlicher Berufung und auch jene dürfen zweifeln, denen Gott das für sie vorgesehene Geschenk der Mutterschaft vorenthalten hat. Rainer Bucher hat als Kriterium aller pastoralen Entwicklungsprozesse das „Kriterium der eröffneten Gnadenchancen“ stark gemacht. Und der Lackmustest sei, „ob ... die Chance steigt, neue Orte prophetischer Entdeckung der Gnade Gottes für das ... Leben in neuen Geschlechterverhältnissen zu initiieren“<sup>21</sup>.

Wer aber braucht heute noch eine gnädige Kirche? Unter Open-Source-Bedingungen im Zugriff auf religiöse Traditionen muss man sagen: Eine gnädige Kirche brauchen vor allem jene, die bei ihr angestellt sind. Und eine gnädige Kirche bräuchten alle, die an Orten der Kirche zum Opfer von Gewalt und Ungnade geworden sind. Die Wirklichkeit sexueller Gewalt in kirchlichen Einrichtungen stellt jedenfalls die Selbstbeschreibung von Kirche als Orte der Gnade massiv in Frage. Und sie rückt den Ort in den Mittelpunkt, an dem heute Gnadenlosigkeit und die Möglichkeit von Gnade gleichermaßen sichtbar werden, den Körper.

<sup>20</sup> Franziskus, Der Name Gottes ist Barmherzigkeit, München 2016, 90.

<sup>21</sup> R. Bucher, Neue Machttechniken in der alten Gnadenanstalt? Organisationsentwicklung in der Kirche, in: ders. / U. Bechmann / R. Krockauer (Hrsg.), Macht und Gnade (Werkstatt Theologie 4), Münster 2005, 197.

### 3. Zweite Transformation: Die existenzielle Frage nach gnädiger Körperlichkeit in digitaler Gegenwart

Der Wandel im Welt-, Menschen- und Gottesbild hat eine nochmals veränderte Vorstellung von Heil, Rettung und Gnade hervorgerufen. Die Konstellation von Angst vor Strafe und Unheil, das Erleben von Leistungsdruck und Versagensangst sowie die Sehnsucht nach befreienden Ereignisorten von Gnade sind nicht verschwunden, sondern haben sich weiter transformiert. Es ist der eigene Körper und die eigene Biographie, es ist das „Leben“ selbst, das zur letzten und einzigen Gelegenheit eines gelungenen, heilen und guten Lebens geworden ist.<sup>22</sup>

„Nicht das Jenseits ist mehr furchterregend, sondern Situationen im Diesseits, von denen man nicht weiß, mit welchen physischen und psychischen Leiden sie verbunden sein werden und wie man sie wird meistern oder zumindest überstehen können.“<sup>23</sup>

Damit beschreibt Friederike Nüssel einen Prozess, den ich als Verschiebung der Gnadenerfahrung von Gott über die Kirche in den Körper beschreibe. Das folgt einer neuen Aufmerksamkeit für die materiellen und körperlich-affektiven Aspekte der Existenz, wie sie in den Sozial- und Kulturwissenschaften<sup>24</sup>, aber auch in den gegenwartssensiblen Bereichen der Theologie<sup>25</sup> zu beobachten ist. Was im theologischen Diskurs manchmal eher als ein Verstehenshindernis für den Glauben interpretiert wird, erscheint in der Perspektive Praktischer Theologie als innovationsträchtige Ortsveränderung von Luthers Gottesfrage. Ich sehe darin vor allem eine Herausforderung für theologische Kreativität, nämlich das Gnadenergebnis der

---

<sup>22</sup> So in Reaktion auf den fortschreitenden Eschatologieverlust bereits *M. Gronemeyer*, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt 1996.

<sup>23</sup> *F. Nüssel*, *Sola gratia* (s. Anm. 4), 65.

<sup>24</sup> Vgl. *M. Ott*, *Affizierung. Zu einer ästhetisch-epistemischen Figur*, München 2010. Oder: *B. Massumi*, *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis*, Berlin 2010. Sowie die Arbeiten von *Eva Illouz* und die *Embodied Cognition-Forschung*, vgl. *D. Kahneman*, *Schnelles Denken, langsames Denken*, München 2011.

<sup>25</sup> Vgl. etwa *S. Wendel / A. Nutt* (Hrsg.), *Reading the body of Christ. Eine geschlechteranthropologische Relecture*. Unter Mitarbeit von *Mirjam Leidinger*, Paderborn 2016.

christlichen Archive an anderen Orten neu zu (er)finden. An zwei Dynamiken ist das besonders deutlich zu beobachten.

Erstens produzieren die aktuellen *Optimierungsregime des Selbst* eine neue Sehnsucht nach körperlich erfahrbaren Gnadenerfahrungen, nach einem Ende des Drucks. Die Popkultur bringt diese Tieferfahrung an die Oberfläche musikalischer Inszenierung, hier im Track „L auf der Stirn“ von den Beatsteaks feat. Deichkind:

„Warum krieg’ ich das alles nicht hin, ha? ...  
Keine Zeit, hab’ keine Zeit  
Es tut mir leid, hab’ keine Zeit  
Immer auf der Jagd nach dem Money  
Sonst bleibt’s immer nur beim Zwanni (ja, immerhin) ...  
Tu’ so, um die Welt zu verwirren  
Doch wie gut, dass niemand weiß, ich hab’ ein L auf der Stirn ...  
Wir wollen immer da hin, wo jeglicher Druck mal ein Ende hat  
Ha’m immer tausend Sachen auf’m Zettel, sach’ ma’, kennst du das?“

Die Versagensangst Luthers vor dem Urteil Gottes ist heute zur Versagensangst des Einzelnen vor dem Urteil der Gesellschaft über die eigene verkörperte Existenz geworden.<sup>26</sup> Erlösung versprechen immanente Gnadenorte, „wo jeglicher Druck mal ein Ende hat“.

Weder ein strafender Gott noch eine gnadenlose Kirche sind hier relevante Bezugspunkte.<sup>27</sup> Dafür setzen uns aber die ganz säkularen *Optimierungsregime des Selbst* unter einen Druck, der sich existenziell bis in die Körper hinein einschreibt.

„Immer auf der Jagd nach dem Money“ heißt es bei den Beatsteaks. Und tatsächlich führt die kulturelle Ausweitung ökonomischer

<sup>26</sup> Vgl. D. Eriborn, *Die Gesellschaft als Urteil. Klassen, Identitäten, Wege*, Berlin 2017.

<sup>27</sup> Beides gibt es zwar noch und in den charismatisch-evangelikalen Frömmigkeitsformen des pentekostalen Christentums erhält beides auch global neuen Aufschwung. Hierzulande sind aber weder religiöse noch kirchliche Unterdrückungsverhältnisse hegemoniale Faktoren. Vgl. M. Petzke, *Weltbekehrungen. Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalen Christentum*, Bielefeld 2013, sowie zur theologischen Auseinandersetzung G. Werner (Hrsg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?*, Freiburg i. Br. 2018.

Konkurrenzlogiken<sup>28</sup> dazu, dass der Wettbewerb um das Besondere, das singularär Einzigartige entscheidend wird. Andreas Reckwitz nennt das die Gesellschaft der Singularitäten. Egal ob auf der Arbeit, im Nachtclub oder bei Facebook – man ist immer auf dem Markt der Performance und Bewertungen.

„Es handelt sich ... um *Sichtbarkeits-, Valorisierungs- und Affizierungsmärkte*. Sie forcieren eine grundlegende *Kulturökonomie des Sozialen*, an der nicht nur die kommerzielle Wirtschaft und das digitale Netz, sondern die meisten gesellschaftlichen Felder (Medien, Bildung, Städte, Religion, Partnerschaft etc.) partizipieren.“<sup>29</sup>

Unter den Bedingungen kompetitiver Valorisierung werden die Menschen zu Unternehmern ihres eigenen Lebens, so Ulrich Bröckling.

„Permanente Weiterbildung, lebenslanges Lernen, persönliches Wachstum – die Selbstoptimierungsimperative implizieren die Nötigung zur kontinuierlichen Verbesserung. Angetrieben wird der Zwang zur Selbstüberbietung vom Mechanismus der Konkurrenz. Weil jeder seine Position stets nur für den Moment und in Relation zu seinen Mitbewerbern behaupten kann, darf niemand sich auf dem einmal Erreichten ausruhen.“<sup>30</sup>

Das ironische Bonmot der selbstständigen Unternehmer wird zum Lebensmotto: Wir arbeiten selbst und wir arbeiten ständig, an der Karriere, an der Performance, an der körperlichen Attraktivität. Die Normen der Aktivierung und der Kreativität, der Eigenverantwor-

---

<sup>28</sup> Wie Oliver Nachtwey zeigen konnte, führt das zu einer regressiven Form von Modernisierung. „In nahezu allen gesellschaftlichen Bereichen – das ist die Signatur unserer Zeit – implementiert man Markt- und Wettbewerbsmechanismen ... Prozesse regressiver Modernisierung verknüpfen häufig gesellschaftliche Liberalisierung mit ökonomischer Deregulierung. Horizontal, zwischen Gruppen mit unterschiedlichen sexuellen Orientierungen, zwischen den Geschlechtern und in bestimmten Bereichen sogar zwischen den Ethnien, wird die Gesellschaft gleichberechtigter und inklusiver, vertikal geht diese Gleichberechtigung mit größeren ökonomischen Ungleichheiten einher.“ O. Nachtwey, *Die Abstiegs-gesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*, Berlin <sup>5</sup>2017, 11.

<sup>29</sup> A. Reckwitz, *Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017, 106–107.

<sup>30</sup> U. Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a. M. 2007, 71f. Vgl. jetzt auch *ders.*, *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste*, Berlin 2017.

tung und Teamfähigkeit findet Bröckling in Trainingskursen für Langzeitarbeitslose ebenso wie in den sozialpädagogischen Programmen der Jugendhilfe oder in den Managementseminaren katholischer Klöster: überall

„das gleiche Gebot kontinuierlicher Verbesserung und den gleichen Glauben an die Macht des Glaubens an sich selbst. Hier wie dort schließlich fungiert der Markt als oberster Richter.“<sup>31</sup>

Das ist jetzt kein apokalyptischer Kulturpessimismus eines Theologen, der ein Problem herbeiredet, um seine Standardlösung des gnädigen Gottes neu zu plausibilisieren. Es handelt sich um soziologische Gegenwartsanalysen, die tatsächlich eine Art säkularen Richter herausarbeiten, vor dem wir uns alle ziemlich genauso unausweichlich zu verantworten haben wie damals Luther vor dem Jüngsten Gericht Gottes. Allerdings ist es wie zu Luthers Zeiten ziemlich unselbstverständlich, mit einer zuvorkommenden Gnade zu rechnen. Eher im Gegenteil.

In der Analyse von Hartmut Rosa macht uns das unternehmerische Selbst hinterrücks zu schuldigen Subjekten. Zentral dabei: die „Rhetorik des Müssens“.

„Ich muss nun wirklich arbeiten. Ich muss die Steuererklärung einreichen. Ich muss etwas für meine Fitness tun. Ich muss eine weitere Fremdsprache erlernen. Ich muss meine Hard- und Software aktualisieren. Ich muss die Nachrichten sehen.“<sup>32</sup>

Und bei all dem muss ich vor allem endlich entschleunigen, zur Ruhe kommen und mich entspannen! Rosa beschreibt unseren Alltag als ein Leben auf rutschenden Abhängen. Man muss immer mehr tun, um wenigstens das aktuell Erreichte sichern zu können.

Rosa selbst vergleicht diesen Schuldkomplex ausdrücklich mit den psychosozialen Effekten einer überstrengen religiösen Sozialisation. Die Pastoral der Angst vor dem Richtergott hatte schon Luther erzittern lassen. Doch im Vergleich mit heute, meint Rosa, kommen sogar die Kirchen gut weg. Denn im Horizont des Glaubens gab es wenigstens religiöse Möglichkeiten der Entlastung. Man konnte an

<sup>31</sup> U. Bröckling, *Das unternehmerische Selbst* (s. Anm. 30), 75.

<sup>32</sup> H. Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlin 2012, 297.

den Sühnetod Jesu für unsere Sünden glauben oder man konnte beichten und so die empfundene Schuld erleichtern. Rosa meint:

„In der modernen Gesellschaft gibt es keine solche Entlastung: Sie produziert schuldige Subjekte ohne jegliche Aussicht auf Nachsicht oder Vergebung. Wir alle müssen den Preis für unsere Unzulänglichkeiten und Defizite selbst zahlen, und die wachsende Zahl jener, die etwa durch Arbeitslosigkeit aus dem Beschleunigungsspiel um ... Lebenschancen, ... Status und Anerkennung exkludiert wurden, erinnert uns stets daran, wie hoch dieser Preis sein kann.“<sup>33</sup>

Um diesen äußersten Preis des Abstiegs zu vermeiden, sind wir bereit, fast alles zu leisten und hohe Opfer zu bringen. An der körperlichen, beruflichen und spirituellen Fitness zu arbeiten, wird zum ersten Gebot. Kein Wunder, dass Rosa als Ausweg sein affektives Resonanzkonzept empfiehlt, das am eigenen Körperempfinden beginnt und endet.<sup>34</sup> Es handelt sich um ein streitbares Erlösungsversprechen mit theologischem Anspruch, aber mit soziologischen Mitteln.<sup>35</sup>

Vieles spricht dafür, dass sich die christlich-bürgerliche Schuldkultur durch die digitale Überformung der Lebensverhältnisse gerade in eine Schamkultur verwandelt.

„Das Gefühl der Scham ergibt sich hier aus dem Bewusstsein, den anspruchsvollen Voraussetzungen attraktiver, singulärer Subjektivität ... nicht zu entsprechen. Die Scham über die eigene Person korrespondiert mit dem Gefühl der Peinlichkeit des *Anderen* auf der Seite des Publikums (dem ‚Fremdschämen‘).“<sup>36</sup>

Weil die digitale Dauerbeobachtung der Anderen zur Performance der singulären Einzigartigkeit zwingt, checkt und verbessert man ständig seine Optionen auf das je bessere Stück Leben.

Deshalb ist die *Digitalität von Kultur* die zweite Dynamik in der Verschiebung der Gnadenereignisse zum Körper. Die Bilder und

<sup>33</sup> H. Rosa, *Weltbeziehungen* (s. Anm. 32), 299.

<sup>34</sup> Rosas Entwurf beginnt mit der Beschreibung des Körpers als primärem Resonanzort.

<sup>35</sup> Vgl. dazu T. Kläden / M. Schüßler (Hrsg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz* (QD 286), Freiburg i. Br. 2017.

<sup>36</sup> A. Reckwitz, *Gesellschaft der Singularitäten* (s. Anm. 29), 267.

Kurztexte zielen direkt auf unsere Emotionen: „Das Internet ist zu erheblichen Teilen eine *Affektmaschine*.“<sup>37</sup> Vielleicht ist das eine der irritierendsten Paradoxien unserer Gegenwart: Die Flüchtigkeit digitaler Kultur führt gerade nicht zum Verschwinden des Körpers, sondern zu dessen Aufwertung! Obwohl die ganze Welt per Smartphone medial in Reichweite ist und sich unsere Existenz in die Unruhe ständig neuer und scheinbar virtueller Kommunikationsschnipsel aufzulösen scheint, wird die subjektiv erlebte Erfahrung zum Ort der (gefühlten) Wahrheit. In einer Kultur der Digitalität, schreibt Felix Stalder, wird die „Schlaufe durch den Körper“<sup>38</sup> zum entscheidenden Ankerpunkt des Lebens. Erst das Selfie vom eigenen Ich bezeugt die Wirklichkeit des Erlebten und grenzt diese zu all den anderen virtuellen Möglichkeiten als „real“ ab.<sup>39</sup>

Der „Einsatz des eigenen Körpers zur Erzeugung von Bedeutung“<sup>40</sup> ist entscheidend geworden. Er wird mit mystischen Symbolen oder dem Namen des eigenen Kindes tätowiert. Er wird im Fitnessstudio trainiert, auf Youtube und Instagram gestylt oder mit Neuroenhancern medikamentös optimiert. Der Körper ist die unverwechselbare Oberfläche der eigenen Selbstdarstellung, er ist der Sitz der gefühlten Wahrheit, die oft mehr wiegt als das rationale, empirische Wissen. Er wird deshalb vielleicht noch mehr als früher zum Ort, an dem sowohl der Druck unserer Kontrollregime als auch Gnadenerfahrungen oder zumindest die Sehnsucht danach ablesbar sind.

Doch hier ist Vorsicht geboten. Ganz schnell landet man in kirchlichen Kontexten bei der kulturpessimistischen Klage über die Oberflächlichkeit „des Internets“. Aber das stimmt nicht. Für die neuen digitalen Medien gilt das, was der Technik-Historiker Malvin Kranzberg als erstes Gesetz bezeichnet: „Technik ist weder gut noch böse; noch ist sie neutral.“ Digitale Welten beeinflussen unser Leben, aber rein moralische Kategorien ergeben noch keine hinreichende, auch theologisch hinreichende Krieteriologie. Im Netz gibt es einfach alles, was es im analogen Leben auch gibt, nur mit anderen Möglichkeiten der Wahrnehmung und Präsentation.

---

<sup>37</sup> Ebd., 234.

<sup>38</sup> Vgl. F. Stalder, *Kultur der Digitalität*, Berlin 2016, 118–122.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 118–119.

<sup>40</sup> Ebd., 119.

Versuchen wir es zum Schluss noch mit diesem Kriterium: Wo eröffnen sich „Ereignismöglichkeiten von Gnade“<sup>41</sup>? Das Netz funktioniert als eine „Affektkultur der Extreme“<sup>42</sup>. Auf der einen Seite Shitstorms und Cybermobbing, auf der anderen Seite die normative Affektkultur des rein Positiven, „die den negativen oder auch nur ambivalenten Erfahrungen kaum legitimen Raum gibt.“<sup>43</sup> Wenn aber doch, dann eröffnen sich Gnadenchancen.

Viera Pirker hat ihren Vortrag beim Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen mit dem Bildausschnitt einer überaus attraktiven jungen Frau begonnen.<sup>44</sup> Erst später zeigt sie dem Publikum dann das ganze Bild. Die attraktive Frau ist ab der Hüfte entstellt. Es handelt sich um ein Bild aus dem @projekt.grenzenlos. Dort zeigen sich Menschen mit körperlich sichtbaren Krankheiten und Handicaps im Stil professionell gestylter Foto-Shootings. Das Schöne und das Verletzte in einem hybriden Ganzen. Die Bilder erzählen eine Geschichte und werden mit den Erfahrungen von Anderen kommentiert. Das macht Instagram zu einem Ort des sozialen Austauschs. „Es sind die Narben, die unsere Geschichten erzählen. Die uns zu dem machen was und wer wir sind.“<sup>45</sup> Oder: „Für all uns Menschen die eine [sic.] Trauma erlebt haben und sich dadurch psychisch verändert ... ihr Projekt ist für die Psyche wie ein Sonnenschein ✨ Bravo und Danke.“<sup>46</sup>

Das Zeigen der eigenen Wunde, der eigenen Verletztheit kann zu einem Ort der Gnadenerfahrungen werden, zu einem Ort der Solidarität.<sup>47</sup> Gnade ereignet sich hier als befreiende Erfahrung eines

<sup>41</sup> Vgl. Rainer Buchers Kriterium eröffneter Gnadenchancen. Siehe R. Bucher, *Neue Machttechniken* (s. Anm. 21).

<sup>42</sup> A. Reckwitz, *Gesellschaft der Singularitäten* (s. Anm. 29), 265–271.

<sup>43</sup> Ebd., 348.

<sup>44</sup> Zitat aus dem Manuskript von V. Pirker, *inst@nt identity? Aspekte einer fragilitätssensiblen Pastoralanthropologie*, Vortrag beim Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheolog\*innen 2017 in Leitershofen (unveröffentlichtes Manuskript, erscheint 2018 in der ZfPh, ehemals PThI).

<sup>45</sup> <https://www.instagram.com/p/BOK5G-yBfic/?taken-by=projekt.grenzenlos> (14.9.2017).

<sup>46</sup> [https://www.instagram.com/p/BTFG\\_fcgWht/?taken-by=projekt.grenzenlos](https://www.instagram.com/p/BTFG_fcgWht/?taken-by=projekt.grenzenlos) (14.9.2017).

<sup>47</sup> Mit Bezug auf die gleichnamige Kunstinstallation von Josef Beuys vgl. H. Glettler, *Über Verflüssigung, Kunst und Kirche*, in: <http://www.feinschwarz.net/glettler-kirche-und-kunst/> (14.3.2018).

Outings, das die Optimierungslogik der Körper im Netz gleichzeitig benutzt und unterläuft. Die Bilder zeigen nach den Regeln professioneller Optimierung eine Schönheit in Verwundbarkeit. Das muss man nicht christlich nennen. Aber aus christlicher Perspektive ereignet sich dort das, was der Gott Jesu allen Menschen zugesagt hat. Heute ganz anders erfahren, aber immer noch von Gott her versprochen.

#### 4. Gott, Kirche, Körper: Ereignisorte von Gnade

Was lässt sich festhalten?

1. Die Gottesfrage ist keine rein religiöse Frage, sondern eine Existenzfrage. Denn das Wort „Gott“ ist kein kirchliches Wort und eben auch kein rein religiöses Wort, sondern ein existenzielles Wort. Das ist es in biblischen Texten, das ist es bei Luther („Woran Du dein Herz hängst, das ist dein Gott!“) und das ist es bei Karl Rahner und Johann Baptist Metz<sup>48</sup>, der von daher die binnenkirchliche und theologische Verharmlosung in der Rede von Gott beklagt. Das Evangelium vom Gott Jesu ist ein „Erbe der Menschheit ... und kein Tafelsilber der Kirche“<sup>49</sup>, so Hans-Joachim Sander.

2. Ereignisse der Gnade eröffnen sich dann, wenn man Entscheidendes nicht nur aus sich selbst, sondern von anderswoher erwartet.<sup>50</sup> Luther kann sich einen gnädigen Gott nicht selber verdienen. Denn Gott hat seine rettende Treue bereits immer schon versprochen. Und Papst Franziskus hat erkannt: Kirche kann dann ein

---

<sup>48</sup> „Gott ... ist für Rahner ein universales Thema, ein Menschheitsthema – oder es ist überhaupt kein Thema. Nie ist Gott für ihn das Privateigentum der Kirche oder auch der Theologie. Und nicht einmal des Glaubens: Mit dem Blitz Gottes ist in allen Erfahrungs- und Sprachlandschaften der Menschen zu rechnen. So sieht Rahner in der ekklesiologischen Verschlüsselung der Gottesrede ... eine fragwürdige Prozedur: Ist sie nicht symptomatisch für den Weg der Kirche in die Sekte und für die wachsende kognitive Vereinsamung der Theologie in unserer Gesellschaft?“ *J. B. Metz, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2006, 110.

<sup>49</sup> *H. J. Sander, Von den Sklavenhäusern, Pharaonen und Fleischtöpfen der Kirche*, in: LS 2 (2011) 320–325, 322.

<sup>50</sup> Vgl. *R. Feiter, Von anderswoher sprechen und Handeln. Überlegungen zum Praxisbegriff Praktischer Theologie*, in: SaThZ 21 (2017) 177–185; *C. Bauer / M. A. Sorace (Hrsg.), Gott anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Ostfildern 2018.

Raum der Gnade Gottes werden, wenn es nie mehr zuerst um Kirche selbst geht, sondern um die Existenzkämpfe und Lebenshoffnungen der Menschen von heute. Gnadenchancen eröffnen sich aber gerade dann, wenn nicht nur die eigenen Siege geteilt werden, sondern auch die Verletzbarkeit des Lebens, die Verletzbarkeit des und der Anderen.

3. Menschen brauchen nicht zuerst (irgend)einen religiösen Glauben an Gott, aber wir alle brauchen Ereignisse der Gnade. Religion ist nicht *per se* gut und menschenfreundlich, sondern eine ambivalente Angelegenheit.<sup>51</sup> Wenn Gott als absolute Größe explizit religiös ins Spiel kommt, dann also bitte ein gnädiger Gott, denn alles andere an Ungnade und an ausgrenzenden Wahrheitsutopien haben wir bereits zur Genüge.

4. Die christliche Tradition ist in ihren besten Anteilen eine Art Entdeckungs- und Ermöglichungsnetzwerk für Ereignisse der Gnade, wie sie im Projekt Grenzenlos zum Ausdruck kommen. Gnade zeigt sich heute in Ereignissen, in denen die körperlich-seelische Verletzbarkeit des Lebens geteilt wird. Wer glaubt, kann den Gott Jesu von dort her entdecken. Wer nicht glaubt, belässt ihn in seiner anonymen Unverfügbarkeit. Vergebende Erlösung versprochen wäre mit Dietrich Bonhoeffer beiden.

---

<sup>51</sup> Vgl. dazu T. Heimerl / J. Kügler (Hrsg.), Eine bessere Welt – ohne Religion?, Würzburg 2018.