

## II Vorwissen als fundamentalwissenschaftlicher Ausgangshorizont

### A *Hinführung*

Im folgenden Kapitel möchte ich den fundamentalwissenschaftlichen Ausgangshorizont meiner Arbeit vorstellen. Keine empirische Forschungsarbeit kommt ohne theoretische Grund- und Vorannahmen (die allerdings empirisch offen sein müssen) aus, was innerhalb der qualitativen Sozialforschung mit dem Terminus des „Vorwissens“ bezeichnet wird.

„Die Entwicklung neuer Konzepte anhand empirischen Datenmaterials ist also eine Art ‚Zangengriff‘, bei dem der Forscher oder die Forscherin sowohl von dem vorhandenen theoretischen Vorwissen als auch von empirischem Material ausgeht.“<sup>1</sup>

Angesichts empirischer Daten muss einerseits ein Vorverständnis vorhanden sein, wenn diese verstanden und interpretiert werden wollen. Andererseits gilt in gleicher Weise:

„Die Notwendigkeit von Vor-Wissen, um überhaupt erst zu neuem Wissen zu gelangen, birgt aber auch eine Gefahr für das hermeneutische Verstehen: Denn das Vor-Wissen kann dazu führen, dass das neu zu Verstehende zu selektiv aus dem Vor-Wissen heraus verstanden wird. Es erfolgt kein Bemühen um eine Sinnrekonstruktion, sondern es kommt lediglich zu einer vorschnellen, tautologischen Sinnkonstruktion auf der Basis des Vorwissens.“<sup>2</sup>

Dieser kurze Einblick deutet bereits an, dass ein qualitativ-sozialwissenschaftliches Vorhaben von einer hohen Komplexität gekennzeichnet ist, auf die detailliert an späterer Stelle in dieser Forschungsarbeit eingegangen werden wird.<sup>3</sup> Mit dem vorliegenden Kapitel werden die wesentlichen Annahmen und Zusammenhänge vorgestellt, durch die diese Forschungsarbeit gekennzeichnet ist und wodurch eine Analyse der Interviews überhaupt erst ermöglicht wird.

So wird im folgenden Unterkapitel als Konkretisierung der Frage nach einem „diakonischen Profil“ die Kategorie der „christlichen Lebensform“ eingeführt. Diese wird aus verschiedenen Perspektiven (soziologisch, sprachphilosophisch und theologisch) beleuchtet und mit der Formel der „Kommunikation des Evangeliums“ in Beziehung gesetzt.

---

<sup>1</sup> Kelle; Kluge 2010, 23.

<sup>2</sup> Kruse 2015, 67 f.

<sup>3</sup> Dies geschieht im Hauptkapitel *Methode und Methodologie* (vgl. III). Zum Thema des Vorwissens vgl. III.C.

Auch die Begrifflichkeit der Konfessionslosigkeit steht im Fokus. Im Anschluss daran werden ausgewählte sozialempirische Arbeiten zu diakonischen Mitarbeitenden bzw. Arbeitsbeziehungen innerhalb diakonischer Träger vorgestellt. Darin kommt ein Desiderat zum Vorschein, das mit dieser Arbeit geschlossen werden soll.

## B *Christliche Lebensform*

Wie bereits im Einleitungskapitel gezeigt,<sup>4</sup> konzentriert sich mein Forschungshorizont auf das diakonische Profil von konfessionslosen Mitarbeitenden im Raum Sachsen-Anhalt. In diesem Abschnitt wird im Folgenden der „christliche Bezugspunkt“, der als Konkretisierung der Frage nach dem diakonischen Profil verstanden wird, vertieft. Diesbezüglich möchte ich die Kategorie der christlichen Lebensform einführen.<sup>5</sup>

„Christliche Lebensform“ (bzw. analog dazu „christliche Lebenspraxis“) begreife ich als einen sozialen Raum im Sinne eines vielfältigen Kommunikations- und Praxiszusammenhangs. Sie ist von Offenheit geprägt, die Pluralität und Heterogenität umfasst. Ebenso ist sie von Kontextspezifität und Dynamik gekennzeichnet. Die Begrifflichkeit der christlichen Lebensform zeigt an, dass jegliches subjektive Interpretieren praxeologisch, sprachlich und kommunikativ vermittelt ist. Damit wird nicht nur das Subjekt als Operationszentrum des Verstehens gewürdigt, sondern vor allem der Kontext, in dem das Subjekt agiert. Demgemäß verhilft die Kategorie der christlichen Lebensform dazu, „einen Zusammenhang von Individualität und Sozialität in den Blick zu nehmen“<sup>6</sup>.

Was das bedeutet, möchte ich nun zunächst in soziologischer und dann in sprachphilosophischer Weise darstellen.

Christliche Lebensform als „soziale[r] Spielraum zur Lebensführung“<sup>7</sup> ist davon bestimmt, dass sie intersubjektiv bzw. sozial geteilt wird (ein „kollektive[s] Gebilde“<sup>8</sup>). Sie ist von gemeinschaftlich geteilten Praktiken oder Strukturen (als Regelmäßigkeiten, „antrainierte Gepflogenheiten, ohne Nachdenken ausgeübte

<sup>4</sup> Vgl. I.

<sup>5</sup> Man kann, genau genommen, von pluralen und heterogenen christlichen Lebensformen in der Mehrzahl sprechen. Da sich jedoch grundsätzliche Merkmale und Bestimmungen (bei aller Dynamisierung und Kontextspezifität) darstellen lassen, die m. E. auf alle Lebensformen christliche Art anwendbar sind (und die Kategorie der christlichen Lebensform unter diesem Verständnishorizont als heuristische und empirisch offene Analysegröße für diese Forschungsarbeit gebraucht wird), verwende ich die Einzahl.

<sup>6</sup> Grethlein 2018b, 19.

<sup>7</sup> Laube 2017, 107.

<sup>8</sup> Jaeggi 2014, 77 [Hervorhebung weggelassen].

Handlungsweisen – soziale Gebräuche eben<sup>9</sup>) geprägt, die von einer bestimmten „Dauerhaftigkeit, ‚Tiefe‘ und Selbstständigkeit“<sup>10</sup> strukturiert sind.

Diese Regelmäßigkeiten liegen dem Subjekt voraus. Sie „eröffnen und prägen den Möglichkeitsraum individuellen Handelns“<sup>11</sup>. Sie etablieren musterähnliche Spielzüge bzw. Traditionen eines Praxiszusammenhangs, sodass sich das Individuum dazu verhalten kann. M. a. W.: „Leben heißt anknüpfen.“<sup>12</sup>

Als Beispiele solcher sozialen Praktiken können für christliche Interpretationszusammenhänge die elementaren Kommunikationsformen bzw. „Methoden“ Christian Grethleins genannt werden<sup>13</sup> (wobei gilt, dass diese nur eine exemplarische Bedeutung haben und keine Vollständigkeit bzw. Exaktheit beanspruchen). Für Grethlein sind sie theologisch besonders imstande, „die bedingungslose Liebe Gottes zu entdecken bzw. sich ihr zu vergewissern“<sup>14</sup>.

Diese Erörterungen bedeuten jedoch nicht,

„dass dem handelnden Subjekt nurmehr der Status einer bloßen Marionette im sozialen Praxistheater zukäme. In dem Maße, in dem sich die Subjekte in eine gegebene Praxis einfügen, bilden sie diese zugleich konstruktiv um. Anders formuliert: Erst die Spieler sind es, die mit ihrer je individuellen ‚Spielfreude‘ ein Spiel zum Leben erwecken, vorantreiben und ihm den eigenen ‚Stempel‘ aufdrücken. Damit wird hier ein Spannungsverhältnis sichtbar, das weder zur einen noch zur anderen Seite hin aufgelöst werden kann. Soziale Praktiken bestehen vor den Subjekten; zugleich entstehen sie nur durch die Subjekte.“<sup>15</sup>

Soziale Praktiken sind gleichermaßen Bedingungen wie auch Produkte des menschlichen Handelns.<sup>16</sup> Sie bilden einerseits einen Möglichkeitsraum, in dem sich die Individuen bewegen und Handlungen vollziehen. Andererseits werden sie durch die Subjekte erst konstruiert und gegebenenfalls in wechselseitigem Austausch intersubjektiv transformiert. Sie werden stets individuell modifiziert und bekommen so eine biografisch-kontextspezifische Aneignung und Bedeutung.<sup>17</sup>

<sup>9</sup> Krämer 2001, 133.

<sup>10</sup> Jaeggi 2014, 79.

<sup>11</sup> Laube 2017, 106.

<sup>12</sup> Körtner 2006, 14.

<sup>13</sup> Nach Grethlein lauten diese: Erzählen, Miteinander-Sprechen, Predigen, Beten, Singen, Abendmahl-Feiern, Segnen, Heilen und Taufen (vgl. Grethlein 2016b, 508–586).

<sup>14</sup> Grethlein 2016b, 508.

<sup>15</sup> Laube 2017, 106.

<sup>16</sup> Oder mit Jaeggi anders ausgedrückt: „Dass Praktiken [...] vorgängig sind, hat ja zur Konsequenz, dass Subjekte Intentionen überhaupt erst in Bezug auf diese und durch diese bilden können und die einzelnen Handlungen sich nur mit Blick auf die bereits vorhandene Praxis verstehen lassen. Dennoch gibt es diese Praxis (die Praktiken) nicht ohne die Individuen, die sie durch ihr Handeln konstituieren. In eine Praxis eingelassen haben wir Anteil an etwas, das es schon gibt, und erschaffen es gleichzeitig dadurch“ (Jaeggi 2014, 102 [Hervorhebung weggelassen]).

<sup>17</sup> „Zwar gibt es überhaupt kein Verstehen ohne eine eingespielte Lebens- und Verstehensspraxis, aber in ihr versteht jeder nach seinen Vorstellungen und im Sinnhorizont der

Mit Martin Laube ist folgendes Zwischenfazit festzuhalten:

„Ohne Einbindung in eine soziale Praxis kann es auf Dauer keine innere Frömmigkeit geben. Im Gegenzug bleibt diese Praxis darauf angewiesen, dass sie von den beteiligten Subjekten auch in Anspruch genommen und mit Leben erfüllt wird. Anders gewendet: Das Christentum eröffnet dem Einzelnen einen sozialen Spielraum zur Lebensführung; ihn dann auch zu nutzen, bleibt seine eigene Sache. In gewisser Weise findet hier eine zentrale Pointe des protestantischen Christentums ihren Niederschlag: Niemand kann sein Leben *allein* führen, auch wenn jeder sein Leben nur *selbst* führen kann.“<sup>18</sup>

Dieses Zusammenspiel von sozialem Raum und Individualität lässt sich auch sprachphilosophisch plausibilisieren. Mit Wittgenstein steht der Begriff der Lebensform in Beziehung zu bestimmten Vorstellungen eines Sprachspiels.<sup>19</sup> Eine Lebensform ist als „konventionaler Handlungsrahmen“<sup>20</sup> und „kulturelle[r] Kontext“<sup>21</sup> umfassender als ein Sprachspiel. Ich verstehe das Verhältnis zwischen beiden Größen wie folgt:

„Lebensform‘ fungiert [...] als Kennzeichnung mit grösserer Reichweite, die sprachliche und vor- oder nichtsprachliche Momente auffasst, während language-game hervorhebt, dass Sprache lediglich einen, wenn auch wesentlichen Teil dieser Praxis ausmacht“.<sup>22</sup>

Die Begrifflichkeit „Sprachspiel“ gebrauche ich als offene sprachliche Einheit.<sup>23</sup> Sie legt zunächst den Fokus darauf, dass die Bedeutung von Wörtern bzw. Ausdrücken erst im tatsächlichen, kontextuellen Gebrauch der Sprache hergestellt wird.<sup>24</sup> Dementsprechend ist ein Sprachspiel „notwendig mit einer Handlung

ihm individuierenden Lebensgeschichte.“ (Dalferth 2018, 79). Diese Verflechtung von subjektivem und sozialem Handeln wird an späterer Stelle bei der Methodologie qualitativ-empirischer Sozialforschung nochmals zur Sprache kommen. Die dortigen Überlegungen stehen mit den hier angedeuteten Aspekten in unmittelbarer Beziehung (vgl. III).

<sup>18</sup> Laube 2017, 106 f. [Hervorhebung im Original].

<sup>19</sup> „Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen“ (Wittgenstein 2016, 246, § 19).

„Das Wort ‚Sprachspiel‘ soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.“ (Wittgenstein 2016, 250, § 23 [Hervorhebung im Original]).

<sup>20</sup> Eibach-Danzeglocke 2002, 34.

<sup>21</sup> Eibach-Danzeglocke 2002, 34.

<sup>22</sup> Sass 2010, 102.

<sup>23</sup> Sass markiert bei Wittgenstein drei verschiedene Varianten des Terminus „Sprachspiel“. Neben dem Verweis auf einzelne Tätigkeitsausdrücke (z. B. Sprachspiel des „Meldens“) kann ein Sprachspiel einen vielschichtigen Handlungsablauf meinen (z. B. „Bauen“) und schließlich sogar komplexe sprachliche Zusammenhänge in einem kulturellem Rahmen anvisieren (wobei die Grenzen zwischen diesen drei genannten Möglichkeiten fließend sind); vgl. Sass 2010, 99. Letzte Variante steht in dieser Forschungsarbeit im Vordergrund und wird auf die Begrifflichkeit der Lebensform bezogen.

<sup>24</sup> Vgl. Wittgenstein 2016, 262, § 43.

verbunden“<sup>25</sup> und stets in einen Lebenskontext bzw. eine Lebensform eingebettet. Für jedes Sprachspiel sind dabei bestimmte semiotische (bei Wittgenstein bevorzugt sprachliche) Bezugs- oder Vergleichsoperatoren konstitutiv. Sie sind Muster, an denen sich der Gebrauch der Sprache (eingebettet in ganz bestimmte Umstände) orientiert. Es handelt sich also um „etwas, womit verglichen wird“<sup>26</sup> und was wiederum ein Sprachspiel mit verschiedenen Spielzügen erst ermöglicht. Muster sind Maßstäbe bzw. „Werkzeuge der Sprache“<sup>27</sup> und eröffnen eine Spielpraxis.<sup>28</sup>

„Den Gebrauch sprachlicher Gebilde beschreibt Wittgenstein als Sprachspiel, das bestimmte Spielelemente (die Musterbeispiele) und ein bestimmtes Repertoire an Spielzügen (die richtige Fortsetzung des Gebrauchs der Musterbeispiele) besitzt. Die möglichen Spielzüge nennt Wittgenstein auch ‚einer Regel folgen‘. Demnach weisen die Musterbeispiele auf Regeln hin.“<sup>29</sup>

Christliche Bezugs- oder Vergleichsoperatoren stammen dabei z. B. aus der Welt der Bibel sowie aus Traditionen dogmatischer und kirchlicher Art. Dies können z. B. einzelne Wörter bzw. Sätze sein („Gott ist Liebe“), Texte (wie etwa das Nicänum oder das Vaterunser), Narrationen (z. B. Der barmherzige Samariter), Personen, bestimmte Handlungen usw. Die christlichen Muster dienen als Interpretationsmedium bzw. Grundraster. Sie sind zu verstehen als „lenses through which human beings see and respond to their changing worlds, or the media in which they formulate their descriptions“<sup>30</sup>.

Christliche Muster fungieren für das Subjekt als Interpretationsraster und setzen eine Interpretationspraxis frei (quasi ein „Spiel“). Sie werden auf unterschiedliche Lebenszusammenhänge im Sinne einer lebensdienlichen bzw.

<sup>25</sup> Eibach-Danzeglocke 2002, 26.

<sup>26</sup> Wittgenstein 2016, 268, § 50.

Dementsprechend gilt: „Welcher morphologische Zusammenhang sich zwischen den Phänomenen ergibt, hängt also ab von der Selektion desjenigen Phänomens, das in dem Vergleichsakt nicht das zu Vergleichende, vielmehr das Instrument des Vergleichs abgibt.“ (Krämer 2001, 114).

<sup>27</sup> Wittgenstein 2016, 245, § 16.

<sup>28</sup> Man könnte (auch wenn dieser Vergleich den Mustern und Sprachspielen nicht völlig gerecht wird) die Einführung von Mustern mit dem Aufstellen von Schachfiguren auf einem Schachbrett vergleichen, für die bestimmte Musterzüge vorgesehen sind. Das Schachspiel selbst ist damit noch gar nicht gespielt und die unterschiedlichen Kombinationen von Schachzügen noch nicht vollzogen – das Spiel beginnt erst und könnte durch Erweiterung oder Veränderung der Handlungen modifiziert und transformiert werden.

<sup>29</sup> Eibach-Danzeglocke 2002, 22 [Hervorhebung weggelassen].

<sup>30</sup> Lindbeck 1984, 83.

„From a cultural-linguistic perspective, it will be recalled, a religion is first of all a comprehensive interpretive medium or categorical framework within which one has certain kinds of experiences and makes certain kinds of affirmations. In the case of Christianity, the framework is supplied by the biblical narratives interrelated in certain specified ways (e.g. by Christ as center).“ (Lindbeck 1984, 80).

„lebenspraktischen Bewährung“<sup>31</sup> bezogen. Erst in der Bezogenheit auf diese facettenreichen Lebenszusammenhänge wird die Bedeutung und Relevanz der christlichen Interpretationsraster für eine Gemeinschaft bzw. für das einzelne Subjekt hergestellt – m. a. W.: „Without such dependence, religion would not have the importance it does have in people's lives.“<sup>32</sup>

Mit diesen bisherigen Erörterungen finden sich in sprachphilosophischer Perspektive ganz ähnliche Zusammenhänge, wie sie in soziologischer Betrachtung bereits vorgestellt worden sind. Es geht um das Zusammenspiel von sozial-sprachlichem Kontext und Individualität.

Im Kontext meiner Bezugnahme auf Wittgenstein möchte ich noch hervorheben, dass ich christliche Lebensform mit zahlreichen Verbindungen zu weiteren Sprachspielen (und damit auch Lebensformen) verstehe. Sie ist mit ihrem „eigenen“ Sprachspiel nicht isoliert oder getrennt von ihrer Umwelt.<sup>33</sup> Der Wittgenstein-Kenner Dewi Phillips hat dies wie folgt ausgedrückt:

„Similarly, if we think of religious worship as cut off from everything outside the formalities of worship, it ceases to be worship and becomes an esoteric game. [...] Religion has something to say about aspects of human existence which are quite intelligible without reference to religion: birth, death, joy, misery, despair, hope, fortune an misfortune.“<sup>34</sup>

Die verschiedenen Lebenszusammenhänge und die Kontextualität, auf die christliche Lebensform stets bezogen ist, sind verantwortlich dafür, dass christliche Sprache wie auch ihre Vergleichs- und Bezugsoperatoren mit kulturell-gesellschaftlichen Kontexten in Wechselwirkung stehen. Folglich gilt, dass ein Mensch stets Teilnehmer mehrerer Sprachspiele bzw. Lebensformen ist.

„Jeder religiöse Mensch ist Mitspieler im Sprachspiel seiner Kultur, ebenso wie er Mitspieler seiner Religionsgemeinschaft ist. Dadurch ergeben sich sowohl individuell motivierte Überlappungen der beiden Sprachspiele, als auch gegenseitige Durchdringungen von Kultur und Religion auf gesellschaftlicher Ebene.“<sup>35</sup>

Diese wechselwirkenden Überlagerungen bewirken, dass christliche Vergleichsoperatoren eine bestimmte kontextuelle Selektion erfahren (und auch kontextuell-dynamisch veränderbar sind), eine (jedenfalls im besten Fall) gewisse Kontextnähe aufzeigen<sup>36</sup> und mehr oder weniger auch in anderen Sprachspielen in ähnlicher Weise auffindbar sein können.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Englert 2018, 277.

<sup>32</sup> Phillips 1993, 72.

<sup>33</sup> Demnach grenze ich vom Fideismusvorwurf ab, der insbesondere gegenüber theologischen Modellen, die sich auf Wittgenstein beziehen, immer wieder formuliert worden ist (vgl. z. B. Sass 2010, 108).

<sup>34</sup> Phillips 1993, 69.

<sup>35</sup> Eibach-Danzebrock 2002, 126.

<sup>36</sup> Dies geschieht z. B. bereits in jeglicher Form einer Bibelübersetzung.

<sup>37</sup> So z. B. bei Ausdrücken wie „Menschenwürde“ und „Nächstenliebe“.

Christliche Lebensform hat m. a. W. eine kontextuelle bzw. kulturwechselwirksame Dimension, worin und womit in gleichzeitiger Weise kulturübergreifende und ebenso kontrakulturelle Elemente vorhanden sind.<sup>38</sup>

Nach diesen Erwägungen, wie christliche Lebensform in sprachphilosophischer Hinsicht in meiner Forschungsarbeit verstanden wird, möchte ich das Verhältnis dieser Kategorie zu ihren Institutionen bedenken. Dies ist gerade aufgrund meiner Forschungsabsicht wichtig, die sich auf den Kontext der Organisation der Diakonie konzentriert.

Christliche Lebensform befindet sich mit ihren Institutionen (wie etwa Kirche oder Diakonie) in einer kritisch-konstruktiven Beziehung. Es besteht zunächst eine „enge“ Verbindung. Ein Kontinuum mit fließenden Übergängen zwischen christlicher Lebensform und ihren institutionalisierten Gestalten herrscht vor. Dabei wird hinsichtlich des „Aggregatzustandes“ unterschieden. „Sind die entsprechenden Praktiken im Fall der Institution festgefügt und tendenziell kodifiziert, so erscheinen sie im Zusammenhang mit Lebensformen ‚weicher‘ und informeller.“<sup>39</sup> Der Begriff der christlichen Lebensform hat also die Institutionen der Kirche mit im Blick und würdigt sie als ihre institutionell-organisierte Gestalt, die eine besondere Prägekraft hat.<sup>40</sup> Allein darin geht Christentum aber nicht auf. Auch abseits von Diakonie und Kirche können verschiedene Gemeinschaftsgefüge entstehen und sich christliche Handlungsvollzüge einstellen. „Kurz gefasst: Das Christentum reicht weiter, als sich kirchlich institutionalisierten lässt.“<sup>41</sup> Christliche Lebensform hat immer auch einen kirchenübergreifenden bzw. kirchenkritischen Impetus.<sup>42</sup>

Diese verschiedenartigen Beziehungsmomente lassen sich dahin gehend zusammenfassen,

---

<sup>38</sup> Vgl. Grethlein 2014, 173–176; Grethlein 2018a, 41–45; Grethlein 2018b, 141.

Unter „Kultur“ verstehe ich einen bestimmten Zusammenhang, der etwa in christlicher Perspektive mit dem Terminus „Welt“ semiotisch zur Sprache gebracht wird. Dieser Ausdruck umfasst die vom Menschen ausgehende gestalterische Tätigkeit bzw. Wirklichkeit, die sich z. B. in einer konkreten „Gesellschaft“, in einer bestimmten Kontextualität oder in einem gewissen „Zeitgeist“ mit diversen Perspektiven, gültigen Vorstellungen und Normierungen niederschlägt.

<sup>39</sup> Jaeggi 2014, 74.

<sup>40</sup> Genau dieses Fehlen einer solch produktiven Bezüglichkeit für Kirche und Gemeinde kritisiert Günter Thomas angesichts bestimmter Ansätze, die er als „liberal“ bezeichnet, intensiv. Es fehle diesen eine positiv-konstruktive Bezugnahme auf „Gemeindefrömmigkeit“, womit „nicht einfach eine pietistisch geprägte individuelle Frömmigkeit gemeint [ist], sondern das Ensemble sprachphilosophisch primärer resp. sekundärer und öffentlicher religiöser Vollzüge, wie es sich in Liedtexten, in Bibeltexten, in öffentlichen Gebeten, in Bekennnissen, in der Sprache der Sakramente, den Vollzügen der Liturgie und nicht zuletzt auch im religiösen Sprechen Glaubender findet.“ (Thomas 2017, 263). Diese Art der Kritik kann m. E. mit der Kategorie der christlichen Lebenspraxis positiv aufgenommen werden.

<sup>41</sup> Laube 2017, 106.

<sup>42</sup> Dies liegt nicht zuletzt im Glaubensgegenstand christlicher Lebenspraxis selbst begründet, der sich niemals eins zu eins in menschliche Strukturen auflösen lässt.

„Christentum und Christsein weder mit dem Erwartungshorizont manifester Kirchlichkeit zusammenfallen zu lassen, noch auf eine bloß innere Privatfrömmigkeit zu reduzieren, sondern als einen in sich vielfältig differenzierten sozialen Praxiszusammenhang aufzufassen und in diesem Sinne als ‚Lebensform‘ zu bestimmen.“<sup>43</sup>

Für meine Forschungsarbeit – an dieser Stelle im Sinne eines Zwischenfazits – besteht der Gewinn der wie eben dargestellten Weise des Verständnisses der christlichen Lebensform vor allen Dingen darin, dass sie eine große heuristische Kraft besitzt. Sie ist imstande, Dynamisierungen zu ermöglichen. Sie lässt Verortungen wie „Nähe“ und „Distanz“, verschiedene Intensitäten („alltäglich“, „selten“ bis tendenziell „gar nicht“) und auch unterschiedliche Positionierungen zu.<sup>44</sup> Schließlich ist sie eine metatheoretische Größe (sie ist dem hier noch zu entwickelnden theoretischen Modell über- oder vorgeordnet)<sup>45</sup>, die empirisch offen ist. Das, was christliche Lebensform konkret bedeutet, wird von den entsprechenden Akteuren konstruiert und muss somit in den Interviews erst noch analysiert werden. Diese Merkmale machen die Kategorie der christlichen Lebensform überaus brauchbar als heuristisches Analyseinstrument.

Des Weiteren gebrauche ich den Begriff der christlichen Lebensform als evangelischer Theologe auch in theologischer Perspektive. Die folgenden theologischen Erwägungen markieren dabei meinen motivationalen und handlungsorientierenden Rahmen. Sie zeigen den Zweck meiner Forschungsarbeit an. Für den Vollzug der empirischen Analyse selbst habe ich sie in den Hintergrund gerückt. Es geht in einer empirischen Arbeit gerade nicht darum, mein Theologieverständnis im Datenmaterial deduktiv zu verifizieren, sondern eine Theorie aus dem Datenmaterial zu generieren.<sup>46</sup> Diese kann dann mit meinem theologischen Horizont ins Gespräch gebracht werden. Eine solche Offenheit gegenüber dem empirischen Gegenstand und das Ablegen einer normativen Grundtendenz können nur dann gelingen, wenn ich Letztere im Forschungsprozess sichtbar und intersubjektiv nachvollziehbar darstelle. Das verlangt gerade mein methodisches Vorgehen.<sup>47</sup>

In theologischer Hinsicht versteh ich den Begriff der christlichen Lebensform als „ein Gemeinschaftsphänomen, das von anderen sozialen Phänomenen durch die Kommunikation des Evangeliums unterschieden ist“<sup>48</sup>. Den Terminus „Kommunikation des Evangeliums“ gebrauche ich in einem spezifischen Ver-

<sup>43</sup> Laube 2017, 103.

<sup>44</sup> Was darunter genau zu verstehen ist, wird im Analysekapitel deutlich werden (vgl. IV).

<sup>45</sup> Was mit „theoretischem Modell“ gemeint ist, wird im Kapitel *Methode und Methodologie* erläutert werden (vgl. III.E).

<sup>46</sup> Vgl. III.

<sup>47</sup> „Die subjektseitigen Voraussetzungen sollen so gut wie möglich expliziert werden, um dieses Erkenntnismuster mit Blick von außen, in dezentrierter Haltung, zur Disposition stellen zu können.“ (Breuer; Muckel; Dieris 2019). Vgl. III.C.

<sup>48</sup> Dalférth 2018, 43.

ständnis, das von bestimmten Neufassungen „hermeneutischer Theologie“ geprägt ist. Diese Ansätze sind dadurch charakterisiert, dass sie einen

„Bezug auf eine vom Subjekt unabhängige, ihm und der vorfindlichen Wirklichkeit durchaus gegen-ständige Wirklichkeit [annehmen], für die der Begriff des Glaubens als Widerfahrnis und Offenbarung, als Ergriffenwerden und Neuwerden konstitutiv ist.“<sup>49</sup>

Mit dieser Annahme lässt sich die Formel der „Kommunikation des Evangeliums“ wie folgt verstehen:

„Die Formel ‚Kommunikation des Evangeliums‘ markiert ein Geschehen, bei dem drei Formen zu unterscheiden sind: die *Kommunikation des Evangeliums (gen. objectivus)*, die Menschen vollziehen; die *Selbstkommunikation des Evangeliums (gen. subjectivus)*, die Gottes Geist zuzuschreiben ist; und die *Selbstkommunikation des Evangeliums in, mit und unter der Kommunikation des Evangeliums*, in der Menschen so wirken, dass Gottes Wort und Geist zum Zug kommen können.“<sup>50</sup>

Markieren die ersten beiden Aspekte (Genitivus objectivus bzw. Genitivus subjectivus der Kommunikation des Evangeliums) eine Unterscheidung zwischen menschlicher Kommunikation und göttlicher Selbstkommunikation, wird mit dem letzten Punkt deutlich, dass diese Unterscheidung keine Trennung, sondern nur als „Ineinander“ zu denken ist. Mit den Worten Körtners: „Unterscheidung heißt nicht Trennung, sondern kategoriale Differenz bei gleichzeitig bestehender Beziehung.“<sup>51</sup>

Die Selbstkommunikation des Evangeliums verstehe ich als Gottes universelles Heils- und Erneuerungsgeschehen.

Für den einzelnen Menschen ist diesbezüglich „die Kraft der Veränderung eines Lebens durch Gottes Gegenwart gemeint“<sup>52</sup>. Gott markiert dabei den Gegenstand, den „Konstitutionsgrund“<sup>53</sup> bzw. das „extra nos“ des Glaubens.<sup>54</sup> Diese Kraft der Selbstvergegenwärtigung Gottes ist von Ereignishaftigkeit geprägt. Sie lässt sich als kulminierendes, kontrafaktisches und korrigierendes Widerfahrnis begreifen,<sup>55</sup>

<sup>49</sup> Evers 2015, 10.

<sup>50</sup> Dalferth 2018, 43 [Hervorhebung im Original].

<sup>51</sup> Körtner 2018, 205.

<sup>52</sup> Dalferth 2004, 87. [Hervorhebung weggelassen].

<sup>53</sup> Bernhardt 2005, 133.

<sup>54</sup> Karl Barth hat diesen Aspekt wie folgt auf den Punkt gebracht: „Der Glaube ist eine menschliche Tätigkeit, an Spontanität, an ursprünglicher Freiheit sogar mit keiner anderen zu vergleichen. Er ist es aber in einem Verhältnis, und zwar im Verhältnis zu einem Gegenstand, d. h. zu einem dem glaubenden Menschen Entgegenstehenden, klar von ihm Verschiedenen, das sich also in seinem Glauben nicht erschöpfen, von seiner gläubigen Existenz nicht resorbiert werden kann, geschweige denn, daß es nur in ihr Bestand hätte oder gar aus ihr hervorgegangen wäre, mit ihr stehen oder fallen würde.“ (Barth 1986, 828).

<sup>55</sup> Vgl. Dalferth 2013, 259.

„das einerseits einen bestehenden Lebens-, Aktivitäts- und Ordnungszusammenhang stört, unterbricht oder beendet (Abbruch, Abbau, Ende), aber andererseits in seiner aktiven Passivität zugleich den Aufbau und Aufbruch zu einer neuen Ordnung und Aktivität anstößt (Aufbruch, Aufbau, Anfang).“<sup>56</sup>

Im Zuge der Kraft Gottes setzt beim Menschen ein Orientierungswechsel seines Verstehenshorizontes ein (Glaube), d. h., dass er sich „als Objekt der Interpretation begreift. Die Interpretation der Wirklichkeit und der eigenen Existenz des Glaubenden erschließt sich ihm zugleich als Selbstinterpretation Gottes.“<sup>57</sup> Der Mensch beginnt von einem neuen Horizont aus (nämlich „coram deo“), die verschiedenen Phänomene des eigenen Lebenskontextes zu interpretieren. Es handelt sich um ein umfassendes Befreiungsgeschehen in einem menschlichen Leben, das „von einem uns vorgängigen Geschehen bewegt und getragen und auf ein von uns nicht herstellbares Hoffnungsgut ausgerichtet“<sup>58</sup> ist.

Christliche Lebensform verstehe ich als eine von der Kraft des Evangeliums inspirierte Gemeinschaftspraxis. Sie orientiert sich als Kommunikations- und Praxiszusammenhang an der Gegenwart Gottes (die sich in Jesus Christus ver gegenwärtigt hat und sich immer wieder neu ereignet) und ist nach ihr ausgerichtet. Dementsprechend finden menschliche Kommunikationsbemühungen hinsichtlich der Kraft des Evangeliums statt (Genitivus objectivus der Kommunikation des Evangeliums). Evangelium lässt sich in diesem Rahmen als „Grundimpuls“<sup>59</sup> bzw. als „Übertragungs- und Speichermedium“<sup>60</sup> verstehen, so dass sich in ständiger Weise eine Kommunikationspraxis des Menschen (christliche Lebensform) im Hinblick auf dieses Grundgeschehen etabliert und sich dynamisch bzw. kontextuell verändert. Christliche Lebensform befindet sich in einer permanent-vitalen Bewegungssituation.<sup>61</sup>

Dabei ist zu beachten, dass die Kraft der Gegenwart Gottes „nur dort kommuniziert wird, wo es sich *im Kommunizieren von Menschen* selbst kommuniziert.“<sup>62</sup>

Menschliche Kommunikationsbemühungen und die Selbstkommunikation Gottes können bei bleibender Unterscheidung nicht voneinander getrennt werden. Die Kraft des Evangeliums kann sich nur in, mit und unter menschlichen Kommunikationsvollzügen ereignen.

Das Ziel jeder Gemeinschaft und Kommunikationspraxis erkenne ich darin, „weitere Kommunikation möglich zu machen, also fortgesetzt zu werden.“<sup>63</sup> Auch die Theologie, die (nicht nur, aber auch) als „Orientierungsgewissheit, Aus-

<sup>56</sup> Dalférth 2013, 117.

<sup>57</sup> Körtner 2018, 19 [Hervorhebung weggelassen].

<sup>58</sup> Evers 2015, 14.

<sup>59</sup> Grethlein 2018b, 49 [Hervorhebung weggelassen].

<sup>60</sup> Grethlein 2016b, 171.

<sup>61</sup> „Die theologische Begründung für dieses prozesshafte Verständnis der christlichen Identität liegt im Verständnis von Offenbarung als Vollzug der Selbstkommunikation Gottes. Christlicher Glaube partizipiert an dieser Öffnungsbewegung Gottes und stellt daher selbst eine permanente Öffnungs- und Transzendierungsbewegung dar.“ (Bernhardt 2005, 134).

<sup>62</sup> Dalférth 2004, 110 [Hervorhebung T. F.].

<sup>63</sup> Dalférth 2018, 42.