



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

„Locker im Sattel Gottes sitzen.“

Eine pastoraltheologische Untersuchung der Freude
im Kontext des Erwachsenenkatechumenats.

verfasst von / submitted by

Mag. Stefan Gmoser

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the student record sheet:

UA 780 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student record sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Johann Pock

Dank

Hoffnung. Glaube. Liebe.

Diese Arbeit hat eine lange Genese hinter sich. Unzählige Personen haben mich in dieser Zeit begleitet, unterstützt und motiviert. Ihnen allen bin ich aus tiefstem Herzen dankbar. Demütig blicke ich auf fruchtbare Begegnungen und bereichernde Gespräche zurück, ohne die diese Arbeit nicht das Licht der Welt erblickt hätte. Die wichtigsten Wegbegleiter*innen möchte ich im Folgenden kurz erwähnen.

Hoffnung. Meinem Betreuer Dr. Johann Pock möchte ich für die wissenschaftliche Begleitung danken sowie für die Diskussionen, Denkanstöße und neuen Ideen. Der Großteil dieser Arbeit ist in der Zeit als Studienassistent (prae doc) am pastoraltheologischen Institut der katholisch-theologischen Fakultät in Wien entstanden. Ohne den mir zugetrauten wissenschaftlichen Freiraum wäre diese Arbeit in ihrer finalen Form nicht vorstellbar gewesen.

In diesem Zuge möchte ich mich auch bei Prof. em. Dr. Rainer Bucher bedanken, welcher in der ‚Grazer Anfangszeit‘ diese Arbeit wissenschaftlich ‚ins Rollen gebracht‘ hat. Unvergesslich ist mir aus dieser Zeit seine Einladung, mich über die biographische Dimension dem Forschungsthema zu nähern, sowie sein pastoraltheologischer Anspruch, ‚starke Theologie‘ zu schreiben. Dieser Anspruch bestimmte den gesamten Schreibprozess.

Glaube. Ich möchte mich bei meinen Eltern bedanken. Sie haben mir als Kind den Weg zum Glauben eröffnet. Dies geschah auf eine natürliche und authentische Weise. Für dieses ‚selbstlose Geschenk‘ bin ich ihnen als Erwachsener sehr dankbar. Mein Engagement für eine wachsende und lebendige Kirche, meine eigene Spiritualität, die in und auf einem liebenden und barmherzigen Gott basiert, und nicht zuletzt ein Daseinsprinzip, dessen Freude und Leichtigkeit sich aus der zärtlichen Beziehung zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen und zur Welt nährt: All das und vieles mehr gründet im Angebot meiner Eltern, den Glauben auf meine eigene Weise zu entdecken und lieben zu lernen.

Liebe. Am allermeisten möchte ich mich bei meiner Familie und meiner Frau bedanken. Sie haben den größten Anteil an dieser Arbeit. Meine Entscheidung *für* die Arbeit war manchmal eine Entscheidung *gegen* die Beziehung. Unzählige Entbehrungen und alltägliche Herausforderungen wurden durch ihre Selbstlosigkeit und Bedingungslosigkeit

aufgefangen. Sie war meine Anlaufstelle, wenn ich inhaltlich mit dem Rücken zur Wand stand. Letztlich war sie die Person, die mir während der gesamten Zeit zur Seite stand und alle Höhen und Tiefen mit mir bestritt. Ihr gebührt der größte Dank. Sie ist meine Freude.

Für Sandra

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG.....	13
PERSÖNLICHE MOTIVATION UND FORSCHUNGSINTERESSE	13
PASTORALTHEOLOGISCHER BEGRÜNDUNGSZUSAMMENHANG	17
RELIGIONSSOZIOLOGISCHER BEGRÜNDUNGSZUSAMMENHANG	22
FORSCHUNGSFRAGE UND ZIEL DER ARBEIT	24
VERWERTUNGSZUSAMMENHANG UND ZIEL DER ARBEIT	26
GRUNDLEGENDE LITERATUR UND QUELLEN	27
AUFBAU UND LOGIK DER ARBEIT	31
I. THEORETISCHER TEIL	37
1. DIE FREUDE.....	37
1.1. BEGRIFFLICHE HINFÜHRUNG	39
1.1.1. Semantische Einordnung	39
1.1.2. Etymologische Einordnung.....	41
1.2. FREUDE IN DER PHILOSOPHIE	42
1.2.1. Philosophie des guten Lebens	43
1.2.2. Der Begriff ‚Glück‘	44
1.3. FREUDE IN DER PSYCHOLOGIE	47
1.3.1. Der Begriff ‚Emotion‘	49
1.3.2. Exkurs: Die Beziehung von Sprache und Emotion.....	52
1.3.3. Der Begriff ‚Gefühl‘	54
1.3.4. Der Begriff ‚Glücksgefühl‘	55
1.3.5. Der Begriff ‚Vergnügen‘	57
1.4. FREUDE IM FORSCHUNGSDISKURS	58
1.4.1. Der Begriff ‚Wohlbefinden‘	59
1.4.2. Erhebungsmodalitäten in der Emotionsforschung.....	61
1.4.3. Aktuelle Debatten in der Emotionsforschung.....	62
1.5. FREUDE PHÄNOMENOLOGISCH	64
1.5.1. Externale und interne Kriterien von Freude.....	65
1.5.2. Freude als Ereignis.....	66
1.5.3. Freude als Gefühl des Gehobenseins	67

1.5.4. Freude als Transformator von Subjekt und Objekt.....	68
1.5.5. Die soziale Dimension der Freude.....	70
1.5.6. Der Wirklichkeitsbezug der Freude.....	72
1.5.7. Die transzendente Dimension der Freude.....	73
1.6. FREUDE IN DER THEOLOGIE	74
1.6.1. Freude in der Bibel	74
<i>1.6.1.1. Freude im Alten Testament</i>	<i>74</i>
<i>Freude in den rituellen Kultpraxen</i>	<i>76</i>
<i>Freude und Lobpreis.....</i>	<i>78</i>
<i>Freude in der prophetischen Heilsrede</i>	<i>80</i>
<i>Exkurs: ‚oneness‘ – Freude im eschatologischen Licht.....</i>	<i>81</i>
<i>1.6.1.2. Freude im Neuen Testament</i>	<i>83</i>
<i>Freude und Gemeinschaft bei Paulus</i>	<i>85</i>
<i>Freude und Bekehrung bei Lukas</i>	<i>91</i>
<i>Freude und Vollendung bei Johannes</i>	<i>95</i>
1.6.2. Freude bei den Kirchenvätern.....	101
<i>1.6.2.1. Freude bei Augustinus</i>	<i>101</i>
<i>1.6.2.2. Freude bei Thomas von Aquin</i>	<i>104</i>
1.6.3. Freude in den kirchlichen Dokumenten.....	110
<i>1.6.3.1. Freude in Gaudium et Spes.....</i>	<i>112</i>
<i>Die Konstitution als pastoraler Paradigmenwechsel</i>	<i>116</i>
<i>Der Mensch in der Welt von heute.....</i>	<i>121</i>
<i>Die Kirche in der Welt von heute.....</i>	<i>123</i>
<i>Das dialogische Prinzip als gegenseitige Durchdringung von Kirche und Welt ...</i>	<i>127</i>
<i>1.6.3.2. Freude in Gaudete in Domino</i>	<i>129</i>
<i>Einladung zur Freude</i>	<i>131</i>
<i>Die partizipatorische Dimension der Freude</i>	<i>132</i>
<i>Freude in der heiligen Schrift.....</i>	<i>134</i>
<i>Freude bei den Heiligen</i>	<i>136</i>
<i>Pilgernd auf dem Weg zur Freude.....</i>	<i>138</i>
<i>1.6.3.3. Freude in Evangelii Gaudium.....</i>	<i>139</i>
<i>Freude als Identität der Christen.....</i>	<i>142</i>
<i>Freude und Fest.....</i>	<i>145</i>

<i>Freude und Evangelisierung</i>	146
<i>Freude und Barmherzigkeit</i>	148
2. DER ERWACHSENENKATECHUMENAT	150
2.1. KIRCHENGESCHICHTLICHE VERORTUNG	150
2.1.1. Die Entwicklung von der frühen Kirche bis zur Neuzeit	151
2.1.2. Die Entwicklung in Deutschland	155
2.1.3. Die Entwicklung in Österreich	158
2.2. LITURGISCHE VERORTUNG	160
2.3. PASTORALE VERORTUNG	164
2.3.1. Dynamisch und Dialogisch	164
2.3.2. Ganzheitlich und Prozessual	166
2.3.3. Situativ und individuell.....	167
2.4. GEGENWÄRTIGE VERORTUNG.....	170
2.4.1. Zahlen und Daten.....	171
2.4.2. Faszination	172
2.4.3. Fehlende Lücken in der Empirie.....	173
2.4.4. Exkurs: Die Greifswalder Studie	174
2.4.5. Faktor Migration	175
2.4.6. Exempel für eine missionarische Pastoral	178
3. DER GLAUBE	181
3.1. GLAUBEN ANTHROPOLOGISCH	181
3.2. GLAUBEN BIBLISCH-THEOLOGISCH	183
3.3. GLAUBEN SYSTEMATISCH-THEOLOGISCH.....	186
3.4. GLAUBEN PRAKTISCH-THEOLOGISCH	187
II. EMPIRISCHER TEIL	191
4. EMPIRISCH-METHODISCHES VORGEHEN.....	191
4.1. DER EMPIRISCHE ZUGANG IN DER SOZIOLOGIE	191
4.1.1. Die quantitative und qualitative Forschungsstrategie	192
4.1.2. Prinzipien empirischer Sozialforschung	193
4.1.3. Der empirische Forschungsprozess	194
4.1.4. Die Begrenzung des Forschungsfeldes	195

4.1.5. Interpretation, Wirklichkeit und Text	196
4.2. DER EMPIRISCHE ZUGANG IN DER THEOLOGIE	199
4.2.1. Der empirisch-theologische Zugang zur menschlichen und sozialen Wirklichkeit	199
4.2.2. Gelebter Glaube als Erkenntnisquelle der Theologie	200
4.2.3. Der Nutzen der empirischen Methode für die Theologie	202
4.2.4. Der empirische Zugang als theologische Abduktion	204
4.2.5. Der komparative Zugang als empirische Theologie	206
4.2.6. Der qualitative Zugang in der Theologie	207
4.3. DIE QUALITATIVE METHODE.....	209
4.3.1. Theoretische Positionen qualitativen Denkens	209
4.3.2. Grundlagen qualitativen Denkens.....	211
4.4. DIE METHODOLOGIE UND METHODE DER GROUNDED THEORY	213
4.4.1. Grundverständnis	213
4.4.2. Forschen als Arbeit	215
4.4.3. Die Methode des ständigen Vergleichens.....	216
4.4.4. Kodieren.....	217
4.4.5. Dimensionalisieren	218
4.4.6. Kodierparadigma	219
4.4.7. Theoretisches Sampling	220
4.4.8. Theoretische Sättigung	222
4.4.9. Das Schreiben theoretischer Memos.....	222
4.5. ANGEMESSENHEIT DER METHODE	223
4.5.1. Die Gefahr der begrifflichen Konnotation.....	224
4.5.2. Die Angemessenheit des Forschungsfeldes	226
4.5.3. Die Qualitätssicherung und die Gütekriterien	227
4.6. DER ENTSCHLUSS EINES REFLEXIVEN FORSCHUNGSSTILS.....	232
4.7. DIE SUBJEKT- UND PERSPEKTIVITÄT MEINER PERSON	233
5. FORSCHUNGSPROZESS	236
5.1. FORSCHUNGSTAGEBUCH	236
5.2. DATENGEWINNUNG.....	239
5.2.1. Das fokussierte Interview	239

6.4.4. Die Rolle des Erwachsenenkatechumenats innerhalb des Glaubensfindungsprozess	293
6.4.5. Fazit	293
6.5. KORRELATION: GLAUBE ALS KONTEXT	294
6.5.1. Glaube als Gott-Welt-Du Beziehung	296
6.5.1.1. <i>Heil werden</i>	297
6.5.1.2. <i>Geliebt werden – Liebe schenken</i>	298
6.5.1.3. <i>Hoffnung finden</i>	300
6.5.1.4. <i>Frieden finden</i>	302
6.5.2. Fazit	303
6.6. INTEGRATION: GLAUBE ALS SINN-, IDENTITÄTS- UND BEZIEHUNGSFORMATIERER ...	304
6.6.1. Entscheidung treffen	306
6.6.2. Leben mit und im Glauben	308
6.6.2.1. <i>Glaube als Sinnformatierer</i>	308
6.6.2.2. <i>Glaube als Identitätsformatierer</i>	309
6.6.2.3. <i>Glaube als Beziehungsformatierer</i>	311
6.6.3. Fazit	312
6.7. SYNCHRONISATION: FREUDE IM UND AM GLAUBEN.....	313
6.7.1. Getragenwissen	315
6.7.2. Locker im Sattel Gottes sitzen	317
6.7.3. Entschiedene Leichtigkeit als Haltung	320
6.7.4. Glaube als Freuderesonator	322
6.7.5. Werkzeug des Glaubens sein	323
6.7.6. Fazit	326
7. RESÜMEE.....	328
7.1. AUSGANGSITUATION UND GENESE DES FORSCHUNGSPROJEKTS	328
7.2. RELEVANZ UND STELLENWERT DER METHODE.....	329
7.3. EIN NEUES NARRATIV VON FREUDE	331
7.4. FAZIT	333
8. LITERATURVERZEICHNIS.....	337
ANHANG.....	353

Einleitung

Persönliche Motivation und Forschungsinteresse

Am Anfang ein Satz.

Freude ist mehr. Dieser Satz setzte sich vor über zehn Jahren als initiierender Impuls in meinen Gedanken fest. Der Gedanke reifte langsam und stetig zu einem inneren Bedürfnis, sich mit dem ‚Mehr‘ – den ‚Zwischentönen‘, den verschiedenen Dimensionen und Aspekten, aber auch den versteckten Potentialen –, das dem Phänomen Freude innewohnt, auseinanderzusetzen. Es war ein Prozess, der mich fesselte und dem ich mich nicht entziehen konnte. Die Suche nach dem ‚Mehr‘ zog mich an; angetrieben von einer leisen Ahnung, einer vagen Vermutung, dass dieses ‚Mehr‘ in der Freude zu finden sei; mehr als auf den ersten Blick im Alltag erahnt und erspürt werden kann.

Auf der Suche nach Antworten eröffneten sich mir weitere Fragen: Wer oder was pflanzte diesen Satz in meine Gedanken? Woher kam mein Antrieb, sich mit ihm auseinanderzusetzen, was war der Ursprung meiner Motivation und welche unbewussten Intentionen verfolgte ich? Ich ging schwanger. Mit Gedanken, die lose und zusammengewürfelt, immer aber von einer zarten Ahnung getragen, dass sie zu einem größeren Ganzen gehören und miteinander verbunden sein könnten.

Die Reziprozität von Denken und Handeln als bewusste Methode

Im Zuge dieses selbstreflexiven Stadiums entdeckte ich, dass die Suche nach dem Mehr – die inzwischen zu einem inneren Gedankenpalast herangewachsen war – nicht nur die rationale Dimension, sondern auf eine unbewusste Art und Weise mein Tun und Handeln beeinflusste.

Ein Grund für die langsame Entwicklung hin zu einem konkreten wissenschaftlichen Forschungsthema lag im Anfangsstadium mitunter an der bewussten Entscheidung, den gewöhnlichen wissenschaftlichen Modi des Lesens, des Schreibens und des Reflektierens gelegentlich den Rücken zu kehren und stattdessen dem Phänomen der Freude im ‚Modus des Lebens‘ phänomenologisch nachzuspüren.

Kaleidoskop der Freude

Es war dies die Zeit, in der für mich im alltäglichen Tun und Handeln die Kraft und das Potential der Freude erfahrbar wurden. Erfahrbar, weil die verschiedenen Dimensionen der Freude für mich greifbarer wurden und ich diese als aufeinander bezogen und sich wechselseitig durchdringend, sprich als Ganzes zu verstehen begann. Durch die bewusste Beschäftigung mit dem Thema stieß ich auf jene Dimensionen der Freude in meinem Alltag, die als Essenzen der Lebensfreude und Quellen für ein gelingendes Leben verstanden werden können. Auf der kognitiven Ebene lag der Gewinn der Erfahrung nicht in ihrer bewussten Reflexion im Sinne eines rationalen Rezipierens einzelner Freudenmomente, vielmehr handelte es sich um einen Erkenntnisgewinn hinsichtlich diesen multiplen Beziehungsgeflechts – ein Beziehungsgeflecht von Dimensionen und ‚Spielarten‘ der Freude, welche auf den ersten Blick nur peripher in Beziehung mit einander stehen, sich aber durch deren Zusammenschau für mich zu einem ‚Kaleidoskop der Freude‘ bildeten, das sich je nach Stärke und Dichte der einzelnen Variablen veränderte. Der Zusammenhang von Freude und Hoffnung, Inspiration, Kreativität, Dankbarkeit, Staunen, Trost und Sinn.

Freude vor Glauben als ‚umgekehrte Reihenfolge‘

Die Perspektive des Glaubens auf die Freude kam eher als Zufall denn als bewusste Entscheidung. Es war die der Freude zugrundeliegende transzendente und metaphysische Dimension und nicht die Glaubensvollzüge, welche als Einfallstor für die, später im Forschungsprozess gewonnenen Kategorien des Glaubens diente. Diese – aus der Sicht der Theologie – ‚umgekehrte Reihenfolge‘ sollte ein wichtiges Kriterium für das gesamte zukünftige Forschungsvorhaben werden. Es war demnach das Phänomen der Freude selbst, das mir die Dimension des Glaubens für den Themenbereich eröffnete. Anhand der ‚umgekehrten Reihenfolge‘ konnte ich meinen Blick auf die Freude vor einer allzu schnellen Vereinnahmung durch die Theologie bewahren, indem ihr – trotz oder vor allem wegen dieser zugesprochenen transzendenten Dimension – eine Dignität zugesprochen wird, die fern einer religiösen oder spirituellen Lesart Bestand hat. Der psychologische und phänomenologische Blick auf die Freude sollte in weiterer Folge meine gesamte Arbeit methodisch beeinflussen. Am offensichtlichsten zeigte sich die Relevanz der ‚umgekehrten Reihenfolge‘ letztlich in der Forschungsfrage selbst, mit der ich die Bedeutung des Glaubens für die Freude untersuchen wollte und nicht umgekehrt.

Das Gros der theologischen Literatur folgt der ‚anderen‘ Richtung, indem es den Blick auf die Freude legt, welche sich durch den Glauben ergibt und aus ihm folgt.¹ Stark vereinfacht können hier drei Unterteilungen vorgenommen werden: Die Kunde der frohen Botschaft von Jesus Christus, seiner Menschwerdung, seinem Tod und seiner Auferstehung steht als Freude *des* Glaubens (1) im Zentrum des christlichen Glaubens. Die Freude *durch* den Glauben bezieht sich vor allem auf dessen soteriologische und im letzten auf dessen eschatologische Dimension (2). Unter dem Stichwort der Freude *am* Glauben lassen sich unter anderem die theologischen Konzepte wie das ‚Prinzip Hoffnung‘, ‚Heil werden‘, ‚Barmherzigkeit‘, aber auch ‚Gemeinschaft‘ und ‚Sinn‘ usw. subsumieren.

Mit der Hereinnahme der Glaubenskategorie galt mein Interesse fortan der Verbindung jener genannten theologischen Dimension der Freude mit der begonnenen Suche nach dem ‚Mehr‘ der Freude. Wie lässt sich dieses ‚Mehr‘ aber theologisch heben? Wie steht die theologische Dimension mit dem Phänomen der Freude in Verbindung und in welcher Art und Weise bedingen sie einander? Ist die theologische Dimension in gewisser Weise Vorbedingung für das ‚Mehr‘ oder selbst ein Teil davon?

Der Katechumenat als Kontext für das Phänomen der Freude

Mit diesen Fragen bildete sich der Wunsch, die ‚wissenschaftliche Spekulation‘ rund um die Freudethematik theoretisch zu fassen, zu systematisieren und vielfältige Zugänge auf dessen Essenz zu extrahieren, um damit zum Kern meines Forschungsinteresses vorzudringen. Diesen Vorhaben stellen sich auch einige Herausforderungen in den Weg: Zum einen stellte sich die Frage, wie sich die Bedeutung des Glaubens bzw. dessen Mehrwert und Relevanz für die Freude empirisch fassen ließe (1). Daneben bestätigte sich mit Fortdauer der literarischen Recherche die Annahme, dass den Begriff der Freude und deren verwandten Begriffe wie Wohlbefinden, Zufriedenheit, Glück, Humor usw. eine terminologische Diffusität umgab, die für eine thematische Eingrenzung kontraproduktiv war (2). Im Gegenteil: Begriffliche Unklarheiten und damit einhergehende uneindeutig begrenzte wissenschaftliche Felder lenkten den Blick zwar auf interessante Bereiche meines Forschungsvorhabens, unter der Maxime der Priorisierung und der Fokussierung aber weg vom eigentlichen Vorhaben – der Suche nach einem thematischen Kern.

¹ In diesem Zusammenhang sei hier auf das Kapitel 1.6. Freude in der Theologie verwiesen. Es behandelt nicht nur die wichtigsten kirchlichen Dokumente über die Freude, sondern gibt als historische Gesamtschau einen Überblick *wie* und in welchen Kontexten das Phänomen Freude in der Kirchengeschichte behandelt wird.

Schlussendlich war die hinzugefügte theologische Dimension der Freude ein Mehrwert für das Forschungsfeld. Gleichzeitig musste ich mir eingestehen, dass sich damit die Komplexität des Forschungsvorhabens mit einem Schlag exponentiell vergrößerte (3), und zwar nicht nur inhaltlich, im Zusammenhang der kohärenten Eigenschaften von Freude und dem Glauben, sondern auch formell, also in Bezug auf die Erhebung und Systematisierung. Eine radikale Eingrenzung des Themas war der einzige Schritt, um das Forschungsprojekt wissenschaftlich zu bearbeiten und es systematisch und konzeptionell zu fassen.

Die Entscheidung, das Augenmerk auf jene Personengruppe zu legen, die sich als Erwachsene bewusst für den Glauben entscheidet und den Weg des Katechumenats gehen, war retrospektiv nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch betrachtet der entscheidende Schritt, das Forschungsvorhaben endlich in Form einer wissenschaftlichen Arbeit zu bündeln.

Der Vorteil, das Phänomen der Freude im Kontext des Katechumenats zu erforschen, lag darin, dass sowohl die überschaubare Größe des empirischen Feldes als auch ihre untergeordnete Rolle innerhalb der Pastoraltheologie diametral zur Größe und Breite des Themenbereichs der Freude standen. Der Prozess des Katechumenats war damit für die wissenschaftliche Bearbeitung für das Phänomen Freude die ideale Ergänzung. Methodisch betrachtet konnte ich damit ein breitgefächertes Phänomen in einem überschaubaren empirischen Rahmen untersuchen (1). Daneben gaben mir der von der Kirche vorgegebene stufenartige Plan und die chronologische Abfolge, die mit dem Prozess des Katechumenats verbunden war, für die Erfassung und Erhebung der Forschungsfrage eine zeitliche Orientierungsstruktur (2). Diese Stufen- und Phasenlogik standen meiner Interpretation des Katechumenats als individuellen und subjektiv offenen verstandenen Prozess auf dem Weg zum/im Glauben zwar konträr gegenüber; sie unterstützten mich aber gerade bei der empirischen Erfassung im Zuge der Grounded Theory und dessen offenen und iterativen Kodiersystem, den Prozess des Katechumenats als multiples psychosoziales Konstrukt auf seine zeitliche Linearität herunterzubrechen. Schlussendlich bildete der fokussierte Blick auf das Feld des Katechumenats die Grundlage für der Operationalisierung der Forschungsfrage (3).

Ein Forschungsprojekt entsteht

Wie kann das Phänomen der Freude und ihre theologischen Bezugspunkte wissenschaftlich gehoben werden? Wie lässt sich die Relevanz und die Tiefe des Phänomens bei gleichzeitigem Anspruch einer wissenschaftlichen Breite abbilden? Wie lässt sich aus der Sicht der Pastoralpsychologie die Bedeutung des Glaubens für die Freude, bei gleichzeitigem Wissen um dessen Situationsbedingtheit, deren Subjektivität und Individualität wissenschaftlich heben?

Im Mittelpunkt dieses Prozesses – von einem persönlichen Interesse hin zum konkreten Vorhaben einer wissenschaftlichen Arbeit – stand ich vor der Herausforderung, wie sich in diesem multiplen Themenbereich ein zu operationalisierender Kern herausschälen lässt, so dass daraus Hypothesen gebildet werden können (1). Der häufig gewählte Weg über die Hermeneutik in der Literatur bei der Bearbeitung des Forschungsphänomens bestätigte meinen Verdacht, dass eine wissenschaftliche Bearbeitung über den empirischen Weg nur schwer möglich ist. Diametral dazu stand meine bewusste Entscheidung für den empirischen Weg (2), mit der Begründung, bewusst auf die situative und individuelle Dimension, genauer: deren Relevanz und Potential, die zum wesentlichen Proprium des Phänomens gehört, einzugehen. Meine Aufmerksamkeit galt der Frage, wie und in welcher Form erhobene Daten systematisiert und konzeptualisiert werden können (3). In dieser Phase des Forschungsprozesses stand ich aufgrund der gewählten Methode der Grounded Theory vor der Herausforderung, im Sinne der Induktion aus den gewonnen empirischen Befunden allgemeine Thesen zu abstrahieren, gleichzeitig aber den Interviewenden ihre individuellen und subjektiven Erfahrungen im theoretischen Modell – im Sinne der Deduktion –, ihre Dignität und Eigenheit gewährleisten zu können.

Pastoraltheologischer Begründungszusammenhang

Wie lässt sich das zu bearbeitende Forschungsvorhaben pastoraltheologisch und religionssoziologisch begründen? Gibt es aus der Sicht des zu erforschenden Themas im Forschungsdiskurs eine wissenschaftliche Lücke, die es im Zusammenhang mit dem Thema der Freude zu schließen gilt? Und schließlich: Welcher wissenschaftliche Mehrwert ergibt sich durch die konkrete Bearbeitung einer sogenannten ‚Theologie der Freude‘ im Kontext des Erwachsenenkatechumenats für das pastoraltheologische Feld?

Die folgenden Kapitel stellen eine erste inhaltliche Hinführung zur Thematik dar. Dabei wird in einem ersten Schritt – wenn auch inhaltlich offen angelegt – ein pastoraltheologischer (1) und ein religionssoziologischer (2) forschungsleitender Begründungszusammenhang hergestellt. Vor diesem Hintergrund werden im anschließenden Kapitel die Forschungsfrage (3) sowie deren Verwertungszusammenhang und das Ziel der Arbeit (4) vorgestellt. Das darauffolgende Kapitel gibt einen Überblick über forschungsrelevante Literatur, welche der Arbeit zugrunde liegt (5). Das abschließende Kapitel gibt den Leser*innen eine grundlegende Einführung in den Aufbau und die Logik der Arbeit (6).

Die Dimension des Leichten und des Schweren im Licht des Kreuzes

Das Symbol des Kreuzes verweist nicht nur auf den christlichen Glauben; es *ist* der Kern und die Mitte des christlichen Glaubens schlechthin, indem sich sein ambivalentes Wesen auf das Paradoxon Christi und das Pascha-Mysterium zurückführt. Aus dieser verdichteten Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit, die sich durch die Verschmelzung des Agonisten des Lebens und des Antagonisten des Todes in *einer* Form ergibt, ist das Kreuz als verdichtete Form der christlichen Kernbotschaft immer beides: Anziehung und Abschreckung, Mysterium tremendum et fascinosum, Leben und Tod, Leiden und Auferstehung, Alpha und Omega, Macht und Ohnmacht, Zumutung und Hoffnung, Furcht und Freude. Das Symbol des Kreuzes enthält die ‚Dimension der Schwere‘, die dem gesamten christlichen Glauben innewohnt, sowie deren Aufhebung und im letzten deren Überwindung in eine ‚Dimension des Leichten‘: Beide lassen sich theologisch auf das Kreuz als Ursprung zurückführen.

Erst mit dem österlichen Geheimnis der Auferstehung Christi, welches dieses Paradoxon zugunsten des Lebens und der bedingungslosen Liebe aufhebt, wird die Botschaft zu einer *erlösenden* und *heilenden* und damit zu einer *frohen* Botschaft. Die soteriologische Dimension des Kreuzes bedeutet im Letzten die Überwindung der ‚Dimension der Schwere‘. Diese zeigt sich unter anderem in der Tradition des Risus Paschalis oder in dem Antiphon ‚Im Kreuz ist Heil, im Kreuz ist Leben, im Kreuz ist Hoffnung‘, die am Karfreitag gesungen wird. Ebenso erscheint sie in den Evangelien. Mehr noch: Sie *ist* das Evangelium. Evangelium heißt übersetzt: frohe, frohmachende Botschaft, eine Botschaft, die Freude am Leben verheißt. Damit geht es im Aufruf zu einem ‚Leben in Fülle‘

(Joh. 17,13) nicht nur um das gute und gelingende Leben, sondern um den Anbruch des Reichs Gottes im Hier und Jetzt.

Die Passung zwischen gesprochener und gelebter Freude

„Bessere Lieder müssten sie mir singen, dass ich an ihren Erlöser glauben lerne. Erlöster müssten mir seine Jünger aussehen.“² Dieses Zitat aus Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘ trifft einen wunden Punkt der Theologie und der Kirche: die nichthinwegtäuschende Passung zwischen Gesagtem und Gelebtem (1). Die soteriologische Dimension der frohen Botschaft steht im Gegensatz dazu, *wie* diese gelebt wird. Tatsächlich hat die Kirche ein widersprüchliches Verhältnis zur Freude und ihren verwandten Ausprägungen. Dies wird auch in der Betonung einer ‚Theologie der Schwere‘ gegenüber einer ‚Theologie der Leichtigkeit‘ ersichtlich – die sich zwar, wie oben markiert, auf den Kern christlichen Glaubens zurückführen lässt –, deren Verhältnis aber seit jeher eine Unausgewogenheit innewohnt. Sie zeigt sich historisch in den vielen Versuchen, die sogenannten Freuden des Alltags und Ausprägungen wie den Humor und den Spaß zu domestizieren und zu unterdrücken. Lachende und humorvolle Menschen gelten lange Zeit als gefährlich, weil sie damit die bestehende Ordnung in Frage stellen.³ Wieso tut sich die Kirche mit dem Schweren leicht und mit dem Leichten schwer? Warum gibt die Kirche der ‚Theologie der Furcht und der Angst‘ der ‚Theologie der Freude‘ den Vorzug gibt?

Die Angst der Kirche vor der Emotion der Freude

Eine Erklärung könnte im Umgang mit Emotionen, speziell den sogenannten gehobenen Emotionen⁴ und damit auch der Freude liegen. In ihr wohnt nicht nur ein heiterer und leichter, sondern auch ein expressiver, lustvoller, kreativer, berauschender und damit ein befreiendes und entmachtendes Movens⁵, das zur Selbstermächtigung anstiftet und gegen

² Friedrich Nietzsche, *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Vollständige Neuausgabe: Ein Buch für Alle und Keinen* (BoD – Books on Demand, 2022). S. 67.

³ Diese Überbetonung der Schwere findet sich auch stellenweise in der Philosophie, deren Duktus seit jeher eine gewisse Ernsthaftigkeit umgibt. Vergleiche dazu das Zitat von Platon: „Ernsthaftigkeit ist das Wesensmerkmal des echten Liebhabers der Weisheit.“ Vgl. dazu Manfred Geier, *Worüber kluge Menschen lachen: kleine Philosophie des Humors*, 1. Aufl. (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2006). S. 16. Die Integration der griechischen Philosophie in die christliche Glaubenslehre, könnte demnach eine weitere Ursache für die ‚Dimension der Schwere‘ im christlichen Glauben darstellen.

⁴ Vgl. Verena Kast, *Freude, Inspiration, Hoffnung*, 6. Aufl. (Ostfildern: Patmos Verlag, 2013). S. 16f. Aber auch: Hermann Kappelhoff u. a., Hrsg., *Emotionen: Ein interdisziplinäres Handbuch* (J.B. Metzler, 2019), <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05353-4>. S. 144-149; Philipp Mayring, „Freude, Glück, subjektives Wohlbefinden; definitorische Probleme“, in *Handbuch Emotionspsychologie*, hg. von Heinz Mandl (Weinheim: Beltz: Psychologie-Verl-Union, 2000), 221-29.

⁵ Vergleiche dazu die Bipolarität des apollinischen und dionysischem Lebensprinzips.

sämtliche Domestizierungsversuche eine unergründliche Quelle für Freiheit und Selbstbestimmung, für Entfaltung und Vitalität darstellt. In diesem Zusammenhang wird im wissenschaftlichen Diskurs von der Freude als ‚gehobene Emotion‘ gesprochen. Gemeint ist nicht nur das ‚Gefühl des Gehobenseins‘, das sich in Momenten der Freude einstellt, sondern unter anderem die subversive und subtile Kraft, mit der sie bestehende Machtverhältnisse aufzulösen scheint. Hat sie uns ergriffen, so erheben wir uns über die Härte des Alltags; wir werden kritiklos, hören auf, die Abgründe zu sehen. Emotionen wie die Freude besitzen demnach die Kraft, sich nicht nur dem Moment zu erheben, sondern sie entreißen ihm auch seinen zeitlichen Kontext. Dieses Bild fügt sich in den allgemeinen schlechten Ruf von Emotionen und Affekten. Sie werden mit Kontrollverlust und der Furcht verbunden, dass Menschen außer sich geraten.⁶ An ihnen „wird das Animalische gesehen, das Zerstörerische, sehr deutlich auch die Wut, die Aggression, der Ärger; und geht es um Begeisterung, wird rasch von Fanatismus der Massen gesprochen [...]“⁷. All diese generalisierten Darstellungen passen zu den chronischen Vorbehalten und Zweifeln, welche die Kirche und die Theologie gegenüber der Freude hegen, die den Nährboden für das dysfunktionale Verhältnis zu ihr bilden. Hinter dem immer neu auszulotenden Verhältnis zwischen der ‚Theologie der Furcht und der Angst‘ und der ‚Theologie der Freude‘ stehen letztlich auch die existenziellen Fragen nach der Macht und Ohnmacht, der Selbstermächtigung und der Deutungshoheit von Mensch und Welt sowie die generelle Frage nach der Identität. Die Entkoppelung und Entzweiung von der ‚Rede über die Freude‘ und dem ‚Leben in und an der Freude‘ irritiert. Mehr noch: Sie steht diametral zur christlichen Logik, bei der auf das gesprochene Wort stets das Tun und Handeln folgt. Sie ist der jesuanische Imperativ, an dem seine Nachfolge und der gelebte Glaube gemessen wird. Vinzenz Pallotti umschrieb diesen mit dem Satz: „Durch ein heiteres und frohes Gesicht können wir beweisen, dass die Nachfolge Christi unser Leben mit Freude erfüllt. Heilige Heiterkeit und geistliche Freude sind kostbare Früchte des Heiligen Geistes. An ihnen erkennt man die wahren Diener Gottes.“⁸

Wie lässt sich diese radikale Autorität des Aufrufs zu einem ‚Leben in Fülle‘ nun theologisch begründen? Ist dieser nicht theologisch vereinnahmend, übergriffig und

⁶ Vgl. Kast, *Freude, Inspiration, Hoffnung*. S. 15.

⁷ Kast. S. 15.

⁸ Dieses Zitat wird Vinzenz Pallotti zugesprochen. Vgl. „Romano Guardini: Schriftsteller, Vordenker, Schmerzensmann“, zugegriffen 22. Mai 2023, <https://www.katholisch.de/artikel/19113-romano-guardini-schriftsteller-vordenker-schmerzensmann>.

verführt zur Negation von Trauer und Leid? Für diese Frage kann hier exemplarisch die Enzyklika *Evangelii Gaudium* herangezogen werden, in der Papst Franziskus die ‚Theologie der Freude‘ zum Programm macht.⁹ Der Titel gibt durch den doppelten Genitiv eine Antwort auf die obige Frage: Als Genitivus subiectivus wird die Freude *des* Evangeliums angesprochen: Auf der Ebene der Mensch-Gott-Beziehung drückt sie den vorausgehenden und bedingungslosen Zuspruch Gottes an den Menschen aus. Die Freude des Evangeliums ist die Zusage Gottes als entschiedenes, unbedingtes Ja zu den Menschen: „Der Herr, dein Gott, ist in deiner Mitte, ein Held, der Rettung bringt. Er freut sich und jubelt über dich, er erneuert seine Liebe zu dir, er jubelt über dich und frohlockt.“ (Zef 3,17). Als Genitivus obiectivus wird die Freude *am* Evangelium verstanden. Sie gründet im Wissen um die Erlösung. Sie ist damit die Antwort des Menschen auf den Zuspruch Gottes. Die frohe Botschaft neigt dazu, sich mitzuteilen und geteilt zu werden. Einer ‚Theologie der Freude‘, welche um die Freude *des* Evangeliums weiß und diese Freude auch lebt, geht es demnach weder um eine Negation von Leid, Trauer oder Schmerz noch um eine verklärte und utopische Projektion der Welt, die sich in einem nihilistischen Modus der Selbstgenügsamkeit zurückzieht. Statt der *Überwindung* der Abgründigkeit des Lebens geht es ihr – im Sinne der Kontingenzbewältigung – um die *Integration* derselben. Erst die Integration von Trauer, Schmerz und Leid bewahrt die Theologie der Freude vor einer pastoraltheologischen Vereinnahmung sowie vor der Versuchung, eindimensionale Darstellungen der Freude zu forcieren und damit ihre theologische Dimension zu verharmlosen. Mit der Integration der Abgründigkeit des Lebens möchte die Theologie der Freude vielmehr der Trauer das *vorletzte* Wort überlassen. Das meint Romano Guardinis Satz: „Geborgenheit im Letzten gibt Gelassenheit im Vorletzten“¹⁰. Die Theologie der Freude definiert sich hiermit durch das christliche Paradoxon, das sich mit Jesus am Kreuz offenbart hat.

⁹ Vgl. „Evangelii Gaudium : Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24. November 2013) | Franziskus“, zugegriffen 4. Februar 2016, https://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#Charismen_im_Dienst_der_evangelisierenden_Gemeinschaft.

¹⁰ Vgl. „Romano Guardini“.

Religionssoziologischer Begründungszusammenhang

Das Streben nach Glück als Terror des Positiven

Juliane Marie Schreiber fragt in ihrem Buch ‚Ich möchte lieber nicht. Eine Rebellion gegen den Terror des Positiven‘¹¹, was mit einer Gesellschaft passiert, in der jeder denkt, er müsse am Markt des Glücks bestehen. Wohlfühltees, Achtsamkeitsapps und ‚Wir-sind-es-wert-Mantras‘ sind nur einige Beispiele, in welcher Weise das Diktat der bedingungslosen Glückssteigerung in ihrer soziologischen, ökologischen und ökonomischen Variation mittlerweile alle Dimensionen des gesellschaftlichen und individuellen Lebens dominiert und diese konstitutiv bestimmt. Letztlich sind diese Entwicklungen – so Schreiber – auf die Logik der Machbarkeit und der Selbstoptimierung des Menschen zurückführen. Die Hauptkritik am sogenannten ‚Glücksterror‘, dem teilweise die positive Psychologie zugrunde liegt, richtet sich gegen die Meinung, dass man allein mit den ‚richtigen‘ Gedanken und Einstellungen das Glück selbst herbeiführen könne. Im Sinne des Sprichworts ‚Jeder ist seines Glückes Schmied‘ müsse man sich nur genug anstrengen, um zu seinem Glück zu kommen. Hinter der Maxime ‚Become the best version of yourself‘ versteckt sich demnach nicht nur der motivierende Aufruf, sich selbst und seine Situation zu verändern, sondern immer auch die Botschaft: ‚So, wie du bist, bist du nicht genug‘. Damit schwingt in diesen Sätzen auch ein Unterton mit, der auf die Unvollkommenheit, die Fehlerhaftigkeit, den Mangel hinweist. Im Umkehrschluss bedeutet das: Jemand, der arm ist, hat sich in der Arbeit zu wenig angestrengt. Jemand, der krank ist, hat sich schlecht ernährt. Dieser Logik ist entgegenzuhalten, dass es Lebensumstände gibt, für die man selbst nicht verantwortlich ist. Die sogenannte ‚Trivialität der Natur‘ oder die geschichtliche und soziokulturelle Determiniertheit der Person deuten auf die äußeren und natürlichen Einflüsse hin, auf die der Mensch selbst keinen oder nur bedingt Zugriff hat. Daneben findet der Zwang der Selbstoptimierung im Glücksversprechen der Konsum- und Spaßgesellschaft seine Entsprechung. Die gesamte Wohlfühl- und Entspannungsindustrie ist auf die Befriedigung der (künstlich erzeugten) Bedürfnisse und das individuelle Glück ausgelegt. In einer kapitalistischen und neoliberalen Gesellschaftsordnung ist das Glück zum Triebmittel sozialer Versicherung und gesellschaftlichem Sollzustand mutiert.

¹¹ Juliane Marie Schreiber, *Ich möchte lieber nicht: Eine Rebellion gegen den Terror des Positiven | Eine Befreiung aus dem Zwang zum Glücklichein und des positiven Denkens*, 7. Aufl. (München: Piper Paperback, 2022).

An der ‚Schwelle zu etwas Unbekanntem und Gefährlichem.‘

Der unbedingte ‚Wille zum Glück‘ steht den menschlichen Erfahrungen und gesellschaftlichen Entwicklungen in einer Zeit von Kriegen, Pandemien und Klimakatastrophen gegensätzlich gegenüber. Es ist eine Zeit, die das stetige Gefühl vermittelt, an der „Schwelle zu etwas Unbekanntem und Gefährlichem“¹² zu stehen, die die Fragilität und Vulnerabilität des Menschen sowie die Volatilität und Unverfügbarkeit von Welt und Umwelt sichtbar werden lässt. Aus dieser multiplen Erosion menschlicher Überzeugungen und sozialer Gewissheiten resultiert Angst.¹³ Aus gesellschaftlicher Perspektive kann hier verkürzt die Angst vor einer ungewissen Gegenwart und Zukunft genannt werden. Aus persönlicher Perspektive zeigt sich Angst als Angst vor dem Anderen und dem Fremden, aber auch als Angst vor sich selbst, den eigenen Erwartungen und Ansprüchen.¹⁴ Der Soziologe Heinz Bude betitelt diese Ängste in seinem Buch mit der ‚Angst der Abgehängten‘¹⁵. Diese Angst vor sich selbst und dem Gefühl des Abgehängtseins in einer leistungsorientierten Gesellschaft ist vor allem eine Angst vor dem eigenen Scheitern. Sie ist die Kehrseite der Leistungsgesellschaft und ihrer Machbarkeits- und Steigerungslogik, in der man selbst für seinen Misserfolg und dessen Folgen verantwortlich ist.¹⁶ Angst, so konstatiert Martin Dürnberger, „ist ein Grundgefühl der Gegenwart, eine unsichtbare Weltmacht, der Soundtrack der Krise.“¹⁷

Mit Blick auf diese beiden Beobachtungen stellt sich die Frage, welche Bedeutung

¹² Rainers Bucher Abschiedsvorlesung vom 1. Juli 2022 unter dem Titel ‚Radikale Gegenwart‘ zu finden unter: Rainer Bucher, „Radikale Gegenwart“, *feinschwarz.net* (blog), zugegriffen 28. Juli 2022, <https://www.feinschwarz.net/radikale-gegenwart-ii/>.

¹³ Zygmunt Bauman, stellt in seinem Buch ‚Die Angst vor den anderen‘ die Frage, woher die Angst bei so vielen in relativ wohlhabenden Gesellschaften kommt, die wir überall in unserem privaten Umfeld und in den (sozialen) Medien wahrnehmen? Vgl. Zygmunt Bauman, *Die Angst vor den anderen: Ein Essay über Migration und Panikmache*, übers. von Michael Bischoff, Deutsche Erstaussage Edition (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2016).

¹⁴ „Das Gespenst, das in einer Gesellschaft von Menschen umgeht, die vor allem Leistung erbringen sollen und wollen, ist die Angst, sich selbst als ungenügend – unfähig und ineffizient – zu fühlen, und die Angst vor den unmittelbaren Auswirkungen dieser Einsicht – dem Verlust der Selbstachtung – sowie ihren wahrscheinlichen Folgen: Ablehnung, Verbannung und Exklusion.“ Bauman. S. 61.

¹⁵ Vgl. Heinz Bude, *Gesellschaft der Angst*, 7. Aufl. (Hamburg: Hamburger Edition, HIS, 2014).

¹⁶ In diesem Zusammenhang spricht Ulrich Beck vom Phänomen der „Individualisierung“, bei dem „jeder Mensch streng nach den Gesetzen der Ökonomie behandelt wird und für sein Wohlergehen ganz alleine verantwortlich ist“. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass „kein Staat, keine Großfamilie und auch keine Religionsgemeinschaft und erst recht nicht der Markt für diesen einspringt“ und ihn rettet ihn, „wenn sein Leben finanziell oder sozial scheitert“. Vgl. Joachim Valentin, „Angst und Vertrauen: Zwei Existenziale und ihre Aktualität“, *Stimmen der Zeit* 143 (2018): S. 458-67. S. 460.

¹⁷ Martin Dürnberger, „Der Soundtrack der Krise: Angst! Über DJs und andere Zeitgenoss*innen“, *feinschwarz.net* (blog), 7. Juni 2018, <https://www.feinschwarz.net/der-soundtrack-der-krise-angst-ueber-djs-und-andere-zeitgenossinnen/>.

dieser Gegensätzlichkeit für die Gesellschaft und für das Individuum beigemessen werden kann. Wie wird diese dichotome Welt- und Seinserfahrung als Dialektik des Seins und Sollens, die sich aus dem oben skizzierten Spannungsfeld des ‚Dogmas des Glücksstrebens‘ auf der einen und den unmittelbaren und existenziellen Erfahrungen von permanenten Krisen, Pandemien und Kriegen auf der anderen Seite zusammensetzt, wissenschaftlich aufgegriffen? Wer benennt diese, in welcher Weise? Welche theoretischen Gegenentwürfe lassen sich, im Sinne von Initiations- und Transformationsprozessen, aus einer religionssoziologischen Perspektive entwickeln? Wie und mit welchen Mitteln wird aus der Sicht der Theologie jener beginnenden gesamtgesellschaftlichen ‚dissoziativen Identitätsstörung‘ in der Praxis entgegengetreten?

Forschungsfrage und Ziel der Arbeit

Die kursorisch angeführten religionssoziologischen Beobachtungen und die pastoraltheologische Einordnung des ambivalenten Verhältnisses zwischen dem kirchlichen Lehramt und der Emotion der Freude waren entscheidende Impulse für das vorliegende Forschungsprojekt und ergänzten das persönliche Interesse, das Phänomen der Freude wissenschaftlich zu bearbeiten.

Im Zentrum meiner Forschungsarbeit steht die Untersuchung der Relevanz des christlichen Glaubens für die Freude bei Personen nach dem Erwachsenenkatechumenat. Bevor die Forschungsfrage vorgestellt wird, sollen vorweg die inhaltlichen Bezugspunkte zum forschungsleitenden Interesse erläutert werden.

1. Für mein Forschungsfeld bildet der Erwachsenenkatechumenat jenen exemplarischen Ort, an dem der Glaube auf besondere Weise Wirkung zeigt und auf plurale Art die Lebensbereiche von Personen beeinflusst. In Bezug auf das zu untersuchende Forschungsphänomen – die Relevanz des Glaubens für die Freude – bilden die Katechumenen damit die *einzig*e Personengruppe, bei der sich das Forschungsphänomen mit einer sogenannten ‚Vorher-Nachher-Schablone‘ analysieren lässt. Gemeint ist der Umstand, dass sie aus ihrem Leben von einer Phase erzählen können, in der der Glaube wenig bis gar keine Rolle gespielt hat und diese mit jenem begonnenen Lebensabschnitt in Beziehung setzen können, in dem der Glaube in ihr Leben getreten ist und verschiedene Bereiche beeinflusst hat.

2. Aus Sicht des Forschungsinteresses lässt sich damit die Zeit *vor* dem Katechumenat (A), die Zeit *nach* dem Katechumenat (B) und deren *Vergleich* (C), also die Bedeutung des (neugewonnenen) Glaubens für das zukünftige Leben, unterscheiden.
3. Mit der chronologischen Aufteilung lässt sich auch der inhaltliche Fokus auf das Forschungsphänomen näher beschreiben: Im Vordergrund dieser Arbeit steht die Frage, *ob*, und wenn, *wie* der Glaube in Bezug auf die Emotion der Freude Aktions- und Handlungsmuster beeinflusst. Ich gehe davon aus, dass der Glaube Einfluss auf das Phänomen der Freude hat.
4. Der von der Kirche vorgegebene Stufenritus, den der Katechumenatsprozess beinhaltet, spielt für die Überlegungen eine untergeordnete Rolle. Vielmehr wird der Prozess der Initiation in die katholische Kirche in dieser Arbeit auf indirekte Weise aufgegriffen, indem er aus der biographischen Perspektive zur Sprache gebracht wird. Mit der Hereinnahme des Katechumenatsprozess soll vorweg auf zwei wesentliche Spezifika hingewiesen werden, welche als Hintergrundfolie im Forschungsprozess mitgedacht werden: Mit ihrer Entscheidung, sich taufen zu lassen, sagen Katechumenen in *spezieller Weise* ‚Ja‘ zum Glauben (A). Gleichzeitig wollen sie diese Entscheidung in einem institutionalisierten Rahmen eingebettet wissen, indem sie sich für den von der katholischen Kirche vorgegebenen Stufenritus verpflichten (B).
5. Der biographische Blick erlaubt es einerseits, der Subjektivität und Situationsbedingtheit des Phänomens der Freude gerecht zu werden, andererseits wird dem Glauben Rechnung getragen, da diesem seiner intrapersonalen Struktur, dem eine persönliche Entscheidung vorausgeht, Rechnung getragen wird.

Aus diesen gesetzten inhaltlichen Entscheidungen ergibt sich auf den zu untersuchenden Forschungsgegenstand ein neuer Blickwinkel: Was sind die freudefördernden Faktoren im Glaubensprozess? Wie lassen sich die ursächlichen und intervenierenden Bedingungen des Glaubens für die Freude beschreiben und fassen? Wie lassen sich diese Phasen systematisieren und konzeptualisieren? Diese Überlegungen lassen sich in der folgenden Forschungsfrage zusammenfassen:

Welche Bedeutung hat der christliche Glaube für die Freude bei Menschen nach dem Erwachsenenkatechumenat?

Von dieser Hauptfrage ausgehend ergeben sich in weiterer Folge Nebenfragestellungen:

1. Was treibt Menschen heute an, Christ*in zu werden? Der erste Forschungsbereich beschäftigt sich mit der personellen Dimension des Phänomens. Im Mittelpunkt des Interesses stehen die Erfahrungen und Motivationen der Katechumenen.
2. Unter welchen gesellschaftlichen und kirchlichen Rahmenbedingungen findet der Erwachsenenkatechumenat statt? Der zweite Forschungsbereich beschäftigt sich mit dem Kontext, in dem der Übergang zum Glauben stattfindet.
3. Welche Impulse der Freude können durch die Glaubenserfahrungen für die Kirche gewonnen werden? Die dritte Fragestellung richtet den Blick in die Zukunft, indem sie die Glaubenserfahrungen als ‚Lernort der Freude‘ interpretiert.

Verwertungszusammenhang und Ziel der Arbeit

Worin liegt der wissenschaftliche Ertrag der Bearbeitung des Forschungsprojekts?

Das *theoretische Modell*, welches der gegenstandsbezogenen Theorie ‚Die Freude im Kontext des Erwachsenenkatechumenats‘ zugrunde liegt bildet den wissenschaftlichen Ertrag der vorliegenden Arbeit. Mit diesem wird aus einer religionssoziologischen und pastoralpsychologischen Perspektive die Bedeutung des Glaubens für das Phänomen der Freude systematisiert und konzeptionell gehoben (1). Das vorgestellte Modell fußt auf Daten, die mit einer qualitativen Methode – der Grounded Theory – erhoben, kodiert und interpretiert werden (2). Mit der Entscheidung der gewählten Methode wird dabei der Weg des Katechumenats bewusst aus der *Perspektive der Personen*¹⁸ nachgezeichnet (3). Das vorgestellte theoretische Modell bezieht sich damit nicht primär auf äußere Beschreibungen und Projektionen, sondern versucht, die *internalen Motive und individuellen Beweggründe* der Handelnden auf den Grund zu gehen (4). Mit Blick auf den Katechumenat wird in der vorliegenden Arbeit auf den vorherrschenden Konsens hinsichtlich seines prozessualen Charakters zurückgegriffen, dieser aber insofern erweitert, als der Blick nicht nur auf die Zeit des Katechumenats gelegt wird, sondern das Augenmerk vor allem auf die Zeit *vor* und *nach* diesem liegt, und damit den gesamten Weg des Katechumenats in einen größeren Zusammenhang stellt, der im vorgestellten Modell unter dem Begriff der Transformation subsumiert wird bzw. um diesen herum. In weiterer Folge eine sogenannte Storyline mit

¹⁸ Gerade die qualitative Methode baut auf das Paradigma der Subjektbezogenheit der Person. Daneben fußt die Deskription des Gegenstandsbereichs auf dem Einzelfall auf. Vgl. Kap. 4.3.2. Die Perspektive der Person folgt daneben der Subjektivität des Glaubens, sowie dessen individuellen und heterogenen Vollzüge. Vgl. Kap. 3.1. und 3.4.

dem Titel „Auf dem Weg zum/im Glauben“ entworfen wird (5).

Neben den empirischen Erhebungen und der daraus resultierenden theoretischen Konzeptualisierung leistet die Arbeit eine hermeneutischen Überblick über die Theologien der Freude (6), beginnend mit dem Alten und dem Neuen Testament über die Darstellungen und Interpretationen der Freude der Kirchenväter bis hin zu den wichtigsten lehramtlichen kirchlichen Dokumenten in der Gegenwart, die über oder von der Freude handeln. Der hermeneutische Teil gibt einen kursorischen Überblick darüber, wie Freude theologisch verstanden und interpretiert werden kann.

Grundlegende Literatur und Quellen

Der Blick auf die verwendeten Quellen in dieser Arbeit zeichnet im Sinne der Interdisziplinarität ein heterogenes Bild. Dies geschieht unter anderem durch die theoretische Auseinandersetzung anhand der Bezugswissenschaften der Theologie, bei der auf die wissenschaftliche Literatur außerhalb der Theologie zurückgegriffen wird. Die hermeneutische Darstellung des Forschungsobjekts über den Weg der Bezugswissenschaften liegt der Gedanke zugrunde, der Vielschichtigkeit des Phänomens Freude theoretisch ‚entgegenzukommen‘. Diese Fokussierung lässt sich anhand der Größe der Kapitel auch quantitativ nachzeichnen.

Im Mittelpunkt des theoretischen Teils steht die theologische Behandlung des Forschungsthemas, welche im ersten Kapitel behandelt wird. Im biblisch-theologischen Teil gilt der Bibel¹⁹ und den darin impliziten Stellen von und über die Freude besondere Beachtung. Als zweite wichtige Quelle wird das Buch ‚The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism‘ von Adam Potkay herangezogen.²⁰ In diesem zeichnet der Autor den Weg der Freude in der westlichen Tradition nach. Beginnend in der Bibel bis hin zur Neuzeit wird dabei die literarische Behandlung von Freude analysiert.

Für die Behandlung der Freude in der Zeit der Kirchenväter wird in exemplarischer Weise auf die Schriften von Augustinus²¹ und Thomas von Aquin²² zurückgegriffen. Für

¹⁹ Ich verwende in dieser Arbeit die Einheitsübersetzung. Vgl. *Die Bibel: Einheitsübersetzung der Schrift. Gesamtausgabe* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk GmbH, 1980).

²⁰ Vgl. Adam Potkay, *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism* (Cambridge University Press, 2011).

²¹ Vgl. Otto F. Lachmann, Übers., *Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus* (Leipzig: Reclam, 1888), <https://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/augustinus/bekennt1.htm>. Ebenso: Patricio Domínguez, *Augustins Philosophiebegriff: A Fides Und Ratio Im Hinblick Auf Die Glücksfrage*, Augustinus -

die theoretische Bearbeitung der kirchlichen Dokumente bezieht sich die Arbeit auf die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, das apostolische Schreiben *Gaudete in Domino* und das apostolische Schreiben *Evangelii Gaudium*²³. Sie geben auf vielfältige Weise die verschiedenen theologischen Dimensionen der Freude wieder und zeichnen ein klares und nachvollziehbares Bild des lehramtlichen Verständnisses von Freude.

Die theologischen Betrachtungen des Forschungsphänomens gehen einer interdisziplinären Bearbeitung voraus. Unter den verwendeten Quellen ist vor allem das von Hermann Kappellhof herausgegebene Sammelband: *Emotionen: Ein interdisziplinäres Handbuch*²⁴ hervorzuheben. Das Handbuch führt die Traditionen der Emotionsforschung zusammen, indem es eine historische Betrachtung der Emotions- und Affekttheorien von der Antike bis zur Moderne präsentiert. Daneben beinhaltet es eine Übersicht zentraler Emotionskonzepte der Gegenwart, die in der Psychologie und Philosophie diskutiert werden. Vor dem Hintergrund dieser Konzepte und ihrer historischen Verortung entfaltet das Handbuch eine umfassende Typologie der Emotionen der Freude.

Eine philosophischen Sichtweise in die Thematik bietet Detlev Schöttkers Werk *Philosophie der Freude. Von Freud bis Sloterdijk*²⁵. Daneben ist auch das Buch *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*²⁶ von Christoph Demmerling und Hilge Landweer zu erwähnen, bei dem die Autoren die Freude und andere Gefühle einer philosophischen Einzelanalyse unterziehen und dabei auf die Philosophiegeschichte und aktuelle philosophische Diskurse Bezug nehmen.

Innerhalb des psychologischen Diskurses über die Freude finden sich im Gegensatz zu den anderen wissenschaftlichen Disziplinen viele Veröffentlichungen, wobei ergänzt werden muss, dass sich eine gewisse Unschärfe in der Verwendung der Fachtermini an der

Werk Und Wirkung ; 4 (Paderborn : Verlag Ferdinand Schöningh, 2016). Christoph Horn, „Glück bei Augustinus und im Neuplatonismus. Der Bezug zur göttlichen Realität“, in *Glück: Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg. von Dieter Thomä, Christoph Henning, und Olivia Mitscherlich-Schönherr (Stuttgart: J.B. Metzler, 2011), 132–34, https://doi.org/10.1007/978-3-476-00372-0_26.

²² Vgl. Wonrae Jeong, *Die Lehre des Thomas von Aquin von der ewigen Glückseligkeit* (Logos Verlag Berlin GmbH, 2011). Max Seckler, *Das Heil in der Geschichte: geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (München: Kösel, 1964). Andreas Speer, *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae: Werkinterpretationen* (Walter de Gruyter, 2012).

²³ Vgl. „Evangelii Gaudium : Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24. November 2013) | Franziskus“.

²⁴ Vgl. Kappellhoff u. a., *Emotionen*.

²⁵ Vgl. Detlev Schöttker, *Philosophie der Freude: von Freud bis Sloterdijk*, Orig.-Ausg., 1. Aufl. (Leipzig: Reclam, 2003).

²⁶ Vgl. Christoph Demmerling und Hilge Landweer, *Philosophie der Gefühle : von Achtung bis Zorn* (Stuttgart ua: Metzler, 2007).

Literatur nachzeichnen lässt. Gemeint sind unter anderem Veröffentlichungen, in denen die Begriffe Wohlbefinden, Zufriedenheit, Glück, Freude usw. verschiedenartig definiert werden. Ein Versuch der terminologischen Ausdifferenzierung findet sich zum Beispiel bei Philipp Mayring²⁷ und Wolfgang Tunner²⁸. Verena Kasts schreibt in ihrem Buch ‚Freude – Inspiration – Hoffnung‘²⁹, in dem sie jenseits einer Vereinnahmung der positiven Psychologie einen Einblick in das psychologische Verständnis der ‚gehobenen‘ Emotion der Freude gibt. Eine Überleitung in die theologische Dimension der Freude bietet der Artikel ‚Vom Ereignis der Freude‘³⁰ von Holger Zaborowski, in dem er auf die transzendente Dimension der Freude Bezug nimmt.

Das zweite Kapitel bezieht sich vor allem auf pastorale Leitfäden und theologische Grundlagentexte zum Erwachsenenkatechumenat. Exemplarisch sind hier der von der österreichischen Bischofskonferenz 2015 veröffentlichte ‚Leitfaden Erwachsenenkatechumenat‘³¹ zu nennen, die von der deutschen Bischofskonferenz 2004 herausgegebene Schrift ‚Katechese in veränderter Zeit‘³², welche wiederum auf die Schrift ‚Zeit zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein‘³³ aus dem Jahr 2000 Bezug nimmt, und der aus der 2017 abgehaltenen Herbstkonferenz der Erzdiözese Freiburg entstandene Grundlagentext ‚Getauft – in Beziehung gerufen. Der Katechumenat als ganzheitlicher Lernprozess im Glauben‘³⁴. Einen historischen Überblick über den Erwachsenenkatechumenat im deutschsprachigen Raum bietet Matthias Balls Buch ‚Wege zum Christwerden: Der Erwachsenenkatechumenat in Europa‘³⁵.

²⁷ Vgl. Philipp Mayring, „Freude, Glück, subjektives Wohlbefinden; definitorische Probleme“, in *Handbuch Emotionspsychologie*, hg. von Heinz Mandl (Weinheim: Beltz: Psychologie-Verl-Union, 2000), 221-29.

Aber auch: Philipp Mayring und Norbert Rath, *Glück - aber worin liegt es?: Zu einer kritischen Theorie des Wohlbefindens*, 1. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013).

²⁸ Vgl. Wolfgang Tunner, „Freude und Glück“, in *Emotionspsychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen*, hg. von Harald A. Euler und Heinz Mandl (München ; Wien ua: Urban & Schwarzenberg, 1983), S.164-166.

²⁹ Vgl. Kast, *Freude, Inspiration, Hoffnung*.

³⁰ Vgl. Holger Zaborowski, „Vom Ereignis der Freude“, *Diakonia*, Nr. 45 (2014): 2-11.

³¹ Vgl. Generalsekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz, Hrsg., „Katechumenat. Pastorale Orientierungen“, 2015.

³² Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hrsg., „Katechese in veränderter Zeit“, 2004, https://www.uni-regensburg.de/assets/theologie/religionspaedagogik-didaktik/rp-leitdokumente/katechese_in_ver_nderter_zeit.pdf.

³³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein*, Bd. 68 (Bonn, 2000).

³⁴ Vgl. Institut für Pastorale Bildung, Hrsg., „Getauft – In Beziehung gerufen“, zugegriffen 21. März 2022, <https://www.ipb-freiburg.de/media/download/integration/321122>.

³⁵ Vgl. Matthias Ball, *Wege zum Christwerden: der Erwachsenenkatechumenat in Europa* (Ostfildern bei Stuttgart: Schwabenverlag, 1994).

Für die theoretische Betrachtung des Glaubens im dritten Kapitel dient Elias Stangls Werk „Resilienz durch Glauben? Die Entwicklung psychischer Widerstandskraft bei Erwachsenen“³⁶. In diesem setzt er sich, ausgehend von einer empirischen Studie, mit dem Resilienz-Begriff und den Potenzialen eines aktiv gelebten Glaubens auseinander und nimmt dessen Dimensionen interdisziplinär in den Blick.

Der empirische Teil dieser Arbeit wird mit der theoretischen Auseinandersetzung des empirisch-methodischen Vorgehens eröffnet. Im Mittelpunkt dieser Beschäftigung steht die methodische Entscheidung, das Forschungsvorhaben mit der qualitativen Methode der Grounded Theory zu behandeln. Dabei nimmt die Arbeit von Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss einen besonderen Platz ein. Mit ihrem 1960 veröffentlichten Werk „The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research“³⁷ zählen sie zu den Gründern der Grounded Theory. Generell hat die qualitative Forschung in den letzten 30 Jahren innerhalb der Wissenschaft einen bemerkenswerten Aufschwung erlebt. Zu nennen sind beispielhaft die Arbeiten von Adele E. Clarke³⁸, Jochen Gläser und Grit Laudel³⁹ oder Kathleen Charmaz⁴⁰. Im deutschsprachigen Raum haben unter anderem Uwe Flick⁴¹, Jörg Strübing⁴² oder Philipp Mayring⁴³ die qualitative Forschung in der Soziologie etabliert, die in Folge auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen zum Einsatz kam.

Diese Entwicklungen blieben auch der Theologie nicht verborgen: Vor allem in der praktischen Theologie lässt sich in den letzten Jahrzehnten ein Anstieg von empirischen Arbeiten feststellen.⁴⁴ In diesem Zusammenhang fühlt sich auch die vorliegende Arbeit der

³⁶ Elias D. Stangl, *Resilienz durch Glauben?: Die Entwicklung psychischer Widerstandskraft bei Erwachsenen*, 2017. Aufl., Zeitzeichen 39 (Ostfildern: Matthias-Grünwald, 2016).

³⁷ Vgl. Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, 4. paperback print. (New Brunswick, NJ [u.a.]: Aldine Transaction, 2009), <http://media.obvsg.at/p-AC07660694-1001>. Vgl. ebenso: Anselm L. Strauss und Juliet M. Corbin, *Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, Unveränd. Nachdr. der letzten Aufl. (Weinheim: Beltz, Psychologie Verl-Union, 2010).

³⁸ Vgl. Adele E. Clarke, *Situational Analysis: Grounded Theory after the Postmodern Turn* (Thousand Oaks, Califua: Sage, 2005).

³⁹ Vgl. Jochen Gläser und Grit Laudel, *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse : als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen*, 3., überarb. Aufl. (Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss., 2009).

⁴⁰ Vgl. Kathleen C. Charmaz, *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis* (London ; Thousand Oaks, Calif: Sage Publications Ltd, 2006).

⁴¹ Vgl. Uwe Flick, *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung*, 6. Aufl. (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2014).

⁴² Vgl. Jörg Strübing, *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung* (Berlin/Boston, De Gruyter Oldenbourg, 2013), <http://dx.doi.org/10.1524/9783486717594>.

⁴³ Vgl. Philipp Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse : Grundlagen und Techniken*, 11., aktualisierte und überarb. Aufl. (Weinheim ua: Beltz, 2010).

⁴⁴ Vgl. Stephanie Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung: methodische Zugänge zur Lebens-*

Methodik einer komparativen Empirie ⁴⁵ verpflichtet, in der die Lebens- und Glaubenswirklichkeit der Menschen in ein korrelatives Verhältnis zum reichen Schatz der Glaubenszeugnisse der Kirchen und den Zeugnissen der Bibel gestellt wird.

Aufbau und Logik der Arbeit

Die pastoraltheologische und religionssoziologische Problembeschreibung des Forschungsphänomens, die gewählte Methode der Grounded Theory mit ihrem reflexiven Forschungsstil sowie die gewählte Forschungsfrage und deren ineinander verwobene Themenbereiche der Freude, des Glaubens und des Katechumenats ergeben eine vielschichtige Ausgangslage für eine wissenschaftliche Bearbeitung desselben. Dieses Kapitel dient als Einführung in den Aufbau und die Logik der Arbeit. Im Vordergrund steht nicht ein summarischer Überblick des Inhalts, sondern der Versuch, ihre inhaltliche und formelle Komplexität und Dichte aufzubrechen, die sich durch die oben genannten forschungsbasierten Parameter ergeben. Das Kapitel kann als methodischer Leitfaden und systematische Anleitung verstanden werden, *wie* die vorliegende Arbeit zu lesen und deren Aufbau und Struktur zu verstehen ist. Dabei geht es um die Nachvollziehbarkeit ihrer methodischen Logik und inhaltlichen Stringenz, damit sich für die Leser*innen jener inhaltlicher und formeller roter Faden erschließt, der der Arbeit zugrunde liegt.

Abgesehen von dem einleitenden Teil gliedert sich die vorliegende Arbeit in zwei große Teile. Im ersten Teil werden die Themenbereiche der Freude, des Glaubens und des Erwachsenenkatechumenats hermeneutisch behandelt. Diese werden interdisziplinär analysiert, indem neben den terminologischen Eingrenzungen verschiedene Konzepte und Theorien behandelt und aufgegriffen werden. Im Mittelpunkt steht neben der wissenschaftlichen Verortung der jeweiligen Phänomene die inhaltliche Auseinandersetzung mit Freude, Glaube und Katechumenat, welche als theoretisches Fundament für die empirische Bearbeitung des Forschungsphänomens betrachtet werden kann. Die theoretische Untersuchung der Freude nimmt dabei den größten Raum ein, da die Erkenntnisse der Empirie eine multiperspektivische und interdisziplinäre

und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogenen Theologie, Praktische Theologie heute ; 19 (Stuttgart ua: Kohlhammer, 1994). Und: Hubert Knoblauch, *Qualitative Religionsforschung: Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft* (Paderborn ; Wien [u.a.]: Schöningh, 2003).

⁴⁵ Vgl. Ottmar Fuchs, „Komparative Empirie‘ in theologischer Absicht“, *Theologische Quartalschrift* 182, Nr. 2 (2002): 167-88. S. 173.

Betrachtungsweise des Forschungsphänomens notwendig machen.⁴⁶ Interdisziplinarität bedeutet in diesem Zusammenhang, dass das Phänomen der Freude von einer philosophischen⁴⁷, psychologischen⁴⁸ und phänomenologischen⁴⁹ Perspektive betrachtet und die jeweiligen Sichtweisen miteinander in Beziehung gesetzt werden. Vor allem der phänomenologische Zugang unternimmt anhand einer Dekonstruktion und methodischen Fragmentierung den Versuch, die Komplexität und Breite des Phänomens Freude aufzubrechen.

Die interdisziplinären Betrachtungsweisen über die Freude schließen mit dem theologischen Kapitel. Beginnend mit einer biblisch-theologischen Einordnung wird in einem ersten Schritt ein Überblick gegeben, was in der Heiligen Schrift unter Freude verstanden und unter welchen Vorzeichen und Rahmenbedingungen diese aufgegriffen und behandelt wird. In einem weiteren Schritt wird ein chronologischer Sprung in die Zeit der Kirchenväter gemacht. Dabei wird der Fokus auf den Oeuvres von Augustinus und Thomas von Aquin – den wohl herausragendsten Denkern ihrer Zeit – gelegt, im Wissen, dass dies keinen Gesamtüberblick der Zeit der Kirchenväter darstellt.

Mit der bewussten Fokussierung auf jene beiden Kirchenväter gelingt es, eine theologische Brücke von der biblischen Betrachtungsweise hin zu den theologischen Konzepten in der Neuzeit zu schlagen, die sich vor allem in den lehramtlichen Dokumenten wiederfinden. Wie schon im Kapitel davor erfährt das Kapitel über die Freude in den kirchlichen Dokumenten eine inhaltliche Fokussierung auf drei lehramtliche Schreiben, die für die Nachvollziehbarkeit der kirchlichen Lehrmeinung über die Freude der letzten Jahrzehnte maßgebend sind. Gemeint sind die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, das apostolische Schreiben *Gaudete in Domino* und das apostolische Schreiben *Evangelii Gaudium*. In ihrer Eigenständigkeit, aber auch in ihrer Zusammenschau zeichnen sie ein kohärentes Bild über die Lehrmeinung der Freude.

Der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Erwachsenenkatechumenat wird im Forschungsprozess insofern Rechnung getragen, als dieser den Kontext für das Forschungsphänomen darstellt, in dem das Phänomen der Freude empirisch erforscht wird.

⁴⁶ In diesem Zusammenhang ist auf den Absatz zu verweisen, bei dem ich die Reihenfolge von der Praxis in hin zur Theorie methodisch begründe zu beachten.

⁴⁷ Vgl. Kap. 1.2.

⁴⁸ Vgl. Kap. 1.3.

⁴⁹ Vgl. Kap. 1.5.

Im Mittelpunkt steht eine theoretische Verortung des Katechumenats. Dabei wird aus historischer Perspektive der Entwicklung des Katechumenats nachgegangen und in einem weiteren Schritt dessen liturgische Praxis aufgegriffen und erläutert. Dies passiert in kursorischer Weise, da diese Dimension mit Blick auf die Forschungsfrage eine eher untergeordnete Rolle spielt.

Mehr Aufmerksamkeit wird hingegen der pastoralen und der gegenwärtigen Verortung des Katechumenats eingeräumt. Ausgehend vom deutschsprachigen Raum wirft das erste Kapitel einen Blick auf die forschungsrelevanten Handbücher und Leitfäden und versucht dessen pastoraltheologische Leitlinien für das Katechumenat nachzuzeichnen. Das Kapitel über die gegenwärtige Verortung wirft dabei Blitzlichter auf gegenwärtige Dynamiken und Entwicklungen innerhalb des Themenbereichs. Im Zentrum steht die Frage, wie und in welchem Rahmen eine pastorale Etablierung des Katechumenats in der alltäglichen Seelsorge stattfindet.

Der theoretische Teil der Arbeit schließt mit dem Kapitel über den Glauben. Der Glaube wird dabei primär als eine Gesinnung verstanden, die als subjektive Haltung des Zutrauens oder Vertrauens bezeichnet wird. Die Ausführungen gehen von dem Grundgedanken aus, dass der Glaube einen prozessualen Wesenskern besitzt, der sich in beziehungs- und sinnstiftenden Vollzügen veräußert. Die prozessuale Beschreibung findet sich in weiterer Folge – wenn auch in abstrakter Form – im empirischen Teil wieder, indem ausgehend vom Begriff der Transformation der Weg der Katechumenen im Glaubensfindungsprozess nachgegangen und mit einem theoretischen Modell dekonstruiert wird.

Um etwaigen Fehlinterpretationen und falschen Schlüssen Vorschub zu leisten, soll hier in aller Kürze auf das Verhältnis von Theorie und Praxis eingegangen werden: Die Abfolge der Abschnitte des theoretischen und des darauffolgenden empirischen Teils bildet den Weg in *umgekehrter Weise* ab, wie er im Forschungsprozess gegangen wurde. Bei diesem stand, nach einer ersten kurzen Findungs- und Klärungsphase, der Gang in der Empirie am Beginn des Forschungsprojekts.

Diese Reihung folgt dem soziologischen und in der Pastoraltheologie mittlerweile etablierten methodischen Dreischritt ‚Sehen – Urteilen – Handeln‘. Paul Zulehner verwendet in diesem Zusammenhang die Begriffe Kairologie, Kriteriologie und

Praxeologie.⁵⁰ Bei ihm findet sich ebenso die methodische Logik ‚von der Praxis in die Theorie‘, die er – wie der obige Dreischritt – auf GS 4 zurückführt, in der die Kirche aufgefordert ist, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“.⁵¹ In ihrem pastoraltheologischen Grundverständnis folgt diese Arbeit damit der Maxime, dass Theologie, die Rede von und über Gott, stets in einem zeitlichen Rahmen eingebunden ist, im Wissen, dass diese *selbst* Teil der wechselseitigen Beziehung zwischen Gott und Welt ist und damit die Grenzen zwischen Praxis und Theorie – auf einer methodischen Dimension – fließend verlaufen. Das Wahrnehmen und Sichtbarmachen, die Beurteilung und Interpretation, deren abgeleitete Konsequenzen und Handlungsoptionen (vgl. Sehen – Urteilen – Handeln) dieser Eingebundenheit in ein konkretes Raumzeitkontinuum ist nach Rainer Bucher Auftrag und Aufgabe der Pastoraltheologie. Sie passiert damit nicht in einem luftleeren Raum, sondern ist damit selbst Teil jener reziproken Beziehung zwischen der Rede von Gott und dem Hier und Jetzt.⁵² Die Verschränkung von Praxis und Theorie wird auch innerhalb der Forschung als ein ambivalentes Spannungsverhältnis beschrieben. Stephanie Klein stellt hinsichtlich des Dreischritts Sehen – Urteilen – Handeln fest, dass diese Schritte als Einheit zu betrachten sind, gleichzeitig – aber nicht gänzlich – voneinander getrennt werden dürfen: „Sie sind nicht additiv oder konsekutiv zu verstehen, sondern als drei Momente oder Dimensionen eines Erkenntnisprozesses.“⁵³

Der empirische Teil bildet den Mittelpunkt dieser Arbeit. Im ersten Kapitel wird auf das empirisch methodische Vorgehen des Forschungsprozesses eingegangen. Hierin wird sowohl auf die Begründung des empirischen Forschungsweges Bezug genommen als auch auf die Entscheidung für die qualitative Methode der Grounded Theory. Wie aus dem Kapitel hervorgeht, hat sich mit ihr der Forschungsprozess in eine völlig neue Richtung entwickelt. Das bewusste Einlassen auf das methodische Vorgehen der Grounded Theory wechselt in einem Spannungsverhältnis zwischen einem möglichst langen Offenlassen des erkenntnistheoretischen Begründungszusammenhangs und einer deduktiven Interpretation mit dem Ziel einer theoretischen Sättigung multiperspektivisch hin und her – dieser Prozess ist im Forschungsprozess kräftezehrend und zeitintensiv. Der reflexive Stil, der dem

⁵⁰ Vgl. Paul M. Zulehner, *Pastoraltheologie. 1. Fundamentalpastoral: Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*, 2. Aufl. (Düsseldorf: Patmos-Verl, 1991).

⁵¹ Vgl. GS 4.

⁵² Bucher, „Radikale Gegenwart“.

⁵³ Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung*. S. 123.

Forschungsstil der Grounded Theory eingeschrieben ist, hilft dem Forschenden einerseits, zielorientiert und fokussiert zu arbeiten, andererseits erfährt der Erkenntnisprozess mit der Selbstreflexivität einen Komplexitätsanstieg, der sich neben dem zeitlichen Aspekt auch in inhaltlicher und formeller Natur im Forschungsprojekt niederschlägt. Diese reflexive subjektbezogene Metaebene stellt den inhaltlichen Schwerpunkt des ersten Kapitels im empirischen Teil und Ausgangspunkt für das gesamte Forschungsdesign dar.

Das zweite Kapitel gibt einen detaillierten Einblick in den Forschungsprozess. Er folgt der oben angekündigten Methode der Grounded Theory und ihrem iterativ-zyklischen Charakter. Es geht den Fragen nach, welche Entscheidungen im Hinblick auf die Datengewinnung wann, wie und warum getroffen werden. Im Sinne der Transparenz und der Nachvollziehbarkeit richtet sich der Fokus auf die Form und den Inhalt der im Zuge der Datengewinnung geführten Interviews. Darauf folgt im letzten Kapitel die Beschreibung des Arbeitsprozesses, der zur Theorieentwicklung geführt hat. In diesem Zusammenhang wird auf die hermeneutische Spiralbewegung und das iterative zyklische Arbeiten eingegangen, der die Theoriegenese maßgeblich beeinflusst hat. Den Mittelpunkt bildet der methodische Dreischritt des offenen, axialen und selektiven Kodierens, mit dem die Daten aufgebrochen und die Methodik des Dimensionalisierens sowie der theoretischen Sensibilisierung zu einer gegenstandsbezogenen Theorie zusammengefasst werden.

Im letzten Kapitel wird die entwickelte Theorie vorgestellt. Die Theorie beschreibt die Bedeutung des Glaubens für die Freude nach einem Erwachsenenkatechumenat. Im Zentrum stehen der Prozess der Glaubensfindung innerhalb des Erwachsenenkatechumenats und die Dimensionen der Freude, die – so die Annahme – durch den Glauben unterstützt und bedingt werden. Auf methodischer Ebene wird ein formelles Gerüst um den Begriff ‚Transformation‘ in Form einer Story-Line entworfen, welche die Glaubensfindung als Teil eines übergeordneten lebenslangen Entwicklungsprozesses betrachtet. Der Titel ‚Auf den Weg zum/im Glauben‘ bezieht sich dabei auf die Annahme, dass der Weg zum Glauben in einem lebenslangen Entwicklungsprozess eingebettet ist. Das Kapitel folgt damit den methodischen Vorgaben des Kodierparadigmas und der Paradigmenlogik von Strauss, bei der die verwendeten Paradigmen um ein Phänomen herum gruppiert und miteinander in Beziehung gesetzt werden. Diese Paradigmen werden im vorgestellten Modell wiederum mit abstrahierten Begriffen bezeichnet, von denen ausgehend der jeweilige Bezugspunkt zur Beantwortung

der Forschungsfrage aufgegriffen und erläutert wird. Mit dieser multiperspektivischen Darstellung kann die Dichte und Komplexität des Forschungsphänomens aufgebrochen, auf eine nachvollziehbare Weise dargestellt und die Forschungsfrage nach der Bedeutung des Glaubens für die Freude nach dem Erwachsenenkatechumenat beantwortet werden.

I. Theoretischer Teil

1. Die Freude

Dieses Kapitel richtet den Blick auf die wissenschaftliche Verortung des Themenfeldes der Emotion der Freude. Methodisch wird dabei ein deduktiver Weg verfolgt, der sich von den allgemeinen Betrachtungsweisen über die Freude und deren Subthemen hin zum Konkreten und Speziellen nähert.

Zunächst wird der Begriff der Freude einer semantischen und etymologischen Einordnung unterzogen (1). Dabei geht es um erste sprachliche Differenzierungen innerhalb einer diffusen Begriffslandschaft, welche nicht nur dem Begriff der Freude, sondern generell allen Emotionswörtern innewohnt.

Ab dem zweiten Kapitel wird das Phänomen der Freude aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen beleuchtet: Anhand eines historischen Überblicks wird jenen philosophischen Konzeptionen nachgegangen, die sich der Frage nach einem guten und glücklichen Leben widmen (2). Diese Frage, die älter als deren wissenschaftliche Behandlung ist,⁵⁴ bildet den theoretischen Rahmen der wissenschaftlichen Verortung der Forschungsthematik. Der allgemeine Rahmen ist für das Forschungsvorhaben insofern vonnöten, als er aufzeigt, wie auf die Freude in der Wissenschaft Bezug genommen wird.

In diesem Zusammenhang kann hier vorweggenommen werden, dass die philosophischen Behandlungen und Konzepte über das sogenannte gute und glückliche Leben seit der Antike von der nikomachischen Ethik und mit dieser vom Glücksbegriff geprägt sind und demgegenüber die Behandlung der Freude ein ‚philosophisches Schattendasein‘ führt. Kern der folgenden Ausführungen ist daher nicht eine Begriffsdefinition, vielmehr wird für diese vorab ein philosophisch-historisch kontextueller Rahmen entfaltet.

Das darauffolgende Kapitel nähert sich der Thematik aus der psychologischen Perspektive. Es verdichtet die Thematik, indem es einen Einblick in das große Themenfeld

⁵⁴ „Lange Zeit bevor Forscher*innen damit begannen, Glück wissenschaftlich zu studieren, haben verschiedenste Kulturen, Philosophen sowie spirituelle Meister eigene Vorstellungen davon entwickelt, was ein gutes, glückliches Leben ausmacht.“ Eva Lermer, Positive Psychologie (München: UTB, 2019). S. 8.

der Emotion gewährt (3). Aufgrund seiner wissenschaftlichen Komplexität handelt es sich um eine kursorische Annäherung an das Themenfeld der Emotions- und Gefühlsforschung, indem in der aktuellen Forschung auch die Freudethematik eingebettet ist. Methodisch betrachtet wird an dieser Stelle ein Übergang zwischen dem allgemeinen philosophischen Zugang und der konkreten Beschäftigung mit dem Begriff der Freude geschaffen, bei dem erste terminologische Eingrenzungen zu den Begriffen ‚Gefühl‘, ‚Glücksgefühl‘, ‚Affekt‘ und ‚Stimmungen‘ vorgenommen werden.

Das darauffolgende Kapitel legt den Fokus auf den aktuellen Forschungsdiskurs (4). Es werden exemplarisch Erhebungsmodalitäten vorgestellt, bevor in einem weiteren Schritt der Begriff des Wohlbefindens erläutert wird. Die Frage, welche Faktoren die Lebenszufriedenheit fördern oder hindern, stehen im Zentrum aktueller Forschungen, bei denen ausgehend vom Themenbereich Wohlbefinden in weiterer Folge verwandte positive Emotionen, wie die Freude, behandelt und untersucht werden.

Das vorletzte Kapitel widmet sich der Emotion der Freude (5). Methodisch wird dabei ein phänomenologischer Weg eingeschlagen, der den Begriff ‚Freude‘ aus einer interdisziplinär orientierten sozialwissenschaftlichen und entwicklungspsychologischen Perspektive zu fassen versucht. Mit dem Aufzeigen und Bündeln der wichtigsten Charakteristika und Dimensionen der Freude wird das Ziel verfolgt, auf einen terminologischen Wesenskern vorzudringen, der in weiterer Folge als definitorische Grundlage für das gesamte Forschungsvorhaben dient.

Das letzte und umfassendste Kapitel beleuchtet die Freude aus der theologischen Perspektive (6). Es beginnt mit einer biblisch-theologischen Einordnung der Freude im Alten als auch im Neuen Testament. Dabei werden anhand von biblisch-theologischen Feldern verschiedene Dimensionen der Freude beleuchtet, indem auf deren jeweilige theologische Fundierung eingegangen wird. Dieselbe Methodik wird auch für die Zeit der Kirchenväter angewendet, wobei hier in exemplarischer Weise auf das Denken und die Schriften von Augustinus und Thomas von Aquin eingegangen wird. Das Kapitel schließt mit einem Überblick über jene offiziellen Lehrdokumente, in denen die Freudethematik aufgegriffen und theologisch behandelt wird. Es spannt dabei den Bogen vom Konzilsdokument *Gaudium et Spes* über das apostolische Schreiben *‚Gaudete in Domino‘* bis hin zur Enzyklika *‚Evangelii Gaudium‘*, wodurch verdeutlicht und versinnbildlicht werden soll, wie Freude theologisch verstanden bzw. in theologischen Kontexten

lehramtlich aufgegriffen wird.

1.1. Begriffliche Hinführung

Der Begriff ‚Freude‘ ist von einer terminologischen Diffusität umgeben, die sich auf den ersten Blick jeder sprachwissenschaftlichen Analyse entzieht. Das Kapitel versucht den Begriff der Freude semantisch und etymologisch zu fassen, um so erste Spuren der Klarheit in die begriffliche Komplexität zu bringen.

1.1.1. Semantische Einordnung

„Bekanntlich schweigt zwar, was froh und glücklich ist, aber sobald es darum geht, über Freude und Glück zu sprechen, wird es allzugleich geschwätzig.“⁵⁵

Wie schwer es ist, das Phänomen der Freude allumfassend darzustellen, zeigt ein Blick in die Lexika und Einträge im Wörterbuch bzw. Wörterbucheklärungen. Die gebotenen Artikel sind allgemein gehalten, was nicht nur mit der Komplexität des zu beschreibenden Begriffs ‚Freude‘ zusammenhängt, sondern mit der Herausforderung, Gefühlswörter semantisch auszudrücken.⁵⁶ Das liegt dem Sachverhalt zugrunde, dass sich sogenannte Gefühlswörter⁵⁷ von anderen Lexemklassen, wie Konkreta und Abstrakta, nur schwer beschreiben lassen, und an der Tatsache, dass sie die Qualität der Empfindung nicht beschreiben können.

Hier zeigt sich das problematische Verhältnis von Sprache und Gefühl, welches auf die Polysemie der Gefühlswörter zurückgeht. Lexeme wie ‚Wut‘, ‚Freude‘, ‚Trauer‘ usw. besitzen zwar eine *starke* emotive und ethische Bedeutungskomponente, die aber mit der sprachlichen Funktion nicht konform geht.⁵⁸ Sie bezeichnen psychische Phänomene, drücken diese Gemütszustände und Gefühle aber nicht aus. Sie dienen vielmehr einer deskriptiven Benennung.⁵⁹ Anders ausgedrückt: Ihre sigmatische Dimension zielt auf emotionale Phänomene, ihre sprachliche Dimension ist aber deskriptiv. Der Satz ‚Ich freue

⁵⁵ Harald A. [Hrsg.] Euler, Emotionspsychologie: Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen (München ; Wien ua: Urban & Schwarzenberg, 1983). S. 168.

⁵⁶ Vgl. Magdalene Konstantinidou, Sprache und Gefühl : semiotische und andere Aspekte einer Relation (Hamburg: Buske, 1997). S.18f.

⁵⁷ Gemeint sind Lexeme, deren Darstellungs- bzw. deskriptive Funktion in der Bezeichnung von Emotionen, von (Gefühls-) Erlebnissen oder von mit Gefühlen verbundenen Wirklichkeit ausschnitten besteht. Vgl. Gerda Rössler, „Freude“ : ein linguistischer Beitrag zur Semantik von Gefühlswörtern (Frankfurt am Main: Haag und Herchen, 2001). S. 9.

⁵⁸ Vgl. Rössler. S. 10f.

⁵⁹ Vgl. Rössler. S. 10.

mich‘ drückt aus, dass ich das Gefühl der Freude empfinde, er drückt aber den Gemütszustand nicht *eo ipso* aus. Hingegen ist der Satz ‚Es hat mich gefreut‘ explizit, in dem das Gesagte das Empfinden der Freude ausdrückt. Neben diesen Gefühlswörtern aus der zweiten „Klasse von Zeichen des Systems Sprache, die auf den Erfahrungsbericht Gefühl bezogen sind, gibt es eine dritte Klasse, welche beim Empfänger Emotionen auslösen (z. B. ‚Pfui!‘, ‚Köter‘).“⁶⁰ Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass es zweckmäßig ist, zwischen der „deskriptiven und der expressiven oder nicht darstellenden Funktion bzw. zwischen den entsprechenden Bedeutungsanteilen zu unterscheiden“.⁶¹ Als Beispiel zur Veranschaulichung der Komplexität des Begriffs Freude präsentiert Rössler in ihrer Arbeit über die Semantik von Gefühlswörter einen exemplarischen Auszug aus Steins ‚Endliches und Ewiges Sein‘:

„Die Freude ist jedenfalls ein Name, mit dem alles genannt wird, was Freude ist, jedes wirkliche und mögliche Erlebnis der Freude. In verschiedenen Zusammenhängen bezeichnet er einmal das einzelne Freudenerlebnis (Wenn ich sage: ‚Die Freude hat mich gesund gemacht‘, so habe ich dabei nicht ‚die Freude im Allgemeinen‘ im Auge, sondern eine ganz bestimmte Freude, an dieser Freude aber doch besonders, dass es Freude ist), ein andermal zusammenfassend alle möglichen und wirklichen Freudenerlebnisse; [...].“⁶²

In diesem Auszug wird die semantische Dichte des Begriffs deutlich: Auf der Erlebnisebene werden zwei Gesichtspunkte unterscheiden; zum einen die Bezeichnung eines einzelnen Freudenerlebnisses, zum anderen der Sammelbegriff für Freudenerlebnisse. Freude kann als ethischer Wert, als Emotion und als Erlebnis betrachtet werden. Auf der Ebene des Erlebnisses kann wiederum eine Differenzierung vorgenommen werden: Zum einen wird auf das Wesen der Freude eingegangen, zum anderen auf das Einzelerlebnis und nicht zuletzt auf die Gesamtheit aller Erlebnisse, die einen Freudengehalt ausdrücken. Des Weiteren wird zwischen den Modi des Möglichen und des Wirklichen unterschieden. Dieser exemplarische Einblick lässt ansatzweise die Schwierigkeit erkennen, die dem Unterfangen einer systematischen Bedeutungsbeschreibung des Freudebegriffs innewohnt.

Zwischen der Sprache und den Emotionen herrscht eine enge Verbindung. Neue kognitionswissenschaftliche Arbeiten über Emotion vertreten den Standpunkt, dass jede

⁶⁰ Rössler, Freude. S. 11.

⁶¹ Rössler. S. 10.

⁶² Rössler. S. 14.

Äußerungsbedeutung einer sachlichen Äußerung eine emotionale Komponente aufweist.⁶³ Rössler führt in diesem Zusammenhang das Beispiel an, dass eine Proposition, „obwohl sie kognitiv und konzeptuell kodiert [ist] (z. B. ein Gerichtsurteil), – oft unbeabsichtigt – eine mehr oder minder starke Emotion enthalten kann“. ⁶⁴ Des Weiteren gibt es eine Schnittmenge an nicht-sprachlichen und sprachlichen Elementen und Funktionen, die das kommunikative Verhalten entscheidend auf subtile Weise steuert. Sätze wie ‚Ich habe es nicht so gemeint‘ zeugen von jener Fehlsteuerung, welche auf der intendierten Bezugnahme unterschiedlicher Wissensbestände gründet. Aus dieser interaktionsorientierten Perspektive ist im Bereich der Emotion und der Kommunikation auch mit sozialen Situationen und Normen zu rechnen, die das Zeigen von Gefühlen erzwingen. Als Beispiel für derartige Situationen, die intrasubjektive kollektive Emotionen oktroyieren, nennt Rössler die ‚Karnevalslaune‘ oder die ‚Staatstrauer‘. ⁶⁵ Der Freude aus der Sicht der Emotionswissenschaft wird im Kapitel 1.3. ‚Freude in der Psychologie‘ Rechnung getragen.

1.1.2. Etymologische Einordnung

Die Herkunft des deutschen Wortes ‚Freude‘ geht auf das mittelhochdeutsche Wort ‚vröude‘ sowie auf das althochdeutsche ‚fewida‘ zurück. Es ist eine Ableitung von ‚freuen‘ und gehört zur gleichen Wortsippe wie ‚froh‘. ⁶⁶ Neben unzähligen Abwandlungen des mittelhochdeutschen Wortstammes ist ‚vröude‘ auch mit dem norwegischen ‚fryd‘ und dem schwedischen ‚fröjd‘ (‚Lebenslust‘, ‚Munterkeit‘) verwandt. ⁶⁷ Bereits das mittelhochdeutsche Wort ‚vröude‘ nimmt die enge Verflechtung von Ethik- und Emotionswörtern rund um den neuhochdeutschen Begriff ‚Freude‘ vorweg und weist auf die oben genannte Mehrdimensionalität des Lexems hin. ‚Freude‘ vermittelt sowohl die Eigenschaft in substantivierter Form (‚Frohsinn‘, ‚Freude‘, ‚Erfreuendes‘) ⁶⁸ als auch die

⁶³ Norbert Fries, „Emotionen in der semantischen Form und in der konzeptuellen Repräsentation“, in Sprache als Kognition - Sacher als Interaktion, Studien zum Grammatik - Pragmatik - Verhältnis, hg. von András Kertész (Frankfurt am Main ; Wien [u.a.]: Lang, 1995), S. 139–81.

⁶⁴ Rössler. S. 12.

⁶⁵ Vgl. Rössler. S. 14.

⁶⁶ Vgl. „Woher kommt Freude | Wortherkunft von Freude | wissen.de“, zugegriffen 13. April 2023, <https://www.wissen.de/wortherkunft/freude>.

⁶⁷ Vgl. „Woher kommt Freude | Wortherkunft von Freude | wissen.de“.

⁶⁸ Vgl. „Wörterbuchnetz“, zugegriffen 19. April 2023, <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=Lexen&lemid=LV06226#0>. „Wörterbuchnetz“.

Zuschreibung ethischer Begrifflichkeiten (‚Freude‘, ‚Glück‘ oder ‚Seligkeit‘), sodass es zu semantischen Überschneidungen kommt.

Ein Blick zum Schlagwort ‚Freude‘ im Duden bringt eine erste wichtige begriffliche Unterscheidung zum Vorschein, indem auf der einen Seite, zwischen einem „hochgestimmten Gemütszustand“, dem „Froh- und Beglücktsein“ und „etwas, was jemanden erfreut“ auf der Anderen unterschieden wird.⁶⁹ Dem ersten Zustand werden Begriffe wie ‚Glück‘, ‚Frohsinn‘, ‚Lust‘, ‚Vergnügen‘ und ‚Heiterkeit‘ zugewiesen.⁷⁰ Der zweite Bereich wird mit ‚Genuss‘, ‚Glückseligkeit‘ und ‚Spaß‘ assoziiert. Anders ausgedrückt: Mit Freude wird zum einen der erlebte Gemütszustand des Subjekts beschrieben, zum anderen wird damit auch der Sachverhalt des Objekts benannt, der diesen speziellen Zustand auslöst. Diese Doppeldeutigkeit des Begriffs – nämlich dessen positive Bezugnahme *auf* einen Gegenstand oder ein Geschehen sowie dessen reflexive Wendung zum Subjekt, das *sich* freut – ist innerhalb der Begriffsbestimmung von Freude präsent, stellt sie doch ein wesentliches Unterscheidungskriterium zu verwandten Begriffen dar. Im Folgenden soll der Versuch einer ersten begrifflichen Abgrenzung zum Begriff ‚Glück‘ unternommen werden.

1.2. Freude in der Philosophie

„Was ist das, ein gutes Leben?“

Die Frage nach einem guten und gelingenden Leben gehört – neben der Frage nach seinem Anfang und seinem Ende, nach dem Woher und Wohin – zu *den* großen Fragen, welche die Menschheit seit Anbeginn ihrer Existenz beschäftigt. Der historisch-philosophische Blick führt zu der Erkenntnis, dass die Suche nach einem guten Leben, ein Leben in Freude, für die Grundkonstitution des Menschen, im Sinne seiner ‚anthropologischen Kontur‘, die sich auf einer mehrdimensionalen psychologischen und soziokulturellen Weise ausgestaltet, mitverantwortlich ist und damit für das *Menschsein* - im Sinne des Wortes - *wesentlich* und *existenziell* ist.

⁶⁹ Vgl. „Freude ▷ Rechtschreibung, Bedeutung, Definition, Herkunft | Duden“, zugegriffen 13. April 2023, <https://www.duden.de/node/50729/revision/1307342>.

⁷⁰ Vgl. „Freude ▷ Rechtschreibung, Bedeutung, Definition, Herkunft | Duden“.

1.2.1. Philosophie des guten Lebens

Lange Zeit bevor sich Forscher*innen mit der Frage wissenschaftlich beschäftigen, entwickeln Völkerstämme und Kulturen an den verschiedensten Orten der Welt differente Vorstellungen, Ideen und Konzepte, was ein gutes Leben ist, wie dieses gelingt und in der Praxis umgesetzt werden kann. Mit Blick auf die westliche Kultur, bekommt die Beschäftigung der Frage mit der Etablierung der klassischen abendländischen Philosophie vor zweitausend Jahren einen systematischen Rahmen, der diese auf reflexive Weise behandelt und mit der Praxis in Beziehung setzt.⁷¹

Innerhalb der Philosophie der Antike wurde die Frage nach dem *guten* Leben primär mit der Frage nach einem *glücklichen* Leben übersetzt.⁷² Beispielhaft sind hier Aristippos (435-355 v. Chr.), Platon (427-347 v. Chr.), Diogenes (399-323 v. Chr.), Demokrit (459-370 v. Chr.), Aristoteles (384-322 v. Chr.), Epikur (341-270 v. Chr.) und Epiktet (50-138 v. Chr.) zu nennen, deren Theorien hier in aller Kürze vorgestellt werden.⁷³

Aristippos gilt als Begründer des Hedonismus. Seiner Auffassung nach besteht das größte Lebensziel in der Maximierung der Lust. Der Weg zum Glück liege im bewussten Genuss. Demgegenüber stehen die Überlegungen von Demokrit: Als Vertreter der Atomistik setzt er sich für ein ‚Leben im Gleichmaß‘ und einen maßvollen Umgang mit den Lüsten ein. Kern seiner Abhandlung ‚Über die Heiterkeit‘, bildet der Begriff der *euthymia*, der mit ‚Wohlgemut‘ übersetzt werden kann. Demokrit sieht das Lebensziel Menschen in der Seelenheiterkeit. Diese erlange man durch ein symmetrisches Leben, das sich durch die Wohlproportioniertheit zwischen dem Zuwenig und Zuviel ergibt. Erst durch die Wohlgestimmtheit des Gemüts und das Zusammenstimmen von Körper, Geist und Seele erreiche man jene gelassene Haltung (*ataraxia*), die das Wohlgemutsein (*euthymia*) hervorbringt.⁷⁴ Aus dieser Haltung der Gelassenheit lässt sich auch das ‚demokratische Lachen‘ ableiten, welches einer ‚wohlgemuteten Lebensfreude‘ entspringt.⁷⁵ Auch wenn die

⁷¹ Vgl. Lermer, Eva. Positive Psychologie. München: UTB, 2019. S. 9f.

⁷² Zur Unterscheidung zwischen den Begriffen ‚Glück‘ und ‚Freude‘ siehe auch Kap. 1.2.1 und Kap. 1.5.

⁷³ Ein Überblick über die antiken Philosophen findet sich bei Michael Erler in: Erler, Michael. Philosophen des Altertums: [2]: Vom Hellenismus bis zur Spätantike : eine Einführung. Darmstadt: WissenschaftlBuchges, 2000.

⁷⁴ Vgl. „Gelassenheit – Kathpedia“, zugegriffen 1. Mai 2021, <http://www.kathpedia.com/index.php/Gelassenheit>.

⁷⁵ Zur Person Demokrits und dem demokratischen Lachen vgl. „Humanae salutis (Wortlaut) – kathPedia“, zugegriffen 20. April 2023, [https://www.kathpedia.com/index.php?title=Humanae_salutis_\(Wortlaut\)](https://www.kathpedia.com/index.php?title=Humanae_salutis_(Wortlaut)). Geier, Manfred. Worüber kluge Menschen lachen: kleine Philosophie des Humors. 1. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2006. S. 36f.

Lust als Prinzip für ein gelingendes Leben wichtig erscheint, ist für Epikur vielmehr die Freiheit von Schmerzen und Unlust das oberste Prinzip für ein glückliches Leben. Demgegenüber steht der stoische Weg eines gelingenden Lebens: Im Mittelpunkt der Stoa – mit ihren wichtigsten Vertretern Epiktet, Seneca und Marc Aurel – steht die Befreiung von äußeren Einflüssen und Faktoren, wie Geld, Macht, Ansehen usw. Seneca übersetzt das griechische ‚euthymia‘ in ‚tranquilitas animi‘. Die höchste Form der Glückseligkeit findet sich für die Stoiker in der Seelenruhe und der Gelassenheit. Grundlage dafür sind das ausbalancierte Selbst, eine ‚Festgefügteheit der Seele‘ sowie eine Gelassenheit im Sinne einer Fokussierung auf die Selbstmächtigkeit. Selbstmächtigkeit meint im stoischen Zusammenhang ein Loslassen von dem, was nicht in der eigenen Macht steht. Diese stoische Lebenseinstellung, die auch als Haltung bezeichnet werden kann, findet sich nicht nur im Buddhismus durch die Befreiung vom Ego, sondern auch im aktuell aufkommenden Achtsamkeits- und Mindfulnessstrend wieder. Hier schließt Diogenes an, für den der Weg zum Glück über die „absolute Unabhängigkeit von der Außenwelt“⁷⁶ führt. Für ihn findet der Mensch über die vollkommene Bedürfnislosigkeit zu seinem Lebensglück. Dieses Paradigma geht wiederum auf die philosophische Strömung des Kynismus zurück, der sich, in abgewandelter Form wieder findet. Im Kern geht es Diogenes aber um die Antithese zwischen ‚Nomos‘ und ‚Physis‘, zwischen der Autorität der menschengemachten Gesetze und der natürlichen Energie des körperlichen Daseins. Platon, der wie Aristippos ein Schüler Sokrates war, sieht Glück im Gleichgewicht der Seelenteile Vernunft, Mut und Begehren. Dabei sei Glück stets an das Gute und Gerechte gebunden. Aristoteles beschreibt in der Schrift ‚Nikomachische Ethik‘ Glückseligkeit (eudaimonia) als das höchste Gut, nach dem alle Menschen streben. Der Weg zum Glück liege in der wesensgerechten und tugendhaften Entfaltung der Fähigkeiten und Potentiale, die jeder Mensch in sich trage.⁷⁷

1.2.2. Der Begriff ‚Glück‘

Im Gegensatz zur Freude ist das Glück ein philosophischer Gegenstand, der in der abendländischen Geschichte seit der Antike im philosophischen Diskurs in verschiedener Weise behandelt und aufgegriffen wird.⁷⁸ Im Mittelpunkt steht dabei, wie schon oben

⁷⁶ Vgl. Lerner, Eva. Positive Psychologie. München: UTB, 2019. S. 10.

⁷⁷ Vgl. Lerner, Eva. Positive Psychologie. München: UTB, 2019. S. 9f.

⁷⁸ Einen guten Überblick über die Entwicklung des Glücksbegriffs gibt Maximilian Forschner in: Maximilian Forschner, *Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, 2., unveränd. Aufl. (Darmstadt: WissBuchges, 1994).

angeführt, der Begriff der Eudaimonia – εὐδαιμονία. Glück bezeichnet nicht ein Gefühl, sondern bezieht sich auf das Gelingen des Lebens im Ganzen. Diese wichtige Unterscheidung taucht auch in der Begriffsgeschichte von Glück auf. Diese ist im deutschen Begriff ‚Glück‘ noch nicht erkennbar. Im Gegenteil: Hier wird der Begriff ebenso wie der Begriff der ‚Freude‘ für heterogene Phänomene verwendet. Er beschreibt sowohl das persönliche Wohlbefinden als auch einen Prozess, der positiv endet. Diese Doppeldeutigkeit wird auch anhand der unterschiedlichen Ausdrücke ‚Glück haben‘ und ‚glücklich sein‘ zum Ausdruck gebracht.⁷⁹ Während der erste Ausdruck auf den Aspekt des Zufalls hinweist, mit dem ein externes Ereignis eintritt, wird mit dem zweitem ein innerer Zustand einer Person beschrieben.⁸⁰ Beide haben die begrenzte Verfügbarkeit gemein. Anders gesagt: Ein Mensch kann zu seinem Glück beitragen, es wird ihm aber letztlich zuteil. Das Tun des Menschen bleibt in diesem Fall ein Zutun.⁸¹

Die Mehrdeutigkeit des Begriffs lässt sich auch etymologisch ergründen: In der englischen Sprache gibt es für den Begriff ‚Glück‘ die Begriffe ‚Luck‘ (die Bezeichnung der Tatsache, dass ein Mensch Glück gehabt hat), ‚Fortune‘ (die Tatsache eines glücklichen Zufalls) und ‚Happiness‘. Diese Unterteilung findet sich auch in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘, indem er das Glück als etwas Äußerliches getrennt vom moralischen Handeln betrachtet, im Gegensatz zum Glück, das sich auf das subjektive Empfinden eines Gefühls bezieht. Diese Unterscheidungen werden mit den lateinischen Begriffen fortuna, felicitas und beatitudo und dem altgriechischen Begriffen eudaimonia (εὐδαιμονία), eutychia (εὐτυχία) und dem makariotes (μακαριότης) erfasst.⁸² Die makariotes war den Göttern vorbehalten. Aber auch die eudaimonia und die fortuna sowie die eutychia und die felicitas, welche dem Menschen zugeordnet sind, werden zwei unterschiedlichen Formen von Glück zugeschrieben. Eudaimonia und felicitas meinen in diesem Zusammenhang jene Form von Glück, welche aus der „Anlage der eigenen Lebensführung“⁸³ resultiert. Eudaimonia bezeichnet in seiner ursprünglichen Bedeutung ‚von einem guten Dämon geleitet‘. Dieser Begriffsbestimmung folgt auch Aristoteles in seiner nikomachischen Ethik. Hier heißt es:

⁷⁹ Vgl. Kappelhoff u. a., *Emotionen*. Stand: 2.10.2021. S. 135.

⁸⁰ Vgl. Kappelhoff u. a. S. 135.

⁸¹ Vgl. Kappelhoff u. a. S. 135. Vgl. auch: Martin Seel, *Versuch über die Form des Glücks: Studien zur Ethik*, 1. Aufl., Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1445 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999). S. 91.

⁸² Vgl. Jakub Sirovátka, *Endlichkeit und Transzendenz: Perspektiven einer Grundbeziehung*, 1., Edition (Felix Meiner Verlag, 2012). S. 20f.

⁸³ Sirovátka. S. 20.

„Denn das Glück folgt der Tätigkeit“⁸⁴. Die eudaimonia lässt sich demnach auch als Konsequenz eines tugendhaften Lebens übersetzen; als Ergebnis, das sich einstellt, wenn die getätigte Handlung dem eigenen Wesen und dem eigenen Charakter entspricht. In Bezug auf die Verknüpfung eines gelingenden Lebens mit dem tugendhaften Leben findet sich die Analogie des ‚symmetrischen Lebens‘ wieder: Die Kunst des ‚symmetrischen Lebens‘ fußt auf Handlungen, die von Tugenden und Einstellungen geleitet werden. Eudaimonia wird in diesem Zusammenhang als Daseinsform eines sinnvollen und erfüllten Lebens verstanden. Auf der Ebene der Moral und der Frage, wie sich der Mensch richtig verhalten soll, wird Eudaimonia auch als ethisches Ziel betrachtet, welches nicht mit den Begriffen ‚Glück‘ und ‚Glückseligkeit‘ gleichgesetzt wird. Vielmehr steht „das physische und psychische Gleichgewicht“ im Zentrum, das sich im Negativen „als Freiheit von inneren und äußeren Störungen der subjektiven Befindlichkeit“⁸⁵ beschreiben lässt. Diese Beschreibung des Glücks betont die holistische oder übergreifende Dimension in dem Sinne, als dass mit ihr die ganze Person ergriffen wird.⁸⁶

Demgegenüber steht der Begriff der eutychia beziehungsweise der fortuna. Er bezeichnet das äußere, sich den Umständen verdankende Glück. Seel nennt dieses Glück auch „episodisch“, da es auf konkrete Situationen, auf aktuelle und positive Erfahrungen angewiesen ist.⁸⁷ Es kommt ‚wie aus heiterem Himmel‘. Diese Redewendung verweist im Sinne des Wortes auf die altgriechische semantische Verbindung zum enthaltenen Substantiv Tyche. Es bezieht sich auf den christlichen Begriff der Gnade. Dieser theologische Zusammenhang wird in den weiteren Überlegungen noch an Bedeutung gewinnen.

Innerhalb der aktuellen Forschungsdebatte treten zwei Aspekte heraus, die – unabhängig vom Glück – Anlass zu Grundsatzdebatten geben.⁸⁸ Zum einen werden Emotionen als affektive Phänomene gesehen, „die an den Sinnesapparat einer Person anknüpfen und auch

⁸⁴ „Das Glück bei Aristoteles - PDF Free Download“, zugegriffen 12. Juni 2021, <https://docplayer.org/19941538-Das-glueck-bei-aristoteles.html>.

⁸⁵ Schöttker, *Philosophie der Freude*. S. 33.

⁸⁶ Vgl. Seel, *Versuch über die Form des Glücks*. S. 62-65. Von diesem Begriffsverständnis ausgehend ist es nachvollziehbar, dass es im Gegensatz zum Zufallsglück – dessen Gegenbegriff der Begriff „Pech“ ist – kein eigenständiges Wort für die Gegenerfahrung des Glücksgefühls existiert. Dies führt Dieter Thomä auf die Tatsache zurück, dass das Glück „dem Menschen als ursprüngliches, gewissermaßen alternativloses Anliegen innewohnt, dass er also von Natur aus nach Glück strebt (vgl. Aristoteles 1985, 4, 11).“ und es ihm deswegen gar nicht in den Sinn kommt, ein „dem Glück entgegengesetztes Ziel anzuvisieren“. Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 135.

⁸⁷ Seel, *Versuch über die Form des Glücks*. S. 62.

⁸⁸ Zum näheren Verständnis dieser Debatte innerhalb der Emotionsforschung siehe Kap 1.3.1.

neurowissenschaftlich abgebildet werden können“⁸⁹. Zum anderen wird Emotionen eine kognitive Kraft zugeschrieben, „die zur Erfassung eines Zustands taugt“⁹⁰. Diese Doppelung beinhaltet eine „irritierende Konsequenz“, insofern eine „Diskrepanz zwischen dem empfundenen und dem ‚real existierenden‘ Glück einer Person möglich ist“⁹¹. Daraus schlussfolgert Thomä: „Wenn man sich aber in etwas täuschen kann, dann muss man auch richtigliegen können – und das heißt nichts anderes, als dass die Auskunft über das eigene Glück nicht nur einen affektiven Zustand reportiert, sondern mit kognitivem Anspruch versehen ist. Wer vom Glück redet, sagt nicht nur, wie er sich fühlt, sondern auch, wie er lebt.“⁹²

1.3. Freude in der Psychologie

„There is still little consensus on what emotion is or is not“ (Lisa Feldman-Barret)

Die wissenschaftliche Behandlung der Freude fällt innerhalb der Psychologie in den Bereich der Emotionspsychologie. In den Emotionstheorien nimmt sie als sogenannte Grund- oder Basisemotion einen wichtigen Stellenwert ein. Der Begriff der Emotion kann in diesem Zusammenhang auch als ‚genus proximum‘ von Freude bezeichnet werden. Gerade die unpräzise Definition des Begriffs ‚Freude‘, sowie generell die lange Historie der diffusen und undurchsichtigen Begriffsbeschreibungen der Begriffe ‚Gefühl‘ ‚Stimmung‘ und ‚Affekt‘ lassen sich in der Psychologie und darüber hinaus auf die noch unschärferen und vagen Begriffsbeschreibungen von ‚Emotion‘ innerhalb verschiedener Emotionstheorien und -ansätze zurückführen. Die Ursachen, dass die Begriffe ‚Gefühl‘ und ‚Emotion‘ eines der schlechtesten definierten Konzepte in der Psychologie darstellen, lassen sich auf mehrere Ursachen zurückführen:⁹³

1. Zum einen besteht die Tendenz, dass eine „große Zahl empirischer Wissenschaftler die Relevanz begrifflicher Analysen für den Wert empirischer Befunde verkennt, und dass

⁸⁹ Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 136.

⁹⁰ Kappelhoff u. a. S. 136. „Diese Unterscheidung zwischen dem Affektiven und dem Kognitiven stützt sich auf einen in der griechischen Antike, der christlichen Theologie sowie der neuzeitlichen und zeitgenössischen Philosophie gleichermaßen diskutierten Befund (vgl. Thomä u. a. 2011): Demnach zielt der Glücksbegriff einerseits subjektiv auf ein Gefühl, andererseits objektiv auf ein gelingendes Leben. In dem Maße, wie es um Letzteres geht, wird das Glück auf eine Lebensart bezogen, die über einen affektiven Zustand hinausgeht.“ Kappelhoff u. a. S. 136.

⁹¹ Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 136.

⁹² Vgl. Kappelhoff u. a. S. 136.

⁹³ Vgl. Dagmar Fenner, *Glück: Grundriss einer integrativen Lebenswissenschaft*, Orig.-Ausg., Alber-Reihe Praktische Philosophie (Freiburg ua: Alber, 2003). S. 182.

zum anderen die getroffenen feinen phänomenologischen Differenzierungen infolge der ‚Privatheit‘ emotionaler Vorgänge nur schwerlich empirisch verankert werden“⁹⁴. Es geht also einerseits um die Herausforderung der ‚Übersetzung‘ begrifflicher Analysen in die Empirie und andererseits um die Schwierigkeit einer möglichen Einbettung im Sinne einer ‚Rückübersetzung‘ der ‚Subjektivität der Gefühle‘ in ein allgemein theoretisches System⁹⁵. Banal gefragt: Wie lässt sich eine Emotion bzw. ein Gefühl wissenschaftlich empirisch *und* theoretisch fassen? Bei näherer Betrachtung wird man zu dem Schluss gelangen, dass sich ein derart subjektives und flüchtiges Ereignis nur schwer kategorisieren und generalisieren lässt, um daraus allgemein gültige Schlüsse ziehen zu können.

2. Auch wenn die Emotionsforschung als wissenschaftliche Disziplin im Fächerkanon fest verankert ist und in den letzten Jahrzehnten einen Aufschwung erlebt hat, zeichnet sich diese in ihrer Methodik durch ein hohes Maß an *Interdisziplinarität* – und den damit einhergehenden multiperspektivischen Blick – aus. Dieser wiederum bedingt die Entwicklung der Spezifizierung in wissenschaftliche Teilbereiche ⁹⁶, deren Intention diametral zu einer Gesamtschau in Theorie und Praxis stehen und eine solche erschweren.

3. Letztlich soll auf die Tatsache aufmerksam gemacht werden, dass Theorien und Konzepte – wie auch die Emotionsforschung und in dieser speziell die begriffliche Zuordnung – Konventionen und dem Zeitgeist unterworfen sind.

Anhand der genannten Ursachen lässt sich leichter nachvollziehen, dass im wissenschaftlichen Diskurs die Mehrheit der Versuche der begrifflichen Einordnung nicht auf Abgeschlossenheit und Endgültigkeit zielt, sondern vielmehr einen offenen Prozess darstellt, dessen Ziel darin liegt, die bisher zusammengetragenen und unabhängig replizierten Befunde zu berücksichtigen, und daraus *vorläufige* Definitionen zu entwickeln, die in weiterer Folge als eine vorbehaltlose, konsensuelle Arbeitsgrundlage für weitere Erkenntnisse dienen. ⁹⁷ Arbeitsdefinitionen können durchaus provisorischen und vorläufigen Charakter besitzen, da sie lediglich den aktuellen Erkenntnisstand

⁹⁴ Fenner. S. 182.

⁹⁵ Zum Diskurs über die Beziehung zwischen dem individuellen und gemeinsamen Glücksstreben. Vgl. Fenner.S. 23f.

⁹⁶ Als Beispiel kann hier die Entwicklung der – mittlerweile etablierten – Wissenschaftszweige der ‚Positiven Psychologie‘ und der ‚Salutogenese‘ genannt werden. Beide Stränge entwickelten sich aufgrund der Einsicht, dass sich die Psychologie nicht nur dem Leiden und generell den negativen Seiten des Menschen auf den Grund gehen sollte, sondern im Sinne eines prophylaktischen Grundgedankens auch seine grundgelegten positiven und stärkenden Ressourcen in den Blick nehmen soll.

⁹⁷ Vgl. Jürgen H. Otto, Hrsg., *Emotionspsychologie : ein Handbuch* (Weinheim: Beltz, 2000). S. 11.

widerspiegeln.⁹⁸ Zu dieser Ansicht kommt auch Schwarz-Friesel in ihrer Arbeit „Sprache und Emotion“, in der sie die Hauptproblematik der Definitionsfindung mit der Tatsache untermauert, dass es sich bei Emotionen um interne und damit absolut subjektiv Eigenschaften des Menschen handelt, die nur über ihre Ausdrucksmanifestationen beobachtbar sind.⁹⁹

1.3.1. Der Begriff ‚Emotion‘

„Jeder weiß, was eine Emotion ist, bis er gebeten wird, eine Definition zu geben.“¹⁰⁰

Dieses Kapitel gibt einen Einblick in das ‚Reich der Emotionen‘. Über den Begriff schreibt Schwarz-Friesel: „Emotionen sind für das menschliche Leben und Erleben konstitutive Phänomene: Sie bestimmen maßgeblich unsere Bewusstseins-, Denk- und Handlungsprozesse. Mittels der Sprache werden Emotionen ausgedrückt und benannt, geweckt, intensiviert oder generiert.“¹⁰¹ Emotionen gehören demnach zu den grundlegendsten menschlichen Phänomenen, denen die Psychologie eine große Beachtung einräumt. Das Kapitel beschäftigt sich mit der zunächst banal klingenden Frage, was Emotionen sind, beziehungsweise wie diese definitorisch gefasst werden können. Im Mittelpunkt steht der Versuch, anhand verschiedener Arbeitsdefinitionen zu einem sogenannten terminologischen Wesenskern vorzudringen. Dieses Vorgehen sollte mit Blick auf die Fachliteratur, wie oben schon angedeutet, nur prozessual gedacht werden: Von einer allgemeinen Definition und einheitlichen Theorie oder Konzeptualisierung ist man heute wie vor hundertvierzig Jahren weit entfernt. In diesem Zusammenhang kann hier exemplarisch Nahlowski genannt werden, der schon vor über 140 Jahren lakonisch feststellte: „In der That giebt es kaum ein Gebiet psychischer Erscheinungen, welche der Untersuchung größere Schwierigkeiten entgegenstellen, als eben die Region der Gefühle.“¹⁰²

⁹⁸ Zu dieser Ansicht kommt auch Schwarz-Friesel in ihrer Arbeit Sprache und Emotion. Die Hauptproblematik, die sich bereits in der Schwierigkeit der Definitionsfindung zeigt, ist die Tatsache, dass es sich bei Emotionen um interne und damit absolut subjektiv Eigenschaften des Menschen handelt, die nur über ihre Ausdrucksmanifestationen beobachtbar sind. Vgl. Monika Schwarz-Friesel, *Sprache und Emotion*, 2. überarb. Aufl. (Stuttgart, UTB GmbH, Bern, A. Francke, 2013). S. 44.

⁹⁹ Schwarz-Friesel. S. 44. Zum Verhältnis zwischen Sprache und Emotion vgl. das Kap. 1.3.2.

¹⁰⁰ Vgl. Jürgen H. Otto u. a., „Begriffsbestimmungen“, in *Handbuch Emotionspsychologie*, hg. von Heinz Mandl (Weinheim:Beltz: Psychologie-Verl-Union, 2000), 11–18. S. 11.

¹⁰¹ Schwarz-Friesel, *Sprache und Emotion*. S. 44.

¹⁰² Joseph W. Nahlowsky, *Das Gefühlsleben, Das Gefühlsleben* (De Gruyter, 2020), <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783112352168/html>. Stand: 21.2.2021.

Dieses heterogene Bild verschiedener Definitionen findet sich auch heute noch in den Lexika und der einschlägigen Fachliteratur, wobei durch die Internationalität des Fachbereichs noch die Problematik der Übersetzung hinzukommt. Otto, Mandl und Euler veranschaulichen die Problematik in ihrem Artikel ‚Begriffsbestimmungen‘ im Handbuch für Emotionspsychologie bei ihrem Versuch einer einschlägigen Definition von ‚Emotion‘. Nach diesen wird der Begriff ‚Emotion‘ als Überbegriff für verwandte Begriffe wie ‚Stimmung‘, ‚Affekt‘ und ‚Gefühl‘ eingeführt.¹⁰³ Stimmungen (engl. moods) oder auch Gefühlszustände (feeling states) werden als alltägliche und *Low-level* Emotionen bezeichnet (Isen, 1984)“, welche „hinsichtlich ihrer *Intensität* und *Objektbezogenheit* von geringerer und bezüglich ihrer *Dauer* von größerer Ausprägung als Emotionen angesehen werden“¹⁰⁴. Beim Begriff ‚Affekt‘ bekommt die sprachliche Komponente eine wichtige Rolle zugesprochen: „Während der deutsche Begriff ‚Affekt‘ in der gegenwärtigen Emotionspsychologie kaum eine Rolle spielt [...], hat der englischsprachige Begriff ‚affect‘ eine andere Bedeutung, nämlich hauptsächlich als Synonym oder als Oberbegriff für Emotion und verwandter emotionaler Zustände, insbesondere von Stimmungen.“¹⁰⁵ Im Deutschen wird dem Begriff ‚Gefühl‘ eine enge Definition von Emotion bezeichnet, der „die subjektive Erlebnisqualität als einen Teil der Emotion in den Mittelpunkt rückt“¹⁰⁶. Im Gegensatz zum Begriff der ‚Emotion‘, der im Deutschen üblicherweise für „eine weitere Auffassung“ steht und „den Oberbegriff, der den körperlichen Zustand und das Ausdrucksverhalten mit einschließt.“¹⁰⁷

Kleinginna und Kleinginna haben 1981 den Versuch unternommen, von 100 Definitionen das Gemeinsame zusammenzufassen. Otto, Euler und Mandl weisen in diesem Zusammenhang darauf hin, dass diese Arbeitsdefinition lediglich einen geschichtlichen Querschnitt darstellt, die mit den heutigen wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht mehr gänzlich übereinstimmen. Sie zitieren folgende Arbeitsdefinitionen:¹⁰⁸

„Emotion ist ein komplexes Interaktionsgefüge subjektiver und objektiver Faktoren, das von neuronal/hormonalen Systemen vermittelt wird, die (a) affektive Erfahrungen, wie Gefühle der

¹⁰³ „Die Begriffe ‚Gefühl‘, ‚Emotion‘, ‚Affekt‘, ‚Stimmung‘ sind in ihrer Bedeutung verwandt und wechseln einander oft wie Synonyma ab (vgl. Ewert, 1983).“ Wolfgang Schönplüg, „Geschichte der Emotionskonzepte“, in *Handbuch Emotionspsychologie*, hg. von Heinz Mandl (2000: Psychologie-Verl-Union, o. J.).

¹⁰⁴ Otto u. a., „Begriffsbestimmungen“, S. 13.

¹⁰⁵ Otto u. a. S. 13.

¹⁰⁶ Otto u. a. S. 13.

¹⁰⁷ Otto u. a. S. 13.

¹⁰⁸ Otto u. a. S. 15f.

Erregung oder Lust/Unlust bewirken können; (b) kognitive Prozesse, wie emotional relevante Wahrnehmungseffekte, Bewertungen, Klassifikationsprozesse, hervorrufen können; (c) ausgedehnte physiologische Anpassungen an die erregungsauslösenden Bedingungen in Gang setzen können; (d) zu Verhalten führen können, welches oft expressiv, zielgerichtet und adaptiv ist.“¹⁰⁹

Eine weitere Definition, die aber anthropozentrischer ausgerichtet ist, legen Oatley und Jerkins 1996 vor. Darin kommen sie zu folgender Definition:

„(1) Eine Emotion wird üblicherweise dadurch verursacht, dass eine Person, bewusst oder unbewusst ein Ereignis als bedeutsam für ein wichtiges Anliegen (ein Ziel) bewertet. [...] (2) Der Kern einer Emotion sind Handlungsbereitschaft (*readiness to act*) und das Nahelegen (*prompting*) von Handlungsplänen; eine Emotion gibt einer oder wenigen Handlungen Vorrang, denen sie Dringlichkeit verleiht. So kann sie andere mentale Prozesse oder Handlungen unterbinden oder mit ihnen konkurrieren, [...] (3) Eine Emotion wird gewöhnlich als ein bestimmter mentaler Zustand erlebt, der manchmal von körperlichen Veränderungen, Ausdruckserscheinungen und Handlungen begleitet oder gefolgt wird.“¹¹⁰

Als Letztes soll hier noch eine dritte Definition präsentiert werden, die entgegen dem evolutionsbiologischen Zeitgeist die soziale Konstruktion der Emotion herausstreicht, welche auch beim Phänomen der Freude eine wichtige Dimension darstellt:

„Eine Emotion ist eine vorübergehende soziale Rolle (ein sozial konstituiertes Syndrom), welche die Situationseinschätzung des Individuums einschließt und eher als Passion (*passion*) statt als Aktion aufgefasst wird.“¹¹¹

Aus diesen Arbeitsdefinitionen lassen sich inhaltliche Überschneidungen feststellen und einige Charakteristika von Phänomenen wie Freude, Traurigkeit, Ärger, Angst, Mitleid, Enttäuschung, Erleichterung, Stolz, Scham, Schuld näher bestimmen: Sie unterscheiden sich nach Art, Qualität oder Intensität (a); sie sind aktuelle Zustände von Personen (b); sie sind in der Regel objektgerichtet (c); Personen, die sich in einem der genannten Zustände befinden, haben ein charakteristisches Erleben (Erlebensaspekt von Emotionen), häufig treten physiologische Veränderungen (physiologischer Aspekt von Emotionen) sowie Verhaltensweisen (Verhaltensaspekt von Emotionen) auf (d).¹¹²

¹⁰⁹ Otto u. a. S. 14.

¹¹⁰ Dacher Keltner, Keith Oatley, und Jennifer M. Jenkins, *Understanding Emotions*, 4th Edition, EMEA (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons Inc, 2019). S. 96.

¹¹¹ Vgl. Otto, *Emotionspsychologie*. S. 16.

¹¹² Vgl. Wulf-Uwe Meyer, Achim Schützwohl, und Rainer Reisenzein, *Einführung in die*

Abschließend soll auf den gegenwärtigen wissenschaftlichen Status Quo und dessen Arbeitsdefinitionen hingewiesen werden, bei dem vermehrt kognitive Prozesse eine zentrale Rolle spielen. Dabei wird die grundsätzliche psychobiologische Bedingtheit mit der Kulturbedingtheit ergänzt, wobei die lang vertretene Ansicht, dass Emotionen vor allem angeborene Reaktionen sind, in den Hintergrund gerät. Bevor die Begriffe ‚Gefühl‘, ‚Glücksgefühl‘ und ‚Vergnügen‘ behandelt werden, soll in einem Exkurs auf die rekursive Beziehung zwischen Sprache und Emotion eingegangen. Der Blick auf deren wechselseitige Beziehung dient als theoretische Hintergrundfolie, für die Erhebung des weiteren Forschungsverlaufs. Gemeint ist die empirische Erhebung der Emotion der Freude in Form von Interviews, in denen das ‚Medium der Vermittlung‘ die Sprache, das gesprochene Wort darstellt.

1.3.2. Exkurs: Die Beziehung von Sprache und Emotion

Wie oben bereits dargelegt, geht die unpräzise Definition Freude mit der schwierigen semantischen Einordnung des Begriffs ‚Emotion‘ einher, da die Arbeitsdefinitionen¹¹³ meist allgemein gehalten sind. Diese Tatsache hängt aber nicht nur mit der Komplexität des zu beschreibenden Begriffs zusammen, sondern auch mit der grundsätzlichen Schwierigkeit, Gefühlswörter semantisch zu fassen.¹¹⁴ Demnach lassen sich sogenannte Gefühlswörter¹¹⁵ im Gegensatz zu anderen Lexemklassen, wie Konkreta und Abstrakta, nur schwer beschreiben. Daneben können Gefühlswörter nicht die Empfindungsqualität derselben bezeichnen

Das Problem vom Verhältnis zwischen Sprache und Gefühlen gründet auf der Polysemie der Gefühlswörter. Lexeme wie ‚Wut‘, ‚Freude‘, ‚Trauer‘ usw. besitzen zwar eine starke emotive und ethische Bedeutungskomponente, welche mit der sprachlichen Funktion aber

Emotionspsychologie: 2 : Evolutionspsychologische Emotionstheorien, 1. Aufl.. (Bern: Göttingen, 1997). S. 23f.

¹¹³ Als Beispiel siehe hier Izards Beschreibung von Freude angeführt: „Phänomenologisch gesehen ist Freude gekennzeichnet durch ein Gefühl von Vertrauen, Zufriedenheit und oft auch das Empfinden, geliebt zu werden, oder liebenswert zu sein.“ Carroll E. Izard, *Die Emotionen des Menschen : eine Einführung in die Grundlagen der Emotionspsychologie*, 2. Aufl. (Weinheim: Psychologie-Verl-Union, 1994). S. 310.

¹¹⁴ Vgl. Konstantinidou, *Sprache und Gefühl*. S. 18f.

¹¹⁵ Den Begriff ‚Gefühlswörter‘ übernimmt Rössler von Jäger u.a. Gemeint sind Lexeme, deren Darstellungs- bzw. deskriptive Funktion in der Bezeichnung von Emotionen, von (Gefühls-) Erlebnissen oder von mit Gefühlen verbundenen Wirklichkeit ausschnitten besteht. Vgl. Rössler, *Freude*. S. 9. Vgl. auch: Ludwig Jäger, *Zur historischen Semantik des deutschen Gefühlswortschatzes: Aspekte, Probleme und Beispiele seiner lexikographischen Erfassung*, 1. Aufl. (Aachen: Alano Verl, 1988).

nicht konform geht.¹¹⁶ Sie *bezeichnen* psychische Phänomene, *drücken* diese Gemütszustände und Gefühle nicht aus. Vielmehr besteht ihr Zweck in der deskriptiven Benennung. Anders formuliert: Ihre sigmatische Dimension zielt auf emotionale Phänomene, ihre sprachliche Dimension ist deskriptiv. Der Satz ‚Ich freue mich‘ drückt aus, dass ich das Gefühl der Freude habe, er bezeichnet den Gemütszustand nicht *eo ipso*.¹¹⁷

Die enge Verbindung von Sprache und Emotion bzw. deren ‚sprachliche Verstrickung‘ ist der Semiotik seit langem bekannt. Neue kognitionswissenschaftliche Arbeiten über die Emotion vertreten den Standpunkt, dass „jede Äußerungsbedeutung einer sachlichen Äußerung eine emotionale Komponente aufweist“.¹¹⁸ Rössler führt ihn ihrem Beitrag zur linguistischen Semantik von Gefühlswörtern das Beispiel an, dass eine Präposition, „obwohl sie kognitiv und konzeptuell kodiert [ist] (z. B. ein Gerichtsurteil), – oft unbeabsichtigt – eine mehr oder minder starke Emotion enthalten“¹¹⁹ kann. In diesem Zusammenhang weist sie auf die Schnittmenge von nicht-sprachlichen und sprachlichen Elementen und Funktionen hin, die das kommunikative Verhalten entscheidend auf subtile Weise steuern. Sätze wie: ‚Ich habe es nicht so gemeint‘ zeugen von der Fehlsteuerung, welche auf der intendierten Bezugnahme unterschiedlicher Wissensbestände gründet. Aus dieser ‚interaktionsorientierten Perspektive‘ ist im Bereich der Emotion und der Kommunikation auch mit sozialen Situationen und Normen zu rechnen, die ‚das Zeigen von Gefühlen erzwingen‘. Als Beispiele für derartige Situationen, die intrasubjektive kollektive Emotionen oktroyieren, nennt Rössler z. B. die ‚Karnevalslaune‘ oder die ‚Staatstrauer‘.

Dieser kurze Exkurs lässt die Komplexität der Problematik innerhalb der Bedeutungsbeschreibung von Gefühlsausdrücken erahnen. Die sprachwissenschaftliche Grundannahme, „dass sprachliche Zeichen nicht nur mit Konzepten, sondern auch mit Gefühlen semiotisch verbunden sind“, ¹²⁰ führt Rössler zur Schlussfolgerung, dass „die

¹¹⁶ Vgl. Rössler, *Freude*. S. 10f.

¹¹⁷ Neben der Differenzierung von der benennenden und nicht-darstellenden Funktion unterscheidet Rössler in diesem Zusammenhang auch Gefühlswörter, welche „beim Empfänger zu einer ‚Auslösung eurer Emotion‘ führen. (z.B. ‚pfui!‘ oder ‚Köter‘), diese sich aber bereits eine „Überschneidung mit dem Konnotationsbereich anbahnt“. Rössler. S. 11.

¹¹⁸ Fries, „Emotionen in der semantischen Form und in der konzeptuellen Repräsentation“. S. 139-181. S. 140.

¹¹⁹ Vgl. Rössler, *Freude*. S. 12f.

¹²⁰ Vgl. Rössler. S. 17. Vgl. auch: Konstantinidou, *Sprache und Gefühl*. S. 8f.

schwierigen Fragen, wie die Deutung ‚emotional aktiver Wörter‘ in ‚Zeichen-Situationen‘ vor sich geht, d. h., dass bei ‚sprachlichen Einheiten, die Gefühle vermitteln, ohne sie darzustellen‘, [...] nur mit ‚Bezügen‘ beantwortet werden [können].¹²¹

1.3.3. Der Begriff ‚Gefühl‘

Auf der Suche nach geeigneten Arbeitsdefinitionen zum Begriff ‚Emotion‘ stößt man in der wissenschaftlichen Diskussion häufig auf den Begriff ‚Gefühl‘, welcher in diesem Zusammenhang rekursiv und zirkulär zum Begriff ‚Emotion‘ verwendet wird. In Dorschs Lexikon der Psychologie heißt es in diesem Zusammenhang: „Der Begriff Gefühl oder Emotion lässt sich nicht definieren, sondern nur umschreiben, da sich Gefühle auf nichts anderes zurückführen lassen.“¹²² Demgegenüber ist die gegenwärtige Emotionspsychologie um eine weitgehende Differenzierung bemüht. Für Jürgen H. Otto steht der Begriff ‚Gefühl‘ (engl. feeling) „für eine enge Definition von Emotion, die die subjektive Erlebnisqualität als ein Teil der Emotion in den Mittelpunkt rückt“¹²³. Dabei wird eine Unterscheidung von dem Begriff ‚Affekt‘ gemacht, der zwar in der gegenwärtigen Forschung eine untergeordnete Rolle spielt, jedoch im Englischen als Oberbegriff für Emotion und verwandter emotionaler Zustände, insbesondere für Stimmungen verwendet wird.¹²⁴

Die enge Verwandtschaft zwischen den Begriffen ‚Gefühl‘ und ‚Affekt‘ lässt sich auf deren Herkunft zurückführen. In der Antike wurde unter den Begriffen ‚Pathos‘, ‚Passion‘ beziehungsweise ‚Affectus‘ (Betroffensein, Erleiden, Leidenschaft) das verstanden, was heute mit ‚Gefühl‘ bezeichnet wird. Erst mit Beginn der Neuzeit entwickelt sich die Unterscheidung zwischen den „habituellen, andauernden im Charakter einer Person verankerten Leidenschaften, die so etwas wie eine passive Gefühlsdisposition“ bezeichnen, und den Emotionen, die die „aktuellen plötzlichen, passiv-aktiven Gemütsbewegungen“¹²⁵ beschreiben. Diese Unterscheidung greift Hinrich Fink-Eitel auf, um zwischen den Begriffen ‚Stimmung‘ und ‚Affekt‘ zu unterscheiden: „Affekte sind auf einzelne Gegenstände oder Sachverhalte bezogene Gefühle gerichtet. Beispiele hierfür sind Furcht,

¹²¹ Rössler, *Freude*. S. 17. Vgl. auch: Konstantinidou, *Sprache und Gefühl*. S. 18f.

¹²² Vgl. Hartmut Häcker und Kurt-Hermann Stapf, *Dorsch Psychologisches Wörterbuch*, 15., überarb. u. erw. Aufl. 2009 Edition (Bern: Huber, Bern, 2009). S. 45.

¹²³ Otto, *Emotionspsychologie*. S. 13.

¹²⁴ Vgl. Otto. S. 13.

¹²⁵ Hinrich Fink-Eitel, *Zur Philosophie der Gefühle*, 1. Aufl., Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1074 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993). S. 7.

Freude oder Wut.“¹²⁶ Wie auch schon beim Begriff ‚Emotion‘ steht bei der terminologischen Abgrenzung zwischen den Begriffen ‚Gefühl‘ und ‚Affekt‘ das Verhältnis zwischen dem affektiven und kognitiven Vermögen zur Diskussion.¹²⁷ Hier sei exemplarisch auf die Diskrepanz zwischen verschiedenen Gefühlstheorien hingewiesen: Die Ansicht, dass die auf Werturteile bezogenen Gefühle von „Körperempfindungen verursacht werden, steht den Folgerungen, welche den „kausalen Aspekt bereits in den Gefühlen enthalten“¹²⁸ sehen, diametral gegenüber. Gleichzeitig findet sich bei der Unterscheidung zwischen den Begriffen ‚Gefühl‘ und ‚Affekt‘ der propositionale Aspekt wieder. In diesem Kontext erwähnt Fink-Eitel die Gefühlstheorie von Anthony Kenny. Gefühle bzw. Affekte (wie Freude oder Angst). Sie unterscheiden sich

„durch ihre Intentionalität von Körperempfindungen (wie Lust oder Schmerz). Im Unterschied zu diesen sind Affekte propositional verfasst; sie beziehen sich auf Objekte bzw. Sachverhalte (‚ich freu mich auf dich‘, ‚Ich habe Angst davor, daß der Hund mich beißt‘). Sie gehen einher mit körperlichen Ausdrucksverhalten und mit Handlungen, zu denen diese motivieren. Die Affektivität beinhaltet kognitive, physische und voluntative Anteile.“¹²⁹

Diese Unterscheidung findet sich – wenn auch anders formuliert – bei Schwarz-Friesel wieder, wenn diese bei der terminologischen Unterscheidung zwischen ‚Gefühl‘ und ‚Emotion‘ jenen Erlebensteil als Emotion deklariert, „der bewusst und als subjektiver Zustand erfahrbar und sprachlich mittelbar ist“.¹³⁰ Gefühle sind für Schwarz-Friesel hingegen „reine erlebnismäßige Komponenten von Emotion“, während Emotionen „mehr die Gesamtheit des Verhaltens“ beschreiben.¹³¹

1.3.4. Der Begriff ‚Glücksgefühl‘

Parallel zu den Begriffen ‚Emotion‘ und ‚Gefühl‘ ist die charakteristische Beschreibung des Begriffs ‚Glücksgefühl‘ eine Herausforderung. Auch wenn Glücksgefühl ‚als Ziel alltäglichen Lebens‘ allgegenwärtig ist, ist seine terminologische Einordnung schwierig, da

¹²⁶ Fink-Eitel. S. 8.

¹²⁷ Vgl. Fink-Eitel. S. 8f.

¹²⁸ Vgl. Fink-Eitel. S. 11f.

¹²⁹ Fink-Eitel. S. 11.

¹³⁰ Vgl. Schwarz-Friesel, *Sprache und Emotion*. S. 48.

¹³¹ Wilhelm Kempf, Hans Werbik, und Jürgen Straub, *Psychologie. Eine Einführung: Grundlagen, Methoden, Perspektiven*, 5. Aufl. (München: dtv Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, 2000). S. 324-344.

sich der Begriff sämtlicher Versuche philosophischer Beschreibungen von Gefühlen entzieht.¹³²

Glücksgefühle treten vielfältig auf. Sie können von Lust begleitet werden, oder ein als eigene Stimmung auftreten.¹³³ Diese Zuschreibung bezieht sich auf den Umstand, dass Glücksgefühle nicht nur von Sachverhalten ausgelöst werden können (z. B. ‚kommender Urlaub‘), sondern auch „für eine gehobene oder sogar euphorische Stimmung“ sorgen, die „alle anderen Regungen und Wahrnehmungen durchtönt“.¹³⁴ Durch Glücksgefühle „fühlt man sich stark, man ist offen für eine Vielzahl von Anregungen, alles geht leicht von der Hand und auch plötzliche eintretende Probleme lassen sich mühelos meistern“.¹³⁵ In diesem Sinne stehen Glücksgefühle mit dem „Ganzen“ in Beziehung. Sie beziehen sich auf Sachverhalte, „die für das eigene Leben eine nicht-triviale Bedeutung und Wichtigkeit haben“, was die Tatsache nicht ausschließt, dass sich „die Bedeutung des Gefühls erst im Moment des Auftretens des Gefühls erschließt“.¹³⁶ Das kann man von Freude nur bedingt behaupten sagen, wobei auch der Sprachgebrauch der „kleinen Freuden“ einen Bezug zum Leben im Ganzen aufweist. Man spricht in der konkreten Situation bewusst nicht von ‚großen Glücksgefühlen‘. Ein glückliches Leben beziehungsweise ein starkes momentanes Glücksgefühl wird nicht möglich sein, „wenn man nicht wenigstens prinzipiell auch in der Lage ist, solche kleinen Freuden zu erleben“.¹³⁷

Glücksgefühle hängen insofern mit der Lust zusammen, als es bei diesen nicht nur um eine physische Wahrnehmung, sondern vielmehr um das „Zelebrieren der Lust“¹³⁸ und um die Entfaltung des Genusses, den sie auslöst, geht.¹³⁹ Hier soll ergänzend hinzugefügt werden, dass die Nähe zur Lust vor allem der Tatsache entspringt, dass beide positiv bewertet werden und die Kultivierung der Lust eine „Quelle für eine besonderer Art

¹³² Vgl. Demmerling und Landweer, *Philosophie der Gefühle*. S. 112.

¹³³ Die Tatsache, dass Demmerling die Freude im Phänomenbereich der Glücksgefühle ansiedelt, lässt die Schwierigkeit im wissenschaftlichen Diskurs um das Begriffsverständnis von Freude erkennen, zumal diese Zuschreibung impliziert, dass Freude primär als Stimmung und nicht als Emotion interpretiert wird.

Vgl. Demmerling und Landweer. S. 112f.

¹³⁴ Demmerling und Landweer. S. 111.

¹³⁵ Demmerling und Landweer. S. 112.

¹³⁶ Demmerling und Landweer. S. 114.

¹³⁷ Demmerling und Landweer. S. 117.

¹³⁸ In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass die positive Bewertung eines Sachverhalts nicht synonym mit der Befriedung von körperlicher Lust verwendet wird. „Wenn also alle Gefühle von Freude und Glück mit einer positiven Bewertung des Gegenstandes oder Sachverhalts, auf den sich diese Gefühle beziehen, einhergehen, so impliziert dies nicht, dass sie notwendig eine körperliche Dimension eines sinnlichen Lusterlebnisses haben müssen“. Demmerling und Landweer. S. 113.

¹³⁹ Vgl. Demmerling und Landweer. S. 112.

kultivierter Glücksgefühle ist“¹⁴⁰. Gleichzeitig muss die Erfüllung von körperlicher Lust nicht unbedingt eine Bedingung von Glücksgefühlen sein. Stattdessen kann es auch ohne das Eintreten derselben zu einem Glücksgefühl kommen. Worin unterscheidet sich ein Moment des Glücksgefühls von einem Moment bloßer Befriedung körperlicher Lust? Nach Demmerling sind Glücksgefühle in Bezug auf körperliche Lust nur durch eine besondere Konzeptionalisierung der entsprechenden Situation oder durch eine besondere Atmosphäre denkbar.¹⁴¹ Anders formuliert: Für das Glücksgefühl bedarf es neben des auslösenden Sachverhalts auch eines besonderen Kontexts, einer ‚Atmosphäre‘, in der sich dieses entfalten kann.¹⁴² In dieser Weise hebt es sich von physischen Empfindungen, besonders von der sinnlichen Lust, ab. Glücksgefühle sind – im Gegensatz zur Freude – mit übergreifenden, abstrakten kognitiven Konzepten verbunden (Harmonie, Einheit, Schönheit, Erhabenheit).¹⁴³

Generell stellt sich bei Glücksgefühlen die Frage, inwieweit sie einer Emotion oder einer Stimmung entsprechen. Demmerling verweist in diesem Kontext auf den intentionalen Gehalt von Glücksgefühlen.¹⁴⁴ In Anbetracht kann der Übergang von Glücksgefühle, die sich auf Etwas (z. B. dem Hochzeitstag) und dem Gefühl als Zustand, im Sinne einer Stimmung fließend sein.¹⁴⁵ Hier stellt sich die Frage, ob es sich um eine Intensitätsdifferenz oder einen Unterschied hinsichtlich der Intentionalität handelt.

1.3.5. Der Begriff ‚Vergnügen‘

Um die Unterscheidung zwischen einem Glücksgefühl und einem Moment der Freude vorzunehmen, bedarf es der Hereinnahme des Begriffs „Vergnügen“. Wir sprechen im Deutschen vom Vergnügen *an* bestimmten Tätigkeiten oder aber auch von dem Vergnügen das ausgelöst werden kann. Wenn wir in dieser Weise vom Vergnügen sprechen, meinen wir vor allem auch ein verdichtetes Gefühl, welches bei verrichteter Tätigkeit ausgelöst wird. „Der Verdichtungsbereich des Vergnügens ist eine bestimmte Tätigkeit (z.b. Laufen oder Musizieren), und sein Verankerungspunkt ist im Fall des Sports das eigene

¹⁴⁰ Vgl. Demmerling und Landweer. S. 111.

¹⁴¹ Vgl. Demmerling und Landweer. S. 112.

¹⁴² Hier führt Demmerling das Beispiel des Essens an, bei dem sich das Glücksgefühl nicht (nur) auf die Lust an der Nahrungsaufnahme bezieht, sondern dieses auf den speziellen Kontext – wie zum Beispiel an der gemeinsamen Situation, wenn man Gemeinsam mit Freunden isst – bezieht.

¹⁴³ Vgl. Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 140.

¹⁴⁴ Vgl. Demmerling und Landweer, *Philosophie der Gefühle*. S. 114.

¹⁴⁵ Vgl. Demmerling und Landweer. S. 114.

Wohlbefinden und die eigene Kraft, im Fall des Musizierens der Sachverhalt, dass man in der Lage ist diese Musik hervorzubringen.“¹⁴⁶

Viele der Anlässe für Vergnügen sind auch Anlässe der Freude. Doch worin unterscheiden sie diese? Denken wir an die Situationskomik müssen wir feststellen, dass nicht jedes Vergnügen gleich automatisch tiefe Freude hervorruft. Vielmehr zeigt sich die Mittelstellung der Freude zwischen Glücksgefühlen und Vergnügen.¹⁴⁷ Glücksgefühle beziehen sich im Gegensatz zur Freude meist auf einen besonderen ausgezeichneten Gegenstandsbereich und sind seltener anzutreffen als Momente der Freude, die weniger situativ und temporär sind. Wolfgang Tunner spricht in diesem Zusammenhang von „der lustvollen Hingabe an die Reize sinnvoller Erlebnisse“ im Gegensatz zum „Glück tiefer Einsicht“, zu dessen Kategorie er die Freude zählt.¹⁴⁸ Anders ausgedrückt: Freude hat eine Tiefe, die sich auf subjektive Weise, intrinsisch als auch extrinsisch an deren intentionalen Gehalt von einem vergnüglichen Moment abhebt. Zwischen Freude, Glücksgefühl und Vergnügen lassen sich demnach die Intensität als Unterscheidungsmerkmal festmachen, wie auch der, von der Person positiv bewertete, intentionaler Gehalt, welcher aus der Tätigkeit bezogen wird.

1.4. Freude im Forschungsdiskurs

Die Emotionsforschung, die großteils als empirische Forschung vollzogen wird, steht vor der herausfordernden Frage, wie emotionales Erleben erfasst und ausgewertet werden kann.¹⁴⁹ In Anbetracht dessen schreibt Eid in seinem Buch „Measuring the immeasurable“: „Es zeigt sich aber auch, wie wichtig in der Wohlbefindensforschung ein multimethodisches Vorgehen (Mixed Methods) wäre, in dem die jeweiligen Schwächen und Einseitigkeiten eines methodischen Ansatzes durch weitere Methodenperspektiven ausgeglichen werden können“¹⁵⁰. Für ein besseres Verständnis sollen nun in aller Kürze die unterschiedlichen Analyseperspektiven vorgestellt werden:¹⁵¹

¹⁴⁶ Vgl. Demmerling und Landweer. S. 115.

¹⁴⁷ Vgl. Demmerling und Landweer. S. 116.

¹⁴⁸ Tunner, „Freude und Glück“.

¹⁴⁹ Einen Auszug der verschiedenen Methodischen Erhebungsmethoden findet sich in in diesem Zusammenhang in: Kappelhoff, Hermann, Jan-Hendrik Bakels, Hauke Lehmann, und Christina Schmitt, Hrsg. *Emotionen: Ein interdisziplinäres Handbuch*. J.B. Metzler, 2019. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05353-4>. Stand: 2.10.2021 S. 140f.

¹⁵⁰ Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 141.

¹⁵¹ Vgl. Mayring, „Freude, Glück, subjektives Wohlbefinden; definitorische Probleme“.

- Der phänomenologische Ansatz versucht aus der konkreten Beschreibung der Emotion zu deren ‚Wesenskern‘ (vgl. Husserl) vorzustoßen¹⁵².
- Psychoanalytische Ansätze versuchen hingegen Glücksgefühle vor dem Hintergrund der Freudschen Theorie psychischer Instanzen zu bestimmen.
- Humanistische Ansätze formulieren Glück als produktive Relation eigener Potentiale¹⁵³, Glück wird als Höhepunktserlebnis (peak experience) interpretiert, das sich als Folge von selbstaktualisierenden, eigenen Fähigkeiten und Wünsche verwirklichenden Aktivitäten einstellt.¹⁵⁴
- Persönlichkeitspsychologische Ansätze definieren Glück als Persönlichkeitseigenschaft (trait) des sich Wohlfühlens, als Neigung (propensity) des Subjekts.¹⁵⁵

1.4.1. Der Begriff ‚Wohlbefinden‘

Was ist ein gutes und gelingendes Leben, ein Leben in Freude? Diese zentrale Frage der Philosophie nimmt auch in der Psychologie eine wichtige Stellung ein, wenn auch in einem eher deskriptiv-analytischen Sinne.¹⁵⁶ Um einen Überblick über die Forschungsthematik zu gewinnen, lohnt sich ein Blick auf den Begriff ‚Wohlbefinden‘. Zum einen, da es innerhalb der Literatur – wie bei den Begriffen ‚Freude‘ und ‚Glück‘¹⁵⁷ – Bedeutungsüberschneidungen gibt und ‚Wohlbefinden‘ oftmals mit dem Begriff der (Lebens-)Zufriedenheit synonym verwendet wird. Zum anderen haben sich in den letzten Jahrzehnten die verschiedenen Forschungsstränge¹⁵⁸, in denen das Phänomen der Freude empirisch sowie deskriptiv-analytisch behandelt wurde, zu einem eigenständigen Gebiet der Wohlbefindensforschung zusammengefügt und etabliert.¹⁵⁹

Das Spannungsverhältnis zwischen subjektiven Lebensgefühlen und objektiven Lebensverhältnissen findet sich auch beim Begriff ‚Wohlbefinden‘ wieder. Zunächst deutet

¹⁵² Vgl. Philipp Lersch, *Aufbau der Person*, 9. Aufl. (München: Barth, 1964).

¹⁵³ Vgl. Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 141.

¹⁵⁴ Vgl. Kappelhoff u. a. S. 141.

¹⁵⁵ Hier wird diskutiert „in welchen Verhältnis Glück und Wohlbefinden als Persönlichkeitseigenschaft (trait) zu Wohlgefühl oder Freude als situationsspezifischer Emotion (state) stehen (Diener, 1984; Mayring 1991)“.

Kappelhoff u. a. S. 141.

¹⁵⁶ Vgl. Kappelhoff u. a. S. 139.

¹⁵⁷ Vgl. Kap. 1.2.2.

¹⁵⁸ Exemplarisch können hier die drei großen Stränge, die Sozialindikatorenforschung, die Gerontologie und die Stimmungsforschung, für die vielen verschiedenen Forschungsdisziplinen, in denen das Phänomen Freude eine Rolle spielt, genannt werden.

¹⁵⁹ Vgl. Mayring, Philipp. „Freude, Glück, subjektives Wohlbefinden; definitorische Probleme“. In *Handbuch Emotionspsychologie*, herausgegeben von Heinz Mandl, 221-29. Weinheim: Beltz: Psychologie-Verl-Union, 2000. S. 221.

er darauf hin, dass die Person sich „irgendwo befindet“ und in „Zustände eingelassen“ ist, bei denen die individuelle Sichtweise auf die Lebensverhältnisse – im Unterschied zur Wohlfahrt – eine wichtige Rolle spielt.¹⁶⁰ Der Begriff kann demnach in der Mitte „zwischen objektiven und subjektiven Umschreibungen des Wohls“ verortet werden. Gleichwohl wird diese Mitte verlassen, wenn man – wie in der heutigen Forschung üblich vom ‚subjektiven Wohlbefinden‘ oder dem ‚subjective well-being‘ spricht. Die forschungsstarke englischsprachige Literatur verwendet in diesem Zusammenhang ‚well-being‘ (Wohlbefinden), während im Deutschen der Begriff ‚Wohlbefinden‘ geläufig ist, der wiederum mit dem Begriff der Lebenszufriedenheit sowie mit der gesundheitlichen Dimension des Menschen in Verbindung gebracht wird.¹⁶¹ Wie oben im Kapitel 1.2.2. bereits nachgezeichnet wurde¹⁶², unterscheidet sich der englische Begriff ‚Happiness‘ maßgeblich vom deutschen Glücksbegriff. Gleichzeitig wird er aber synonym mit dem Begriff ‚well-being‘, oder sogar als Sammelbegriff für jegliche positive Befindlichkeit verwendet¹⁶³.

Wohlbefinden spielt in der Ökonomie und in der aktuellen Forschungsdebatte der Psychologie des Glücks eine vorherrschende Rolle.¹⁶⁴ Gerade die Fokussierung auf diesen Begriff begünstigt jene terminologische Unschärfen, die sich durch die gesamte Emotionsforschung ziehen. Bezüglich dessen spricht Dieter Thomä beim Begriff ‚subjective well-being‘ von einem ‚fragwürdigen Hybrid‘, das auf der einen Seite durch das Wort ‚being‘ „die Fundierung in tatsächlich existierenden Lebensumständen“ betont, gleichzeitig aber auch die „Subjektivität des Lebensgefühls“ beschreibt.¹⁶⁵ Diese rekursive Beziehung zeigt sich auch phänomenologisch, indem das alltägliche Wohlbefinden positive und stabile soziale und politische Rahmenbedingungen voraussetzt.¹⁶⁶ Hinzu kommt die subjektive Dimension von Wohlbefinden: Die geistige und körperliche Gesundheit wird nicht nur als Abwesenheit von Krankheit wahrgenommen, sondern als „empfundene körperliche Vitalität“¹⁶⁷. Wohlbefinden wird darüber hinaus mit positiven Ereignissen und

¹⁶⁰ Vgl. Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 136.

¹⁶¹ Vgl. Kappelhoff u. a. S. 139.

¹⁶² Vgl. Kap. 1.2.1.

¹⁶³ Vgl. Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 139.

¹⁶⁴ Vgl. Kappelhoff u. a. S. 139.

¹⁶⁵ Kappelhoff u. a. S. 137.

¹⁶⁶ „[...] die Abwesenheit von Schmerz und Mangel, Autonomie- und Verwirklichungschancen in Beruf und Öffentlichkeit, soziale und kulturelle Teilhabe, positive und stabile soziale Kontakte sowie die sinnhafte Einbettung des eigenen Tuns.“ Kappelhoff u. a. S. 147.

¹⁶⁷ Kappelhoff u. a. S. 147.

Gefühlen gegenüber Einschränkungen und Verlusten, mit der Wahrnehmung und Nutzung von Chancen innerhalb gegebener Situationen sowie bei einer gelungenen Balance von positiven und negativen Lebensaspekten in Verbindung gebracht.¹⁶⁸

Sowohl die objektive als auch die subjektive Stoßrichtung findet sich in der empirischen Forschung wieder. Eine bekannte Umfrage, die den Schwerpunkt auf die subjektiven Auskünfte von Individuen legt, ist der jährliche World Happiness Report¹⁶⁹. Zusätzlich gibt es Erhebungen, welche den Fokus auf die Rahmenbedingungen für Lebensqualität und Glück legen, wie zum Beispiel der Human Development Report¹⁷⁰ der UN oder der World Development Report der Weltbank. In diesem Kontext spricht sich Thomä bei der begrifflichen Eingrenzung des Begriffs ‚Wohlbefinden‘ dafür aus, das subjektive Wohlbefinden als „Überbegriff zu positivem emotionalem Befinden“ zu positionieren und Freude und Glück als zwei Erscheinungsformen aufzufassen.¹⁷¹ In die gleiche Richtung verweist Bosch, wenn sie Glück für „besonders herausgehobene Momente der Freude“ und Wohlbefinden „im Sinne einer dauerhaften und balancierten Grund-Emotion der Lebensführung“ bezeichnet.¹⁷²

1.4.2. Erhebungsmodalitäten in der Emotionsforschung

Ein in der psychologischen Wohlbefindensforschung weit verbreitetes Vorgehen ist die Erhebung von Wohlbefindensvariablen, welche mit weiteren Variablen in Beziehung gesetzt werden, um etwaige Gemeinsamkeiten (Korrelationen) zu finden.¹⁷³ Methodisch ist hier vorwegzuschicken, dass „solche Korrelationen noch keine Kausalitäten nachweisen“, sondern vielmehr ein „gemeinsames Auftreten von Variablenausprägungen feststellen“, welche auch durch Drittvariablen ausgelöst werden können.¹⁷⁴ Anders ausgedrückt: Ob solche Korrelate „wirklich die Ursache für Glück, Freude, Wohlbefinden darstellen“, kann nur vermutet werden, und muss erst in experimentellen Studien verifiziert werden“¹⁷⁵. Das zeigen auch die vier sogenannten Hauptkorrelate von Glück – der sozioökonomische Status, die soziale Integration, die Gesundheit und die positiven Lebensereignisse – welche

¹⁶⁸ Vgl. Kappelhoff u. a. S. 147.

¹⁶⁹ Vgl. <https://worldhappiness.report/> Stand: 11.10.2021.

¹⁷⁰ Vgl. <http://hdr.undp.org/> Stand: 11.10.2021.

¹⁷¹ Kappelhoff u. a. S. 139.

¹⁷² Kappelhoff u. a. S. 147.

¹⁷³ Vgl. Kappelhoff u. a. S. 141.

¹⁷⁴ Vgl. Kappelhoff u. a. S. 141.

¹⁷⁵ Vgl. Kappelhoff u. a. S. 141.

bei ihrem Auftreten nicht zwingend Glück bedingen beziehungsweise Lebenszufriedenheit nach sich ziehen.

Bezüglich der Erhebung oben genannter Wohlbefindensvariablen taucht in der Forschung auch der Begriff der Freude auf. Stellvertretend kann hier Philipp Mayring genannt werden, dessen Publikationen im deutschsprachigen Raum vor allem bei der qualitativen Erforschung von Emotionen einen erheblichen Beitrag geleistet¹⁷⁶ und sich eingehend mit der Erhebung des subjektiven Wohlbefindens und den Themenbereichen des Glücks und der Freude beschäftigt haben. Gleichzeitig nimmt auch Mayring durch die enge inhaltliche Verknüpfung der Themenbereiche keine klare Differenzierung der beiden Begriffe in seinen Forschungen vor, was wiederum Raum für terminologische Unschärfen lässt. Im Kontext des subjektiven Wohlbefindens deklariert Mayring vier Komponenten: die Belastungsfreiheit, die Zufriedenheit, das Glück und die Freude.¹⁷⁷ Freude wird mit dem Wohlbefinden als „ein starker emotionaler Zustand des Sich-gut-Fühlens“ deklariert, der „an konkrete Situationen gebunden, eher kurzfristig, bei wachen Bewusstsein, mit Vitalität und Lebendigkeit verbunden“ ist.¹⁷⁸ Neben der Erhebung der Wohlbefindensvariablen stellen sogenannte kognitive Mediatoren ein weiteres wichtiges Feld der Wohlbefindensforschung dar: „Sie vermitteln zwischen emotionsrelevanten Faktoren der äußeren und inneren Situation der Person und ihrem subjektiven emotionalen Empfinden“¹⁷⁹. In Anbetracht dessen kann zum Beispiel die Zufriedenheit als „subjektives Abwägen der eigenen Ziele und Ansprüche mit dem davor Errichteten“ erklärt werden.¹⁸⁰

1.4.3. Aktuelle Debatten in der Emotionsforschung

Im Gegensatz zu den vagen Erhebungsmodalitäten rund um die oben genannten Wohlbefindensvariablen herrscht in der Emotionsforschung bei der begrifflichen Unterscheidung zwischen aktuellen, situationsspezifischen emotionalen Zuständen (states) und überdauernden, übergreifenden emotionalen Zuständen als Persönlichkeitseigenschaften (traits) Einigkeit.¹⁸¹ Das Phänomen der Freude sei demnach ein Gefühlszustand (state), der als „aktiver Begriff“ (sich über etwas freuen), Glück

¹⁷⁶ Vgl. Philipp Mayring, *Einführung in die qualitative Sozialforschung: Eine Anleitung zu qualitativem Denken*, 5., überarb. Aufl. (Weinheim ua: Beltz, 2002).

¹⁷⁷ Vgl. Mayring, „Freude, Glück, subjektives Wohlbefinden; definitorische Probleme“. S. 221.

¹⁷⁸ Mayring. S. 222.

¹⁷⁹ Mayring. S. 222.

¹⁸⁰ Mayring. S. 222.

¹⁸¹ Vgl. Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 139.

hingegen als Persönlichkeitszug (trait), als eine Eigenschaft zu verstehen ist, welche über das gesamte Leben aufgebaut wurde (z. B. zum Lebensglück gefunden zu haben).¹⁸² Dass Glück im alltäglichen Leben eine State-Komponente enthält, zeigt sich auch in der inhaltsanalytischen Kategorisierung von Hofmann, aus dessen Studie sich folgende Faktoren herauskristallisierten: die schöpferische Kraft, die Öffnung von Sinn, Erotik, Ruhe und Entspannung, der spontane Ausdruck überfließender Energie, die Ekstase, die Transzendenz, die Trance, das Zeiterleben, die Bejahung von Leben und Sinnhaftigkeit des Lebens und die Qualität der Selbstwahrnehmung und Selbstbewertung.¹⁸³ Andere Studien untermauern den Trait-Charakter von Glück, indem sie aus den Ergebnissen einen Zusammenhang zwischen Glück und allgemeiner Lebenszufriedenheit schließen:¹⁸⁴ „Die Person hat die Ziele, die sie sich im Leben gesetzt hat, zum großen Teil erreicht, ist ausgeglichen, eins mit sich und der Umwelt, der Lebensrückblick fällt positiv aus“¹⁸⁵.

Neben dem Verhältnis zwischen der Trait- und State-Komponente nimmt die ‚Hedonismus-Eudaimonismus-Debatte‘ einen hohen Stellenwert in der aktuellen Forschungsdiskussion ein.¹⁸⁶ Vor allem in der englischsprachigen Literatur (zum Beispiel im Journal of Happiness) geht es oftmals um die Frage, ob Glück (happiness) primär über das Sich-wohl-Fühlen (hedonistisch) zu definieren oder ob es mit einer moralischen Komponente des richtigen, authentischen Lebens verbunden sei.¹⁸⁷ Letztere Auffassung steht in der Tradition der nikomachischen Ethik von Aristoteles, der Glück als eudaimonia, als gelungene Lebensführung mit ausgeglichenem Gemütszustand, als Selbstgenügsamkeit, als konsistent sein mit dem eigenen Daimon und dem wahren Selbst konzipiert.¹⁸⁸ Daneben gibt es innerhalb der Debatte auch Versuche, diese zwei Konzepte miteinander in Beziehung zu setzen und deren Polarität zu überwinden.¹⁸⁹ Beispielhaft kann hier Fenner

¹⁸² Vgl. Kappelhoff u. a. S. 136. „Verfolgt man Glück eher in seinem Trait-Charakter als tiefgreifendes, andauerndes positives Lebensgefühl, so wäre von einem psychologischen Standpunkt aus am ehesten Depression als Gegenteil zu nennen.“ Kappelhoff u. a. S. 140.

¹⁸³ Vgl. Rosemarie Hoffmann, „Erleben von Glück—eine empirische Untersuchung. [The phenomenology of happiness: An empirical investigation.]“, *Psychologische Beiträge* 26, Nr. 3 (1984): 516-32.

¹⁸⁴ Vgl. Michael D. Robinson und Rebecca Compton, „The happy mind in action. The cognitive basis of subjective wellbeing.“, in *The science of subjective well-being*, hg. von Michael Eid und Randy J. Larsen (New York: Guilford Press, 2008), S.220-238, <https://smartlib.umri.ac.id/assets/uploads/files/77459-subjective-well-being.pdf>.

¹⁸⁵ Vgl. Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 140.

¹⁸⁶ Vgl. Mayring, Philipp, und Norbert Rath. *Glück - aber worin liegt es?: Zu einer kritischen Theorie des Wohlbefindens*. 1. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

¹⁸⁷ Vgl. Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 142.

¹⁸⁸ Vgl. Kappelhoff u. a. S. 142.

¹⁸⁹ „Die Lösung liegt wohl darin, hier zwei Konzepte anzunehmen, die in Beziehung zueinanderstehen:

genannt werden, die in ihrem Buch ‚Glück: Grundriss einer integrativen Lebenswissenschaft‘ vom transaktionalen Glücksmodell spricht, das sowohl „radikalen Objektivismus (Glücksgüterobjektivismus) als auch Subjektivismus (Hedonismus)“¹⁹⁰ zu überwinden versucht. Sie schließt aus der Erfahrung, dass jemand aufgrund einer glänzenden (objektiven) Lebenssituation nicht unbedingt glücklich sein muss. Umgekehrt muss nicht jemand allein aufgrund eines positiven (subjektiven) Gestimmtseins glücklich sein.¹⁹¹

1.5. Freude phänomenologisch

Ziel der vorangegangenen Kapitel war eine definitorische Annäherung an jene Termini, die dem Begriff ‚Freude‘ nahe stehen. Das letzte Kapitel verfolgt dieses Unterfangen, indem die Bedeutung des Terminus auf phänomenologische Weise in ‚konzentrischen Kreisen‘ erschlossen wird.¹⁹² Dieser assoziative Zugang birgt die Gefahr in sich, dass der Begriff terminologisch aufgerieben wird und gerade dadurch in einem semantisch luftleeren Raum bleibt. Dieser sollte mithilfe der vorangegangenen drei Kapitel Vorschub geleistet werden, in denen eine erste Abgrenzung zu den beiden wichtigsten bezugsverwandten Begriffen ‚Glück‘ und ‚Wohlbefinden‘ vorgenommen wurde. In methodischer Hinsicht verfolgt das abschließende Kapitel bei der terminologischen Eingrenzung einen Prozess der Negation, bei dem sich nach und nach ein identifikatorischer Kern herausbildet und an dessen Ende eine Definition für das Forschungsvorhaben abstrahiert wird. Methodisch betrachtet wird von einer interdisziplinären sozialwissenschaftlich und entwicklungspsychologisch orientierten Perspektive ausgegangen, welche das Forschungsobjekt aus einer phänomenologischen Dimension in den Blick nimmt. Als begriffliche anthropologische Grundlage dient eine philosophische Sichtweise, „die den Menschen durch naturhaft-biologische wie durch sinnhaft-soziale Strukturen als doppelt bestimmt begreift: als Wesen,

Starkes eudaimonistisches Glück erhöht die Wahrscheinlichkeit hedonistischer Glücksgefühle, nicht aber umgekehrt“. Vgl. Kappelhoff u. a. S. 142.

¹⁹⁰ Fenner, *Glück*. S. 6.

¹⁹¹ Vgl. Fenner. S. 6.

¹⁹² In weiterer Folge möchte ich mich auf den Artikel von Holger Zaborowski stützen, dessen sozio-anthropologische Annäherung für die hermeneutische Aufarbeitung des Begriff ‚Freude‘ hilfreich ist, da er das Phänomen Freude in seiner Gesamtheit zu fassen versucht. Im Gegensatz zu den psychologischen Zugängen zur Bedeutung von Freude, nimmt er nicht nur die emotionellen Komponenten von Freude in den Blick, sondern lenkt mit der Integration der sozialen und anthropologischen Dimensionen auch auf die extrinsischen Faktoren, welche Freude bedingen. Vgl. Zaborowski, „Vom Ereignis der Freude“.

das immer in der Dualität und in der Spannung zwischen der natur- wie der kulturhaften Seite seiner Existenz lebt“¹⁹³.

1.5.1. Externale und internale Kriterien von Freude

„Freude ‚hochgestimmter Gemütszustand; das Froh- und Beglückten‘.“¹⁹⁴

Neben Wohlbefinden und Glück zählt auch Freude zu den gehobenen Emotionen, die im positiven Gefühlsfeld angesiedelt sind und gemeinhin als erstrebenswert verstanden werden. Sie unterscheiden sich jeweils durch ihre unterschiedliche Intensität und Ausrichtung.¹⁹⁵ Beim Versuch der phänomenologischen Unterscheidung zeigt sich, dass es sich bei der Freude um einen „grundlegenden, schon früh auftretenden emotionalen Zustand handelt“¹⁹⁶. Bei der Frage, wie sich die Emotion der Freude entwickelt, stößt man im wissenschaftlichen Diskurs auf den Begriff der Basisemotion.¹⁹⁷ Dieser deutet darauf hin, dass dieser Gefühlszustand in der menschlichen Entwicklung bereits sehr früh auftritt. Carroll E. Izard weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Babys bereits im zweiten Lebensmonat auf hohe Stimmen und freundliche Gesichter mit Beruhigung und Lächeln reagieren.¹⁹⁸ Entscheidend für die Entwicklung der Emotion ist demnach die positive Verhalten der Bezugsperson. Die Emotion der Freude darf in diesem Kontext nicht mit reinem Lusterleben verwechselt werden, welches stärker an die Triebbefriedigung gebunden ist.¹⁹⁹ Vielmehr ist sie im kindlichen Erleben von Selbstvertrauen, Anerkennung, Zufriedenheit und Sicherheit gekennzeichnet, aber auch von dem Gefühl, geliebt zu werden und liebenswert zu sein.²⁰⁰ Mit Blick auf die entwicklungspsychologische Dimension wird deutlich, dass nicht nur Freude, sondern Emotionen allgemein von Beginn an gesellschaftlich überformt werden. Bereits als Kind lernt man, „welche Gefühle in welchen Situationen adäquat sind, welche man empfinden sollte und zeigen darf, und auf welche Weise man sie zum Ausdruck bringen kann.“²⁰¹

¹⁹³ Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 144.

¹⁹⁴ Vgl. „Duden | Emotion | Rechtschreibung, Bedeutung, Definition, Herkunft“, zugegriffen 2. Mai 2021, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Emotion>.

¹⁹⁵ Vgl. Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 142.

¹⁹⁶ Mayring, „Freude, Glück, subjektives Wohlbefinden; definitorische Probleme“. S. 225.

¹⁹⁷ Vgl. Mayring. S. 225.

¹⁹⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang Izards Buch ‚Die Emotionen des Menschen: eine Einführung in die Grundlagen der Emotionspsychologie‘, welches sich innerhalb der Emotionsforschung als Standardwerk etablierte. Izard, *Die Emotionen des Menschen*.

¹⁹⁹ Vgl. Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 139.

²⁰⁰ Vgl. Kappelhoff u. a. S. 139.

²⁰¹ Kappelhoff u. a. S. 144.

Neben den externalen kontextuellen Bedingungen gibt es auch interne Faktoren, die für die Entwicklung der Emotion der Freude grundlegend sind. In diesem Kontext ist das Gefühl der Freude „tief im Lebensprozess selbst angesiedelt“²⁰². Freude wurzelt nach Scheler „im ‚vitalen Gefühlsdrang‘, im elementaren Drang von lebendigen Organismen, zu leben und weiterleben zu wollen“²⁰³. Daseinsfreude wird „als Leben-Wollen und Affirmation des Seins“²⁰⁴ empfunden. Mit den genannten externalen und internalen Bedingungen, die bei der Entwicklung der Freude wichtige Entwicklungsfunktionen übernehmen, lässt sich eine erste Schlussfolgerung ziehen: Bei der Entwicklung der Emotion der Freude gibt es ein Zusammen- und Wechselspiel von *externalen* Rahmenbedingungen und Einflüssen und *internalen* Grundvoraussetzungen und Dispositionen (1).

1.5.2. Freude als Ereignis

Freude wird im Alltag auf vielfältige Weise erfahren und erlebt. Mit ihr wird Spaß, Glück, Leichtigkeit, Lust, Befriedigung, Frohsinn, Heiterkeit, Humor und vieles mehr assoziiert. All diese Begriffe hängen indirekt oder direkt mit Freude zusammen. Auch wenn sich das Phänomen auf vielseitige Weise zeigt, ist in den meisten Fällen klar, *was* mit Freude gemeint ist: Im Gegensatz zur theoretischen Beschäftigung mit dem Themenkomplex scheint die Freude im Alltagsleben eine einfache und klare Struktur zu besitzen: ‚Ich freue mich auf einen Urlaub‘ oder ‚Ich freue mich über meine Kinder‘. In diesen Beispielen wird deutlich, dass Freude meistens auf etwas verweist, beziehungsweise sich auf Bezugsobjekt bezieht. Im Gegensatz zu Spaß *hat* man Freude nicht. Vielmehr wird Freude *erfahren*, indem ‚etwas mit einem geschieht‘. Folglich kann Freude nicht direkt angezielt oder geplant werden.²⁰⁵ Stattdessen ergibt sie sich aus etwas anderem. In Anbetracht dessen lässt sich ein zweites Charakteristikum festmachen: Freude ist von Situationen, Kontexten und Stimmungen abhängig, in denen sie sich *ereignet* (2). Sie steht daher in ihrer elementaren

²⁰² Kappelhoff u. a. S. 144.

²⁰³ Kappelhoff u. a. S. 144.

²⁰⁴ Kappelhoff u. a. S. 144.

²⁰⁵ Vgl. Zaborowski, „Vom Ereignis der Freude“. S. 3.

Form „für eine positive Bezugnahme auf einen Gegenstand oder ein Geschehen“²⁰⁶, wobei „soziale, mit Vertrauen verbundene Situationen im Vordergrund stehen“²⁰⁷.

Der Gegenstandsbezug lässt sich auch im Gegensatzpaar ‚Freude - Trauer‘ finden: Hier wie dort „geht es um Erfahrungen, in denen einer Person etwas geschenkt oder genommen wird“²⁰⁸. Freude kann „bei positiven Überraschungen, Unerwartetem“ entstehen, beim „erfolgreichen Bewältigen von Anforderungen (neben Stolz), aber auch beim „Abwenden von eigenem Unheil auf andere (Schadenfreude)“²⁰⁹. Indem Freude sich nicht machen oder planen lässt, sondern sich *situationsbedingt und individuell* gestaltet, gibt es auch nicht nur *eine* Form der Freude.²¹⁰ Dieser Umstand ist ein weiteres Indiz dafür, dass man dem Versuch, Freude begrifflich zu fassen – im Sinne einer Dekonstruktion des ‚ewigen Wesens‘ – nur bedingt entsprechen kann²¹¹. In Anbetracht dessen schreibt Zaborowski:

„Viel eher wird man, wenn vom Wesen der Freude die Rede ist, ‚Wesen‘ verbal verstehen müssen: als Hinweis darauf, dass es nicht ‚die‘ Freude als vorhandenes und beobachtbares Etwas gibt, das dann analysiert werden könnte, sondern dass Freude geschieht, sich vollzieht oder sich ereignet, und zwar dort, wo sich jemand freut“²¹².

Eine wissenschaftliche Untersuchung von Freude käme somit einer „Vergegenständlichung“ gleich, indem sie aus dem „Fluss der Zeit“ herausgerissen werden würde. Dieses Objekt entspräche aber nicht mehr dem Ereignis selbst.²¹³

1.5.3. Freude als Gefühl des Gehobenseins

Momente der Freude führen den Menschen aus der jeweiligen Situation heraus, indem sowohl der Mensch als auch die Situation²¹⁴ selbst *gehoben* wird (3) Der intentionale Gehalt der Freude ist „eine positiv bewertete Sache oder ein entsprechender Sachverhalt“²¹⁵, der leiblich als Weitung mit einer Tendenz nach allen Richtungen erfahren wird. Wie schon oben erwähnt gibt es etwas – ein indirektes Objekt –, über das man sich

²⁰⁶ Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 134. Die äußere Bezugnahme stellt auch den maßgeblichen Unterschied zum Glück und Wohlbefinden dar. Sie ist weiter auch „positiv in einem ganz bestimmten Sinn“ und unterscheidet sich in der Hinsicht auch von der Bewunderung. Ebd. S. 134.

²⁰⁷ Kappelhoff u. a. S. 134.

²⁰⁸ Kappelhoff u. a. S. 134.

²⁰⁹ Kappelhoff u. a. S. 139.

²¹⁰ Vgl. Zaborowski, „Vom Ereignis der Freude“. S. 4.

²¹¹ Vgl. Zaborowski. S. 4.

²¹² Zaborowski. S. 4.

²¹³ Zaborowski. S. 4.

²¹⁴ Vgl. Absatz Freude konstituiert Zeit; Zeitempfinden;

²¹⁵ Vgl. Demmerling und Landweer, *Philosophie der Gefühle*. S. 111

freut. Im Zusammenhang mit dem Verhältnis zwischen dem Gegenstandsbezug und dem intentionalen Charakter der Freude spricht die Emotionsforschung nicht von einem Dualismus, sondern vielmehr von Gewichtungen, die sich je nach den äußeren Variablen ändern. Thomä schreibt dazu:

„Sofern die Freude auf einen Anlass bezogen bleibt, fällt sie zwar nicht mit Erfahrungen der Lust und des Genusses zusammen, bleibt aber in deren Nachbarschaft. Sofern sich aber dieser Bezug abschwächt, sofern also ein Zustand an die Stelle einer intentionalen Bewegung tritt, rückt die Freude in die Nähe anderer Emotionen, bei denen sich die Abhängigkeit von einem spezifischen, konkreten Anlass verliert. Diese Emotionen lassen sich, kurz gesagt, intransitiv verstehen. Beispiele hierfür sind Glück und Wohlbefinden.“²¹⁶

Das Gefühl des Gehobenseins lässt sich auch physisch nachzeichnen: Freude hat Qualitäten von Leichtigkeit und Weite, indem sie uns in die Höhe zieht, ohne auf ein konkretes Ziel gerichtet zu sein.²¹⁷ Bosch beschreibt die Leichtigkeit der Freude als Qualität, welche die ‚Schwerkraft des Alltags‘ zu überwinden vermag:

„Die Leichtigkeit der Freude überwindet scheinbar die Schwerkraft des Alltags und beschwerliche Gefühle. Leiblich macht sie sich als protopathisches Gefühl (anhaltende, hintergründige Freude) oder als epikritisches Empfinden (überraschende Freude, Freudenschrei) bemerkbar (vgl. Schmitz 2009). Freude ist ein energievoller, doch ausgeglichener Zustand, der Ideen, Inspiration und Handlungsenergien in einem entspannten, leicht angeregten Modus befördern kann, ohne wie die Angst oder die Wut (s. Kap. III.C.21–22 und III.E.25–27) Übererregung zu verursachen und damit Energiereserven des Organismus zu mobilisieren.“²¹⁸

1.5.4. Freude als Transformator von Subjekt und Objekt

Freude als situativ und kontextabhängige Emotion bezieht sich zwar auf Abstraktes, entspringt jedoch einem konkreten Sachverhalt – z. B. über ein bestimmtes Etwas – beziehungsweise einem bestimmten Moment. Sie darf dabei nicht als Objekt missinterpretiert werden, welche dem Menschen gegenübersteht und ihm dann in weiterer Folge als bestimmte Emotion zukommt.²¹⁹ Vielmehr passiert durch die Erfahrung der Freude ein *Vollzug im Sinne einer Transformation* (4): Die oben genannten Begriffe der

²¹⁶ Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 135.

²¹⁷ Vgl. Kappelhoff u. a. S. 135.

²¹⁸ Kappelhoff u. a. S. 145. Vgl. auch: Hermann Schmitz, *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, 2., aktual. Neuaufl. (Bielefeld: Aisthesis, 2007).

²¹⁹ Vgl. Zaborowski, „Vom Ereignis der Freude“. S. 5.

‚Weitung‘ und des ‚Gehobenseins‘ zielen auf die reflexive Wendung, welche der Freude innewohnt. Sie macht deutlich, „dass die Freude zwar nicht ohne einen Bezug auf ein indirektes Objekt auskommt, sich dann aber in den Selbstbezug zurücknimmt und als Gefühl, das die ganze Person erfasst, entfaltet“²²⁰. Anders formuliert kann die Transformation als eine Koinzidenz zwischen dem Subjekt, dem Akt der Freude selbst und dem Sachverhalt, worüber man sich freut, übersetzt werden: Wenn man sich freut, ist man bei etwas, und in diesem Bei-etwas-Sein freut man sich.²²¹ In dieser Hinsicht zeigt sich in der Freude „so etwas wie eine Einheit von jenem, der sich freut, dem Geschehen der Freude selbst und dem, worüber man sich freut“²²². Beispielhaft kann hier die Erfahrung genannt werden, wenn Menschen in einer Aktivität ganz aufgehen. Das empfundene Ganzheitsgefühl, das auch als Flow-Zustand bekannt ist²²³, „erfasst den ganzen Menschen, fordert ihn ganz, ohne ihn zu überfordern, und vermittelt deshalb ein Gefühl der Erfüllung“²²⁴. Demnach bleibt auch für den Zweifel kein Raum, da „ganz aus dem Hier und Jetzt, aus der sich entfaltenden Tätigkeit und ihren inneren Strukturen (wie zum Beispiel beim Musizieren oder Schreiben) gelebt wird“²²⁵. Der Mensch verbindet sich in solchen Situationen „voll und ganz mit dem Tun, mit der Aufgabe, mit der Situation und mit den Objekten seines Schaffens (wie zum Beispiel dem Musikinstrument)“²²⁶. Neben der Erfahrung des empfundenen Ganzheitsgefühls kann für den Vollzug der Transformation auch die ekstatische Dimension der Freude benannt werden. Als ein spezifisch menschliches Phänomen gehört es zu den Erscheinungsformen der ‚exzentrischen Positionalität‘: „Diese existenzielle Lage beinhaltet vielmehr auch die Fähigkeit zum ‚Entrücktwerden und Entzücktwerden‘, insgesamt zum ‚Exzentrischwerden‘ (Fischer 2016,

²²⁰ Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 135.

²²¹ Gerade weil die Freude für einen Zustand steht, und nicht nur aktivistisch ist, hat sie auch eine kontemplative Qualität, indem man z.B. auch stille Freude empfinden kann. Vgl. Kappelhoff u. a. S. 134.

²²² Zaborowski, „Vom Ereignis der Freude“. S. 5. Diese Einheit drückt sich auch im Begriff „sich freuen“ aus, indem es ein echtes reflexives Verb darstellt: „Das Medium echt reflexiver Verben wie des Sich-Freuens oszilliert zwischen dem Aktiv und dem Passiv, zwischen dem, was ein Ich tut, und dem, was sich dem Ich ereignet, ohne dass es selbst dies täte oder verursachte und ohne dass sich klar zwischen der Subjekt- und der Objektdimension des Geschehens unterscheiden ließe“. Vgl. Zaborowski. S. 9

²²³ Zum Flow Zustand vgl. Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: Das Geheimnis des Glücks*, übers. von Annette Charpentier, 18. Druckaufl. (Stuttgart: Klett-Cotta, 2015).

²²⁴ Gerade weil die Freude für einen Zustand steht, und nicht nur aktivistisch ist, hat sie auch eine kontemplative Qualität, indem man z.B. auch stille Freude empfinden kann. Vgl. Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 145.

²²⁵ Kappelhoff u. a. S. 145.

²²⁶ Gerade weil die Freude für einen Zustand steht, und nicht nur aktivistisch ist, hat sie auch eine kontemplative Qualität, indem man z.B. auch stille Freude empfinden kann. Kappelhoff u. a. S. 145.

391).“²²⁷ Abschließend kann hier auf die ästhetische Dimension hingewiesen werden, die im Zusammenhang mit der Freude als Gefühl der Stimmigkeit erfahren wird. Stimmigkeit stellt sich zum Beispiel im Spiel ein, aber auch, wenn eine Lösung für eine Krise gefunden wird. In diesem Zusammenhang schrieb Sigmund Freud auch, dass sich Freude dann einstellt, wenn ein „großer, lange unterhaltener oder gewohnheitsmäßig hergestellter psychischer Aufwand endlich überflüssig wird“²²⁸.

1.5.5. Die soziale Dimension der Freude

Bezüglich der Stimmigkeit kann auf die soziale und kommunikative Funktion von Freude hingewiesen werden (5). Zwischen dem ‚Sich-Freuen‘ und jemandem eine Freude zu bereiten liegt ein Unterschied, indem man Ersteres – strenggenommen – nur für sich selbst erfahren kann.²²⁹ Gleichzeitig weist das Sprichwort ‚geteilte Freude ist doppelte Freude‘ auf die interpersonelle Funktion von Freude hin. Gemeint ist hier, dass Freude sich nicht selten in einem sozialen Kontext exploriert und mitteilt. Freude kann demnach ebenso wie Leid „Menschen auf einer tiefen Ebene miteinander in Beziehung bringen“²³⁰. Sie ereignet sich dort, wo Menschen beisammen sind.²³¹ Des Weiteren reicht aber allein schon die Freude eines anderen aus, um sich mitzufreuen, auch wenn diese Mitfreude sich nicht unbedingt mit der Intensität der ‚auslösenden‘ Freude überschneiden muss. Freude ist dort am größten, „wo sie nicht einfach etwas, sondern jemand ist, wo also der Raum der Freude sich zwischen Personen eröffnet und die Freude in der Regel mit einem anderen Menschen geschieht“²³². Damit kann Freude als ein ausgeprägtes pro-soziales Gefühl beschrieben

²²⁷ Kappelhoff u. a. S. 145. Ebendort: „Die exzentrische Positionalität des Menschen bedeutet nicht nur den Abstand in der Reflexion, in der analytischen und instrumentellen Rückwendung zum eigenen Sein.“

Kappelhoff u. a. S. 145. Vgl. auch Helmuth Plessner, *Mit anderen Augen: Aspekte einer philosophischen Anthropologie* (Stuttgart: Reclam, Philipp, jun. GmbH, Verlag, 1986).

und Joachim Fischer, „Glück und Unglück – Monopole des Menschen“, *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie* 4, Nr. 1 (1. Oktober 2014): 85–96, <https://doi.org/10.1515/jbpa-2014-0107>.

²²⁸ Sigmund Freud, *Psychologie des Unbewußten. (Studienausgabe) Bd.3 von 10 u. Erg.-Bd.*, 7. Aufl. (Frankfurt am Main: S. Fischer, 1989). S. 145.

²²⁹ Vgl. Zaborowski, „Vom Ereignis der Freude“. S. 10. Daneben soll der Umstand, dass man sich *für* eine andere Person freuen kann.

²³⁰ Zaborowski. S. 10.

²³¹ Daneben soll aber auch hingewiesen werden, dass jemanden eine Freude bereiten nicht rein altruistisch gedacht werden kann: „Anderen eine Freude machen‘ ist ein häufig anzutreffendes Motiv, nicht zuletzt, um selbst Freude empfinden zu können bzw. die eigene Freude zu bestärken. Deshalb handelt es sich bei diesem Handlungsmuster nicht nur um schieren Altruismus, sondern es kann auch ein Mittel zur Selbsthilfe sein.“ Vgl. Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 144.

²³² Zaborowski, „Vom Ereignis der Freude“. S. 10. In diesem Zusammenhang erfährt man – nach Zaborowski – die intensivste und tiefste Form der Freude in der Liebe: „Wenn Freude erhebt und eine neue Zeit schenkt, dann ist nicht in der Liebe die Freude gegenwärtig, sondern in jeder Freude auch die Liebe. Dann ist der verborgene Kern jeder echten Freude – die Liebe“. Zaborowski. S. 11.

werden, welches sich vor allem dann einstellt, wenn sich Menschen mit anderen verbinden, in einen positiven Austausch treten, Resonanz erleben, damit zu zweit oder als Gruppe zu ‚schwingen‘ beginnen, sich auf einen gemeinsamen Rhythmus einstellen und damit Kollektivgefühle bestärken.²³³ Dieses Phänomen wird nach Émile Durkheim auch als Efferveszenz beschrieben, bei der sich eine Art Gefühlsaustausch und Gefühlsansteckung besonders in kollektiven Riten einstellen kann,²³⁴ denn das Verlangen nach Efferveszenz scheint ein anthropologischer und psychologischer Ausgangspunkt für religiöse und säkulare Rituale zu sein. Bosch schreibt dazu:

„Der Reiz vieler religiöser Rituale scheint in eben diesem Phänomen der Efferveszenz zu liegen. Es gibt sie aber auch in säkularen Riten, zum Beispiel bei Sport-Ereignissen oder Musikkonzerten. Da der Mensch als ultra-soziales Wesen gilt (vgl. Tomasello 2002), ist der Austausch von Freude in alltäglichen Interaktionsritualen und außeralltäglichen Riten, das gemeinsame Zelebrieren der Emotion wichtig für das menschliche Sozialleben; die Gemeinschaft, der Sozialverband wird dadurch bestärkt und befestigt.“²³⁵

Freude kann unter dem Blickwinkel ihrer sozialen Dimension zusammenfassend als ein „individuell wie kollektiv ausgesprochen wichtiges, basales Gefühl“²³⁶ beschrieben werden, das Verbundenheit mit anderen, mit der Welt und mit dem Lebensprozess fördert. Die hier beschriebenen Phänomene der Freude können als ‚Folge‘ und ‚Ergebnis‘ derselben bezeichnet werden. Neben diesen kann die soziale Dimension aber auch als ‚Grundlage‘ für Freude gekennzeichnet werden. Dabei müssen nicht nur Not und Schmerz abwesend und die basalen Grundbedürfnisse gedeckt sein, sondern generell das Sozialleben so gestaltet sein, dass Freude überhaupt empfunden und ausgedrückt werden kann.²³⁷ Hinsichtlich der sozialen und individuellen Dispositionen, welche Freude hemmen oder deren Entwicklung hindern, spricht James von einer „Kultur emotionaler Großzügigkeit“²³⁸:

„Das ‚weitherzige‘ Individuum verbindet sich leichter mit anderen Subjekten, Dingen und Zielen, lässt sich leichter von der Welt affizieren, und trägt damit ein höheres Risiko, enttäuscht zu werden und in den geliebten Objekten gebundenen persönlichen Energien durch Ablehnung

²³³ Vgl. Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 144. Zur Resonanzthematik vgl. Hartmut Rosa, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, 6. Aufl. (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2019).

²³⁴ Vgl. Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 144.

²³⁵ Kappelhoff u. a. S. 144.

²³⁶ Kappelhoff u. a. S. 145.

²³⁷ Vgl. Kappelhoff u. a. S. 144.

²³⁸ Kappelhoff u. a. S. 144. Ebenso: William James, *The Principles of Psychology*, Vols. 1-2, Combined Edition (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017).

oder Trennung zu verlieren. Das ‚engherzige‘ Individuum riskiert weniger, verbindet sich zögerlicher mit Subjekten und Dingen in der Welt, und lässt sich weniger affizieren. Doch die Welt und das Erleben verlieren deshalb an Färbungen und an emotionalen Qualitäten, das Individuum verliert Lebensfreude. Die Bindung zwischen Subjekt und Welt wird schwächer.“²³⁹

Die soziale Umwelt kann zusammenfassend als Mitgestalterin von Freude bezeichnet werden, bei der die empfundene und zum Ausdruck gebrachte Freude einen „Indikator für die Bindung des Subjekts an das Leben und an die Welt“²⁴⁰ darstellt. Die im ‚Lebensprozess selbst verankerte Lebensfreude‘ kann demnach durch das Sozialleben verstärkt oder im Gegenteil eingeschränkt werden. Im Falle einer Depression kann sie im Extremfall gar nicht mehr empfunden werden, da sie im Zuge einer solchen als wichtigste Quelle und Motivation für das Leben und die Lebensführung verdeckt wird oder gar ganz abhandenkommt.

1.5.6. Der Wirklichkeitsbezug der Freude

Der mitteilende Aspekt von Freude weist auf den Wirklichkeitsbezug von Freude hin. ‚Wahre‘ Freude gründet immer auf dem Wirklichen. Eine erfreuliche Nachricht ist nur erfreulich, wenn sie wahr und nicht nur scheinbar ist. Der Wahrheitsaspekt von Freude weist auf ein Wesensmerkmal hin, welches bei der Beschäftigung der Thematik immer wieder auftaucht. Es beinhaltet eine bestimmte Sichtweise auf die Welt und das Leben, insofern der ‚Sich-Freuende‘ in den Momenten der ‚Nicht-Freude‘ gerade im Kontrast um die Momente der Freude weiß. „Wäre alles gut und erfreulich, würde nämlich auch die Freude ihre Bedeutung verlieren.“²⁴¹ Diese Betrachtungsweise von Freude integriert somit die sogenannte „Abgründigkeit des Lebens“ und versucht diese nicht zu überwinden, sondern in das Leben zu integrieren (6). Freude hat aufgrund dessen mit dem „Überwinden von Widerständen des Lebens“ zu tun und gibt uns die Möglichkeit, „über uns hinausgehen zu können“²⁴². Zaborowski spricht in diesem Kontext auch von einer Urerfahrung, welche in der Erfahrung der Freude gemacht wird. „Gerade in Momenten der Freude wird sogar das Andere der Freude besonders bewusst, dass eben nicht alles, was ist, erfreulich ist.“²⁴³ Freude hängt folglich immer auch mit dem ‚Ganzen‘ zusammen, insofern sie immer auch

²³⁹ Kappelhoff u. a., *Emotionen*. S. 144.

²⁴⁰ Kappelhoff u. a. S. 145

²⁴¹ Zaborowski, „Vom Ereignis der Freude“. S. 6.

²⁴² Kast, *Freude, Inspiration, Hoffnung*. S. 46.

²⁴³ Zaborowski, „Vom Ereignis der Freude“. S. 6.

die Schattenseiten des Lebens integriert. Auch wenn sie einem einzelnen Sachverhalt entspringt, kann sie den konkreten Kontext übersteigen, indem sie sämtliche Lebensbereiche durchdringt. Wer sich freut, freut sich über mehr als nur dieses und jenes. Man freut sich, dass überhaupt etwas ist.²⁴⁴ Freude ist aus diesem Grund immer auch eine Erfahrung von Sinn, indem die Welt mit und in ihrer Ambivalenz und Ambiguität bejaht wird.²⁴⁵

1.5.7. Die transzendente Dimension der Freude

Unter diesen Aspekten kann das besondere Verhältnis von Freude zur Zeit genannt werden. Momente der Freude nehmen wir zeitlich gefühlt schneller wahr als den gewöhnlichen Alltag. Da diese Erfahrungen auch Momente des Spaßes sind, könnte man daraus schließen, dass sich diese Tatsache auf das menschliche Bewusstsein zurückführen lässt. Dem ist entgegenzusetzen, dass die ‚Zeit der Freude‘ eine andere Qualität als jene des Spaßes besitzt: Gerade im Phänomen der Vor- beziehungsweise der ‚Nachfreude‘ wird deutlich, dass es sich nicht um eine ‚erste‘ und ‚letzte‘ Phase von Freude handelt, sondern, dass sie ihren inneren Sinn aus der Erfahrung selbst bezieht. „Es gibt daher nicht nur die Zeit, in der die Freude geschieht, sondern die Zeit, den zeitlichen Vollzug des Lebens, den die Freude eröffnet.“²⁴⁶ In dieser Weise kann Freude als zeitkonstituierendes Phänomen interpretiert werden. Diesem Wesenszug der Freude entspricht auch die oben genannte Erfahrung, dass im Ereignis der Freude die Subjekt- und die Objektdimension des Geschehens zusammenfallen: In jedem Sich-Freuen erfährt sich das Ich auch als jemand, an dem sich etwas ereignet. „Was sich zueignet, ist das Geschenk von Zeit, jener Zeit der Freude, in der man nicht einfach lebt, sondern als die man lebt und sein Leben vollzieht – durchstimmt, durchwirkt von Freude.“²⁴⁷ Die Beziehung zwischen der Freude und der Zeit lässt sich mit Lersch zusammenfassen:

„Die Freude ist insofern tief, als sie den seelischen Schwerpunkt des Menschen trifft, ihn ganz erfasst, das heißt alle seine seelischen Bezirke sowohl im Querschnitt der geliebten Gegenwart als auch im Längsschnitt des Lebenslaufs durchdringt. Die echte Freude gibt unseren Wahrnehmungen einen besonderen Garant, sie zeigt den gesamten gegenständlichen Daseinshorizont mit neuen Lichtern, sie gibt unseren Gedanken sowie unserem Wollen eine

²⁴⁴ Vgl. Zaborowski. S. 5.

²⁴⁵ Vgl. Zaborowski. S. 5.

²⁴⁶ Zaborowski. S. 9.

²⁴⁷ Zaborowski. S. 10.

besondere Ausrichtung. Ferner erhält in der Freude die Vergangenheit einen neuen Sinn und ebenso wirkt sie sinngebend auf unsere Haltung zur Zukunft.“²⁴⁸

Dieses besondere Verhältnis zur Zeit, aber auch der Ereignischarakter von Freude weisen auf die religiösen Konnotationen innerhalb des Phänomens hin. Die Tatsache, dass Freude nicht ‚machbar‘ ist, führt den Menschen *über sich hinaus* (7), „weil ihm gewahr wird, dass er sich und jenes, was er erfahren darf, nicht allein sich selbst verdankt“²⁴⁹. In diesem Kontext spricht Zaborowski unter anderem vom „Geschenk“ und dem „Gnadencharakter“ der Freude²⁵⁰ beziehungsweise schlussfolgert Verena Kast in ihrem Buch ‚Freude, Inspiration, Hoffnung‘: „Freude ist auf Transzendenz hin angelegt“²⁵¹.

1.6. Freude in der Theologie

1.6.1. Freude in der Bibel

„Were it not for the frequency and urgency of joy‘ (chara) and ,rejoice‘ (chairō) in the gospels and throughout the epistles, the general story of joy in the West would be markedly different and portably less central than it is.“²⁵²

Dieses Kapitel betrachtet das Phänomen der Freude aus einer biblisch-theologischen Perspektive. Dabei geht es um die Frage, was in der Heiligen Schrift unter Freude verstanden wird und wie diese rezipiert wird. Ich versuche dabei ihre theologischen Linien nachzuzeichnen, ihre wesentlichen Substrate kursorisch herauszufiltern und diese exemplarisch mit einzelnen Versen zu veranschaulichen.

1.6.1.1. Freude im Alten Testament

Kennzeichnend für die Darstellung von Freude im Alten Testament ist der inhärente Zusammenhang mit dem Göttlichen. Auch wenn Freude in heterogener Weise in Erscheinung tritt, liegen ihr Ursprung und ihr Ziel primär in Gott.²⁵³ Das Lexikon für Theologie und Kirche beschreibt sie in der Bibel als etwas, das nicht vom Menschen selbst

²⁴⁸ Lersch, *Aufbau der Person*. S. 237.

²⁴⁹ Zaborowski, „Vom Ereignis der Freude“. S. 8.

²⁵⁰ Vgl. Zaborowski. S. 8.

²⁵¹ Kast, *Freude, Inspiration, Hoffnung*. S. 46.

²⁵² Vgl. Adam Potkay, *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism* (Cambridge University Press, 2011). S. 30.

²⁵³ Vgl. Ps. 4,8; 43,4; 66,6; Neh. 8,10; 1. Kön. 8,66 Lk. 24,52f.

gewirkt sei, sondern „ihren Grund in Gott hat, auf den sie hin den Menschen öffnet“²⁵⁴. Demnach kann sie in erster Linie als menschliche Reaktion auf die Gegenwart Gottes verstanden werden.²⁵⁵ Trotz ihres göttlichen Ursprungs bleibt sie im Göttlichen nicht ‚verhaftet‘, sondern ‚öffnet‘ sich dem Menschen. Die Begegnung passiert in diversen Facetten welche aber immer auf der Gemeinschaft und der Beziehung zwischen Gott und den Menschen als theologische Basis beruht. Gott offenbart sich als der das Leben Bejahende und Schenkende.²⁵⁶ Die Freude selbst bezieht sich daher nicht nur auf „Gott in seiner Jenseitigkeit, sondern auch auf die von ihm geschaffene Wirklichkeit, die dem Menschen zum Lebensraum wird und in der dieser Gottes Güte erfährt und erkennt“²⁵⁷.

Neben der göttlichen Ursprünglichkeit und Zielgerichtetheit kann der beziehungsstiftende Rahmen als inhaltlicher Cantus Firmus gelesen werden, der sich im Hinblick auf die Bedeutung und das Verständnis von Freude durch die gesamte Heilige Schrift zieht. Im Englischen wird in diesem Zusammenhang auch von ‚oneness‘ gesprochen, was ins Deutsche nur bedingt mit ‚Einheit‘ oder ‚Einssein‘ übersetzt werden kann. Vielmehr sind hier die soteriologischen und eschatologischen Bezüge von Freude gemeint. Beziehungsfreude als Ausgestaltung von ‚oneness‘ meint vor allem ‚heil werden‘, ‚ganz werden‘ oder ‚Einswerden‘; vereint mit Gott sowohl über den Tod hinaus als auch im Hier und Jetzt. Auf den Aspekt der Beziehung und den Begriff ‚oneness‘ möchte ich in einem Exkurs am Ende dieses Kapitels Bezug nehmen.

Zu Beginn widme ich mich der Frage, wie und unter welchen Umständen und in welchen Zusammenhängen Freude im Alten Testament ausgelegt wird. Dabei wird der Blick exemplarisch auf drei verschiedene Kontexte gelegt, in denen Freude eine profilierte religiöse Bedeutung zugesprochen wird. Zunächst gehe ich auf die Einbettung der Freude in die rituellen Kultpraxen (1) ein. Im ritualisierten Mahlhalten wird deutlich, dass Freude dabei nicht nur ein emotionaler Ausdruck ist, sondern für den Ritus selbst konstitutiv wirkt. Im zweiten Teil wird das enge Verhältnis zum Lobpreis eingegangen (2). In ihm exploriert sich ihr partizipatives Element auf mannigfaltige Weise. Schlussendlich wird der Fokus auf

²⁵⁴ Otto Hermann Pesch, „Glaube. I. Anthropologisch“, in *Lexikon für Theologie und Kirche - LThK*: 3. Auflage - Sonderausgabe, 4 (Freiburg: Herder, 2017). S. 666–667. S. 666.

²⁵⁵ Vgl. Pesch. S. 666–667.

²⁵⁶ Vgl. 1. Sam 2,1; Jes. 29,19; Ps. 21,2; 104,34.

²⁵⁷ Pesch, „Glaube. I. Anthropologisch“. S. 666–667. Hier: S. 666. Gleichzeitig soll in diesem Zusammenhang angemerkt werden, dass Freude – vor allem in seiner irdischen Ausprägung – ebenso dem Vergänglichen und Flüchtigem zugeordnet wird. Vgl. Spr. 14,13.

die prophetischen Heilsreden gelegt (3), welches exemplarisch für die soteriologische und eschatologische Dimension der Freude herangezogen wird und mit dieser auf das Spannungsverhältnis einer gegenwärtigen und zukünftigen Freude eingegangen wird.

Freude in den rituellen Kultpraxen

Freude zeigt sich im Alten Testament entsprechend der Situation und dem Anlass in verschiedenartigen Formen. Auf irdische Weise begegnet sie uns in banalen und alltäglichen Situationen des Lebens.²⁵⁸ Das zeigt sich in der Klage des Jesaia, in der mit dem Bild des ‚verschmachteten Weinstocks‘ indirekt auf das Fehlen der Freude Bezug genommen wird:

„Der Wein ist dahin, der Weinstock verschmachtet, und alle, die von Herzen fröhlich waren, seufzen. Die Freude der Pauken ist vorüber, das Jauchzen der Fröhlichen ist aus und die Freude der Harfe hat ein Ende. Man singt nicht beim Weintrinken und das Getränk ist bitter denen, die es trinken.“²⁵⁹

Im Gegensatz dazu wird Freude im Kontext der kultischen Praxen eine religiöse Konnotation und damit eine besondere Stellung zugesprochen. Das Deuteronomium entwirft in Bezug auf die kultische Praxis eine Theologie der Freude.²⁶⁰ In Deuteronomium 27,7 heißt in diesem Kontext: „Dort sollst du Heilopfertiere schlachten und verzehren und vor dem Herrn, deinem Gott, fröhlich sein.“²⁶¹ Mit der Freude bei religiösen Kulte im Alten Testament werden vor allem jene Freuden assoziiert, welche sich aus der Feste- und Feierkultur ergeben: „„Sich vor Jahwe freuen‘ und ‚vor Jahwe essen‘ meint dasselbe“²⁶². „Dort sollt ihr vor dem Herrn, eurem Gott, das Mahl halten. Ihr sollt fröhlich sein, ihr und eure Familien, aus Freude über alles, was eure Hände geschafft haben, weil der Herr, dein Gott, dich gesegnet hat.“²⁶³ Freude kann hier als Antwort auf Gottes Hinwendung zu seinem Volk als eine „gebotene und Gott geschuldete Haltung“²⁶⁴ interpretiert werden. Leben im Angesicht Gottes stiftet Freude. Sie gründet im Wissen, dass Gott der Schöpfer

²⁵⁸ Jes. 24,8 Vgl. aber auch Ri. 19,3; 1 Sam. 11,9; Hdl. 3,11 und Sprich. 12,25 & 27,9, in denen Freude einen ‚irdischen Rahmen‘ besitzt.

²⁵⁹ Jes. 24,8.

²⁶⁰ Vgl. Dtn. 12,7.12, 18;27,7; 28,47f.

²⁶¹ Dtn. 27, 7.

²⁶² Gerd Theissen, „Furcht und Freude in der Bibel: Emotionale Ambivalenz im Lichte der Religionspsychologie“, NTT Journal for Theology and the Study of Religion, 61, Nr. 2 (18. Mai 2007): 123–47, <https://doi.org/10.5117/NTT2007.61.123.THEI>. S. 139.

²⁶³ Dtn. 12,7.

²⁶⁴ Pesch, „Glaube. I. Anthropologisch“. S. 666–667. S. 666.

der Welt ist, der mit den Menschen einen Bund eingeht. In diesem Sinne ist Freude nicht nur als eine reine Befindlichkeit, sondern proaktiv zu verstehen, die zur aktiven Lebensgestaltung aufruft.²⁶⁵

Kultische Festfreude findet sich im Alltag als Lebensfreude bei Prediger Salomo und als Gesetzfreude wieder.²⁶⁶ Bei Kohelet wird die Freude als Anitpode zur Vergänglichkeit beziehungsweise zur Ewigkeit gezeichnet. Beides hat Gott dem Menschen ins Herz gelegt²⁶⁷, wobei ihn die Freude am Irdischen und am Leben seine Endlichkeit vergessen lässt:

„Außerdem: Immer, wenn Gott einem Menschen Reichtum und Wohlstand geschenkt und ihn ermächtigt hat, davon zu essen und seinen Anteil fortzutragen und durch seinen Besitz Freude zu gewinnen, besteht das eigentliche Geschenk Gottes darin, dass dieser Mensch sich nicht so oft daran erinnern muss, wie wenige Tage sein Leben zählt, weil Gott ihn sich um die Freude seines Herzens bemühen lässt.“²⁶⁸

Im Gegensatz dazu sind das Gebot und der Aufruf zur Freude am Leben zu sehen: „Also: Iss freudig dein Brot und trink vergnügt deinen Wein; denn das, was du tust, hat Gott längst so festgelegt, wie es ihm gefiel“²⁶⁹. Auf diesem metaphysischen Hintergrund erfährt die Freude eine Kontrastierung, und zwar im Sinne einer Gegenüberstellung der irdischen Errungenschaften und der Ewigkeit.²⁷⁰ Die Kontrastierung zwischen der Freude und der Ewigkeit darf hier nicht mit einer Gegenüberstellung oder Polarisierung von Jenseitigem und Diesseitigem verwechselt werden. Vielmehr verweist der Aufruf zur Freude am Leben – als indirekter Zuspruch zur Einzigartigkeit und Dignität des Lebens – auf ihre metaphysische Ebene hin, da sie selbst als Teil eines größeren, eines göttlichen Plans gesehen wird. „Gott hat das alles zu seiner Zeit auf vollkommene Weise getan. Überdies

²⁶⁵ Vgl. Pesch. S. 666–667.

²⁶⁶ Vgl. Theissen, „Furcht und Freude in der Bibel: Emotionale Ambivalenz im Lichte der Religionspsychologie“. S. 139.

²⁶⁷ In Zusammenhang mit dem Herzensmotiv als Ort der Freude vgl. Ps. 4,8; 9,2f.; 16,9. Ebenso als Bezeichnung für eine innere Einstellung und Haltung bei Johannes Vgl. dazu. Kap. 1.6.1.2.

²⁶⁸ Koh. 5,18–19.

²⁶⁹ Koh. 9,7.

²⁷⁰ „Aber es gibt Menschen, denen Gott wohlwill. Es sind die, denen er Wissen, Können und Freude geschenkt hat. Und es gibt Menschen, deren Leben verfehlt ist. Es sind diejenigen, die er mit dem Geschäft beauftragt hat, zu sammeln und zu horten und dann alles denen zu geben, denen er wohlwill. Auch das ist Windhauch und Luftgespinnst.“ Koh. 2,24 - 26. Zur Vergänglichkeit der Freude in ihrer irdischen Ausprägung: „Auch beim Lachen kann ein Herz leiden, das Ende der Freude ist Gram“. Spr. 14,13.

hat er die Ewigkeit in alles hineingelegt, doch ohne, dass der Mensch das Tun, das Gott getan hat, von seinem Anfang bis zu seinem Ende wieder finden könnte.“²⁷¹

Neben der Freude am irdischen Leben wird auch das Studium der Thora als Quelle der Freude bezeichnet: „Wohl dem Mann, der nicht dem Rat der Frevler folgt, nicht auf dem Weg der Sünder geht, nicht im Kreis der Spötter sitzt, sondern Freude hat an der Weisung des Herrn, über seine Weisung nachsinnt bei Tag und bei Nacht.“²⁷² Mit dem Studium der Gesetze wird eine Nähe zu Gott aufgebaut, die Freude stiftet. Vor diesem Hintergrund ist der gesamte Psalm 119 zu lesen, der die Freude an der Weisung Gottes zum Inhalt hat: „Ich sehne mich, Herr, nach deiner Hilfe und deine Weisung macht mich froh.“²⁷³ Göttliche Weisungen und Gesetze werden hier als haltgebend und rettend,²⁷⁴ Vorschriften als „Berater“ verstanden.²⁷⁵ In diesem Sinne können sie als Ratgeber und Leitlinien für das gesamte Leben betrachtet werden, nach denen es sich zu leben lohnt. Sie sind der Ursprung für jene Freude, die die Freude am irdischen Besitz übersteigt.²⁷⁶

Freude und Lobpreis

Ein besonderer Ausdruck von Freude im Kontext von ritualisierten Kultpraxen ist der Lobpreis. Im Wissen um Gottes Beistand und seine Nähe kann er als Antwort auf Gottes Zuruf verstanden werden: „So will ich zum Altar Gottes treten, zum Gott meiner Freude. Jauchzend will ich dich auf der Harfe loben, Gott, mein Gott.“²⁷⁷ Für den Moment des Gegenübertretens vor das Angesicht Gottes spricht der Psalmist von Freude als „gebotene Haltung“. „Dient dem Herrn mit Freude! Kommt vor sein Antlitz mit Jubel!“²⁷⁸

Der Lobpreis steht in einem engen Zusammenhang mit der kultischen Festfreude, da er ebenso ritualisiert ist. Gary A. Anderson weist hierbei auf drei Dimensionen hin, bei denen deutlich wird, dass diese mit Freude korrelieren, indem zum Beispiel der Lobpreis als Ausdruck von Freude betrachtet wird und die Freude im Speziellen an der Zuwendung Gottes wiederum Lobpreis hervorrufen kann.²⁷⁹

²⁷¹ Vgl. Koh. 3,11.

²⁷² Ps. 1,1–2.

²⁷³ Ps. 119,174.

²⁷⁴ Vgl. Ps. 119,117.

²⁷⁵ Ps. 119,24.

²⁷⁶ Vgl. Ps. 119,14.

²⁷⁷ Ps. 43,4.

²⁷⁸ Ps. 100,2.

²⁷⁹ Exemplarisch für den Zusammenhang von Lobpreis und Freude beleuchtet Gary A. Anderson Psalm 22. Dabei spricht er von drei „Key Elements“ Vgl. Gary A. Anderson, „Joy in the Old Testament“, 21. August

Zunächst lässt sich ein sozialer Aspekt im Lobpreis festmachen. Gott zu loben und zu preisen – wenn auch von einem einzelnen Subjekt ausgehend – ist in einem sozialen Kontext eingebettet. Anders ausgedrückt: Die Botschaft über die Freude am Herrn, die im Lobpreis kundgetan wird, möchte geteilt und „verteilt“ werden. Dabei erstreckt sich das Mitteilungsbedürfnis von der näheren Umgebung²⁸⁰ über die eigene Nation²⁸¹ bis hin zur ganzen Welt.²⁸² Daneben hat die Einladung, in den Lobpreis Gottes einzustimmen, gemeinschaftsstiftenden Charakter.

Das zweite Schlüsselement des Lobpreises ist dessen Vollzugsort, der Opfertisch. Daraus kann geschlossen werden, dass der ‚Ort‘ der Freude ein kultischer ist. Unter diesen Aspekt lässt sich auch durch das hebräische Wort ‚todah‘ zurückführen, das in der Schrift sowohl für Dank(-sagung)²⁸³ als auch für Dankesopfer²⁸⁴ verwendet wird. Wie schon bei Kohelet gibt es auch hier eine Verbindung zwischen Freude in Form von Lobpreis und dem kultischen Festmahl.

Als drittes Element, das sich mit den beiden oberen genannten überschneidet, kann die proklamatorische Funktion des Lobpreises genannt werden. Dabei geht es zum einen um den Aufruf, in den Lobpreis mit einzustimmen. Dieser ergeht nicht nur an Auserwählte, sondern richtet sich an alle Menschen und nicht zuletzt an die gesamte Erde, die Natur und alle Lebewesen.²⁸⁵ Der Ausdruck von Freude als Tanzen, Klatschen und Springen findet sich dabei in plurale Weise wieder.²⁸⁶ Zum anderen steht der partizipative Aspekt im Hinblick auf die Heilsankündigung im Mittelpunkt. Heil und Rettung Gottes sind demnach nicht nur dem Erzähler vorbehalten, sondern ergehen an die Armen und an „alle Stämme der Erde“²⁸⁷. Mit der universalen Heilsankündigung verlässt der Lobpreis und indirekt auch

2014, http://faith.yale.edu/sites/default/files/anderson_-_joy_in_the_old_testament.pdf. S. 2.

²⁸⁰ „Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden, inmitten der Gemeinde dich preisen.“ Ps. 22,22.

²⁸¹ „Die ihr den Herrn fürchtet, preist ihn, ihr alle vom Stamm Jakobs, rühmt ihn; erschauert alle vor ihm, ihr Nachkommen Israels!“ Ps. 22,24.

²⁸² „Alle Enden der Erde sollen daran denken und werden umkehren zum Herrn: Vor ihm werfen sich alle Stämme der Völker nieder.“ Ps. 22,38.

²⁸³ „Herr, ich liebe den Ort, wo dein Tempel steht, die Stätte, wo deine Herrlichkeit wohnt.“ Ps. 26,8.

²⁸⁴ „Wenn man es als Dankopfer darbringt, soll man zu diesem Dankschlachtopfer ungesäuerten, mit Öl vermengten Kuchen hinzutun und ungesäuerte, mit Öl bestrichene Brotfladen sowie Kuchen aus Feinmehl, das mit Öl vermengt und eingerührt ist.“ Lev 7,22.

²⁸⁵ Vgl. Ps. 98,1–9.

²⁸⁶ Vgl. Ps. 98,1–9. Vergleiche in diesem Zusammenhang auch den Begriff des ‚Jauchzens‘, der im Englischen als „joyful Noise“ bezeichnet wird. Potkay weist in Bezug auf den Psalm 98,1 („iubilare Domino omnis Terra“ auf das lateinische Verb ‚iubilare‘ oder ‚jubilaré‘ hin, dass als ‚to shout for joy‘ übersetzt wird, und in vielfacher Weise in den Gesängen und Gebeten der christlichen Tradition Einhalt gefunden hat. Vgl. Potkay, *The Story of Joy*. S. 36f.

²⁸⁷ Ps 22, 27–32.

die Freude den individuellen Bezugscharakter.²⁸⁸ Umso mehr erhält er dadurch einen proklamatorischen Charakter, der die Freude beeinflusst. Freude kann hier nicht mehr nur als vorübergehender Gefühlsausdruck oder als ‚emotionales Beiwerk‘ bezeichnet werden. Vielmehr lassen sich innerhalb der Freude soteriologische und eschatologische Bezüge festmachen.²⁸⁹ „And our moments of temporal (and so unatatable) joy point toward the Hope for an eternal und unshakeable joy at the eschaton“²⁹⁰.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Freude und Lobpreis in einem engen Verhältnis zueinander stehen. Die wechselseitige Durchdringung ist in einem ritualisierten und kultischen Kontext eingebettet. Der universale Charakter lässt sich auf formaler und inhaltlicher Ebene nachzeichnen: Die Einladung zur Freude, genauer der Mitfreude, ergeht nicht nur an einzelne Auserwählte, sondern bezieht sich auf das gesamte Volk Israel und im Letzten an alle Nationen und Völker.²⁹¹ Die Freude, in Gestalt des Lobpreises, ist demnach nicht nur eine Momentaufnahme, sondern kann als ein existenzieller Ausdruck bezeichnet werden, dem eine soteriologische Funktion innewohnt.²⁹²

Freude in der prophetischen Heilsrede

Die soteriologische und eschatologische Dimension von Freude findet in der prophetischen Heilsfreude eine thematische Verdichtung und Zuspitzung. Hierfür kann das Buch Jesaja – in dem sich jener eschatologische Grundton in Bezug auf die Hoffnung und Ankündigung eines neuen Äons – als Beispiel par excellence herangezogen werden.²⁹³ Kern der prophetischen Heilsfreude ist der zukünftige Ausblick auf die Vereinigung des Menschen mit Gott *in* Freude: „Nein, ihr sollt euch ohne Ende freuen und jubeln über das, was ich erschaffe. Denn ich mache aus Jerusalem Jubel und aus seinen Einwohnern Freude.“²⁹⁴ Die Vereinigung mit Gott wird als ‚ganzer‘ menschlicher Körper verglichen beziehungsweise wird in diesem Kontext das Bild der Vermählten verwendet, bei dem das Volk Israel als Braut und Gott als Bräutigam bezeichnet wird. Im Hinblick auf die Freude schlägt sich die

²⁸⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang Tobit 13,1-18, in denen sich der anfängliche individuelle Rahmen der zugesagten Rettung und der darauffolgende Aufruf zur Freude zu einem universalen ausweitet.

²⁸⁹ Vgl. Kap. 1.6.1.1. Daneben: „In other words, the audience is invited to become one with the moment of salvation that the lamenter has experienced.“. Anderson, „Joy in the Old Testament“ S. 4.

²⁹⁰ Vgl. Potkay, *The Story of Joy*. S. 36.

²⁹¹ Vgl. Ps. 150, der sich als Proklamation zur Freude an alle Menschen richtet.

²⁹² „Joy on this view is not simply a moment of exuberation; it has a profound epistemic value.“ Anderson, „Joy in the Old Testament“ S. 5.

²⁹³ Vgl. u.a.: Jes. 28,17–24; Jes. 35,10; Jes. 51,11.

²⁹⁴ Jes. 65,18.

Vereinigung als ‚circuit of joy‘ nieder, bei dem „God, rejoicing and rejoiced in, the bride to an exalted bridegroom“²⁹⁵ wird. Gemeint ist hier die Freude von Gott an der Braut wie auch die Freude des Volkes Israels am Angenommenwerden vom Bräutigam. Das Bild der Vermählten, wie jenes des ‚Einsseins‘, baut auf das Motiv der Bundesnarration mit Gott, die ebenso eschatologische Züge beinhaltet.²⁹⁶

Prophetische Freude ist auch eng mit der Hoffnung verknüpft, indem sie den aktuellen – meist unbefriedigten und unzufriedenen – mit einem glückseligen Zustand in der Zukunft in Beziehung setzt.²⁹⁷ Dieser futuristische Grundton macht deutlich, dass innerhalb der Freude eine Differenzierung vorgenommen wird. Theissen spricht im Kontext der prophetischen Freude von einer „Freude ohne Ambivalenz“²⁹⁸ Darunter versteht er, dass es in der Gegenwart ‚nur‘ die Freude auf eine kommende noch größere Freude gibt. Diese ‚andere‘ Art der Freude wird begrifflich mit der „ewigen Freude“ erfasst.²⁹⁹ Wie in den Psalmen wird die Teilhabe an jener ewigen Freude nicht exklusivistisch, sondern universal gedacht: „An jenem Tag hören alle, die taub sind, sogar Worte, die nur geschrieben sind, und die Augen der Blinden sehen selbst im Dunkeln und Finstern. Die Erniedrigten freuen sich wieder über den Herrn und die Armen jubeln über den Heiligen Israel“.³⁰⁰

Exkurs: ‚oneness‘ – Freude im eschatologischen Licht

Bevor ich mich der Freude im Neuen Testament widme, möchte ich für ein besseres Verständnis einen Blick auf den Begriff ‚oneness‘ werfen. Wie oben kurz angedeutet, lässt sich der Begriff nur schwer ins Deutsche übersetzen. Seine Bedeutung wird klarer, wenn er im Kontext von Erlösung, als Vereinigung mit Gott betrachtet wird. Aus dieser Betrachtungsweise heraus lassen sich in weiterer Folge die eschatologischen und soteriologischen Dimensionen von Freude – die sich in der gesamten Heiligen Schrift

²⁹⁵ Potkay, *The Story of Joy*. S. 35.

²⁹⁶ Auf den eschatologischen Unterbau von Freude gehe ich auch im nächsten Kapitel mit dem Begriff ‚oneness‘ ein. Siehe Kap 1.6.1.1. Vgl. ebenso: Joel 2,21; Jes .66,10 und 14; Sach. 10,7.

²⁹⁷ Der Zukunftsbezug und die Differenzierung innerhalb der Freude finden sich auch in der griechischen Philosophie bei Philo von Alexandrien, bei dem Gott die ‚wahre‘ Freude vorbehalten ist, und der Weise diese nur ‚nachahmt‘. Vgl. Theissen, „Furcht und Freude in der Bibel: Emotionale Ambivalenz im Lichte der Religionspsychologie“. S. 140.

²⁹⁸ Theissen entwickelt in seinem Aufsatz die These, das religiöse Gefühle insbesondere die Furcht und die Freude in der Bibel in einem kontrastierenden Verhältnis stehen. Die Ambivalenz von religiösen Gefühlen ergibt sich dadurch, dass die Freude zum Beispiel in einem reziproken Verhältnis zur Frucht im Sinne eines ‚Mysterium tremendum‘ und eines ‚Mysterium fascinosum‘ steht. Theissen. S. 140.

²⁹⁹ Vergleiche dazu Jesaja: „Doppelte Schande mussten sie ertragen, sie wurden angespuckt und verhöhnt; darum erhalten sie doppelten Besitz in ihrem Land, ewige Freude wird ihnen zuteil.“ Jes. 61,7.

³⁰⁰ Jes. 29,18-19.

wiederfinden – näher bestimmen. Gleichzeitig lässt sich nachzeichnen, *was* unter Freude verstanden und *wie* sie gebraucht wird.

Die Einbettung der Freude in einem eschatologischen Kontext geht auf die Benützung des Begriffs in den antiken Religionen zurück. In diesen beschreibt er den ewigen und endgültigen Zustand der Seele, wie Rudolf Bultmann schreibt: „*χαρά* [joy] [...] is a word used to describe the eschatological, other-worldly salvation“³⁰¹. Freude ‚bezeichnet‘ einen Zustand der Erlösung in der Ewigkeit, wobei Erlösung – hier kommt der Begriff ‚*oneness*‘ zum Tragen – als *Vereinigung* mit Gott verstanden wird. Für das biblische Verständnis von Freude ist gerade die Frage nach dem Zeitpunkt der Erlösung, im Sinne einer *vollkommenen* und *erfüllten* Freude, maßgebend. Gemeint ist das Spannungsverhältnis, das zwischen den divergierenden Zeitdimensionen, der Ewigkeit und dem Jetzt thematisch aufgemacht wird, während der Zeitpunkt des Erlangens der Freude offen bleibt: Die *vollkommene* Vereinigung mit Gott wird zeitlich dem himmlischen und ewigen Zustand zugeschrieben, gleichzeitig wird dem Menschen diese durch Antizipation im Hier und Jetzt in Aussicht gestellt.³⁰² „Salvation consistently involves a one-ness of believers and their God or gods, now and in the completion of historical time.“³⁰³

Wenn der Begriff ‚Freude‘ nicht nur die emotionale Reaktion/den emotionalen Ausdruck für den Zustand der Vereinigung mit Gott bezeichnet, sondern dieser analog dafür verwendet wird und die Vereinigung ist, stellt sich die wesentliche Frage, *was* unter dieser Vereinigung verstanden wird und *wie* diese vonstatten geht. Im Hinblick auf das *Wie* stellt Adam Potkay in seinem Buch ‚The Story of Joy‘ zwei Konzepte von ‚*Oneness*‘ gegenüber.³⁰⁴ Diese zwei Konzepte lassen sich wiederum auf zwei verschiedene Traditionen zurückführen, die sich in den meisten religiösen und philosophischen Systemen wiederfinden, auch wenn sie, je nach zeitlichem und sozialem Kontext, eine unterschiedliche theologische Akzentuierung erfahren haben. Gemeinsamer Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass bei einer Vereinigung das Subjekt immer ‚einen Teil‘ von seinem Selbst ‚aufgibt‘.³⁰⁵ Die Unterscheidung der Konzepte liegt am Grad der genannten

³⁰¹ Potkay, *The Story of Joy*. S. 32.

³⁰² Vgl. das Kap. 1.6.1.2., indem ich in Bezug auf das eschatologische Wesen, das biblische Verständnis von Freude mit dem Begriff der ‚doppelten Freude in Einer‘ zu fassen versuche.

³⁰³ Potkay, *The Story of Joy*. S. 32.

³⁰⁴ Vgl. Potkay. S. 32f.

³⁰⁵ Potkay spricht in diesem Zusammenhang von „sloughing off the self“ Vgl. Potkay. S. 32.

Selbstaufgabe. Im ersten Konzept von Erlösung „geht der Mensch im Göttlichen auf“³⁰⁶. Anders gesagt: Zwei Entitäten werden zu einer. Erlösung wird hier als Vereinigung des Menschen mit dem Göttlichen *nach* seinem Tod verstanden. Auch wenn der Mensch im Diesseits diese Vereinigung in Momenten der Ekstase „erahnen“ kann, bleibt ihm die ‚komplette‘ oder ‚totale‘ Vereinigung bis nach dem Tod vorbehalten.³⁰⁷ Im zweiten Konzept von ‚oneness‘ bleibt hingegen das Subjekt bestehen, indem es nicht oder nur teilweise im Göttlichen aufgeht. Dieses Verständnis von Erlösung findet sich unter anderem in der jüdisch-christlichen Tradition wieder, bei dem das Subjekt, das Selbst, nach dem Tod nicht negiert wird. Es geht im Göttlichen nicht auf, vielmehr wird es als gottgleich beschrieben. Dieses Konzept von Erlösung fußt auf dem Spannungsfeld zwischen den Polen der Teilhabe des Menschen am Göttlichen und auf dem Zuerkennen einer existenziellen Dignität des Einzelnen über seinen Tod hinaus. Gerade diese Ambivalenz bildet den Kern der christlichen Ethik, nämlich die Ebenbildlichkeit Gottes und die einhergehende theologische Begründung der Würde des Menschen.

1.6.1.2. Freude im Neuen Testament

Dreh- und Angelpunkt des neutestamentarischen Verständnisses von Freude ist die Beziehung in und mit Gott: „The gospel as such is a message centered on joy, [...] it reveals everlasting communion with God himself as the ultimate fulfillment of man's thirst for joyful participation in life.“³⁰⁸ Freude, so lautet das Credo im Neuen Testament, wird in der Beziehung zu und mit Gott gestiftet. Im Hinblick auf die Freude greift das Neue Testament viele Motive und Themen des Alten Testaments auf. Gleichzeitig erfahren diese aber eine Transformation, indem die Beziehung mit Gott in Jesus Christus inkarniert wird. In dieser Hinsicht bekommt auch die eschatologische und soteriologische Dimension von Freude im Zusammenhang mit Jesus Christus, dem Messias, einen neuen Rahmen. Mit seinem Tod und seiner Auferstehung erfüllen sich die alten Prophezeiungen der Schrift. Er ist der wahre Messias. Heil und Erlösung als erfüllte Freude wird damit von einer fernen Zukunft in die Gegenwart geholt. Mit Christus ist der neue Äon angebrochen, wie auch das

³⁰⁶ „In one, salvation involves the individual's complete absorption into the on God, or simply ‚the One‘, [...]“. Potkay. S. 32.

³⁰⁷ Dieses Verständnis von Erlösung findet sich zum Beispiel in den hinduistischen Upanishaden und im jüdischen Mystizismus wie der Kabbala. In Bezug auf die Freude findet sich diese auch bei Philo von Alexandrien, bei dem nur Gott im Besitz der ‚wahren‘ Freude ist, und der Weise lediglich sein Nachahmer.

³⁰⁸ Peter Beyerhaus, „Joy“, in *Baker's Dictionary of Christian Ethics* ([s. l.] : Canon Press, 1973), <http://archive.org/details/bakersdictionary00henr>. S. 356–357.

Reich Gottes mit seinem Tun und Handeln am Anbrechen ist. Jesus selbst wird damit als Präsenz Gottes verstanden; als inkarnierter Zuspruch, mit dem er den Menschen in der Geschichte begegnet.

Wie bereits schon im Abschnitt über die Freude im Alten Testament ist das folgende Unterkapitel keine Wortstudie über den Begriff Freude. Vielmehr soll versucht werden, die wesentlichen motivischen Linien von Freude nachzuzeichnen. Methodisch konzentriere ich mich dabei auf die Paulusbriefe, das Lukas- und das Johannesevangelium, auf die – ausgehend mit Querverweisen auf andere Autoren und Schriften des Neuen Testaments – Bezug genommen wird. Ich fokussiere mich bewusst auf diese drei Schriften, da sie meiner Meinung nach das Verständnis von Freude im Neuen Testament am deutlichsten abbilden beziehungsweise die theologischen Linien klar und verständlich nachzeichnen, welche sich größtenteils auch in allen anderen Schriften des Neuen Testaments – wenn auch in verschiedener Akzentuierung und Ausgestaltung – wiederfinden.

Der erste Teil erläutert die Freude bei Paulus (1). Bei ihm steht die Emotion in einem engen Zusammenhang mit dem Gemeinschaftsmotiv. Freude in der Begegnung und in der Gemeinschaft findet sich bei ihm nicht nur zwischen den Gemeinden und ihm selbst, sondern vor allem in der Gemeinschaft mit Jesus Christus. Sie wird als Grund und Quelle der Freude bezeichnet, welche über den Tod hinaus reicht. Freude gründet bei Paulus im Wissen, dass das Leid und die Trauer und in letzter Konsequenz auch der Tod nicht das letzte Wort haben. Damit werden das Leid und der Tod nicht aufgehoben. Vielmehr ‚scheint‘ die vollendete Freude durch sie hindurch beziehungsweise wirkt die ‚vollendete‘ Freude aus der Zukunft in die Freude der Gegenwart zurück. In dieser Hinsicht wird über das Freudemotiv eine Synthese zwischen der Zeitlichkeit und der Ewigkeit hergestellt und damit die dialektische Struktur zwischen der Endlichkeit und Ewigkeit aufgebrochen.

Neben der Gemeinschaftsfreude bei Paulus lässt sich die Bekehrungsfreude im Lukasevangelium als zweites großes Konzept von Freude im Neuen Testament nachzeichnen (2). Wie die Begegnungsfreude geht die Bekehrungsfreude in den jeweiligen Situationen über den gewöhnlichen Ausdruck der Emotion hinaus, indem sie ebenso eine theologische und eschatologische Dimension aufweist und damit auf einen größeren Horizont verweist. Diese Dimension kommt im 15. Kapitel bei den Gleichnissen vom Verlorenen zur vollen Entfaltung, in welcher sie als Gegenpol zur Furcht dargestellt

werden. Freude als Reaktion auf die Umkehr durchbricht hier das herkömmliche Muster, bei dem nach der begangenen Tat eine Strafe folgt.

Bei Johannes hingegen wird die soteriologische und eschatologische Dimension von Freude auf einer individuellen Ebene erläutert (3). Freude wird bei ihm als innere Haltung und Einstellung bezeichnet, die wiederum eine gewisse Lebenseinstellung und Lebensweise evoziert. Kern dieser Lebensweise ist das Liebesgebot, auf dem aufbauend Freude basiert und von dem ausgehend die Vereinigung mit Gott vonstatten geht. Wie auch bei Paulus und Lukas wird sie nicht nur diesseitig gedacht. Das Einswerden mit Gott hat mit Jesus Christus seinen Beginn gefunden, mündet aber in ein Einssein mit Gott. Die johanneischen Schriften sprechen in diesem Zusammenhang von einer ‚erfüllten‘ und ‚vollendeten‘ Freude. Sie verbinden die Freude vordergründig nicht nur mit dem Eintritt in die Gemeinschaft, sondern auch mit der Vollendung innerhalb des christlichen Lebens, das über den Tod hinausgeht. Im Sinne einer ‚doppelten Freude in einer‘ scheint die vollkommene Freude demnach in punktueller Weise bereits in der gegenwärtigen Freude auf.

Freude und Gemeinschaft bei Paulus

Die Freude (*chara*) zählt neben der Liebe (*agapé*) zu *dem* zentralen Motiv in den paulinischen Briefen.³⁰⁹ In ihnen weist sie ein Nahverhältnis zum Gemeinschafts- und Begegnungsmotiv auf. Gerd Theissen spricht deswegen auch von einer „Begegnungs- und Gemeinschaftsfreude“³¹⁰. Gemeint ist zunächst die Freude des Wiedersehens mit den Gemeinden in Rom, Korinth und Philippi.³¹¹ Sie wird in einen alltäglichen Kontext eingebettet. Diese Art der Freude wird in Römer 12,15 wie folgt zusammengefasst: „Freut euch mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden!“. Im Kontext von Gemeinschaft und Begegnung bezieht sich die Freude bei Paulus aber vor allem auf die (Wieder-)Begegnung mit Jesus bei seiner baldigen Parusie.³¹² Sie ist der Ausgangspunkt, von dem aus die theologische Dimension des Freudemotivs entwickelt wird. Was Paulus unter Freude versteht, was ihr Wesen ausmacht und ihre Quelle ist, lässt sich näher bestimmen,

³⁰⁹ Vgl. N.T. Wright, „Joy: Some New Testament Perspectives and Questions“, 26. Juni 2014, <http://faith.yale.edu/sites/default/files/wright.pdf>. S. 7.

³¹⁰ Theissen, „Furcht und Freude in der Bibel: Emotionale Ambivalenz im Lichte der Religionspsychologie“. S. 141.

³¹¹ Vgl. 1 Thess. 3,9; 1 Kor. 16,17; 2 Kor. 7,13f.; Röm. 15,32; 2 Kor. 2,3; Phil. 1,25f.

³¹² Vgl. „Freut euch im Herrn zu jeder Zeit! Noch einmal sage ich: Freut euch!“ Vgl. Phil. 4,4.

wenn man ihre theologische Ausrichtung – deren Dreh- und Angelpunkt die Auferstehung Jesu und das einhergehende Reich Gottes ist – in den Blick nimmt. Exemplarisch möchte ich dabei auf den Philipperbrief eingehen, der innerhalb seiner Schriften in Bezug auf die Freudethematik eine zentrale Stellung einnimmt.³¹³

Der Philipperbrief kann in zweifacher Weise gelesen werden: als Einladung *zur* Freude wie auch als Ausdruck *von* Freude³¹⁴, wobei die expliziten Nennungen der tiefergehenden theologischen Dimension von Freude, welche den gesamten Brief als thematischer Grundton durchziehen, nur ansatzweise gestreift werden oder, wie es Wright in seinem Aufsatz formuliert: „Philippians is itself a celebration, a sustained declaration of joy in God, joy in the gospel, joy in the Lord, joy despite adverse circumstances, joy expressed in faith and hope and love and, above all, unity“³¹⁵.

Im Philipperbrief begegnet uns die Freude in gewohnter Form im alltäglichen Kontext. Als Beispiel kann dafür die tiefe Verbundenheit zwischen Paulus und der Gemeinde herangezogen werden, die als Grund für Freude genannt wird. Gleichzeitig erfährt sie aber im Hinblick auf die Reich-Gottes-Theologie – die Paulus als Gegenentwurf zu den realen Herrschaftsverhältnissen der Zeit entwickelt – eine theologische Ausrichtung und in diesem Zuge eine konstitutive Rolle innerhalb der religiösen Gemeinschaftserfahrung.³¹⁶ Als Ausgangspunkt kann hier Philipper 2,5-11 herangezogen werden, in dem Paulus Jesus als Herrscher beschreibt, der „gottgleich“ und „größer als alle Namen“ ist, und vor dem alle „auf und unter der Erde“ ihre Knie beugen.³¹⁷ Mit Jesus Christus als Messias wird ein Herrscher bzw. ein Herrschaftsbild entworfen, welches den realen politischen Herrschaftsverhältnissen diametral gegenübergestellt wird. Es unterscheidet sich in ihrer Radikalität, indem es *nicht* von dieser Welt *ist* und *über* diese hinausreicht. Damit stellt dieses Bild von Herrschaft einen universalen und in letzter Konsequenz einen kosmischen

³¹³ Neben den Passagen, in denen explizit von Freude die Rede ist, gibt es auch solche, in denen diese implizit verwendet wird. Vergleiche u.a. Röm. 8, in der das Freudemotiv anhand von anderen paulinischen Schlüsselbegriffen, wie ‚Liebe‘ und ‚Hoffnung‘ aufgegriffen wird (z.B. Das Exodusbild des Alten Testaments, dass durch Christus im Sinne einer Vollendung neu interpretiert wird, oder die Offenbarung der Treue des göttlichen Bundes durch Christus).

³¹⁴ Er betet in Freude (Röm. 1,4); freut sich über die Verkündigung des Christus (Röm. 1,18); ihre Gemeinschaft des Geistes aus Liebe macht seine Freude vollkommen (Röm. 2,2); er freut sich mit ihnen und lädt sie ein, sich mitzufreuen (Röm. 2,17–18). Ebenso die zentrale Stelle in der zweiten Hälfte, in der er sie auffordert, sich im Herrn zu freuen (Röm. 3,1) wie auch dessen Wiederholung (4,4), und die Bezeichnung für die Philipper selbst (Röm. 4,1).

³¹⁵ Wright, „Joy: Some New Testament Perspectives and Questions“, S. 9.

³¹⁶ Siehe weiter unten: „Freude als extrinsische Verkörperung, welche gemeinschaftsstiftenden Charakter besitzt.“

³¹⁷ Phil. 2,5–11.

Anspruch, der weit über nationale und territoriale Herrschaften hinausreicht. Die kommende Herrschaft mit Jesus Christus wird dabei nicht als ein Reich Gottes in ferner Zukunft verstanden: Die Aufforderung in Philipper 2,10, das Knie vor Jesus zu beugen, wird nicht nur an jene im Himmel und unter der Erde adressiert, sondern richtet sich auch an Menschen *auf* der Erde.³¹⁸ Damit erfährt die Reich-Gottes-Theologie eine sogenannte ‚Vergegenwärtigung‘ ins Jetzt. Oder anders formuliert: Mit Jesus Christus, dem Messias, ist dieses Zeitalter bereits angebrochen³¹⁹. Diese Vergegenwärtigung ist bei Paulus der Grund und der Ursprung für Freude. „Paul wants it to be obvious to them that the power and divinity of the One God celebrated by Isaiah – and now revealed in the crucified Jesus! – are also present, and that the ‘salvation’ they provide is the larger and greater reality. This is the source of, and the reason for, the joy on which he insists.“³²⁰ Mit dieser Aufforderung wird die Herrschaft Gottes den weltlichen Herrschaften nicht nur entgegengesetzt, sondern ihr Triumph über diese auch prophezeit.

Neben der Vergegenwärtigung gibt es in Bezug auf das Herrschaftsmotiv einen alttestamentarischen Rückbezug, indem die jesuanische Herrschaft mit der angekündigten Herrschaft Gottes in den Psalmen und in den prophetischen Schriften in Beziehung gesetzt wird. Mehr noch: Mit Jesus sieht Paulus diese auch als erfüllt an. Hier wie dort gilt der göttliche Triumph über die weltlichen Herrschaften als Zuspruch für den gemeinsamen Bund und göttliche Offenbarung für seine Präsenz.

Parallel dazu greift Paulus auch bei der Freudethematik auf ein alttestamentarisches Verständnis zurück.³²¹ Neben der göttlichen Quelle liegt der Grund der Freude vor allem im Wissen um den Bund, die Gemeinschaft mit Gott und in weiterer Folge um das Kommen der göttlichen Herrschaft. Bei Paulus wird dieses Verständnis hingegen – wie schon oben kurz angedeutet – in einen sogenannten „jesuanischen Rahmen“ gesetzt: Mit Jesus Christus ist die göttliche Präsenz Fleisch geworden: „The source of Paul’s joy is that the resurrection and enthronement of Jesus, his ‘lordship’ over the world, has created a new world, and with it a new worldview“³²². Das Wesen von Freude geht hier über die gewöhnliche

³¹⁸ Dieser Vers wird direkt von Jes. 45,23 übernommen, der auch als Indiz für die Bezugnahme zum Alten Testament bewertet werden kann.

³¹⁹ Siehe auch Kap. 1.6.1.2.

³²⁰ Wright, „Joy: Some New Testament Perspectives and Questions“, S. 9.

³²¹ Zum tieferen Verständnis der Freude im Alten Testament vgl. Kap. 1.6.1.1.

³²² Wright verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff ‚worldview‘, was ins Deutsche übersetzt so viel wie „Weltanschauung“ übersetzt werden kann. Gemeint ist hier aber viel mehr eine ‚spezielle Sicht auf das Leben und die Welt‘, demnach kann hier meiner Meinung nach dem Begriff auch mit ‚Lebenseinstellung‘

Bezeichnung als emotionale Ausdrucksform – hier in einem spirituellen Kontext – hinaus. Freude kann hier aufgrund ihrer soteriologischen und eschatologischen Dimension internal als Haltung beziehungsweise als Lebenseinstellung bezeichnet werden, welche sich external im gemeinsamen Feiern und Jubeln veräußert.

Wenn Tod und Auferstehung Jesu analog mit dem Anbruch und Beginn des Reichs Gottes bezeichnet wird, stellt sich in Bezug auf dessen Vollendung die Frage, wann dies eintritt.³²³ Dieses eschatologische Spannungsverhältnis über den genauen Zeitpunkt wird auch mit dem bekannten Satz ‚schon jetzt‘ und ‚noch nicht‘ beschrieben. Die genannte Ambivalenz wird in Philipper 3,12 explizit angesprochen: „Nicht das ich es schon erreicht hätte oder dass ich schon vollendet wäre. Aber ich strebe danach, es zu ergreifen, weil auch ich von Christus Jesus ergriffen worden bin“. Mit Blick auf die Freude bedeutet dieses ‚noch nicht‘ nicht, dass sie durch das Leid und den Tod bedeutungslos oder negiert wird. Ebenso bedeutet es nicht, dass Freude nur im Leid möglich ist. Vielmehr setzt Paulus das Leid mit der Freude in Beziehung und spricht dem Leid für die Freude indirekt ein wesentliches Element zu. Leid und Tod stehen der Freude bei Paulus demnach nicht diametral gegenüber, sondern stehen am Beginn beziehungsweise stellen die Bedingung der Möglichkeit für diese dar: „This results not in joy *despite* suffering, but in joy *because* of suffering – not in some masochistic sense (...), but because Paul insists on seeing the suffering in terms of the crucifixion, resurrection and ascended lordship of Jesus“³²⁴.

Auf der eschatologischen Ebene übersetzt bedeutet das, dass der Kreuzestod nicht das Ende bedeutet, sondern durch die Auferstehung ‚aufgehoben‘ wird. Damit erscheint das Leid (und in weiterer Folge auch der Tod) in einem völlig neuen Licht: Es wird nicht verherrlicht oder verharmlost, indem es in Zusammenhang mit Freude gesetzt wird. Stattdessen wird das Leid in die Freude ‚integriert‘ und damit im weiten Sinne überwunden. Freude *durch* Leid bedeutet hier vor allem Freude durch das Leid *hindurch*.³²⁵ Anders formuliert: Paulus sieht die Freude durch das Kreuz und den Tod hindurch.³²⁶ Ihr

übersetzt werden. Wright, „Joy: Some New Testament Perspectives and Questions“. S. 9.

³²³ Vgl. in diesem Zusammenhang: Lk. 17,20–21.

³²⁴ Wright, „Joy: Some New Testament Perspectives and Questions“. S. 10.

³²⁵ „This results not in joy *despite* suffering, but in joy *because* of suffering – not in some masochistic sense [...], but because Paul insists on seeing the suffering in terms of the crucifixion, resurrection and ascended lordship of Jesus. Vgl. Wright. S. 10.

³²⁶ Die Extremform von Freude als Gegenpol zum Leid findet sich im 1. Petrusbrief wieder: „Deshalb seid ihr voll Freude, obwohl ihr jetzt vielleicht kurze Zeit unter mancherlei Prüfungen leiden müsst.“ 1. Petr. 1,6. Ebenso in 1. Petr. 4,13 „Stattdessen freut euch, dass ihr Anteil an den Leiden Christi habt; denn so könnt ihr

Verständnis und ihr Wesen ändert sich damit schlagartig. Chronologisch betrachtet wird Freude damit von einer vollendeten Zukunft zurück in die Gegenwart gedacht und konstituiert. Vollendete Zukunft kann hier im Sinne des Wortes verstanden werden, als Einssein mit Gott³²⁷ nach der eigenen „Auferstehung von den Toten“³²⁸, welche mit Jesus Christus in die „unvollendete“ Gegenwart gewissermaßen eindringt. Mit Jesus Christus überschneiden sich für Paulus die Zeitebenen³²⁹: „The suffering of the present time is an indication that the new world and the old are chafing together, and that the followers of Jesus are caught between the two.“³³⁰

Mit der eschatologischen Ausrichtung der Freude kann auch die soteriologische Dimension von Freude näher bestimmt werden: Sowohl das Leid in der Welt (universale Ebene) als auch der eigene Tod (individuelle Ebene) haben im Leben der Menschen nicht das letzte Wort. Die Auferstehung Jesus bedeutet im Letzten Heil und Erlösung für den Einzelnen sowie für die gesamte Menschheit. Auf individueller wie universeller Ebene hebt die Freude das irdische Leid nicht auf. Vielmehr wird diesem eine ewige und vollendete Freude entgegengesetzt und dem Leid damit in gewisser Weise der Stachel gezogen. Das In-Beziehung-Setzen kann auf psychosozialer Ebene als Bewältigungs- und Copingstrategie betrachtet werden, indem Freude nicht nur extrinsisch als emotionale Ausdrucksform gesehen wird, sondern auch intrinsisch als Motivations- und Resilienzquelle, welche dabei als ‚Leid- und Trauerkatalysator‘ fungiert. „But – and this is vitally important – the present ‘not yet’, including suffering, imprisonment and death, is not simply something to be pushed to one side as irrelevant. It too is actually part of the *reason* for the ‘joy’ of which Paul speaks.“³³¹

auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit voll Freude jubeln.“ Theissen spricht in diesem Zusammenhang von einer „paradoxen Freude im Leid“ die angesichts der diskriminierenden äußeren Umstände zum „urchristlichen Terrormanagement“ gehört: „Deutlich ist, dass die enge Verbindung der Christ*innen mit dem leidenden Christus die Umwandlung von Leid in Freude ermöglicht – und dass dadurch eine paradoxe Umstrukturierung der Situation vorgenommen wird.“ Theissen, „Furcht und Freude in der Bibel: Emotionale Ambivalenz im Lichte der Religionspsychologie“. S. 141.

³²⁷ Vgl. Kap. 1.6.1.1.

³²⁸ Phil. 3,11.

³²⁹ „‘Heaven’, where the ascended Jesus now resides and reigns, is not (as in the implicit Epicureanism of so much modern culture!) a long way away from ‘earth’. The two spheres of the good creation are designed to overlap, to interlock, and eventually to be brought together in perfect harmony for ever in the Messiah (Ephesians 1.10). This has now happened proleptically in the person of Jesus himself.“ Wright, „Joy: Some New Testament Perspectives and Questions“. S. 10.

³³⁰ Wright. S. 10.

³³¹ Wright. S. 10.

Im Hinblick auf den ‚Ort‘ der Freude gibt es bei Paulus eine interne und externe Ausrichtung: Zum einen drückt sich die eschatologische und soteriologische Dimension von Freude intrinsisch aus. Sie kann – wie schon oben beschrieben – als Lebenseinstellung und Denkweise bezeichnet werden, die starke theologische Bezüge aufweist, deren Mitte der Glaube an Jesus Christus darstellt. Diese Ausrichtung von Freude knüpft konzeptionell an das alttestamentarische Verständnis an, wie es vor allem in den Psalmen und in den prophetischen Schriften überliefert wird: Freude wird als innere Haltung beschrieben, deren Quelle und Ursprung die Beziehung und Gemeinschaft mit Gott ist, die sich unter anderem auch anhand des Siegs über die fremden Herrschaften, wie die der Ägypter oder der Babylonier, zeigt. Dieses Konzept von Freude wird bei Paulus übernommen und dahingehend adaptiert, dass mit Jesus Christus sich die Schriften erfüllen und er der wahre Messias ist, der mit seinem Tod und seiner Auferstehung Heil und Erlösung für alle Menschen bringt und damit die Verwundbarkeit menschlicher Existenz als Ganzes erlöst. Seine Herrschaft ist ‚nicht von dieser Welt‘, damit wird der Herrschaftsbegriff selbst transformiert: „Rather, ‚lordship‘ itself is transformed into the picture we see in the Beatitudes, or in Mark 10.35-45, or of course supremely in Philippians 2.1-18. In other words [...] *something has happened* in which the divine judgment on evil, and the divine rescue of the world from its grip, has been unveiled“³³². Diese Transformation hat einen direkten Einfluss auf die Freude. Auch ihr wird somit eine neue Qualität zugesprochen, die über das Leid und die Trauer hinwegträgt.

Neben der internalen Verortung hat Freude bei Paulus eine extrinsische Ausgestaltung, welche für das Verständnis essentiell ist.³³³ Hierbei geht es um jene Ausdrucksformen, die einen *aktiven* Kern aufweisen. Das gemeinsame Feiern und Jubeln kann exemplarisch als veräußerte Ausdrucksform genannt werden. Mit Blick auf den historischen Kontext und das theologische Wissen der ersten Christ*innen tragen diese Ausdrucksformen ein konstitutives Element für religiöse Gemeinschaftserfahrungen in sich.³³⁴ In diesem Sinne kann der Freude – innerhalb eines religiösen Kontextes – eine gemeinschaftsstiftende

³³² Wright. S. 13.

³³³ Vgl. Wright. S. 13.

³³⁴ „For Paul, there were communal and personal activities which bound together the community of Jesus-followers in worship, united with one another and with the creator God who had made himself known afresh, and decisively, through the gospel and my suggestion – or at least my question – is whether perhaps ‚joy‘, chara, in Philippians and elsewhere, might include this outward, and perhaps public, expression of ‚eschatological religion‘. Wright geht in diesem Zusammenhang noch weiter, und stellt in seinem Aufsatz die Frage, ob nicht jene gemeinschaftsstiftenden Ausdrucksformen auch eine Art Protest gegenüber, den heidnisch, religiös aufgeladenen Festen und Kultpraxen gesehen werden kann. Vgl. Wright. S. 11.

Funktion zugesprochen werden³³⁵. Bei Paulus findet diese Veräußerung noch einmal eine theologische Verdichtung, indem auf ihre physische Konstituierung, also ihre ‚Körperlichkeit‘ und ‚Leiblichkeit‘, hingewiesen wird. Parallel zu seinem Konzept der körperlichen Auferstehung wie auch zur Vorstellung von Jesus als inkarniertes Anbrechen des Reichs Gottes hat er auch die Freude nicht nur als etwas Geistiges oder ‚Inwendiges‘ gesehen. Vielmehr findet sie ihre ‚Verkörperung‘, wie oben beschrieben, im gemeinschaftlichen Feiern, speziell im gemeinsamen Festmahl. Ob Paulus dem gemeinsamen Mahlhalten und Feiern die Bedingung für die Möglichkeit zuspricht, jene ‚erfüllte Freude‘ zu erfahren und diese damit einen religiös stiftenden Gemeinschaftscharakter aufweist, oder ob diese dem eucharistischen Mahlhalten (als Vorwegnahme für das ewige Mahl mit Gott) exklusiv vorbehalten ist, kann hier nur vermutet werden.

Freude und Bekehrung bei Lukas

Wie bei Paulus zählt die Freude bei Lukas zu einem grundlegenden Motiv in seinen Schriften.³³⁶ Ihre Priorität zeigt sich unter anderem darin, dass sie am Beginn wie auch am Ende des Evangeliums steht und damit als inhaltliche Klammer und Hintergrundfolie für das gesamte Evangelium fungiert.

Das Motiv der Freude taucht zu Beginn des Evangeliums bei der Verheißung des Täufers im Zusammenhang mit dem Kommen des Messias auf. Freude bezieht sich in dieser Periskope nicht exklusiv auf Zacharias und Elisabethh: „Große Freude wird dich erfüllen und auch viele andere werden sich über seine Geburt freuen“³³⁷. Freude gründet hierbei nicht nur auf das zu erwartende Kind, sondern auch auf die kommenden Geschehnisse, die mit der Geburt Jesu seinen Lauf nehmen. Mit der Verheißung der Geburt des Täufers wird der noch Ungeborene zum ‚Vorboden‘ und ‚Ankündiger‘ der frohen Botschaft – hinter der eine weitere Verheißung, nämlich die des kommenden Messias, steht

³³⁵ Vgl. Lat. ‚religio‘, das mit ‚Rückbindung‘ übersetzt werden kann. Vgl. in diesem Zusammenhang auch den psychosozialen Zugang von Theissen: „Religionen stimulieren und strukturieren emotionale Antworten auf eine göttliche Wirklichkeit. Emotionen gehören zweitens zum Lebensgewinn: Religionen verheißen Angstabwehr bis hin zum Terror-Management in Extremsituationen von Tod, Schuld und Erniedrigung und verheißen eine Euphorisierung des Menschen bis hin zur Ekstase.“ Theissen, „Furcht und Freude in der Bibel: Emotionale Ambivalenz im Lichte der Religionspsychologie“. S. 142.

³³⁶ Eine einschlägige Untersuchung der Freude im Lukasevangelium hat Anke Inselmann mit ihrem Buch vorgelegt. Vgl. Anke Inselmann, *Die Freude im Lukasevangelium : ein Beitrag zur psychologischen Exegese* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).

³³⁷ Lk. 1,14.

und mit ihm das Kommen des Reichs Gottes. Diese doppelte Verheißung bedingt Freude. Auf der theologischen Ebene wird die Freude hier als *Reaktion* auf die Verheißung der Erfüllung der Schrift dargestellt, die in der Zukunft liegt: Mit der Geburt Jesu tritt Gott nicht nur aktiv in die Geschichte des Menschen ein, er ändert damit deren Verlauf und führt in eine neue Zeit. Freude wird in dieser Prophezeiung als *Antwort* des Menschen auf die kommenden Ereignisse bereits mitgedacht und inkludiert. Im Hinblick auf das Evangelium als frohe Botschaft wird sie folglich selbst zu einem Element in der Großkomposition des Evangeliums.

Das Motiv der Freude über den kommenden Messias wird beim Besuch Marias bei Elisabeth weitergeführt. Als Elisabeth Maria sieht, „hüpft das Kind vor Freude“³³⁸ in ihrem Leib. Die verheißene Freude von Lukas 1,14 wird an das Kind im Mutterleib weitergegeben. Freude kann hier als Ausdruck des gegenwärtigen Zustandes im Mutterleib bezeichnet werden, der – aus der Sicht des Kindes – sinnbildlich für den friedvollen und geschützten Rahmen steht. Aus theologischer Sicht kann Freude im Hinblick auf das, was noch kommen wird, futurologisch interpretiert werden: Der Mutterleib Marias steht hier für den Mutterleib Gottes. Die Freude wiederum basiert auf dem mutterleibähnlichen Zustand, der dem Menschen *nach* seiner ‚Geburt‘, also in seinem (diesseitigem) Leben verheißt wird.³³⁹ Bei Lukas 2,10-11 erfährt die inhaltliche Klammer des Freudemotivs mit der Ankündigung der Geburt Jesu wie auch der Enthüllung, dass er der „Messias, der Herr“³⁴⁰ ist, ihre jesuanische Entsprechung. Die Geburt wird als „große Freude“ angekündigt³⁴¹. In diesem Sinne wird Jesus selbst zum Grund der Freude. Gleichzeitig erfüllen sich mit der Ankündigung der Geburt des Herren die Verheißungen der Schrift. Mit der Geburt als punktueller Ereignis werden alle kommenden Ereignisse bis hin zu seinem Tod und seiner Auferstehung bereits ‚prognostiziert‘. Es ist die Bewusstmachung jenes eschatologischen Rahmens, der in weiterer Folge auch die Freude vollendet.

Die inhaltliche Klammer des Freudemotivs findet sich auch am Ende des Evangeliums wieder, wobei sie hier nicht mehr auf einem verheißenden, sondern auf einem

³³⁸ Vgl. Lk. 1,41–44.

³³⁹ Vgl. dazu Joh. 16,21, in dem das Geburtswehenmotiv aus der Perspektive der gebärenden Mutter aufgegriffen wird: „Wenn die Frau gebären soll, ist sie bekümmert, weil ihre Stunde da ist; aber wenn sie das Kind geboren hat, denkt sie nicht mehr an ihre Not über der Freude, dass ein Mensch zur Welt gekommen ist.“ Vgl. daneben: Jes. 27,17f.; 66,7. Ebenso weiter unten im Kapitel „Freude und Vollendung bei Johannes“.

³⁴⁰ Lk. 2,9–11.

³⁴¹ Lk. 2,10.

antizipatorischen und partizipativen Element aufbaut.³⁴² Gemeint ist hier die Teilhabe des Menschen am eschatologischen Paradoxon; Jesus Tod und Auferstehung bedeutet gleichzeitig die Geburt eines neuen, anderen Lebens: ein Leben *in* Christus.³⁴³ Die eschatologische Bedeutung von Freude gelangt hier zur vollen Entfaltung, denn der Kreuzestod Jesus betrifft die gesamte menschliche Existenz und die ganze Welt. Durch den Heilsakt Jesus Christus wird die Freude auf eine neue und radikale Weise transformiert:³⁴⁴ auf der individuellen Ebene, indem die Verwundbarkeit der menschlichen Existenz durch das Leid und die Trauer mit Jesus als Messias überwunden wird. Darüber hinaus erfährt Jesus in letzter Konsequenz auch den Sieg über seinen eigenen Tod durch die Teilhabe am ewigen Leben. Auf universaler Ebene transformiert sich die Welt als Ganzes, in und bei Gott, indem sie in einen „neuen Tempel“³⁴⁵ transferiert wird. In Bezug auf das Ende des Evangeliums verzeichnet das Freudemotiv eine inhaltliche Drehung. Gründet sie bei den Jüngern auf das Wiedersehen mit Jesus in Lukas 24,51 noch auf dem ‚Nicht-glauben-Können‘, erfährt sie in den letzten Versen eine motivische Drehung, indem sie *auf* dem Glauben fußt: „Dann führte er sie hinaus in die Nähe von Betanien. Dort erhob er seine Hände und segnete sie. Und während er sie segnete, verließ er sie und wurde zum Himmel emporgehoben; sie aber fielen vor ihm nieder. Dann kehrten sie in großer Freude nach Jerusalem zurück. Und sie waren immer im Tempel und priesen Gott“.³⁴⁶ In dieser Weise ändert sich auch das Wesen von Freude als *Reaktion* in eine Freude, die durch die Gewissheit um den ‚neuen Tempel‘ als Sinnbild für das Leben in Christus zur *Aktivität* – nämlich zur Weitergabe der frohen Botschaft – aufruft.³⁴⁷

Die eschatologische Dimension der Freude findet sich bei Lukas vor allem im Bekehrungsmotiv. Gerade der enge Zusammenhang zwischen der Umkehr und der Freude stellt eine Besonderheit im Evangelium dar. Exemplarisch kann hier das 15. Kapitel mit

³⁴² Vgl. in dem Zusammenhang: Potkay, *The Story of Joy*. S. 37.

³⁴³ Zum Subjektdiskurs in Zusammenhang mit der Freude vgl. auch: Joh. 15,11 und Mt. 25,21. Vgl. daneben auch das Kap. 1.6.1.2. ‚Freude und Vollendung bei Johannes‘.

³⁴⁴ „Dann führte er sie hinaus in die Nähe von Betanien. Dort erhob er seine Hände und segnete sie. Und während er sie segnete, verließ er sie und wurde zum Himmel emporgehoben; sie aber fielen vor ihm nieder. Dann kehrten sie in großer Freude nach Jerusalem zurück. Und sie waren immer im Tempel und priesen Gott.“ Lk. 24,50-53. Wright schreibt im Zusammenhang mit dieser Stelle: „Something is happening – something has happened – as a result of which the world is a different place. That is the ultimate reason for the disciples’ joy, a joy resting on a foundation which, it seems, no trouble or sorrow can shake“. Wright, „Joy: Some New Testament Perspectives and Questions“. S. 2.

³⁴⁵ Lk. 24,50–53.

³⁴⁶ Lk. 24,50–53.

³⁴⁷ Vgl. in diesem Zusammenhang auch Mk. 1,16-20 und die Berufung der Jünger zu Menschenfischern.

den drei Gleichnissen vom Verlorenen genannt werden. In allen drei Gleichnissen „freut sich der Himmel über die Umkehr der Sünder, und wirbt darum, dass auch auf Erden darüber Freude herrscht“. ³⁴⁸ Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, worauf sich die Freude im Himmel bezieht. „Ich sage euch: Ebenso wird auch im Himmel mehr Freude herrschen über einen einzigen Sünder, der umkehrt, als über neunundneunzig Gerechte, die es nicht nötig haben umzukehren.“ ³⁴⁹ Freude wird hier als *angemessene* Reaktion beschrieben, die auf die Bekehrung folgt. In diesem Sinn findet hier eine Umkehrung statt: Der Sünder wird aufgrund seiner Taten nicht bestraft. Im Gegenteil: Aufgrund der Einsicht und Reue schafft er die Bedingung für die Umkehr. Diese Entscheidung bedingt Freude; sie ist die *notwendige* Antwort, die auf die Bekehrung folgt. Im berühmten Gleichnis vom verlorenen Sohn wird diese Umkehrung allegorisch entfaltet. Aus der Sicht des Vaters kann die Freude als Wiedersehensfreude über den totgeglaubten Sohn bezeichnet werden. Daneben weiß der Vater aber, dass die Rückkehr des Sohnes seine Einsicht über seine Taten bedingt. Sie ist der Grund seiner Freude beziehungsweise leitet er aus dieser die Aufforderung zur Mitfreude ab. „Aber jetzt müssen wir uns doch freuen und ein Fest feiern; denn dein Bruder war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden.“ ³⁵⁰ Dem gegenüber wird die Sichtweise des älteren Sohnes gestellt. Aufgrund seines Gehorsams sollte das Fest seiner Meinung nach für ihn veranstaltet werden. In seiner Denkweise gebührt ihm die Freude des Vaters. Sein Bruder hingegen sollte für seine Vergehen bestraft werden. Die dritte Perspektive ist die Sicht des jüngeren Sohnes. Seine Rückkehr zum Vater ist keine Rückkehr der Freude, sondern eine aus Schuld und Reue. Der Freude wird hier die Frucht gegenübergestellt. Neben der Angst gilt sie als Folge, die durch Abkehr vom rechten Weg hervorgerufen wird. Es ist der Vater, der das herkömmliche Muster der Strafe, der Angst und der Furcht mit seinem Mitleid und seiner Güte durchbricht ³⁵¹ und seinen Sohn, trotz seiner Handlungen, nicht abweist, sondern ihm stattdessen entgegenläuft, ihm umarmt und ihn küsst. ³⁵²

³⁴⁸ Theissen, „Furcht und Freude in der Bibel: Emotionale Ambivalenz im Lichte der Religionspsychologie“. S. 141. Vgl. auch: Lk. 15,7 und 15,10.

³⁴⁹ Lk. 15,7.

³⁵⁰ Lk. 15,32.

³⁵¹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch Theissen, der in seinem Aufsatz die Söhne als Kontrastgestalten entwirft und an dieser Stelle die Umkehrung der „Kontrastharmonie“ herausarbeitet. Vgl. Theissen, „Furcht und Freude in der Bibel: Emotionale Ambivalenz im Lichte der Religionspsychologie“. S. 142.

³⁵² Vgl. Lk. 15,20.

Neben der Freude als adäquate Antwort auf die Umkehr lässt sich im Kontext der Bekehrung auch ihre Form und Ausgestaltung näher bestimmen. Freude ist bei Lukas eine Emotion, die ‚sich zeigt‘ und ‚gezeigt wird‘ beziehungsweise – wie oben im Gleichnis vom verlorenen Sohn – zu der öffentlich aufgerufen wird. Auf der emotiven Ebene kann hier vor allem die Dimension des Sich-Mitfreuens hervorgehoben werden, bei der das partizipative Element im Vordergrund steht. Auf der theologischen Ebene stellt Freude in ihrer öffentlichen Ausgestaltung im gemeinsamen Feiern, Tanzen und Musizieren eine Vorwegnahme des himmlischen Festes dar:

„The public career of Jesus, characterized by (among other things) his celebrations with ‘sinners’, will reach its appropriate climax in his death and resurrection, and the whole thing together explains why celebration, ‘joy’ – in the form of feasting, music and dancing (15.25) – is not only appropriate in itself but constitutes a sharing of the joy of heaven, that is, of God himself. This is a moment when heaven and earth come together, as in the Temple.“³⁵³

Das lukanische Verständnis von Freude folgt damit der Tradition der anderen Evangelisten, indem sie als Vorwegnahme der Gemeinschaft mit Gott bezeichnet wird und in diesem Beziehungsprozess ein konstitutives Element zugesprochen bekommt. Anders gesagt: Im gemeinsamen Feiern wird das himmlische Fest und die erfüllte Freude antizipiert. Ihre Dimension der Teilhabe offenbart sich dabei vor allem im Moment der Bekehrung. Sie kann demnach auch als Wiedersehensfreude³⁵⁴ bezeichnet werden, indem sie als Eintritt in die Gemeinschaft mit Gott betrachtet wird und am Beginn eines jeden christlichen Leben steht, das zu einer erfüllten Freude führt.

Freude und Vollendung bei Johannes

Freude hat bei Johannes – im Gegensatz zu Paulus und Lukas – insbesondere mit einer inneren Einstellung und Haltung zu tun. Mit dieser internalen Ausrichtung ist nicht nur der Ort oder der Sitz der Freude bezeichnet, sie drückt auch die tiefe Verbundenheit zu Jesus und das Wissen um das von ihm ‚Geliebtwerden‘³⁵⁵ und ‚Angenommenwerden‘ (vgl. Beziehungsfreude) aus, wie auch die Hoffnung auf dessen Wiedersehen nach dem Tod (vgl. Begegnungsfreude). Im folgenden Kapitel möchte ich auf jene Spezifika eingehen, die in den johanneischen Schriften in Bezug auf die Freude essentiell sind: Im Zusammenhang

³⁵³ Wright, „Joy: Some New Testament Perspectives and Questions“. S. 6.

³⁵⁴ Vgl. Kap. 1.6.1.2.

³⁵⁵ Vgl. Joh. 15,12.

mit der internalen Ausrichtung findet das Freudemotiv im Liebesmotiv seine Entsprechung (1). Dieser thematische Bezug lässt sich mit dem Paradigma ‚Liebe stiftet Freude‘ zusammenfassen. Jene Korrelation wird bei Johannes im sogenannten Subjekt-Objektdiskurs eingebettet (2). Dreh- und Angelpunkt von Freude bildet schließlich – wie auch bei Paulus und Lukas zuvor, wenn auch anders akzentuiert – ihr eschatologischer Unterbau, wobei in diesem hierbei von einer ‚doppelten Freude in einer‘ gesprochen werden kann (3). Gemeint ist damit, dass die *eine* Freude, im theologischen Sinne, eine horizontale und eine vertikale Ausrichtung hat, welche miteinander in Korrelation stehen: Der ewigen Freude im Himmel – die als erfüllte und vollendete Freude bezeichnet wird und als Sinnbild für die ewige Gemeinschaft mit Jesus steht – wird die Freude im Hier und Jetzt *nicht* gegenübergestellt. Stattdessen wird die ewige Freude in der diesseitigen Freude als punktuelle Veräußerung in verdichteter Weise durch Teilhabe real.

Mit der internalen³⁵⁶ Ausrichtung wird der Fokus auf jene Wirkungen gelegt, die sich aus einer bestimmten Denkweise und Lebenseinstellung ergeben. Freude wird bei Johannes nicht ‚nur‘ als externale emotive Ausdrucksform betrachtet, vielmehr kann sie auch zunächst als ‚Mindset‘, als Bewusstseins- und Geisteshaltung betrachtet werden. Es geht also primär nicht um eine Verortung der Freude ‚im Inneren‘, sondern um die Tatsache, dass diese spezifische Bewusstseins- und Geisteshaltung eine ‚Wirkung‘ auf die Handlungen ‚im Außen‘ hat. Für das Verständnis von Freude geht es demnach nicht nur um das ‚Wo‘, sondern auch um das ‚Wie‘. Freude als Innerlichkeit darf aber auch nicht als ‚passiver‘ innerer moralethischer Kompass missverstanden werden.³⁵⁷ Folglich enthält sie im Sinne ihrer internalen Ausrichtung als Bewusstseins- und Geisteshaltung ein *aktives* Moment, indem sie zum Handeln evoziert. Aus diesem Verständnis heraus möchte ich Freude als veräußerte oder *gelebte* Innerlichkeit bezeichnen.

Das Wesen von Freude als gelebte Innerlichkeit wird vor allem in den sogenannten Abschiedsreden Jesus entfaltet. Der inhaltliche Kern, von dem ausgehend auch die Freude konzipiert wird, bildet einmal mehr das Motiv des Einswerdens³⁵⁸ und Einsseins zwischen

³⁵⁶ „Joy in John is not, for the most part, expressive, but, on the contrary, deep. Indeed, joy is a surety of psychological depth, the index of recesses un-plumbed and unable to be plumbed, the inexpressive well of “unspeakable joy” (Peter 1:8). We find here the source of an inward turn in the conception of self and character, [...]“ Potkay, *The Story of Joy*. S. 40.

³⁵⁷ Ich verstehe den Begriff ‚Innerlichkeit‘ hier nicht nur als ein ‚Nach-innen-gewandtheit-Sein‘ oder als ‚Rückzug ins Innere‘, sondern als internalen Ausgangspunkt, von dem ausgehend in weiterer Folge externe Handlungsoptionen abgeleitet werden.

³⁵⁸ „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die

Vater, Sohn und seinen Jüngern beziehungsweise den Menschen: „An jenem Tag werdet ihr erkennen: Ich bin in meinem Vater, ihr seid in mir und ich bin in euch“³⁵⁹. Adam Potkay spricht im Zusammenhang von der *einen* Freude in *drei* Subjekten: „[...] there may be one essence, that all three Parties share or participate in.“³⁶⁰ Zunächst soll hier noch einmal festgehalten werden, dass es in Bezug auf die Subjektfrage nicht um deren Auslöschung oder Aufhebung geht. Gemeint ist eher ein antizipatives und partizipatives Moment, das alle drei Entitäten zusammenhält, bei gleichzeitiger Beibehaltung ihres individuellen Kerns. „Individuation is in some sense preserved, but it is preserved through incorporation: one can imagine illustrating Jesus’ claim here either with three mutually overlapping circles or with four Russian Dolls (Jesus inside the believer inside Jesus inside God)“³⁶¹.

Das Element, das die drei Subjekte miteinander verbindet, ist die Liebe (agapé). Sie ist der Ausgangs- und Endpunkt des Einswerdens und Einsseins: „Wie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt. Bleibt in meiner Liebe! Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, so wie ich die Gebote meines Vaters gehalten habe und in seiner Liebe bleibe.“³⁶² Dieser Vers fasst das zirkuläre Verständnis von Liebe zusammen: Es ist ein Ineinandergehen und eine gegenseitige Bezugnahme zwischen der Liebe des Vaters zu seinem Sohn, der Liebe des Sohnes zu den Jüngern und in weiterer Folge zu allen Menschen seines Gebots der Nächstenliebe, welche sich wieder rekursiv auf Gott bezieht.³⁶³ Im Zuge dieses zirkulären Verständnisses von Liebe wird deutlich, dass es vordergründig nicht nur um die Einhaltung der Gebote und den Gehorsam geht, sondern

Welt glaubt, dass du mich gesandt hast.“ Joh. 17,21.

³⁵⁹ Joh. 14,20.

³⁶⁰ Potkay, *The Story of Joy*. S. 38.

³⁶¹ Potkay. S. 39.

³⁶² Vgl. Joh. 15,9–10. Potkay zitiert in diesem Zusammenhang William Cradock, der in in einer Predigt das Einswerdens der Subjekte nicht nur als einen abstrakt metaphysischen, sondern als physischen Akt bezeichnet. Dabei greift er auf das Bild der Vereinigung zwischen dem liebenden Mann und Frau zurück: “What manner of union is this, that wee have with Jesus Christ, that brings in this fulnesse of joy?” He answers: “it is the most *real* union,” a union “not in an *abstracted metaphysicall* way,” but like the “union that is between a man and his wife”; but more, “it is a total that is, whole Christ is united to che whole believer, soule and body... My Beloved is mine, and I am his [Song of Solomon 2:16], whole Christ from top to toe is mine.” Das Bild der Liebenden steht auch analog für das Bild der passiven Geliebten, wie des Mannes, der diese umwirbt. Dieses Bild kann in Zusammenhang mit der Freude dahingehend übersetzt werden, dass die vollkommene Freude immer auch einen Geschenk- Gnadencharakter besitzt. Potkay. S. 40.

³⁶³ Dieses zirkuläre Motiv wird in weiterer Folge in vielfacher Weise aufgenommen und weiterbearbeitet: Vgl. in diesem Zusammenhang z.B. Joh. 17,9–11.

eher um einen Aufruf zur Liebe: „Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe.“³⁶⁴

Auch wenn die Liebe den Ausgangspunkt darstellt, das Ziel bleibt die Freude:³⁶⁵ „Dies habe ich euch gesagt, damit meine Freude in euch ist und damit eure Freude vollkommen wird.“³⁶⁶ Der Weg zur Freude führt demnach über die Liebe. Sie ist es, die Freude stiftet. Wie die Liebe weist die Freude über den Tod hinaus. Als ‚vollkommene Freude‘ beschreibt sie den nachösterlichen Zustand, der mit Jesus bereits in die Gegenwart hineinwirkt, welche im Letzten über die Trauer und den Schmerz auch die Oberhand behält:³⁶⁷ „So seid auch ihr jetzt bekümmert, aber ich werde euch wiedersehen; dann wird euer Herz sich freuen und niemand nimmt euch eure Freude.“³⁶⁸ Die *vollkommene* Freude ist nicht der Antagonist zur Freude der Gegenwart, viel eher wirkt sie – chronologisch gesehen – aus der Zukunft in die Gegenwart zurück und ‚strahlt‘ in diese hinein: Bei den Jüngern im Wiedersehen Jesus beziehungsweise bei den Menschen im Gesamten, die durch das Heilsgeschehen an dieser antizipieren können. Zur Verdeutlichung: Das sogenannte ‚Zurückwirken‘ der Freude von der Zukunft in die Gegenwart darf nicht als Freude im Jenseits missverstanden werden, die eine Freude im Diesseits ‚überschreibt‘. Gerade der Umstand des Heilsgeschehens macht deutlich, dass die vollkommene Freude in der Gegenwart antizipiert wird, indem sie bereits *am* Anbrechen ist und sich so in ihr ‚einschreibt‘. „Aber jetzt gehe ich zu dir. Doch dies rede ich noch in der Welt, damit sie meine Freude in Fülle in sich haben.“³⁶⁹ Dieses Paradoxon lässt sich auch mit dem Begriff der ‚doppelten Freude in einer‘ umschreiben. Die endgültige und ewige Überwindung von Trauer und Schmerz und im Endeffekt auch des Todes bleibt jedoch der jenseitigen Welt vorbehalten: „Ich bin nicht mehr in der Welt, aber sie sind in der Welt, und ich gehe zu dir. Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir.“³⁷⁰ Auch im Sinne des oben eingeführten Bildes der „einen Essenz in drei Subjekten“ beziehungsweise in Zusammenhang mit ‚oneness‘ kann das Einswerden von Vater und Sohn durch seine Auferstehung durch ein ewiges Einssein im Himmel ersetzt werden. Dieses Einssein von

³⁶⁴ Joh. 15,9–17.

³⁶⁵ „... this incorporation of believers, through immersion or shared inwardness, is effected by love, but its purpose is joy“. Vgl. Potkay, *The Story of Joy*. S. 39.

³⁶⁶ Joh. 15,11.

³⁶⁷ Vgl. Theissen, „Furcht und Freude in der Bibel: Emotionale Ambivalenz im Lichte der Religionspsychologie“. S. 143.

³⁶⁸ Joh. 16,22.

³⁶⁹ Joh. 17,13.

³⁷⁰ Joh. 17,11.

Vater und Sohn wiederum spiegelt das Einswerden von dem Sohn und den Jüngern beziehungsweise den Menschen: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast.“³⁷¹ Die antizipative Erfahrung der vollkommenen Freude ist somit eine existenzielle Erfahrung der Christumystik.³⁷²

Mit der Beschreibung der Freude als *vollkommene* Freude wird – wie auch bei Lukas und Paulus – die eschatologische Dimension der Freude angesprochen.³⁷³ Im Mittelpunkt steht die Frage nach dem genauen Zeitpunkt der Vollendung beziehungsweise die Frage, ab wann die Menschen an dieser nicht ‚nur‘ teilhaben, sondern ‚direkt‘ und von sich selbst aus Zugang zu dieser haben. Es geht daher auch um die Frage, inwieweit mit der Person Jesus, seinen Taten und seinem Leben bereits von einer ‚realized eschatology‘ gesprochen werden kann.³⁷⁴ Im Hinblick auf die eschatologische Dimension wird das Freudemotiv in einer Kontrastierung zur Trauer und zum Schmerz verwendet. Vollkommene Freude wird für die Jünger dann erfahrbar, wenn sie die Trauer und den Schmerz um den Abschied Jesus überwunden haben. Sie reicht – wie schon oben erwähnt – über den Tod Jesus hinaus: „Amen, amen, ich sage euch: Ihr werdet weinen und klagen, aber die Welt wird sich freuen; ihr werdet bekümmert sein, aber euer Kummer wird sich in Freude verwandeln.“³⁷⁵ Die angekündigte Freude ist hier doppelt zu verstehen: Sie bezieht sich zum einen unmittelbar auf die Wiederkehr Jesu bei den Jüngern und zum anderen langfristig auf seine Wiederkehr als Gestalt des Heiligen Geistes.³⁷⁶

³⁷¹ Joh. 17,21.

³⁷² Vgl. in diesem Zusammenhang auch Theissen: „Jesus spricht noch in der Welt dieses Gebet für alle Christ*innen, damit sie im Gebet mitten in der Welt (und das heißt: mitten im Hass der Welt) ihre Einheit mit Gott und mit ihm erfahren. Das ist eine ekstatische Erfahrung, eine extreme Form von Begegnungs- und Gemeinschaftsfreude: Die Einheit Gottes, Jesu und der Christ*innen ist Einheit der Christ*innen untereinander. Ihre Freude ist einerseits Überwindung der Trauer des Abschieds und Kontrast zum Hass der Welt.“ Theissen, „Furcht und Freude in der Bibel: Emotionale Ambivalenz im Lichte der Religionspsychologie“, S. 143.

³⁷³ Vgl. u.a. Joh. 14,28: „Ihr habt gehört, dass ich zu euch sagte: Ich gehe fort und komme wieder zu euch zurück. Wenn ihr mich lieb hättet, würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe; denn der Vater ist größer als ich.“

³⁷⁴ Vgl. in diesen Zusammenhang Potkay, der für diese Hypothese Bultmann anführt, der als Vertreter der sogenannten „protestantischen Linie“ gerade den Anbruch des Reich Gottes durch das Eintritt Jesu in die Menschliche Geschichte gewährleistet sieht. Vgl. Potkay, *The Story of Joy*. S. 40.

³⁷⁵ „So seid auch ihr jetzt bekümmert, aber ich werde euch wiedersehen; dann wird euer Herz sich freuen und niemand nimmt euch eure Freude“. Joh. 16,22.

³⁷⁶ „Nach diesen Worten zeigte er ihnen seine Hände und seine Seite. Da freuten sich die Jünger, dass sie den Herrn sahen.“ Joh. 20,20.

Die Frage nach dem genauen Zeitpunkt einer vollkommenen Freude im Sinne einer ‚realisierten Eschatologie‘ im Jetzt wird durch die Ansage Jesus selbst ausgelöst: „Noch kurze Zeit, dann seht ihr mich nicht mehr, und wieder eine kurze Zeit, dann werdet ihr mich sehen.“³⁷⁷ Nachdem die Jünger diese Ankündigung nicht deuten können³⁷⁸, antwortet er mit einer Allegorie einer Schwangeren, die ein Kind gebärt.³⁷⁹ Auch dieses Bild enthält die Ambivalenz von Freude und Trauer: Die Schmerzen der Wehen mildern nicht die nachfolgende Freude über die Geburt des Kindes. Die Freude gründet dabei nicht nur auf der Geburt, sondern auch auf dem Wissen, dass mit ihr neues Leben geschaffen wird. Von dieser langfristigen Sicht aus betrachtet erscheinen die Mühen nur als ein Teil eines größeren Ganzen, das Freude bedingt.³⁸⁰ Eschatologisch übersetzt basiert die vollkommene Freude auf dem Wissen um das Wiedersehen und die Wiedervereinigung mit Jesus im Himmel. Potkay schreibt in dem Zusammenhang: „Re-birth into the kingdom is, as Jesus makes clear, an assured approaching good that will abide, a joy that will not hinge upon its earthly opposite, dejection.“³⁸¹ Mit der Freude in Vollkommenheit ist auch eine Freude in *Vollendung* gemeint, die sich in die Freude der Welt einschreibt. Anders formuliert: In der gegenwärtigen Freude scheint punktuell bereits die Freude der Ewigkeit auf. „John teaches, by analogy, that the joy of heaven will be like the most intense joy in life if that joy could not fade or be taken away.“³⁸² In diesem Sinne kann auch hier wieder der Begriff einer ‚doppelten Freude in einer‘ verwendet werden: Beide Freuden besitzen einen reflexiven Charakter, behalten aber ihre jeweilige Dignität.

³⁷⁷ Joh. 16,16.

³⁷⁸ „Sie sagten: Was heißt das: eine kurze Zeit? Wir wissen nicht, wovon er redet.“ Joh. 16,18.

³⁷⁹ Vgl. Joh. 16,21: „Wenn die Frau gebären soll, ist sie bekümmert, weil ihre Stunde da ist; aber wenn sie das Kind geboren hat, denkt sie nicht mehr an ihre Not über der Freude, dass ein Mensch zur Welt gekommen ist.“

³⁸⁰ Vgl. zum näheren Verständnis des eschatologischen Spannungsverhältnis: Walter Klaiber, *Das Johannesevangelium: Teilband 2: Joh 11,1–21,25* (Vandenhoeck & Ruprecht, 2018). S. 149–150.

³⁸¹ Potkay, *The Story of Joy*. S. 41.

³⁸² Potkay. S. 41.

1.6.2. Freude bei den Kirchenvätern

1.6.2.1. Freude bei Augustinus

„[...]denn geschaffen hast du uns im Hinblick auf dich, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir.“³⁸³

Augustinus' Verständnis von Freude ist sowohl von der biblisch-theologischen Tradition als auch von der griechischen Philosophie, speziell von Platons *ευδαιμονία* geprägt. Biblisch-theologisch greift er unter anderem auf das johanneische Verständnis von Freude zurück, indem er sie zunächst im Inneren des Menschen als interne Haltung und Einstellung verortet, die sich erst in weiterer Folge veräußert. Im Gegensatz zum johanneischen Verständnis ist der Adressat aber primär nicht die (christliche) Gemeinschaft, sondern das Subjekt, der konkrete Mensch. Freude wird damit auf/in eine individuelle Dimension gehoben, von der ausgehend Augustinus eine – auf ethisch-moralischen Grundsätzen basierende – bestimmte Lebensweise ableitet. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht die Frage, was ein glückliches und gutes Leben ist und wie dieses erreicht werden kann:³⁸⁴ „Wie also soll ich das glückselige Leben suchen, da ich es doch nicht eher besitze, bis ich sagen kann: ‚Genug, hier ist es?‘.“³⁸⁵ Neben dem platonischen Unterbau der Frage, was ein glückliches Leben ausmache, enthält diese bei Augustinus auch eine theologische Dimension. In seinem berühmten biographischen Oeuvre, den ‚Confessiones‘, wird die Frage mit der Suche nach Gott verbunden: „Wie soll ich dich also suchen, o Herr? Denn wenn ich dich, meinen Gott, suche, so suche ich das glückselige Leben.“³⁸⁶ Die Suche nach Gott deckt sich demnach mit der Suche nach einem

³⁸³ Vgl. Augustinus, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse*, übers. von Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Alfred Hofmann, Bd. 18, 1. Reihe, Augustinus Band VII (München, 1914). S. 2.

³⁸⁴ Gerade im Zusammenhang mit der Frage nach dem guten und dem gelingenden Leben, die auch als Frage nach dem Sinn des Lebens übersetzt werden kann, verschwimmen in Augustinus' Schriften die Begriffsbedeutungen zwischen den Begriffen ‚Glück‘, ‚Glückseligkeit‘, ‚Lebensfreude‘ und ‚Freude‘. Hervorheben möchte ich ihre gemeinsame positive und lebensbejahende Stoßrichtung. Wenn also in weiterer Folge von der ‚Freude‘ der Rede ist, ist – sofern nicht explizit erwähnt – meine ich jene positive und lebensbejahende Motivik, die sich mit jener Begriffsvielfalt in seinen Schriften wiederfindet. Zur klaren Unterscheidung der Begriffe siehe Kap. 1.

³⁸⁵ Augustinus, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse*. S. 239.

Augustinus. *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse*. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen von Freude und Leid im Schauspiel im 3. Buch im 2. Kapitel: „So kann also auch der Schmerz gebebt werden, während doch jeder Mensch die Freude sucht“. Ebenso: „[...] Augustinus geht in seinem frühen Leben davon aus ‚dass jeder Mensch von Herzensgrund das glückliche Leben will und ersehnt‘“. Walter Kasper, *Die Freude des Christen* (Ostfildern: Patmos Verlag, 2018). S. 63.

³⁸⁶ Augustinus, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse*. S. 238.

glückseligen Leben und vice versa. Anders formuliert: Die Frage nach der Selbsterkenntnis, welche mit der Frage nach dem glückseligen Leben einhergeht, ist immer mit der Suche nach Gott verbunden beziehungsweise mit der Gotteserkenntnis und umgekehrt. Für das augustinische Verständnis von Freude lässt sich hier bereits zusammenfassend sagen: Wahre Freude, die zu einem seligen Leben führt, ist auf Gott selbst zurückzuführen. Was versteht Augustinus aber unter einer *wahren* Freude und in welchem Zusammenhang steht diese mit dem oben genannten seligen Leben?

Für ein bessere Erfassen soll hier vorweg das theologische und anthropologische Selbstverständnis des Augustinus skizzenhaft in Erinnerung gerufen werden. Zuallererst geht es um eine Unterscheidung zwischen Gott dem Schöpfer einerseits und der Welt und den Menschen als Geschöpfe andererseits. Aus dieser Perspektive betrachtet ist Gott der Schöpfer alleinige Grund der Freude. Diese – zunächst exklusiv erscheinende Denkweise – geht bei Augustinus auf die Unterscheidung zwischen dem lateinischen *frui* (genießen, sich freuen) und *utor* (gebrauchen) zurück. Dazu schreibt Potkay: „Augustine sees God as the exclusive object of joy, the only reality to be „enjoyed“ (Latin, *frui*). All other objects, including other humans, are objects to be „used“ (*uti*) as a means towards enjoying God.“³⁸⁷ In Bezug auf die Freude drückt sich dieser Dualismus in einer Kontrastierung aus: Auf der einen Seite findet sich die ‚göttliche‘ Dimension von Freude. Auch sie hat wiederum zwei Stoßrichtungen, indem sie als Freude *in* und *bei* Gott sowie als Freude *von* Gott beschrieben wird. Die Freude *in* Gott drückt sich aus, indem der Begriff ‚Freude‘ synonym für Gott verwendet wird: „Du meine Freude, wie spät wurdest du mir zuteil!“³⁸⁸ Gott selbst wird als die ewige³⁸⁹ oder wahre³⁹⁰ Freude beschrieben. Die Freude *von* Gott hingegen wird als ein Ort in „Ruhe“ und ohne „Trübsal und Furcht“³⁹¹ bezeichnet, die gleichzeitig auch die eschatologische Dimension in sich trägt, wonach sie als jener Ort beschrieben wird, an dem der Mensch seine Vollendung findet.³⁹² Auf der anderen Seite fasst Augustinus unter den sogenannten ‚falschen Freuden‘ jene Freuden zusammen, die trügerisch sind, weil sie nicht von Dauer sind.³⁹³ ‚Falsche‘ Freuden, wie Güter, Reichtum oder Ansehen, meint in

³⁸⁷ Potkay, Adam. *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism*. Cambridge University Press, 2011. S. 43.

³⁸⁸ Vgl. Lachmann, *Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus*. Stand: 13.06.2020.

³⁸⁹ Vgl. *Augustinus*. 8. Buch; 3. Kapitel.

³⁹⁰ Vgl. 7. Buch; 7. Kapitel.

³⁹¹ Ebd. 2. Buch; 10. Kapitel.

³⁹² Vgl. 9. Buch; 10. Kapitel. Vgl. auch 1 Mt. 25,21.

³⁹³ Vgl. 7. Buch; 7. Kapitel

diesem Sinne Freuden, die zeitlich unbeständig sowie leistungs- und zweckabhängig sind und in diesem Sinne nicht mehr den Freuden, sondern eher den Begierden und der Sucht zugeordnet werden können.³⁹⁴

Mit dem theologisch-anthropologischen Unterbau der Freude, welchen ich im Folgenden summarisch als *wahre* Freude bezeichnen möchte, versucht Augustinus den Dualismus zu überwinden: Ausgangspunkt bildet einmal mehr die Suche nach dem seligen Leben. Auch wenn die Wege – die sich in den heterogenen (irdischen) Freuden zeigen – dorthin verschieden sein mögen, so identifiziert Augustinus die Suche und den Willen, das selige Leben zu erlangen, als ein Grundverlangen des Menschen:

„So stimmen wohl alle in dem Wunsche nach Glückseligkeit überein, wie sie, wenn sie gefragt würden, übereinstimmen würden in dem Wunsche nach Freude; und die Freude selbst nennen sie glückseliges Leben. Und ob der eine auf diese, der andere auf jene Weise sein Ziel erstrebt das gemeinsame Ziel, nach dem sie alle streben, ist die Freude“³⁹⁵.

Der Frage, warum der Mensch nach diesem Verlangen trachtet, entgegnet Augustinus mit der Feststellung, dass dieses Grundverlangen dem Menschen eingeschrieben ist, insofern er dieses als ‚Urgrund‘ in seinem Gedächtnis verankert sieht.³⁹⁶ Hinter dieser Idee, im Sinne ihres Urhebers, steht nicht der Mensch in Gestalt seines Gedächtnisses oder seines Verstandes, sondern Gott. Erst mit dieser theologischen Verzahnung gelingt die Verbindung zwischen der Suche nach der Freude und der Suche nach der Wahrheit:

„Glückseliges Leben ist ja Freude an der Wahrheit. Und Freude an der Wahrheit ist die Freude an dir, mein Gott, der du die Wahrheit bist, meine Erleuchtung, du Heil meines Angesichts, mein Gott. Dieses glückselige Leben wollen also alle, dieses Leben, welches allein das glückselige ist, wollen alle, alle wollen die Freude an der Wahrheit.“³⁹⁷

Die Freude am Leben ist demnach die Freude an der Wahrheit. „Und das eben ist das glückselige Leben, sich an dir, nach dir und deinetwegen zu freuen; das ist's und kein anderes. Die aber ein anderes Dafürhalten, suchen eine andere Freude, die nicht die wahre

³⁹⁴ Vgl. 6. Buch; 6. Kapitel. Buch; 3. Kapitel und 2. Buch; 5. Kapitel.

³⁹⁵ Vgl. 10. Buch; 21. Kapitel.

³⁹⁶ Vgl. 10. Buch; 21. Kapitel.

³⁹⁷ Vgl. 10. Buch; 23. Kapitel. Vgl. ebenso: „Als das Gute, das ein permanentes Glück herbeiführt, kommt daher allein Gott in Betracht; erst die Unveränderlichkeit Gottes kann das menschliche Glück dauerhaft machen (2,11; vgl. De libero arbitrio II 9,27). Dieter Thomä, Glück: Ein interdisziplinäres Handbuch (Stuttgart [u.a.]: Metzler, 2011). S. 132–133. S. 132.

ist. Immer jedoch ist es ein Abbild von Freude, dem ihr Wille zugewandt bleibt.“³⁹⁸ Anders formuliert: *Wahre* Freude ist immer eine Freude *an* der Wahrheit, die Gott selbst ist, der vom Menschen auf seiner Suche nach Freude erahnt wird. Wahre Freude unterscheidet sich gegenüber den herkömmlichen Freuden nicht in ihrer Form, sondern vielmehr in ihrer qualitativen Zusammensetzung.³⁹⁹ Sie lässt sich nicht machen und herstellen, sondern gründet – theologisch gesprochen – in der Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Sie ist der Grund, warum sie sich von allen anderen Freuden abhebt und unterscheidet. „Ferne sei es, o Herr, fern sei dem Herzen deines Dieners, der dir bekennt, dass jede beliebige Freude mich glücklich machen könnte. Denn es gibt eine Freude, welche den Gottlosen nicht zuteil wird, sondern nur denen, welche dir um deinetwillen dienen und deren Freude du selbst bist.“⁴⁰⁰ Auf der anthropologischen Ebene bedeutet das: Erst durch die Gotteserkenntnis erkennt der Mensch sein wahres Selbst, indem er sich dieser Unterscheidung bewusst wird und dementsprechend sein Tun und Handeln danach ausrichtet.⁴⁰¹ Gotteserkenntnis ist ein *Bekenntnis* zu Gott⁴⁰², dem eine Erkenntnis der Umkehr zugrunde liegt.⁴⁰³ Erst die Umkehr und die Buße bedingen den Blick auf die wahre Freude. Beide gehen mit der Hoffnung einher, die dem Menschen das Vertrauen gibt, dass Gott ihn auch mit seinen Fehlern und Sünden nicht fallen lässt: „Und ‚ich habe geglaubt, darum redete ich auch‘. Das ist meine Hoffnung, und ihr gemäß lebe ich auch, ‚dass ich schauen darf die Freude des Herrn‘.“⁴⁰⁴ Wahre Freude gründet somit auch auf dem ‚Prinzip Hoffnung‘.

1.6.2.2. Freude bei Thomas von Aquin

Die gesamte Lehre des Thomas von Aquin, seine philosophisch-theologische Gotteslehre, wird vom Begriff der *beatitudo*, der vollkommenen Glückseligkeit mitbestimmt.⁴⁰⁵ Sein

³⁹⁸ *Augustinus*. 10. Buch; 20.

³⁹⁹ Zur Unterscheidung von der ‚wahren‘ Freude und Pseudofreuden: „In der wahren Freude dagegen fühlen wir uns in Harmonie mit der Welt und mit uns selbst“. Kasper, *Die Freude des Christen*. S. 76.

⁴⁰⁰ *Augustinus*. 10. Buch; 22. Kapitel.

⁴⁰¹ „Wie süß wurde es mir plötzlich, die Süßigkeiten nichtiger Dinge zu entbehren; und wenn ich sonst ihren Verlust gefürchtet hatte, so war ich jetzt froh, ihrer ledig zu sein. Denn du nahmst sie von mir, du wahre und höchste Süßigkeit, du nahmst sie hinweg von mir und zogest an ihrer Stelle ein“. Lachmann, *Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus*. VIII Buch; 2. Kapitel.

⁴⁰² „Mit herrlicher Zuversicht bekannte er den wahren Glauben, und alle wollten ihn in ihr Herz einschließen; und fürwahr in Liebe und Freude schlossen sie ihn ein. Freude und Liebe waren die Arme, womit sie ihn in ihr Herz zogen.“ Vgl. Lachmann. VIII Buch; 2. Kapitel.

⁴⁰³ Vgl. *Augustinus*. 8. Buch; 4. Kapitel.

⁴⁰⁴ *Augustinus*. 11. Buch; 22. Kapitel.

⁴⁰⁵ Vgl. Kasper, *Die Freude des Christen*. S. 87.

Denken ist wie jenes von Augustinus stark von der aristotelischen Glücksphilosophie beeinflusst, wobei diese als philosophischer Unterbau dient.⁴⁰⁶ Das gesamte Oeuvre kann – wie der Titel seines Hauptwerks – als *Summa Theologiae*⁴⁰⁷ bezeichnet werden, welche alle großen theologischen und philosophischen Themen miteinander zu vereinen versucht. Thomas von Aquin zählt bis heute zu den einflussreichsten Kirchenlehrern der Geschichte, sein Einfluss und seine Wirkung reichen weit über die kirchlichen Grenzen. Wie schon im vorigen Kapitel bei Augustinus werde ich mich auf jene Aussagen fokussieren, welche die Freude und ihre verwandten Phänomene zum Inhalt haben. Wie schon eingangs erwähnt ist der Begriff der Glückseligkeit (*beatitudo*) der inhaltliche Mittelpunkt im thomistischen Denken. Hier möchte ich vorwegnehmen, dass dieser nicht deckungsgleich mit dem Begriff der Freude zu verstehen ist.⁴⁰⁸ Im Begriff der Glückseligkeit verschwimmen nicht nur die Begriffe Freude und Glück, er enthält durch seine Konzeptionierung auch eine starke theologische Ausrichtung, die für sein Verständnis essentiell ist. Für Thomas von Aquin *hat* Gott nicht nur Glückseligkeit, sondern er *ist* diese selbst: „Er ist das in sich vollkommene Sein selbst, dem nichts mangelt; im Selbstbesitz seiner selbst ist er alles. Er ist darum in sich selbst glücklich und genießt sich selbst. Er ist Licht ohne jede Finsternis, Herrlichkeit, Glanz und Schönheit. Schön ist, was gefällt und was entzückt.“⁴⁰⁹ Auch wenn das Begriffsverständnis von Freude und Glückseligkeit im thomistischen Schaffen nicht ident ist, so sind die Begriffe dennoch eng miteinander verwandt. Bei beiden steht eine lebensbejahende Grundhaltung im Mittelpunkt, die sich in einer bestimmten Lebenskunst (*ars vivendi*) ausgestaltet. Aus diesem Grund wird der Begriff auch der Ausgangspunkt meiner Überlegungen darstellen. Sein besseres Verständnis führt uns in weiterer Folge auch zu einem tieferen Verstehen der Freude beziehungsweise gibt er uns einen guten Überblick über den Kontext, in dem Freude und ihre verwandten Phänomene bei Thomas thematisch verortet wurden.

Um der höchst umstrittenen These im wissenschaftlichen Diskurs entgegenzuwirken, dass die thomistische Lehre im Hinblick auf ihre Konzeption des Leib-Seele-Dualismus einen lustfeindlichen Charakter habe und damit auch indirekt den sogenannten weltlichen Freuden negativ gesinnt sei, lohnt sich ein Blick auf das thomistische Begriffsverständnis

⁴⁰⁶ Potkay spricht in diesem Zusammenhang von „reconciling Christianity and ancient eudaimonism“. Potkay, *The Story of Joy*. S. 46.

⁴⁰⁷ Vgl. Kasper, *Die Freude des Christen*. S. 87.

⁴⁰⁸ Zur Terminologie von Freude siehe Kap. I.

⁴⁰⁹ Kasper, *Die Freude des Christen*. S. 105.

von Lust und Freude. Thomas unterscheidet zwischen der Lust und der Sinnenfreude (delectatio) und der geistigen Freude (gaudium). Die Lust ist in dieser Hinsicht eine „naturhafte und gefühlsmäßige zustimmende Bewegung im Menschen“, geistige Freude hingegen eine „Bewegung des Willens“⁴¹⁰. Gemeinsam haben sie das Ziel das die Seele „zur Ruhe kommt“⁴¹¹. Dieses „zur Ruhe kommen“ wird auch als Weitwerden des Herzens (dilatio cordis) bezeichnet. „Es kann sich nach außen in Jubel (exultatio) Luft machen, was sich dann in der gelassenen Heiterkeit (iucunditas) des Lebens zeigt.“⁴¹² Beide eint auch ihr reflexiver Charakter: „Lust wie Freude sind also ein reflexiver Akt einer empfindungsmäßigen oder einer freien bewussten Zustimmung zur Welt, so wie wir sie mit unseren Sinnen oder mit unserem geistigen Vermögen wahrnehmen“⁴¹³.

Wichtig erscheint hier, dass Thomas in diesem Zusammenhang nicht von einem dualistischen Menschenbild ausgeht und die Sinnesfreuden nicht den geistigen Freuden unterordnet oder minder bewertet. Vielmehr ist hier von einem Weltverhältnis die Rede, welches den Menschen sowohl zu sich selbst als auch zur Welt in spezieller Weise in Beziehung setzt⁴¹⁴, bei dem der sinnliche Gefühlsbereich als „Eintrittstor“⁴¹⁵ für die geistige Freude betrachtet werden kann. In dieser Hinsicht versucht Thomas jenen oben beschriebenen Dualismus der geistigen und der sinnlichen Freuden miteinander zu verbinden, indem in den sinnlichen Freuden die geistigen Freuden auf- und durchscheinen können. Gleichzeitig weiß Thomas um die Ambivalenz jener Bereiche: Auf der einen Seite ist menschliches Leben ohne die Sinnenfreuden nicht möglich.⁴¹⁶ Daneben weiß er aber, dass diese im Sinne von übertriebenem und ausgelassenem Lustempfinden auch negative Wirkungen hervorrufen können. Dieser Ambivalenz setzt Thomas mit ein aristotelisches Menschenbild entgegen, das auf den Freiheitsbegriff gründet: „Das Glück ist Vollzug der Freiheit des Menschen.“⁴¹⁷ Mit dem Begriff der Freiheit ist hier vor allem die Fähigkeit des Menschen gemeint, sich über seine Lustbegehren hinwegzusetzen, bei dem er Kraft seines

⁴¹⁰ Kasper. S. 82. Vgl. auch: Thomas von Aquin. S. th. I/II q. 31, 5.

⁴¹¹ Kasper. S. 82.

⁴¹² Kasper. S. 82. Siehe auch: S. th. I/II q. 31, 3 ad 3.

⁴¹³ Vgl. Kasper. S. 83. Vgl. Siehe auch: S. th. I/II q. 31, 5.

⁴¹⁴ „Die Seele ist im ganzen Körper und in jedem seiner Teile.“ S. Th. I, 76, 8. Zum weiteren Leib-Seele Verständnis bei Thomas von Aquin vgl. Jeong, Wonrae. *Die Lehre des Thomas von Aquin von der ewigen Glückseligkeit*. Logos Verlag Berlin GmbH, 2011. S. 58-67. Zum Leib-Seele Diskurs im Allgemeinen vgl. Godehard Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem: eine Einführung* (W. Kohlhammer Verlag, 2008).

⁴¹⁵ Walter Kasper übernimmt den Begriff für diesen Vergleich von Tertullian. Kasper, *Die Freude des Christen*. S. 83.

⁴¹⁶ Vgl. S. th. I/II q. 34, 1.

⁴¹⁷ Kasper, *Die Freude des Christen*. S. 84. Vgl. auch: Aristoteles, Nik. Ethik 1000 b 10.

Menschseins nach dem rechten Maß trachtet. Dies bedingt, sich dem ausgelassenen und zügellosen Leben zu widersetzen und stattdessen ein tugendhaftes Leben „in Balance und Mitte“⁴¹⁸ zu führen. Glückseligkeit, die beatitudo im Sinne eines Lebens „in Balance und in der Mitte“, fußt bei Thomas demnach auf einer ethisch-moralischen Grundlage. Diese gegenseitige Bezogenheit umschreibt Potkay bei Thomas – der gerade in diesem Zusammenhang aristotelisch geprägt wurde – als „ethical joy“.⁴¹⁹ Der Begriff meint nicht nur den ethisch-moralischen Rahmen, der Freude bedingt, sondern – wie oben schon kurz angedeutet – ist die tugendhafte Ausrichtung des Lebens selbst, der Grund, der Freude stiftet.⁴²⁰ Für die Freude aus thomastischer Perspektive kann in dieser Hinsicht ein erstes Zwischenfazit gezogen werden: Freude besteht darin, „dass die Freude des Menschen an ihr Ziel und darin zur Ruhe, zur Entspannung und zur Weitung des Herzens führt“.⁴²¹ Freude fußt – wie auch schon teilweise in den Evangelien – auf einer speziellen Lebensweise oder Lebenskunst.

Wenn die anzustrebende beatitudo, Glückseligkeit, göttlich ist, stellt sich aus der theologischen Perspektive die Frage, inwieweit sich diese mit Blick auf die Sinnenfreuden für den Menschen überhaupt erreichen lässt. Wie lässt sich im Hinblick durch die Freude jener Zustand erreichen, den Thomas unter dem Begriff der Glückseligkeit versteht, wenn Gott selbst als solche bezeichnet wird und diese demnach nicht nur göttlichen Ursprungs, sondern dieser selbst ist?⁴²² Dieser Dialektik stellt Thomas das theologische Axiom der Gottesebenbildlichkeit entgegen: „Von Gott geht alle Wirklichkeit aus und zu ihm kehrt alles zurück“.⁴²³ Diese Formel fasst nicht nur den Kern der thomistischen Theologie, sondern auch sein anthropologisches Verständnis zusammen: Der Mensch ist nach dem Ebenbild Gottes geschaffen. Für die Glückseligkeit bedeutet das zweierlei: zum einen, dass nur Gott im Besitz der ‚vollen‘ Glückseligkeit ist beziehungsweise von dieser ausgeht. Gott

⁴¹⁸ „Die Freiheit findet ihre Vollendung und ihr Glück im Tun des Guten, das heißt im tugendhaften Leben. [...] Die Tugend ist die rechte Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, zwischen Rigorismus und Laxismus.“ Kasper. S. 85.

⁴¹⁹ Potkay, Adam. *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism*. Cambridge University Press, 2011. S. 47.

⁴²⁰ „[...]], the practice of the moral virtues brings with it a passionate joy of its own“. Ebenso: „Nevertheless [...] joy results from an act of justice.“ Beide: Potkay, Adam. *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism*. Cambridge University Press, 2011. S. 47.

⁴²¹ Kasper, *Die Freude des Christen*. S. 85.

⁴²² „Of John 15:11 Aquinas asks: ‚can the spiritual joy (*spirituale gaudium*) that flows from charity ever be really full?‘“. Vgl. Potkay, Adam. *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism*. Cambridge University Press, 2011. S. 46.

⁴²³ Kasper, *Die Freude des Christen*. S. 106. Vgl. auch: Seckler, Max. *Das Heil in der Geschichte: geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*. München: Kösel, 1964.

ist nicht nur Ziel und Ursprung der beatitudo, er ist auch der Einzige, der, „alle Sehnsucht und allen Durst des menschlichen Herzens“⁴²⁴ stillen kann. Zum anderen impliziert die obige Formel aber auch: Der Mensch, als endliches Wesen, ist nicht imstande, die vollkommene und ewige Glückseligkeit aus eigener Kraft zu erlangen.⁴²⁵ Diese ist nur möglich, wenn uns Gott „entgegenkommt“. Dieses Entgegenkommen ist in der Menschwerdung Jesu Christi geschehen, oder wie es Thomas zusammenfasst: „Gott ist Mensch geworden, damit wir Menschen göttlich werden.“⁴²⁶ In Bezug auf die Freude greift Thomas hier auf das partizipative Motiv der biblischen Freude zurück:

„Since no creature is capable of a joy that corresponds to God's worth, it remains that the Kind of joy which is altogether full is something which man cannot hold of, but must enter into, as appears from the Phrase in Matthew, *Enter into the joy of your Master* [Matt. 25:21]. For Aquinas as for Augustine, God is the ultimate end or aim of all action, the one thing finally to be enjoyed - by partaking of His own joy.“⁴²⁷

Diese Teilhabe an der göttlichen Freude endet nicht mit der Himmelfahrt Jesus. Vielmehr kann die darauffolgende Sendung des Geistes als Weiterführung des Entgegenkommens Gottes betrachtet werden. Jesu selbst ist der göttliche Zuspruch, auf dem das christliche Leben als solches aufbaut⁴²⁸, in dem Freude als ein „Leben in Fülle“⁴²⁹ möglich ist und der als Urheber der oben genannten Weitung des Herzens auftritt.

„In ihm erschafft uns Gott Raum, wenn es uns in der Angst eng ums Herz wird (Ps 4,2); er führt uns hinaus ins Weite (Ps 18,20). Das Herz, das voll Freude ist, kann nicht an sich halten; es ist voll überströmender Freude, die sich im Jauchzen und Frohlocken (*exultatio*) mitteilt und die uns im Alltag Frohsinn und Heiterkeit des Gemüts (*iucunditas*) schenkt.“⁴³⁰

Mit dieser Skizzierung werden in Bezug auf die Freude nicht nur die verschiedenen Dimensionen von Freude benannt, mit ihr wird auch dargelegt, wie diese Dimensionen miteinander in Beziehung stehen. Neben dem partizipativen Charakter kann das

⁴²⁴Kasper. S. 106.

⁴²⁵ „Aquinas explains that here on earth an individual's ‚joy may be full‘ only in the sense of his or her capacity for joy...“ Potkay, Adam. *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism*. Cambridge University Press, 2011. S. 46.

⁴²⁶ Kasper, *Die Freude des Christen*. S. 107. Vgl. auch: Vgl. Thomas v. Aquin, S. th. III q. 1, 2.

⁴²⁷ Potkay, Adam. *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism*. Cambridge University Press, 2011. S. 46.

⁴²⁸ „Für Thomas ist die Mitteilung des Geistes die Zusammenfassung, ja das ganze Evangelium.“ Kasper, *Die Freude des Christen*. S. 107.

⁴²⁹ Joh. 10,10.

⁴³⁰ „Für Thomas ist die Mitteilung des Geistes die Zusammenfassung, ja das ganze Evangelium.“ Vgl. Kasper, *Die Freude des Christen*. S. 108. Vgl. auch: Thomas v. Aquin, S. th. I/II q 31 a. 3 ad 3.

verbindende Element zwischen Gott und dem Menschen genannt werden, das unter dem Stichwort ‚Gottesfreundschaft‘ zusammengefasst werden kann. Hinter der Gottesfreundschaft steht Gottes bedingungsloses Ja zum Menschen. Seine Liebe und sein Zuspruch sind der Ausgangspunkt für die Beziehung.⁴³¹ Der Begriff der Freundschaft weist in diesem Zusammenhang über den Beziehungsbegriff hinaus. Freundschaft meint hier vor allem den Aspekt der gegenseitigen Bezogenheit. „Aus der Gemeinschaft mit Gott wird so die Freundschaft von Gott und Mensch und in dieser Freude nehmen wir als Freunde Gottes an Gottes Seligkeit teil.“⁴³² Freude hat in diesem Kontext ein reflexives Moment: Sie ist „Antwort auf das Geschenk unserer tiefsten Sehnsucht nach Gott“⁴³³ und „gnadenhaft geschenkte Erfüllung unserer Freiheit“.⁴³⁴ Die gegenseitige Bezogenheit innerhalb der Freundschaft bezieht sich auch auf die Freiheit beziehungsweise die freiwillige Entscheidung zu dieser Freundschaft. Hinter einer wahren Freundschaft, die auf Liebe gründet, steht immer die *freie* Wahl des Partners: „So kommt die Gottesliebe erst in der Freundschaft zu sich selbst; sie ist die vollkommenste Form der Liebe.“⁴³⁵

⁴³¹ Zur näheren Beziehung zwischen der Gottesfreundschaft und der Liebe: vgl. auch Kasper, Walter. *Die Freude des Christen*. S. 134.

⁴³² Kasper, Walter. *Die Freude des Christen*. S. 109. Vgl. auch: Thomas v. Aquin, S. th. II/II q. 23, 1f.

⁴³³ Kasper, Walter. *Die Freude des Christen*. S. 108.

⁴³⁴ Kasper, Walter. *Die Freude des Christen*. S. 109.

⁴³⁵ Kasper, Walter. *Die Freude des Christen*. S. 134f.

1.6.3. Freude in den kirchlichen Dokumenten

Dieses Kapitel behandelt die wichtigsten kirchlichen Dokumente, in denen Freude eine besondere Rolle spielt. Im Mittelpunkt meiner Ausführungen stehen dabei die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, das apostolische Schreiben *Gaudete in Domino* und das apostolische Schreiben *Evangelii Gaudium*. Die Fokussierung auf jene drei lehramtlichen Schreiben wurde bewusst gewählt, da sie sowohl in ihrer Eigenständigkeit als auch in der gemeinsamen Zusammenschau ein klares und gleichzeitig vielfältiges Bild über die kirchliche Lehrmeinung der verschiedenen Dimensionen der Freude zeichnen. Der gespannte inhaltliche Bogen dieser drei Schreiben gibt nicht nur einen guten Überblick, was in den lehramtlichen Dokumenten unter Freude verstanden wird, sondern veranschaulicht auch die primären theologischen Kontexte, in denen die Freudethematik aufgegriffen und behandelt wird. Aufgrund des textlichen Umfangs und Dichte aller kirchlichen Dokumente, in denen explizit oder indirekt von Freude die Rede ist, ergibt sich mit der ausgewählten Methodik ein Spannungsfeld. Einerseits gibt das Kapitel, im Sinne eines Herausfilterns und Extrahierens theologischer Leitlinien, einen Gesamtüberblick, der Grosso Moto das Freudeverständnis der kirchlichen Dokumente wiedergibt. Andererseits findet aber auch eine Fokussierung auf Dokumente statt, in denen in verdichteter Form die Forschungsthematik behandelt wird. Vorweg soll hier angemerkt werden, dass mit dem Blick auf jene drei Lehrschreiben – wenn auch in verkürzter oder indirekter Weise – dennoch auf andere kirchliche Lehrschreiben anhand punktueller Querverweise Bezug genommen wird.

Neben dem methodischen Argument kommt auch die inhaltliche Begründung zum Tragen: In der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, geht es nicht nur um die Freude per se als vielmehr um die Frage, welches Leben eine solche bedingt. Im Mittelpunkt steht demnach die Frage nach einem guten und gelingenden Leben und welche Rahmenbedingungen in der Welt von heute ein solches fördern oder hindern. Aus der Perspektive des Forschungsfeldes, der Bedeutung des Glaubens für die Freude, bedeutet diese sogenannte inhaltliche Weitung, dass in *Gaudium et Spes*, vor allem der *Kontext* und die *Rahmenbedingungen* der Freude behandelt werden (1). Ihre thematische Behandlung erfolgt nicht textlich isoliert, sondern wird mit der Frage, in welchem Verhältnis Kirche und Welt heute zu denken sind, in Beziehung gesetzt. Gemeint ist die einhergehende Einsicht des ‚In-die-Welt-gestellt-Seins‘ durch die Beschäftigung mit dem

Selbstverständnis der Kirche. Die Verbindung beider Bereiche lässt sich wiederum im Sendungsauftrag der Kirche wiederfinden. Diesen kann man auf die Grundbotschaft des Evangeliums zurückführen, indem die Kirche in der Nachfolge Jesus Christus in der Welt von heute am und mit dem Menschen an dessen Heil und Erlösung – und damit indirekt an einem „Leben in Fülle“, einem Leben in Freude – mitwirkt und mitgestaltet.

Auch wenn sich das apostolische Schreiben *Gaudete in Domino* in mehreren Hinsichten auf die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, bezieht, und auch deren inhaltliche (pastoraltheologische) Fäden, sowie – aufgrund seiner zeitlichen Nähe zu ihr – die im Konzil zur Sprache gebrachten kirchlichen Herausforderungen *ad intra* und *ad extra* aufnimmt, kann es aus der Perspektive des Forschungsfeldes, sowohl hinsichtlich seines Inhalts als auch seine Form betreffend, als ein eigenständiges Werk gelesen und analysiert werden. Der größte Unterschied des Lehrschreibens liegt darin, dass die Freude *explizit* behandelt wird (2). Anders formuliert: Sie kann selbst als Kern und inhaltliche Mitte des Schreibens betrachtet werden. Damit hebt sich das apostolische Schreiben von allen anderen kirchlichen Lehrschreiben ab und nimmt für die hermeneutische Arbeit meines Forschungsvorhabens eine besondere Stellung ein. Im Kern handelt das apostolische Schreiben von den vielfältigen Dimensionen der Freude, speziell von der sogenannten christlichen Freude, welche aus einer biblischen, theologischen und religionssoziologischen Perspektive in den Blick genommen wird. Speziell die christliche Freude wird in dem Schreiben durch die theologischen Leitbegriffe der Gnade, der Versöhnung und der Gemeinschaft entfaltet und anhand von biblischen und historischen (Heiligen-)Gestalten aufgegriffen. Diesem Schema folgt auch mein Kapitel über *Gaudete in Domino*, indem ich methodisch auf die klassische Textanalyse zurückgreife.

Das Proprium des apostolischen Lehrschreibens *Evangelii Gaudium* liegt darin, dass es – abgesehen von der Tatsache, dass es, im Hinblick auf die Forschungsthematik, als aktuellstes Schreiben gilt, indem das Motiv der Freude einer intensiven inhaltlichen Auseinandersetzung unterzogen wird und dabei einen inhaltlichen Bogen zu den anderen beiden Lehrschreiben spannt, deren theologische Standpunkte in die Gegenwart transferiert und mit ihr in Beziehung setzt. Die sogenannte ‚Verheutigung‘ als pastoraltheologische Methodik gründet im II. Vatikanischen Konzil. Im Gegensatz zu *Gaudium et Spes*, in der diese, innerhalb des Diskurses zur Frage nach dem Selbstverständnis der Kirche, sowie bei der Fragen nach ihrem Verhältnis zur Welt von Heute ihre Anwendung findet, wird diese in

Evangelii Gaudium Kontext der Evangelisierung angewendet. Es handelt demnach von der Frage, wie die Kirche heute vom Evangelium sprechen soll. Im Zusammenhang mit der hermeneutischen Aufarbeitung des Forschungsfeldes liegt der Schwerpunkt hiermit auf dem Wie, also auf der Freude als Ausdruck und Reaktion (3). Freude wird als einzig adäquate und gemäße Antwort beschrieben, die dem Zuruf Gottes folgt und damit für das Christsein identitätsstiftenden Charakter aufweist. Anders gesprochen: Im Gegensatz zu einer ‚christlichen Freude‘, bei der es primär um das genuin Christliche in der Freude geht, versucht Evangelii Gaudium den umgekehrten Weg, in dem sie der Freude ex ipso für das Christsein einen wesensimmanenten Charakter zuspricht: Freude wird nicht christlich ‚assimiliert‘, vielmehr bekommt sie eine Dignität zugesprochen, die zum Wesen christlichen Lebens gehört.

1.6.3.1. Freude in Gaudium et Spes

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“ (GS 1)

Das Zweite Vatikanische Konzil stellt für die Kirche in vielerlei Hinsicht ein Konzil des historischen Übergangs dar, sei es auf formeller Ebene, aufgrund seines Zustandekommens, seiner partizipativen kuratorischen und kommissionellen Aufbereitung oder seines Werdegangs am inhaltlichen Arbeiten während der einzelnen Sitzungsperioden und der damit ausgelösten Dynamiken inhaltlicher Natur. In Anbetracht dessen kann die Bedeutung des Konzils aufgrund seiner pastoralen Ausrichtung, fünfundfünfzig Jahre nach seiner Durchführung, nicht genug betont werden. Die pastorale Grundierung ist nicht nur der Vorgabe des Papstes geschuldet⁴³⁶, sondern entspringt mehreren Faktoren: Zunächst erscheint im Hinblick auf die Rolle des Roncalli Papstes entscheidend, dass er zwar den pastoralen Grundduktus des Konzils angestoßen hat, dieser sich aber erst als Folgeerscheinung der zuvor getätigten Grundsatzentscheidung im Laufe des Konzils herauskristallisierte. Gemeint ist hier die bewusste oder unbewusste Entscheidung des Papstes, das Konzil dadurch auf den Weg zu bringen, indem er es „vertrauensvoll in die

⁴³⁶ „Die antiökumenische und wenig dialogische Geisteshaltung müsse überwunden werden. Es sei besser ‚das Heilmittel der Barmherzigkeit‘ anzuwenden als die ‚Waffen der Strenge‘ zu gebrauchen, um den ‚Schutz des Glaubens‘ weiterzugeben.“ Jan-Heiner Tück, *Erinnerung an die Zukunft: das Zweite Vatikanische Konzil* (Freiburg: Basel, 2012). S. 13.

Verantwortung und Kreativität der beteiligten Menschen frei und losgelassen hat“.⁴³⁷ Erst durch diesen geschaffenen Freiraum konnte sich in weiterer Folge eine sogenannte *pastorale Dynamik* des Konzils entwickeln, die sich weder unter den bekannt gewordenen Schlagwörtern des ‚aggiornamento‘ oder der ‚Zeichen der Zeit‘ noch auf die Pastoralkonstitution selbst reduzieren lässt, sondern sich vielmehr als konstitutives Element – ‚im Inneren‘, im Hinblick auf ihr Selbstverständnis, sowie ‚im Außen‘, in ihrem Auftrag und Handeln in der Welt – für die Zukunft der Kirche als Gesamtes eingeschrieben hat.

Die pastorale Ausrichtung des Konzils ist demnach nicht Vorgabe, sondern eine prozessuale Entwicklung des Konzils in seiner Geschichtlichkeit selbst. Erst durch das kirchenhistorische Novum des Konzils, mit der Beschäftigung seines Selbstverständnisses, mit der Frage zu seinem Verhältnis zur Welt, ‚bricht‘ diese thematisch in das Konzil herein und damit auch jene pastorale Dynamik, die sich durch die Beschäftigung mit ihr Schicht für Schicht konstituiert. Anders formuliert: Erst die Erkenntnis der Kirche des ‚In-die-Welt-gestellt-Seins‘ und das damit neu gewonnene Seinsverständnis eröffnet ihr die Möglichkeit, sich auf die Suche *in* der Welt nach den pastoralen Fragen und Antworten *auf* die Welt – speziell deren Freuden und Hoffnungen – zu begeben. In diesem Zusammenhang fällt auch der Diskurs der verschiedenen Konzilshermeneutiken. Gemeint ist hier die Frage, inwieweit vom Konzil, von einer (pastoralen) *Zäsur* und damit implizit auch von einer vor- und nachkonziliaren Zeit, oder aber von einem *Übergang* und einem Prozess gesprochen werden kann.⁴³⁸

Zunächst kann hier festgehalten werden, dass die ausgelöste pastorale Dynamik des Konzils mit ihren darauffolgenden hervorgebrachten ‚pastoralen Früchten‘ in den

⁴³⁷ Knut Wenzel fragt in diesem Zusammenhang auch: „Welcher Papst hat schon je etwas verantwortet, indem er es frei gegeben hat?“ Knut Wenzel, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Freiburg im Breisgau: Wien ua, 2005). S. 8.

⁴³⁸ Exemplarisch für die Auseinandersetzung möchte ich hier auf Kardinal Karl Lehmann verweisen: „Papst Johannes wollte ein Konzil des historischen Übergangs, folglich ein Konzil, das der Kirche den Weg aus der nachtridentinischen Epoche und in gewissen Maße aus der jahrhundertlangen konstantinischen Zeit in eine neue Phase des Zeugnisses und der Verkündigung; dabei sollte auf die wichtigen und dauerhaften Elemente der Tradition zurückgegriffen werden, die als geeignet beurteilt wurden, den evangelischen Charakter eines so schwierigen Übergangs zu befruchten und zu garantieren.“ Daneben aber auch auf Papst Benedikt XVI, der jetzige Lesarten der Diskontinuität und des Bruchs ablehnt und in diesem Zusammenhang von einer „Hermeneutik der Reform“ spricht bei der „Kontinuität im Grundsätzlichen und Wandel im Blick auf Einzelfragen zusammengehen“. Peter Hünemann u. a., *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute* (Freiburg: Herder, 2006). S. 11. Siehe auch: Giuseppe Alberigo, Klaus Wittstadt, und 2 Vatikanisches Konzil, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965): Band 1 : Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter : die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962)* (Mainz: Grünewald, 1997). S. 38. Daneben: Tück, *Erinnerung an die Zukunft*. S. 20f.

gesamtkonziliaren Diskurs über das Selbstverständnis der Kirche als Ganzes eingebettet ist. Knut Wenzel schreibt bezüglich dessen:

„Die Situation der Frage nach der Kirche, in der das Konzil sich teils vorfindet und die es teils mit herbeigeführt hat, ist also gar nicht mehr im klassischen Sinne ekklesiologisch [...] erfassbar. [...] Noch mit der Sprache der Kirche interner kirchlicher Selbstverständigung - der Ekklesiologie - hat das Konzil jenen Punkt gesetzt, von dem her diese Selbstverständigung sich in nicht wieder zurückholbarer Weise auf die Welt hin öffnet: indem die Kirche als Sakrament, das heißt ‚Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit‘ (LG 1) sowie als ‚allumfassendes Heilssakrament‘ (LG 48) bezeichnet wird.“⁴³⁹

Demnach geht es dem Konzil um nichts weniger als um die Erneuerung der Kirche selbst, sowohl im Wirken nach Außen als auch im Inneren, im Hinblick auf deren Selbstverständnis. Aufgabe des Konzils ist es, „die Kirche für die Lösung der gegenwärtigen Probleme geeigneter zu machen“⁴⁴⁰. Dabei gibt es einen inhärenten Zusammenhang zwischen der „inneren Struktur“, ihrer „Lebenskraft nach innen“ (ad intra) und ihren Lebensäußerungen nach außen (ad extra), der sich folglich im Auftrag, sich den Bedürfnissen und Nöten der Welt zu widmen, ausgestaltet sowie unter den Begriffen des ‚aggiornamento‘ und den ‚Zeichen der Zeit‘ für das kirchliche Selbstverständnis fortan konstituierend ist.⁴⁴¹

Dieser schemenhafte geschichtlich-kontextuelle Einblick in das Konzils ist deshalb für die nachfolgenden Überlegungen in diesem Kapitel von Bedeutung, da er deutlich macht, dass das Konzil, speziell mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, nicht nur eine pastorale inhaltliche Neuausrichtung intendiert, als vielmehr die Pastoral selbst neu konstituiert und damit – in Beziehung mit der Welt – deren Selbstverständnis, Zielgerichtetheit, Sinn und Zweck usw. auf eine völlig neue Art und Weise, im neuen Licht erscheinen lässt.⁴⁴²

Im Hinblick auf mein Forschungsfeld, der Bedeutung des Glaubens für die Freude, bedeutet das eine inhaltliche Weitung, indem im Kontext von Freude das thematische Feld

⁴³⁹ Wenzel, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. S. 176.

⁴⁴⁰ Wenzel. S. 16.

⁴⁴¹ Wenzel. S. 16.

⁴⁴² Zum weiteren Verständnis des geschichtlichen Ortes des zweiten vatikanischen Konzils Vgl. Johannes Schelhas, *Das Zweite Vatikanische Konzil: Geschichte – Themen – Ertrag* (Regensburg: Pustet, 2014). S. 43–47.

geöffnet und der Blick formal auf die Frage gelegt wird, was die Pastoralkonstitution unter einem guten und gelingendem Leben versteht, genauer: welche Rahmenbedingungen dieses fördert oder hindert. Formal darf das folgende Kapitel demnach nicht als klassische Textanalyse zum Begriff der Freude missverstanden werden, welche der Frage nachgeht, was die Pastoralkonstitution unter dem Begriff der Freude versteht. Im Mittelpunkt meiner Forschungen steht die reziproke Wechselwirkung zwischen der Freude und einem guten Leben, das theologisch als ‚Leben in Fülle‘ übersetzt werden kann, und die Frage, welche Rolle dabei der Glaube spielt. Es geht demnach um das Nach- und Aufspüren jener ‚Spuren der Freude‘, welche ein gelingendes und gutes Leben bedingen, wie auch umgekehrt um das gute Leben, das als Rahmenbedingung selbst Freude stiftet. In diesem Sinne muss auch eingestanden werden, dass die vorliegende Arbeit, speziell das Kapitel, sowohl der Pastoralkonstitution als pastoraltheologisches Opus Magnum wie auch dessen – bis in die Gegenwart hineinreichende – hermeneutische und rezeptionielle Auseinandersetzung in seiner Ganzheit und Vollkommenheit aufgrund seiner Größe und seiner Dichte lediglich kursorisch behandelt werden kann. Stattdessen wird – mit Fokus auf den konkreten Text – der Versuch unternommen, sich der Thematik schemen- und bruchstückhaft anzunähern und damit schichtweise den pastoraltheologischen Kern der Konstitution freizulegen, der in weiterer Folge für das bessere Verständnis des Forschungsfeldes von Nutzen ist.

Auf formaler Ebene folge ich damit der syntaktischen Logik des Textes: Im ersten Teil widme ich mich dem Vorwort der Konstitution, indem ich in komprimierter Weise auf den pastoralen Paradigmenwechsel eingehe (1). Die kurze Hinführung des Vorworts stellt nicht nur den kontextuellen Rahmen dar, in denen die weiteren pastoralen Überlegungen eingebettet sind, es kann auch als Zusammenfassung des gesamten Konziltextes gelesen werden, indem die pastoralen Eckpunkte vorgezeichnet werden. Mit Blick auf mein Forschungsfeld ist dieser Paradigmenwechsel essenziell, eröffnet er doch im Hinblick auf die Frage nach der Bedeutung des Glaubens für die Freude ein Spannungsverhältnis zu vorangegangenen Überlegungen zum Verhältnis von der Freude und dem Glauben, indem er ein Leben ohne Glauben und Religion *nicht* mit einem Leben ohne Freude gleichsetzt. Im zweiten Schritt geht es, im Sinne einer Kairologie, um eine diagnostische Bestandsaufnahme, welche den Blick auf die Situation des Menschen in der Welt von heute wirft (2). Sowohl auf der gesellschaftlichen als auch auf der persönlichen Ebene wird der Frage nachgegangen, welche Rahmenbedingungen und Ursachen ein ‚Leben in Fülle‘

fördern und welche dieses behindern. Im dritten Teil geht es um eine Standortbestimmung der Kirche in der Welt von heute (3). Das Verhältnis zwischen Kirche und Welt ist im Hinblick auf die Freude deshalb von Bedeutung, da mit dem konstitutiven Element des „In-die-Welt-gestellt-Seins“ sich in weiterer Folge nicht nur das Selbstverständnis der Pastoral als Gesamtes verändert, sondern sich auch jene Handlungsweisen für die Kirche neu bilden, welche die Welt auf eine dialogische und solidarische Art mitgestalten und an der Erfüllung an einem ‚Leben in Fülle‘ dienend mitwirken. Mit dem ‚dialogischen Prinzip‘ wird im vierten und letzten Teil jenes pastorale Handlungsprinzip exemplarisch vorgestellt, das nicht nur im Zusammenhang der Bedeutung des Glaubens für die Freude den größten Unterschied ausmacht, sondern generell für die gesamte pastorale Ausrichtung der Kirche richtungsweisend ist. Exemplarisch steht es für jene pastorale Handlungsweisen, die sich aus den zuvor vorgestellten Beispielen – speziell den vorgestellten Verhältnisbestimmungen zwischen der Kirche und der Welt – ableiten lassen. Es geht demnach um die Frage, wie sich das Mitwirken der Kirche an einem ‚Leben in Fülle‘ in Konkretion ausbilden lässt, gerade im Spannungsverhältnis der vorangestellten Verortung der Kirche in der Welt und der – vor allem in den westlich geprägten Ländern – voranschreitenden Tatsache, dass ein ‚Leben in Fülle‘ für immer mehr Menschen auch ohne Kirche und Glaube nicht nur möglich ist, sondern auch gelebt wird.

Die Konstitution als pastoraler Paradigmenwechsel

Das Vorwort der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* behandelt in seiner anmutigen theologischen Dichte jene pastoralen Leitsätze, die als Hintergrundfolie, besser: als inhaltlicher und formeller Rahmen für die gesamte Konstitution dienen und darüber hinaus das gesamte Konzil beeinflussen. Im Kern handeln diese von dem bereits oben angedeuteten Paradigmenwechsel, der sich in Folge der Beschäftigung mit dem Selbstverständnis der Kirche sowie mit ihrem Verhältnis zur Welt entwickelt.⁴⁴³ Auch wenn eine genauere Abhandlung über den Diskurs zum Verhältnis zwischen Kirche und Welt hier den Rahmen überschreiten würde, so ist es für die weitere Lesart meiner Arbeit nicht minder wichtig, jene konziliare Errungenschaft, die sich in der Pastoralkonstitution inhaltlich verdichtet, hervorzuheben. Gemeint ist das neu ausverhandelte Selbstverständnis

⁴⁴³ Interessanterweise liefert die Pastoralkonstitution selbst keine eindeutige Definition von ‚Welt‘. Am ehesten kann der Begriff noch als „Schauplatz der Geschichte der Menschheit“ (GS 2) übersetzt werden. Vgl. Wenzel, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. S. 178.

der Kirche, das ich als Erkenntnis des ‚In-die-Welt-gestellt-Seins‘ zusammenfasse.⁴⁴⁴ Im Mittelpunkt steht der konziliare Versuch, das vorherrschend traditionelle exklusivistische Bild der Kirche zu überwinden. Stichwortartig sei hier auf die vorherrschende Meinung der alleinigen und exklusiven Stellung im Kontext von Heil und Erlösung verwiesen sowie – auf einer abstrakteren Ebene – auf die Sichtweise, die die Welt generell als ein ‚Gegenüber‘ zur Kirche bezeichnet, und nicht selten als gefährlich, brüchig, sündig usw. charakterisiert.⁴⁴⁵ In diesem Zusammenhang ist gesamtkirchlich von einer historischen Weichenstellung zu sprechen, bei der sich Kirche auf die Suche nach einem neuen Selbstverständnis begibt, und dabei ihre essenziellen und existenziellen Wesensmerkmale und Grundsätze im Licht des Evangeliums neu zu deuten versucht. Anders formuliert: Es geht der Kirche um die Frage, in welcher Weise sie selbst in die Welt einbezogen und eingeschrieben ist beziehungsweise inwieweit jene daraus resultierenden Erkenntnisse für das Selbstverständnis sowie für ihr gesamtes Wirken konstituierenden Charakter besitzen.⁴⁴⁶ In dieser Hinsicht ist der Paradigmenwechsel in der Geschichte der Kirche einzigartig. Drei Indikatoren seien hier in aller Kürze genannt, welche für die Überwindung des exklusivistischen Denkens für die Kirche, speziell für die Pastoral, zukunftsweisend sind:

Die Menschheitsfamilie als Adressat (1): Im Mittelpunkt der Ausführungen steht die gesamte Menschheitsfamilie. Jener inklusive Ansatz bildet den Ausgangspunkt und das Zentrum der Konstitution. Die Adressaten der Konstitution sind demnach nicht nur die Gläubigen oder Getauften, sondern „alle Menschen schlechthin“ (GS 2). Der inklusiven Adressierung (Wer?) folgt auch das inhaltliche Programm der Konstitution (Was?): „Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen“ (GS 3). Hierbei ist es

⁴⁴⁴ Auch wenn der Begriff verkürzt und schemenhaft ist, bildet er in komprimierter Weise jene Erkenntnis ab, welche sich durch den Prozess über das Selbstverständnis bzw. über das Verhältnis von der Welt heraus entwickelt.

⁴⁴⁵ In diesem Zusammenhang ist der bis heute anhaltende Säkularitätsdiskurs über Welt und Kirche zu nennen. Vergleiche in diesem Zusammenhang das Thema der österreichische Pastoraltagung 2019 ‚FREIHEIT*GLÜCK*LEBEN - Säkularität und pastorales Handeln‘.

⁴⁴⁶ „Es [das Konzil. Anm. des Autors] macht die Gegenwart zum Ausgangspunkt der Einstellung zur Vergangenheit und öffnet ihr gerade so die Zukunft.“ Auch wenn Klinger in diesem Zusammenhang vom Konzil als Gesamten spricht, hat er vor allem die Pastoralkonstitution im Sinn. Vgl. Gotthard Fuchs, *Visionen des Konzils: 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*, Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 36 (Münster: Lit, 1997). S. 74.

wichtig zu verstehen, dass die Adressierung in eine dialogische Struktur eingebettet ist.⁴⁴⁷ Gerade weil sich die Kirche ihrer Einbettung in die ganze Menschheitsfamilie bewusst ist, und nicht ‚von oben herab‘ belehrend und bestimmend in die Welt eingreifen will, zeichnet sie eine Vision eines gemeinsamen Weges, der von einem dialogischen Verhältnis in „Verbundenheit, Achtung und Liebe“ (GS 3) ausgeht, bei dem es um nichts weniger als die „Rettung der menschlichen Person“ und „um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft geht“ (GS 3). Die dialogische Struktur wird insofern untermauert, als mit der „ganzen Menschheitsfamilie“ implizit auch „die Gesamtheit der Wahrheiten“ (GS 3) bezeichnet wird. Auch hier zeigt sich, dass die Konstitution mit dem verwendeten Plural sich selbst und der Welt eine neue Perspektive eröffnet und sich – anstatt indoktrinierend – mehr auf das plurale Gefüge von heterogenen Lebensentwürfen, Logiken und Denksystemen usw. hin öffnet.

Der kommunale Charakter der Kirche (2): Aus dieser dialogischen Struktur ergibt sich in weiterer Folge das Motiv der Solidarität, das sich nicht nur im Anfangssatz wiederfindet, sondern als inhaltlicher Cantus Firmus, als „Diakonie der Freude und Hoffnung“⁴⁴⁸ durch die gesamte Konstitution durchzieht. Gerade der partizipative Moment, welcher im Anfangssatz durch die geteilten Freuden und Hoffnungen, die geteilte Trauer und Ängste eröffnet wird, gründet im Angebot der Kommunalität. In diesem Zusammenhang geht es um das Wesentliche und Weseneigenste der Kirche: die *Teilung* der und die *Teilhabe* an den Freuden und Ängsten aller Menschen.⁴⁴⁹ Aus dieser Perspektive kann die „engste Verbundenheit“ der christlichen Gemeinschaft mit der „Menschheit und ihrer Geschichte“ (vgl. GS 1) in einem neuen dialogischen, solidarischen Licht betrachtet werden. In diesem Sinne ist der Auftrag der Kirche, sich die Freuden und Hoffnungen sowie Ängste und Sorgen aller Menschen zu eigen zu machen, indem sie diese *miterfährt* und *miterlebt*. Der kommunale Charakter zeigt sich besonders in der Annahme „der Armen und der Bedrängten aller Art“ (GS 1), indem auf jene Menschen zugegangen wird, die sich am

⁴⁴⁷ Zur dialogischen Struktur als Grundmotiv der Konstitution siehe auch: Hünemann u. a., *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*. S. 22f. Vgl. Kap. 3.

⁴⁴⁸ Heinrich Pompey, „Die Diakonie der Freude und Hoffnung in einer wert-pluralen und liberalen Welt – Anregungen der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute: GAUDIUM ET SPES des II. Vatikanums“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 97, Nr. 1 (2007): 141–54. S.145.

⁴⁴⁹ „Die so vom Konzil optierte Lebens-Teilung und Leidens-Teilung mit allen Menschen basiert auf dem Angebot von Communalität, die mehr ist als Solidarität. Solidarität radikalisiert sich christlich im Sinne von Communio bzw. Koinonia, was bedeutet: Lebensgemeinschaft, Gastfreundschaft, menschliche Vernetzungen bzw. Beheimatung in unseren Gemeinden und unseren gemeindlichen Gruppen ‚den Armen und Bedrängten aller Art‘ zu schenken. So gilt es, im Namen der Gemeinde aufeinander zuzugehen, das Selbstwertgefühl des anderen zu stärken, mit der Bereitschaft, das eigene Leben zu teilen etc.“ Pompey. S.146.

Rand oder außerhalb der Gesellschaft befinden und keine Freude *in* ihrem Leben oder *am* Leben erfahren. Eine Diakonie der Freude und Hoffnung exploriert sich in dieser Hinsicht im Mitleiden sowie im Heben der ‚Spuren der Freude‘ in deren Leben.

Der Dienst am Menschen als Grundauftrag der Kirche (3): Aus diesem Verständnis heraus lässt sich auch die Grundhaltung der dienenden Kirche näher bestimmen: Der Grundauftrag der Kirche ist der „Dienst am Menschen“ (GS 3), das heißt „zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich zu bedienen zu lassen“ (GS 3). In diesem Sinne versteht sie sich als „Dienerin der Freude und Hoffnung und nicht vordergründig als Produzentin von Freude und Hoffnung, wie es die Welt verspricht“.⁴⁵⁰ Mit dieser Grundhaltung entspricht sie gleichzeitig dem ureigenen jesuanischen Verständnis der Nächstenliebe im Sinne einer bedingungslosen und selbstlosen Hingabe am Nächsten.⁴⁵¹

Mit Blick auf das Forschungsvorhaben lassen sich damit erste Erkenntnisse für das Forschungsvorhaben gewinnen:

1. Ein Mehr an Lebensmöglichkeiten und Wohlstand schließt nicht unbedingt auf ein Mehr an Freude: Bei aller Anerkennung der fortschrittlichen Errungenschaften werden diese auch mit großer Sorge betrachtet, da sie als Wurzel für die „gesellschaftliche und psychische Knechtung“ (GS 4) beschrieben werden, welche „harte politische, soziale, wirtschaftliche, rassische und ideologische Spannungen“ (GS 4) für die gesamte Welt und Menschheit hervorrufen. Der Trugschluss, dass ein Mehr an Optionen und Möglichkeiten automatisch zu einem Mehr an Freude führt, lässt sich auch auf der psychologischen Ebene nachzeichnen. Stichwortartig kann hier die Erkenntnis angeführt werden, dass mit der Optionssteigerung die Wahloptionen des Einzelnen erhöht werden, diese aber subjektiv nicht nur ein Mehr an Freiheit, sondern auch ein Mehr an Stress hervorrufen können.⁴⁵²

2. Das bedeutet *nicht*, dass der Wohlstand beziehungsweise der menschheitsgeschichtliche Fortschritt, auf dem dieser größtenteils gründet, per se in Frage gestellt wird.⁴⁵³ Stattdessen werden den sozio-kulturellen Entwicklungen sowie den

⁴⁵⁰ Pompey, S. 141–54. S. 145.

⁴⁵¹ Vgl. in diesem Zusammenhang die Perikope mit dem Blinden von Jericho, in der Jesus ohne etwas zu erwarten die Frage stellt: Was soll ich dir tun? Vgl. Lk. 18,41f.

⁴⁵² In diesem Zusammenhang sei auf die - mit der Digitalisierung und der Globalisierung einhergehenden - gesellschaftlichen Entwicklung hingewiesen, die sich unter dem Stichwort der Multioptionsgesellschaft im fachlichen Diskurs subsumieren lässt. Vgl. in diesem Zusammenhang: Peter Gross, *Die Multioptionsgesellschaft*, 11. Edition (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994).

⁴⁵³ „Aber dieser Vorbehalt bedeutet *keine Denunziation* menschlicher Fortschrittsanstrengungen, sondern

technischen und kommunikativen Modernisierungen ‚positive Dynamiken‘ zuerkannt, welche den Menschen in seiner Entfaltung und Entwicklung unterstützen und ihm dienlich sind. Ein Mindestmaß an materieller und finanzieller Sicherheit auf persönlicher Ebene wie auch die Teilhabe an natürlichen Ressourcen sowie an technischen und industriellen Errungenschaften auf gesellschaftlicher Ebene ist Grundvoraussetzung und -bedingung für die Entwicklung und Entfaltung eines Lebens im Wohlstand. Hier lässt sich mit Blick auf die gerechte Verteilung der Güter und Ressourcen zwischen den einzelnen Nationen und Regionen in der Welt ein Ungleichgewicht feststellen: Die „Pluralität der Lebensmöglichkeiten“ bleibt lediglich einem kleinen Teil der Gesellschaft, nämlich den „Lebensgewinnern“ vorbehalten.⁴⁵⁴ Gemeint ist die Tatsache, dass gerade die Wohlstandsvermehrung und der materielle Reichtum einiger weniger auf der Ausbeutung und strukturellen Ausschließung vieler gründet.

Abschließend soll hier noch einmal betont werden, dass jener ‚Wandel der Wirklichkeit‘ sowohl auf ökonomischer, ökologischer als auch auf anthropologischer Ebene nicht bewertet und beurteilt wird, sondern vielmehr eine ambivalente Grunddynamik zugesprochen bekommt – die mit der dialektischen Struktur der Menschen kongruent geht –, welche *sowohl* lebensfördernd *als auch* lebenshindernd sein kann. Zusammenfassend kann aber festgehalten werden, dass jene Rahmenbedingungen für die Entfaltung und Entwicklung der Freude sowohl auf individueller als auch auf gemeinschaftlicher Ebene mitverantwortlich sind.

öffnet den Blick auf ihre letztgültige Würdigung.“ Vgl: Wenzel, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. S. 16. Im Letzten geht es demnach um die Frage, ob und wie sich jene materiellen Errungenschaften, dem Menschsein und Mensch-werden dienen oder, ob dieses darunter leidet.

⁴⁵⁴ Pompey, „Die Diakonie der Freude und Hoffnung in einer wert-pluralen und liberalen Welt – Anregungen der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute: GAUDIUM ET SPES des II. Vatikanums“. S. 141–54. S. 144.

„Zeichen der Zeit gibt es immer nur innerhalb eines Zeithorizontes. Nur im Feld einer konkreten geschichtlichen Lage werden sie zu Merkmalen, die eine Epoche im Ganzen prägen und charakterisieren.“⁴⁵⁵

Mit dem Forschen nach den „Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums“ wird zu Beginn der Analyse der Auftrag der Kirche, also ihre Seinsbegründung und Daseinsberechtigung vorangestellt (GS 4). Dieser bildet mit anderen Worten den methodischen Rahmen, mit welchem der Sachverhalt analysiert wird. Die Analyse gibt damit nicht nur die inhaltliche Richtung vor, die in weiterer Folge als Frage, was der Mensch sei, in den Mittelpunkt der Überlegungen gestellt wird. Sie bildet daneben den formellen Rahmen, der von vornherein bedacht ist, den exklusivistischen Blickwinkel durch einen dialogischen Blickwinkel zwischen Kirche und Welt/Mensch zu überwinden.

Am Beginn der Analyse steht die grundsätzliche Feststellung, dass die Menschheit in eine neue Epoche der Geschichte eingetreten ist, die von einem mehrdimensionalen „Wandel der Wirklichkeit“ (GS 5) und von tiefgreifenden Veränderungen soziokultureller, ökologischer, ökonomischer, technischer, religiöser Natur charakterisiert ist (GS 4). „Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass mittels ‚Verstand und schöpferischen Fleiß‘ (intelligent et creativa industria) Veränderungen hervorruft [sic], von denen er selbst in seiner gesamten Lebenswelt betroffen ist.“⁴⁵⁶ Die so „selbstgestaltete Wirklichkeit“⁴⁵⁷ bildet den Rahmen menschlichen Lebens, in denen sich der Mensch – inmitten jener universellen und gesamtübergreifenden Transformationsprozesse, welche praktisch in all seine Lebensbereiche hineinreichen – als ambivalentes Wesen erfährt, indem er sich, auf der einen Seite, im Sinne des Wortes, Welt *aneignet*, sich gleichzeitig aber auch von dieser *entfernt* und *entfremdet*. Die Gegenwart wird demnach als ambivalent und ambig wahrgenommen, welcher eine „schöpferische Gestaltungskraft“ (GS 4) und technische, kommunikative, ökologische Errungenschaften zugesprochen werden, aus denen „Reichtum, Möglichkeiten und wirtschaftliche Macht“ (GS 4) hervorgehen, diese aber

⁴⁵⁵ Ich habe dieses Zitat bewusst an den Beginn gestellt, da es den Leser in Erinnerung rufen soll, dass gerade der Versuch einer hermeneutischen Annäherung eines Textes, der eine Situationsanalyse über die damalige gegenwärtige Situation zum Inhalt hat, von Grund auf anachronistisch ist und man sich gerade deshalb bewusst sein sollte, dass der Rückblick auf die „damalige Aktualität“ und die „damalige Gegenwart“ immer durch einen sogenannten „fünfzigjährigen Zeit Filter“ im Jetzt vonstatten geht. Hünemann u. a., *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*. S. 29.

⁴⁵⁶ Hünemann u. a. S. 31.

⁴⁵⁷ Hünemann u. a. S. 31.

ebenso – auf persönlicher wie auf gesamtgesellschaftlicher Ebene – destruktive und erodierende Dynamiken, also „Störungen des Gleichgewichts“ (GS 8) auslösen, die Verlust und Ängste zur Folge haben.⁴⁵⁸ Auf persönlicher Ebene ist damit eine einhergehende innere und äußere Unruhe bzw. Getriebenheit gemeint, die sich dadurch ergibt, dass der menschheitsgeschichtliche Fortschritt und die damit einhergehenden Errungenschaften nicht in der Lage sind, „die Grundsehnsüchte der Menschen nach einer umfassenden, unverstümmelten Selbstverwirklichung in Personalität und Sozialität mit zu artikulieren“, da er sich eben im „Bereich des Materiellen“ (GS 9) bewegt und das „geistliche Wachstum damit nicht gleichen Schritt halten kann“ (GS 4).

Der ambivalente Charakter lässt sich ebenso auf einer religiös-soziologischen Ebene nachweisen. Glaube und Religion spielen „in breiten Volksmassen“ (GS 7) praktisch keine Rolle mehr. Gleichzeitig erwächst ein „geschärfter kritischer Sinn“ im Sinne der „Unterscheidung der Geister“ als Folge einer sogenannten Liberalisierung des religiösen Marktes mit seinem heterogenen und pluralen Angebot religiöser, spiritueller und esoterischer Natur. Gemeint ist hier die Unterscheidung zwischen einem „religiösen Leben von einem magischen Weltverständnis“ (GS 7), die eine bewusst „personal vollzogene Glaubensentscheidung“ ermöglicht und in weiterer Folge eine „lebendige Gotteserfahrung“ eröffnet (GS 7). Diese These kann im Zuge meines Forschungsvorhabens für die Bedeutung des Glaubens herangezogen werden: Die personal vollzogene Glaubensentscheidung dient als Fundament und qualitatives Kriterium für eine Gottesbeziehung, durch dessen ‚Linse‘ die Momente der Freude in weiterer Folge betrachtet werden.

All diese diagnostizierten Ambivalenzen erschweren ein ‚Leben in Fülle‘ und lassen sich mit dem Begriff der „Störung des Gleichgewichts“ (GS 8) sowohl auf einer personalen als auch auf einer sozialen Ebene zusammenfassen. Letzten Endes lassen auch der (technische) Fortschritt und der materielle Wohlstand die Grundfragen und -sehnsüchte des Menschen unbeantwortet: „Was ist der Sinn des Schmerzes, des Bösen, des Todes – alles Dinge, die trotz solchen Fortschritts noch immer weiterbestehen? Wozu diese Siege, wenn sie so teuer erkaufte werden mussten?“ (GS 10). Stattdessen gilt es, die Rahmenbedingungen für ein Leben in Würde und Wohlstand zu setzen und eine „politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung zu schaffen, die immer besser im Dienst des Menschen steht und die dem

⁴⁵⁸ Nicht ohne Grund wird die Angst in der Konstitution als Antipode zur Freude gezeichnet.

Einzelnen wie den Gruppen dazu hilft, die ihnen eigene Würde zu behaupten und zu entfalten“ (GS 9). Für die Kirche lässt sich die dialektische Struktur des Menschen, seine Zwiespältigkeit und Begrenztheit seiner eigenen Existenz nur dann überwinden, wenn er sich mit der Grundfrage, was er selbst ist, konfrontiert sowie zu der Erkenntnis gelangt, dass sein letzter Grund außerhalb seiner selbst liegt und stattdessen sein Ziel und Mittelpunkt in Christus zu finden ist.

Die Kirche in der Welt von heute

„Der Herr ist das Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und der Kultur konvergieren, der Mittelpunkt der Menschheit, die Freude aller Herzen und die Erfüllung ihrer Sehnsüchte.“ (GS 45)

Für die Standortbestimmung beziehungsweise die Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Welt blickt die Konstitution – wie schon angedeutet – auf die Wesensbestimmung des Menschen (GS 11). Die anthropologische Grundausrichtung der Konstitution erfährt im Hauptteil ihre inhaltliche Entfaltung. Sie folgt der inhaltlichen Verzahnung zwischen der „Berufung des Menschen“ und dem Selbstverständnis der Kirche sowie der generellen Absicht des Konzils, nicht nur Christ*innen als Adressat*innen, sondern alle Menschen anzusprechen.⁴⁵⁹ Vor allem der Blickwechsel auf den Menschen ist für die vorliegende Arbeit wesentlich. Mit Blick auf die Frage, welche Faktoren und Bedingungen im Kontexts des Glaubens Freude bedingen, löst sich die Kirche von dem tradierten Bild des exklusiven und wahren ‚Orts der Freude‘⁴⁶⁰ hin zu einem Bild, in dem der individuelle Mensch selbst in die Verantwortung genommen wird (1), immer in einem sozialen Gefüge (2) eingebettet ist und gleichzeitig als Ebenbild Gottes immer schon in einer unumkehrbaren Beziehung zum Göttlichen steht (3).⁴⁶¹ In allen drei Bereichen exploriert sich – im weiten Sinne – Freude auf ihre je eigene Weise. In diesem Sinne wird mit der Verhältnisbestimmung ein Spannungsfeld eröffnet: Auf der einen Seite spricht die Kirche den unterschiedlichen Bereichen eine Dignität im Sinne ihrer jeweiligen Eigenheiten und Wesensmerkmale zu,

⁴⁵⁹ Dieser inhaltlichen Verzahnung wird in der Einleitung des Hauptteils mit der Einsicht Rechnung getragen: „[...] dass das Volk Gottes und die Menschheit, der es eingefügt ist, im gegenseitigen Dienst stehen, [...]“. Vgl. GS 11.

⁴⁶⁰ Damit meine ich vor allem die lang anherrschende Meinung der Kirche, welche unter dem Stichwort des ‚Extra ecclesiam null Salus‘ zusammengefasst werden kann. In weiterer Folge kann ‚Heil werden‘ als essentieller Baustein für ein gelingendes Leben, welches Freude bedingt betrachtet werden. Vgl. auch Kap. 6.5.1.1.

⁴⁶¹ Vgl. GS 18.

auf der anderen Seite betont sie aber deren inhärenten Zusammenhang. Beide Zugänge werden für die weiteren Überlegungen in dieser Arbeit noch eine wichtige Rolle spielen, zumal sie jenes Spannungsfeld darstellen, in dem sich mögliche leitende pastorale Handlungsoptionen für die Kirche ableiten lassen.

1. Zu Beginn des ersten Hauptteils stellt das Konzil die *Würde* des Menschen in den Mittelpunkt. Sie stellt den Ausgangspunkt für alle weiteren Ausführungen dar. Die Würde gründet in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen: „Die Heilige Schrift lehrt nämlich, dass der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist“ (GS 12). Mit dem Hinweis, dass Gott den Menschen nicht alleine, sondern als Mann und Frau geschaffen hat, bezieht sich die Konstitution auf die existentielle Wesensbestimmung des Menschen, indem sie diese Verbindung als „erste Form personaler Gemeinschaft“ (GS 12) deklariert. Der Aspekt der Beziehung bildet in weiterer Folge auch die Grundlage für ein Leben in Freude.⁴⁶² Anders formuliert: Freude gründet *in* Beziehung, lebt *von* Beziehung und entfaltet sich schließlich *durch* Beziehung.

2. Demgegenüber wird die *Sünde* gestellt, die zwischen Gott und den Menschen steht. Sie wird als „Auflehnung gegen Gott und den Willen, sein Ziel außerhalb Gottes zu erreichen“ (GS 13) beschrieben, bei der der Mensch seine Freiheit missbraucht. Die Sünde ist demnach auch die Wurzel der Zwiespältigkeit des Menschen, die ihn hindert „seine Erfüllung zu gelangen“ (GS 13) beziehungsweise ist sie der Grund für sein Streben nach Heil und Erlösung. Sie ist demnach auch nicht der Ort, an dem Freude im weiten Sinn, wachsen und gedeihen kann.

3. Mit der Würdigung der *Leiblichkeit* wird dem dualistischen Leib-Seele-Prinzip eine neue Betrachtungsweise gegenübergestellt, bei der der Mensch durch seine Leiblichkeit die „Elemente der stofflichen Welt in sich vereint“ (GS 14). Dabei übersteigt seine Innerlichkeit die „Gesamtheit der Dinge“, das Wissen über ebendiese lässt sich wiederum auf seine Würde beziehungsweise auf seine Ebenbildlichkeit zurückführen. In weiterer Folge lässt sich daraus schließen, dass Freude nicht in geistiger Form oder jenseitig gedacht wird, sondern sich im Hier und Jetzt, also in körperlicher und stofflicher Weise vollzieht.⁴⁶³

⁴⁶²Hier wird der Begriff ‚Beziehung‘ in allgemeiner Weise verstanden und nicht als Bezeichnung der Verbindung zwischen Mann und Frau..

⁴⁶³ Der Begriff ‚Freude‘ wird explizit im Zusammenhang mit dem Liebesakt zwischen den Eheleuten genannt. Vgl. GS 49.

4. Neben der Leiblichkeit werden im Folgenden auch die Vernunft, das sittliche Gewissen und die Freiheit genannt, die zum Wesenszug des Menschen gehören. Sie alle führen im Letzten auf den göttlichen Ursprung des Menschen zurück. Im Zusammenhang mit der Freude ist hier vor allem die *Freiheit* hervorzuheben: Sie ist nicht nur Grundvoraussetzung, dass der Mensch sich dem Guten zuwenden kann⁴⁶⁴, sondern stellt auch die Rahmenbedingung dar, in der sich ein gelingendes Leben entfalten kann, welches in weiterer Folge Freude bedingt. Dem wird die „Knechtschaft der Leidenschaften“ gegenübergestellt, die den Menschen von innen wie von außen einzwängt.

5. Mit der Todesfrage wird schließlich auch die Endlichkeit der menschlichen Existenz zur Sprache gebracht. Als „menschliches Skandalon“ und mit dem Wissen um seine „völlige Zerstörung und endgültigen Untergang“ (GS 18) begegnet der Mensch diesem zunächst mit Furcht und Entsetzen. Dieser Tatsache stellt die Konstitution „die ewige Gemeinschaft unzerstörbaren Lebens“ (GS 18) gegenüber, in die Gott den Menschen hineinruft. Gemeint ist hier Tod und Auferstehung Jesus Christus, mit dem er den Menschen von seinem eigenen Tod befreit und zur ewigen Auferstehung beruft. Der Glaube daran stellt die Bedeutung des Glaubens für die Freude auf eine transzendente Dimension:⁴⁶⁵ Er gilt als Nährboden für ein ‚Leben in Fülle‘, das über das irdische Leben hinausreicht. Gemeint ist der Glaube um Erlösung und Heil, der nicht ‚nur‘ das Leben – und in weiter Folge dessen Gelingen – im Hier und Jetzt transformiert, indem er auf der Mikroebene alles Tun und Schaffen auf diesen Urgrund bezieht, sondern auch auf einer Makroebene, indem der Glaube und die Hoffnung an die ewige Gemeinschaft mit Gott über das Endliche hinausweist:

„Jedem also, der ernsthaft nachdenkt, bietet daher der Glaube, mit stichhaltiger Begründung vorgelegt, eine Antwort auf seine Angst vor der Zukunft an; und zugleich zeigt er die Möglichkeit, mit den geliebten Brüdern, die schon gestorben sind, in Christus Gemeinschaft zu haben in der Hoffnung, da sie das wahre Leben bei Gott erlangt haben“ (GS 18).

Diese Wesenszüge gründen letzten Endes auf der interpersonalen Beziehung zu Gott, der im Letzten Ursache und Ziel des Menschen ist.⁴⁶⁶ Die endgültige Verbindung und ewige

⁴⁶⁴ „Aber nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden.“ GS 17.

⁴⁶⁵ Hier im allgemeinen Sinn verstanden.

⁴⁶⁶ Die Bezeichnung der Gemeinschaft mit Gott wird im theologischen Diskurs unter dem Begriff der *Communio* geführt. Zum näheren Verständnis des Begriffs, sowie der Erläuterung, wie und warum dieser Begriff zur ekklesiologischen Leitidee des 2. Vatikanums wurde, vgl. dazu: Kasper, Walter. „Kirche als *communio*“. In: Franz König und Heinrich Fries, *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen*

Vereinigung mit ihm kann als ‚vollkommene Freude‘ übersetzt werden. Im Umkehrschluss bedeutet das aber auch, dass dem Menschen diese in der Gottesferne vorenthalten ist. Unter dem Begriff des Atheismus spricht das Konzil dabei von einem Leben „nicht voll gemäß der Wahrheit“ und von der Tatsache, dass die Verbindung zu Gott von vielen „nicht erfasst“ wird, oder von Menschen, welche seine Existenz schlichtweg „leugnen“ (GS 19). In diesem Zusammenhang geht das Konzil von mehreren Quellen und Verursachern des Atheismus aus: Unter dem Stichwort des „systematischen Atheismus“ fasst es die systematischen und kontextuellen Bedingungen zusammen, die zum Aufkommen des „modernerer“ Atheismus führen. Gemeint ist hier unter anderem die absolutistische Erhöhung des Egos und des Individuums im Zuge des Autonomiebestrebens der Menschen im 20. Jahrhundert sowie eine – durch die technischen und naturwissenschaftlichen Errungenschaften angetriebene – generelle Grundeinstellung der Machbarkeit und Verfügbarkeit über die Welt. Wichtig erscheint in diesem Kontext die Tatsache, dass – auch wenn die Kirche den Atheismus „mit aller Festigkeit verurteilt“ – sie in diesem auch eine Anfrage an sich selbst sieht und die gestellten Fragen nicht abwertet, sondern sie diese zu einer Antwort herausfordern. Anders formuliert: Der Atheismus fordert die Kirche heraus, sich ihrer Aufgabe in der Welt von heute, nämlich nach den „Zeichen der Zeit forschen und im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4), bewusst zu werden und sich damit von der Welt immer wieder neu hinterfragen zu lassen.

Was bedeutet das für die Freude im Zusammenhang mit dem Heilauftrag der Kirche? Die Kirche versteht ihre ‚Kernaufgabe‘ – die Verkündigung der frohen Botschaft – nicht mehr einzig darin, als ‚direkter Vermittler der Freude‘ zu fungieren, sondern sieht sich als Teil in einem weltlichen Gefüge eingebunden, *in* dem sie sich und *mit* dem sie sich für die Umstände, Bedingungen, Gegebenheiten usw., in denen Freude wachsen und gedeihen kann, mitverantwortlich fühlt. Aus diesem Verständnis heraus kann der Heilauftrag der Kirche aus einer neuen Perspektive gelesen werden: Als Teil des weltlichen Gefüges dient sie als Werkzeug und Zeichen der Freude, welches an ein ‚Leben in Fülle‘ *in* der Welt gestalterisch und kreativ *mitwirkt*. In dieser findet sich auch der Heilauftrag der Kirche im Kontext des Anbruchs des Reich Gottes im Hier und Jetzt wieder:⁴⁶⁷ Indem ihr Heilauftrag

Konzils, 1. Aufl., Patmos-Paperback (Düsseldorf: Patmos-Verl, 1986). S. 62f.

⁴⁶⁷ Vgl. „Hervorgegangen aus der Liebe des ewigen Vaters (2), in der Zeit gestiftet von Christus dem Erlöser, geeint im Heiligen Geist (3), hat die Kirche das endzeitliche Heil zum Ziel, das erst in der künftigen Weltzeit voll verwirklicht werden kann. Sie ist aber schon hier auf Erden anwesend, gesammelt aus Menschen, Gliedern des irdischen Gemeinwesens, die dazu berufen sind, schon in dieser geschichtlichen Zeit der

als Teil des endzeitlichen Heils verstanden wird, wird die sogenannte ‚Mitwirkung der Freude‘ *in* und *mit* der Welt nicht mehr zweitrangig oder als ein Gegenüber einer ‚vollkommenen Freude‘ betrachtet, sondern wird selbst ein Teil von dieser, da sie die ‚vollkommene Freude‘ partizipiert und auf ‚weltliche Weise‘ integriert.

Das dialogische Prinzip als gegenseitige Durchdringung von Kirche und Welt

Die oben vorgestellte Interpretation des Heilauftrags der Kirche lässt sich besser verstehen, wenn hier abschließend das zentrale Motiv des dialogischen Prinzips innerhalb der neu verhandelten Beziehung zwischen Welt und Kirche vorgenommen wird. Es kann als Prinzip betrachtet werden, das in weiterer Folge weitreichende Konsequenzen für die gesamte Pastoral und die Seelsorge für die gesamte Kirche mit sich gezogen hat.⁴⁶⁸

Der größte Unterschied zu den tradierten Verhältnisbestimmungen zwischen Kirche und Welt findet sich in der Annahme, dass diese nicht zwei gegensätzliche Pole seien, sondern vielmehr rekursiv voneinander durchdrungen sind und damit in einer immanenten Beziehung zueinanderstehen. Diese gegenseitige Durchdringung gründet auf der Erfahrung der Kirche, die ich oben bereits mit dem Begriff des ‚In-die-Welt-gestellt-Seins‘ umrissen habe. „Unter Voraussetzung all der bisherigen Aussagen dieses Konzils über das Geheimnis der Kirche ist sie nun darzustellen, insofern sie gerade in dieser Welt besteht und mit ihr lebt und wirkt“ (GS 40). Von diesem Verständnis ausgehend lässt sich auf das Fundament des dialogischen Prinzips schließen. In Anbetracht dessen, sieht sich Kirche sowohl als geistliche Gemeinschaft *als auch* sichtbare Versammlung, die „den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam erfährt“ (GS 40). Sie versteht sich innerhalb der menschlichen Gesellschaft als Sauerteig, der diese zur Familie Gottes erneuert und umgestaltet.⁴⁶⁹ Das sogenannte Bindemittel dieser Beziehung bildet die „Heilung und Hebung der menschlichen Personenwürde“ (GS 40). Hierbei soll noch einmal betont werden, dass dabei nicht nur die Kirche in der Welt wirkt, sondern auch die Welt in die Kirche hineinwirkt, und dieses Hineinwirken von derselben im Sinne eines Ergriffen-Seins aufgegriffen und im Sinne eines Ergriffen-Werdens resorbiert wird. Erst mit dieser Offenheit und Empfänglichkeit für das ursprünglich Andere und Fremde lässt sich das oben

Menschheit die Familie der Kinder Gottes zu bilden, [...]“ GS 40.

⁴⁶⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Beitrag von Johannes Gründel in: Johannes Gründel, „Zuwendung zur Welt“, in *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hg. von Franz Kardinal König, 1. Aufl. (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1986). S. 85f.

⁴⁶⁹ Vgl. GS 40.

genannte dialogische Prinzip auf Augenhöhe mit einem ernsthaften und wertschätzenden ‚voneinander Lernen‘ übersetzen⁴⁷⁰: „Zugleich ist sie der festen Überzeugung, da sie selbst von der Welt, sei es von einzelnen Menschen, sei es von der menschlichen Gesellschaft, durch deren Möglichkeiten und Bemühungen viele und mannigfache Hilfe zur Wegbereitung für das Evangelium erfahren kann“ (GS 40).⁴⁷¹

Wie sieht diese gegenseitige Durchdringung konkret aus? Zunächst hat die Kirche die „Einheit der menschlichen Familie“ zum Ziel (1). Auch wenn sie die Gemeinschaft der Gläubigen als Familie Gottes einer sogenannten religiösen Ordnung zuordnet, sieht die Kirche ihren Heildienst am *gemeinsamen* Aufbau der menschlichen Gemeinschaft. Dieser Dienst an der Einheit der Menschen entspricht ihrer sakramentalen Grundausrichtung: Förderung von Einheit hängt mit der letzten Sendung der Kirche zusammen, da sie „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit ist“ (GS 42). Mit der Aufgabe deklariert die Kirche, Werte wie die Grundrechte der Person, der Familien und die Erfordernisse des Gemeinwohls zu unterstützen und zu fördern, welche gemeinhin als verbindende und integrative Elemente der Entfaltung der Gemeinschaft und dem Wohle aller dienen.⁴⁷²

Neben der Einheit der menschlichen Familie steht die Zusammenschau zwischen dem sogenannten gesellschaftlichen und religiösen Leben im Blickpunkt (2). Das Konzil spricht in diesem Zusammenhang der Spaltung zwischen dem Glauben und dem täglichen Leben von den „schweren Verirrungen unserer Zeit“ (GS 43). Gemeint ist hier unter anderem sowohl das völlige Aufgehen in irdischen Tätigkeitsfeldern bei gleichzeitigem Verlust einer transzendenten Ausrichtung sowie das ‚Sich-Verlieren‘ in einem metaphysischen und

⁴⁷⁰ Vgl. in diesem Zusammenhang Johannes Schellhas, wenn er von der „Anerkennung des anderen spricht“. Schellhas, *Das Zweite Vatikanische Konzil*. S. 195.

⁴⁷¹ Gleichzeitig darf bei der Betonung des dialogischen Prinzips sowie der Notwendigkeit der Weltoffenheit von Theologie und Pastoral die gesamte Stoßrichtung des Dokuments nicht außer Acht gelassen werden: „Viele meiner Kollegen bleiben bei der Lektüre von *Gaudium et Spes* bei den ersten Zeilen hängen [...] und vergessen dabei [...] die Stoßrichtung des gesamten Dokuments, die darin besteht, die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten (vgl. GS 4), um letztlich die Welt mit all ihren Lebensbereichen zu Christus zu führen. Und weiter: „Sehr wohl ist in *Gaudium et Spes* eine dialogische Weltzuwendung angeregt, aber dies Zuwendung erfolgt in suchender und ringender Auseinandersetzung um die Wahrheit, die Jesus Christus selbst ist (vgl. Joh. 14,6)“. Beide in: Hubert Windisch, „50 Jahre und eine Ewigkeit. Herausforderungen für die Seelsorge nach dem II. Vatikanischen Konzil“, in *Taufberufung und Weltverantwortung: 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2013), 185–94. Hier: S. 187.

⁴⁷² Vgl. GS 42.

jenseitigen Ort bei gleichzeitigem Vergessen der alltäglichen Rechte und Pflichten.⁴⁷³ Wobei hier festgehalten werden muss, dass das Konzil beide extreme Auswüchse kritisiert, und stattdessen auf eine Verbindung der beiden zielt und eine Ausgewogenheit beider Bereiche vorschlägt: Im Mittelpunkt steht der Versuch einer ‚lebendigen Synthese‘, also einer Balance zwischen den „menschlichen, häuslichen, beruflichen, wissenschaftlichen oder technischen Anstrengungen mit den religiösen Werten“ (GS 43). Hinsichtlich der Bedeutung des Glaubens für die Freude ist jene ‚lebendige Synthese‘ ein Ort, der Freude zu stiften vermag: Mit der Verbindung des Glaubens mit den irdischen Tätigkeiten werden die Berufungen und Talente des Einzelnen in einen metaphysischen Rahmen gesetzt. Dies geschieht, wenn diese zur Entfaltung gelangen, Potentiale gehoben und schließlich Ergebnisse und ‚Früchte‘ tragen. Es sind jene Früchte vom Guten, Wahren und Schönen – letztlich also jegliches menschliches Schaffen –, welche im Licht des Glaubens die Möglichkeit eröffnen, Freude zu vermitteln und zu stiften.⁴⁷⁴

Schließlich ist sich die Kirche als ‚gesellschaftliche Wirklichkeit‘ auch ihrer weltlichen Durchdringung bewusst. Diese lässt sich am Mehrwert und Nutzen, den sie durch die Geschichte und die Entwicklung der Menschheit erlangt hat, ablesen (3). Dieser Nutzen wird unter anderem an der „Erfahrung der geschichtlichen Vergangenheit“, dem „Fortschritt der Wissenschaften“ und den „Reichtümern, die in den verschiedenen Formen der menschlichen Kultur liegen“, festgemacht (GS 44).

1.6.3.2. Freude in Gaudete in Domino

Das apostolische Schreiben *Gaudete in Domino*⁴⁷⁵ ist am 09. Mai 1975 erschienen. Das von Paul VI. verfasste Schreiben ist das erste und bis dato einzige kirchliche Lehrschreiben über die Botschaft der christlichen Freude. Für das vorliegende Forschungsvorhaben zählt es damit zu einer wichtigen Quelle für das kirchliche Lehramtsverständnis über die Freude, da es den Themenbereich – aus kirchengeschichtlicher Perspektive – mit einer theologischen und anthropologischen Tiefe in einer einzigartigen Weise behandelt. Wenn

⁴⁷³ Vgl. GS 43.

⁴⁷⁴ „Auf ihre Weise sind auch Literatur und Kunst für das Leben der Kirche von großer Bedeutung. Denn sie bemühen sich um das Verständnis des eigentümlichen Wesens des Menschen, seiner Probleme und seiner Erfahrungen bei dem Versuch, sich selbst und die Welt zu erkennen und zu vollenden; sie gehen darauf aus, die Situation des Menschen in Geschichte und Universum zu erhellen, sein Elend und seine Freude, seine Not und seine Kraft zu schildern und ein besseres Los des Menschen vorausahnen zu lassen. So dienen sie der Erhebung des Menschen in seinem Leben in vielfältigen Formen je nach Zeit und Land, das sie darstellen.“ GS 62.

⁴⁷⁵ „Freut euch im Herrn“ nach Phil. 4,4.

dem kirchlichen Verständnis der Freude im Laufe der Geschichte immer wieder neue Facetten und Dimensionen hinzugefügt und damit neue Sichtweisen eröffnet wurden, gibt dieses Schreiben, in kompakter Weise, einen ganzheitlichen Blick auf das lehramtliche Verständnis der Freude der katholischen Kirche.

Gleichzeitig soll aber auch deutlich gemacht werden, dass das apostolische Schreiben *Gaudete in Domino* – wie jedes andere Schreiben zuvor und danach – einer geschichtlichen Dimension ausgesetzt ist (Entstehungsgeschichte, Ausgangssituation, Intention, Wirkung uvm.). Wenn das vorliegende Kapitel im Gegensatz zum vorherigen über die Freude in *Gaudium et Spes* eine ‚enge‘ Hermeneutik nah am Begriffsverständnis im Sinn hat, indem es sich inhaltlich am Freudebegriff und an dessen kirchlichem Verständnis orientiert, soll vorausschickend auf die geschichtliche Hintergrundfolie hingewiesen werden. In aller Kürze möchte ich auf zwei Aspekte verweisen, die für die kirchengeschichtliche Einordnung des Schreibens – vor allem in pastoraltheologischer und liturgischer Hinsicht – von Bedeutung sind.

1. Die Veröffentlichung des apostolischen Schreibens *Gaudete in Domino* fällt in eine Zeit, die von innerkirchlichen Konflikten und theologischen Auseinandersetzungen geprägt ist, die sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer weiter zugespitzt haben. Unter dem Schlagwort der sogenannten „nachkonziliaren Krise“⁴⁷⁶ werden jene innerkirchlichen theologischen Differenzen und Brüche zusammengefasst, welche sich innerhalb des Konzils mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* und der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* abzeichnen und später bei dessen ‚nachkonziliaren Realisierung‘⁴⁷⁷ offensichtlich werden.⁴⁷⁸

2. Unter dem Begriff der ‚nachkonziliaren Krise‘ werden aber nicht nur die Spannungen und Herausforderungen ‚ad intra‘ bezeichnet, sondern auch jene, die sich als Kirche ‚ad extra‘ in der Welt in der Zeit nach dem Konzil abzeichnen. Anstatt der – vom Zweiten vatikanischen Konzil erhofften – ‚geistigen und pastoralen‘ Wiederbelebung der Kirche in Form einer ‚Renaissance des Glaubens‘ macht sich – vor allem in den westlichen Ländern –

⁴⁷⁶ Zur ‚Nachkonziliaren Krise‘ Vgl. „Nachkonziliare Krise – Kathpedia“, zugegriffen 29. März 2021, http://www.kathpedia.com/index.php/Nachkonziliare_Krise.

⁴⁷⁷ Exemplarisch können hier die Stichworte ‚Pastorale Öffnung‘, ‚Aggiornamento‘ sauf der pastoralen Seite, sowie die Begriffe ‚Liturgische Erneuerung‘ und ‚Participatio Actuosa‘ auf liturgischer Seite erwähnt werden, deren pastorale Implementierung und Umsetzung große Spannungen hervorgerufen hat.

⁴⁷⁸ Hier sei unter anderem auf den innerkirchlichen Konflikt rund um die, von Marcel Lefebvre 1970 gegründete Piusbruderschaft St. Pius X und den sogenannten Traditionalisten genannt.

eine „pastorale Ernüchterung“ breit, welche durch die Säkularisierungstendenzen noch einmal verstärkt wird.

Unter diesen Aspekten ist es verständlich, dass das Schreiben unter dem Leitbild der innerkirchlichen und weltkirchlichen Versöhnung steht. Es kann als Versuch interpretiert werden, innerkirchliche Brücken zu schlagen, und als eine Einladung an die Welt, an der Überfülle der Freude, die ein Geschenk des Heiligen Geistes ist, teilzuhaben.⁴⁷⁹

Einladung zur Freude

Der Titel des Vorworts ‚Einladung zur Freude‘ kann für das gesamte Schreiben programmatisch gelesen werden. Diese Einladung der Freude ist in einem soteriologischen Kontext eingebettet, der als Hintergrundfolie für das gesamte Schreiben dient: „Wie ihr wisst, ist unsere Einladung im Kern ein Aufruf zur inneren Erneuerung und zur Versöhnung in Christus. Es geht hierbei um das Heil der Menschen, um die „Fülle ihres Glücks.“⁴⁸⁰ Die Dimension der Versöhnung kann als Bindeglied der Freude und des Heils bezeichnet werden, welche unter anderem aus einem historischen Kontext betrachtet wird, indem auf die herausfordernde aktuelle Situation der Kirche eingegangen wird: Der „Dienst der Versöhnung“ vollzieht sich unter „zahlreichen Widersprüchlichkeiten und Schwierigkeiten“⁴⁸¹. Daneben wird Versöhnung auf der Ebene des Subjekts auch als „innere Erneuerung“ bezeichnet, die einer Bereitschaft zur Öffnung der Gnade folgt.⁴⁸² Erst durch und mit der Gnade Gottes und der folgenden menschlichen Bereitschaft zur Annahme, kann der Weg zu einer „inneren Erneuerung“ freigemacht werden. Das Wissen um diese Gnade kann auch mit dem Wissen des Getragen-seins von der „Freude im heiligen Geist“ übersetzt werden, indem sich der Dienst der Versöhnung vollzieht. In diesem Zusammenhang wird in doppelter Hinsicht auf die partizipatorische Dimension der Freude Bezug genommen und theologisch interpretiert: Ausgehend von der Freude der inneren Erneuerung, drängt die dadurch hervorgerufene Liebe zur Einladung an der ‚Überfülle der Freude‘ teilzuhaben. In anderen Worten: Jene entsprungene Freude möchte

⁴⁷⁹ Vgl. Gaudete in Domino S. 1. Im Folgenden wird Gaudete in Domino mit GD abgekürzt.

⁴⁸⁰ Auch wenn in den ersten Zeilen der Begriff Freude nicht erwähnt wird, wird mit dem Synonym der „Fülle des Glücks“ die Thematik benannt. Vgl. GD. S. 2.

⁴⁸¹ Auch wenn es an dieser Stelle im Schreiben keinen offensichtlichen Bezug gibt, so kann davon ausgegangen werden, dass damit sowohl die innerkirchlichen Spannungen als auch die – aus der Sicht der Kirche – enormen Herausforderungen gemeint sind, die sich im Zuge der Säkularisierungsdynamiken in westlichen Gesellschaften vollzogen haben.

⁴⁸² Neben der Dimension der Versöhnung, wird auch auf die Dimension der Gnade in einen geschichtlichen Horizont gestellt, indem auf das ausgerufene heilige Jahr, als Gnadenjahr Bezug genommen.

mitgeteilt werden.⁴⁸³ Darüber hinaus möchte sie aber in einem Zweiten geteilt werden, in dem alle Menschen zur Teilhabe an jener Freude eingeladen werden. Die partizipatorische Dimension der Freude, die auf innerer Erneuerung gründet, lässt sich als Kern des Schreibens herauschälen: „Darum erschien es uns als eine frohe innere Verpflichtung, in diesem Jahr der Gnade anlässlich des Pfingstfestes ein apostolisches Mahnschreiben an euch zu richten, das der christlichen Freude, der Freude im Heiligen Geist gilt.“⁴⁸⁴

Die partizipatorische Dimension der Freude

Die partizipatorische Dimension der Freude wird im ersten Kapitel des Schreibens theologisch entfaltet. Gemeint ist damit zunächst, dass die Freude dem Menschen insofern grundgelegt ist, als er selbst als Geschöpf, als Teil der Schöpfung in Gottes vollendetem Plan immer schon ‚mitgedacht‘ war und er selbst als Schöpfer diesen für gut benannt hat.⁴⁸⁵ Christliche Freude ist demnach nicht nur im Zeugnis Gottes grundgelegt: Mit dem Herz und dem Verstand des Menschen werden zwei konkrete Orte benannt, wo eine ‚Begegnung in Freude‘ zwischen Geschöpf und Schöpfer möglich ist und wo sich die Rufe der göttlichen Geheimnisse – die sich „vom ersten Staunen des Kindes bis zur heiteren Abgeklärtheit des Alters“ finden – wahrnehmen lassen.

Die metaphysische ‚vertikale‘ Dimension der Freude scheint dem Wesen des Menschen grundgelegt.⁴⁸⁶ Es liegt in seinem natürlichem Streben, sich auf die Suche und Erfüllung nach seinem Glück zu machen. Wobei es nicht das *eine* Glück gibt, sondern dieses „mehrere Grade“⁴⁸⁷ besitzt. Gerade die vertikale Dimension der Freude, also das Streben nach Erfüllung und Vollendung, gilt dabei als höchste Form: „Seine lauterste Form ist die Freude oder das ‚Glück‘ im strengen Sinn, wenn der Mensch auf der Ebene seiner höheren Fähigkeiten im Besitz eines erkannten und geliebten Gutes inneren Frieden und Erfüllung findet“⁴⁸⁸. In diesem Zusammenhang wird vor allem die geistige Dimension der Freude betont: „In noch weit höherem Maße erfährt er geistige Freude und Glück, wenn sein Geist in den Besitz Gottes gelangt, den er als höchstes und unwandelbares Gut erkennt und

⁴⁸³ Vgl. Kap. 1.5.5.

⁴⁸⁴ Im Vorwort von GD.

⁴⁸⁵ „Man würde die christliche Freude nicht gebührend preisen, wenn man nicht offen wäre für das äußere und innere Zeugnis, welches Gott, der Schöpfer, von sich selbst im Werk seiner Schöpfung gibt: ‚Und Gott sah, dass es gut war‘“. GD. 1

⁴⁸⁶ Im Schreiben wird die transzendente Dimension der Freude vor allem mit dem Begriff der „geistigen Freude“ beschrieben. Vgl. GD 1.

⁴⁸⁷ GD 1.

⁴⁸⁸ GD. 1. Vgl. auch Thomas v. Aquin, Summa Theologica, I-IIae, q. 31, a. 3.

liebt“.⁴⁸⁹ Diese geistige Dimension wird um eine irdische Dimension ergänzt, die vor allem den Mitmenschen und seine Umgebung meint: „So empfindet der Mensch Freude, wenn er sich in Harmonie mit der ihn umgebenden Natur befindet, und vor allem in der Begegnung, Solidarität und Gemeinschaft mit anderen“⁴⁹⁰.

In dieser Hinsicht macht das Schreiben eine Unterscheidung zwischen den sogenannten weltlichen Freuden und den geistigen Freuden beziehungsweise vollzieht mit der bereits oben erwähnten graduellen Unterscheidung von Freude eine subtile Bewertung und Beurteilung der verschiedenen Dimensionen derselben: Mit der Unvollkommenheit der Freude, die zerbrechlich und bedroht ist, wird vor allem das flüchtige Vergnügen umschrieben, in dem es kein vollkommenes Glück gibt.⁴⁹¹ Gemeint ist hier unter anderem der aufkommende gesellschaftliche Wohlstand, der durch die Modernisierungsdynamiken die Gelegenheiten zum Vergnügen vervielfacht, gleichzeitig aber auch zahlreiches Übel nach sich zieht, als dass Freude aufkommen könnte.⁴⁹² Damit lässt sich eine inhaltliche Abgrenzung zur sogenannten ‚Spaß-Gesellschaft‘ wie auch die Betonung der geistigen Dimension der Freude feststellen: „Denn die Freude erwächst aus anderen Gründen. Sie ist etwas Geistiges.“⁴⁹³

Die partizipatorische Dimension der Freude lässt sich auch auf einer horizontalen Ebene nachzeichnen. Im Gegensatz zur vertikalen Dimension, in der die Freude in einen transzendenten Rahmen gesetzt wird, meint die horizontale Dimension, dass die „Voraussetzungen für das Glück“, also ein ‚Leben in Fülle‘ für den Einzelnen sowie für das seiner Mitmenschen, von seinem Tun und Wirken in der Welt und damit vom Menschen selbst abhängig sind. Dieser gemeinsame Akt wird als „Aktion der Solidarität“⁴⁹⁴ beschrieben. Darunter wird die gemeinsame Anstrengung zusammengefasst, welche sich gegen die soziale Ungleichheit richtet, um „ein Mindestmaß an Unterstützung, Wohlfahrt, Sicherheit und Gerechtigkeit zu schaffen.“⁴⁹⁵ Diese Aktion der Solidarität kann mit der Pflicht der Liebe zum Nächsten gleichgesetzt werden.⁴⁹⁶ Anders formuliert: Das Gemeinwohl dient als Grundvoraussetzung für die Entfaltung für Freude.

⁴⁸⁹ GD 1.

⁴⁹⁰ GD 1.

⁴⁹¹ Vgl. GD 1.

⁴⁹² Vgl. GD 1.

⁴⁹³ GD 1

⁴⁹⁴ GD 1

⁴⁹⁵ GD 1.

⁴⁹⁶ Vgl. GD 1.

Die zweite Anregung, wie Freude entfaltet werden kann, erscheint aufgrund des ‚erzieherischen Tons‘ auf den ersten Blick kurios: „Ferner bedarf es eines geduldigen erzieherischen Bemühens, um zu lernen oder wiederum zu lernen, ganz schlicht die vielfachen Anlässe für den Menschen zur Freude zu verkosten, welche der Schöpfer schon auf unseren Weg gelegt hat“⁴⁹⁷. Gemeint ist hier nicht der Umstand, dass sich Freude etwa ‚erlernen‘ oder ‚machen‘ lasse. Vielmehr können diese Sätze als Einladung verstanden werden, den Blick in der Welt auf Dinge und Erfahrungen hin zu öffnen, welche die Freude – im übertragenen Sinn – bereits ‚enthalten‘. Demnach geht es nicht um eine ‚Machbarkeit der Freude‘, sondern vielmehr um eine Bewusstseinsbildung beziehungsweise Sensibilisierung für die Momente und Orte, die Freude bedingen.

Schlussendlich wird der fehlende ‚Sinn am Leben‘ als drittes Merkmal bezeichnet, das die Entfaltung und Ausgestaltung der Freude hemmt. Damit ist auf allgemeiner Ebene das fehlende Vermögen gemeint, „das vielfältige Elend unserer Zeit innerlich anzunehmen“⁴⁹⁸ sowie auf individueller Ebene der fehlende Glaube, ohne diesen der Mensch Gott „nicht klar zu erkennen und nicht zu lieben vermag“, sondern dieser für ihn stattdessen „eine abstrakte und überflüssige Idee zu sein“ scheint. Der christlichen Freude wird in diesem Kontext die „Trauer der Nichtglaubenden“⁴⁹⁹ gegenübergestellt beziehungsweise folgert das Schreiben, dass der Mensch der geistigen Freude nur dann teilhaftig werden könne, wenn er sich „von der Sünde abwendet und wieder Gott nähert“⁵⁰⁰.

Freude in der heiligen Schrift

Für ein besseres Verständnis der christlichen Freude wird in den folgenden drei Kapiteln der Blick auf das Alte und das Neue Testament sowie auf Heilige gelegt, deren Leben und Wirken als Quelle der Freude genannt werden, welche – wie das Wort Gottes in der Heiligen Schrift selbst – das Geheimnis der christlichen Freude erhellt.⁵⁰¹

Im Alten Testament werden für die Freude drei Wesensmerkmale benannt:

1. Innere Teilhabe: Christliche Freude wird im Zusammenhang mit dem Alten Testament als innere Teilhabe an der unergründlichen, zugleich göttlichen und menschlichen Freude

⁴⁹⁷ GD 1.

⁴⁹⁸ GD 1

⁴⁹⁹ GD 1.

⁵⁰⁰ GD 1.

⁵⁰¹ Vgl. GD 4.

im Herzen des verherrlichten Herrn, Jesus Christus beschrieben.⁵⁰² Die innere Teilhabe der Freude spiegelt sich unter anderem im Bundesnarrativ wider.⁵⁰³

2. Standhaftigkeit: Solch eine Freude hält den tragischen Prüfungen, die dem Volk Israel im Laufe seiner Geschichte zu Teil wird, immer wieder stand: „Sie hält sich durch und steht immer wieder, unzerstörbar, neu auf.“⁵⁰⁴

3. Befreiung und Wiederaufrichtung: Grund und Mitte jener Freude ist die stete Erfahrung der Befreiung und der Wiederaufrichtung, welche „ihren Ursprung in der barmherzigen Liebe Gottes zu seinem auserwählten Volk“⁵⁰⁵ hat. In diesem Sinn nimmt die Freude des ewigen Bundes die soteriologische Dimension der Freude vorweg, welche sich im österlichen Geheimnis in Christus ereignet.

Diese Aspekte werden im Neuen Testament wiederaufgenommen. Gleichzeitig werden sie, mit Blick auf das österliche Geheimnis des Todes und der Auferstehung Jesus Christus, adaptiert, jesuanisch interpretiert und dahingehend weiterentwickelt: Freude wird im Neuen Testament immer vor dem Hintergrund des österlichen Geheimnisses verstanden. Sie ist damit „an die Ankunft und Gegenwart Christi gebunden.“⁵⁰⁶ Diese Freude ist nicht einem kleinen exklusiven Teil, sondern dem ganzen Volk zugedacht. Ebenso erfahren die irdischen Freuden mit der Menschwerdung Jesus eine Aufwertung. Sie sind für Jesus Zeichen der geistlichen Freuden: „Ja, weil Christus wie wir als Mensch gelebt hat, in allem uns gleich, außer der Sünde, so hat er auch die gefühlsmäßigen und geistlichen Freuden als Gabe Gottes erfahren und angenommen.“⁵⁰⁷ Daneben unterscheidet sich die Freude Jesus maßgeblich von jenen oben genannten Freuden. Das „Geheimnis der unergründlichen Freude“, welches ihm eigen ist, liegt in der Liebe begründet, mit der er sich von seinem Vater geliebt weiß.⁵⁰⁸ Freude findet hier als Ausdruck übersteigerter Liebe seine Übersetzung: „Es handelt sich bei Jesus nicht um ein oberflächliches Sich-bewusst-Werden, es ist vielmehr der Widerschein jener Liebe in seinem menschlichen Bewusstsein, die er von jeher als Gott im Schoße des Vaters kennt: „Du hast mich geliebt vor

⁵⁰² Vgl. GD 1.

⁵⁰³ Vgl. Kap. 1.6.1.

⁵⁰⁴ Vgl. GD 2.

⁵⁰⁵ Vgl. GD 2.

⁵⁰⁶ Vgl. GD 3.

⁵⁰⁷ Vgl. GD 3.

⁵⁰⁸ Vgl. Kap. 1.6.1.2.

Grundlegung der Welt“⁵⁰⁹. Mit anderen Worten: Die jesuanische Freude im Sinne einer bedingungslosen Hingabe zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist kann als ein substanzielles Wesen des trinitarischen Geheimnisses verstanden werden. Diese Freude ist nicht nur für Jesus gedacht, sondern für alle: „Die Jünger und alle, die an Christus glauben, sind aufgerufen, an dieser Freude teilzunehmen. Jesus will, dass sie seine Freude in Fülle in sich tragen: Ich habe ihnen deinen Namen geoffenbart und werde ihn offenbaren, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen“⁵¹⁰. Diese Einladung zur Teilhabe möchte den Menschen nicht verklären: Auch eine christliche Freude kann das Leid und die Trauer des Menschen nicht gänzlich aufheben und das Paradoxon der (christlichen) Existenz lösen. Vielmehr gewinnen sie einen neuen Sinn in der Gewissheit, auf diese Weise an der Erlösung, die der Herr gewirkt hat, teilzunehmen und dadurch seine Herrlichkeit zu erlangen. Christliche Freude versteht sich damit nicht als ‚Wunder- oder Zaubermittel‘, welches Leid und Trauer aufheben zu vermag. Vielmehr gründet sie in der neuen Gegenwart und Nähe des auferstandenen Christus, der „den Seinen den Heiligen Geist mitteilt, damit er fortan immer bei ihnen bleibe“, welche Hoffnung und Trost spendet.⁵¹¹ Er, der Heilige Geist, ist auch Garant dafür, dass der Mensch in den Genuss der geistlichen Freuden kommt: „Sie besteht darin, dass der menschliche Geist im Besitz des dreifältigen Gottes, der durch den Glauben erkannt und mit der Liebe geliebt wird, die in ihm selbst ihren Ursprung hat, Ruhe und innerste Erfüllung findet“.⁵¹² Mit dieser Beschreibung erschließen sich die Grundzüge der christlichen Tugend, indem sich der Mensch den „Illusionen eines falschen Glücks“ und der Vergänglichkeit der „kleinen menschlichen Freuden“ bewusst wird, und sein Leben stattdessen in Christus Hände legt und ihm nachfolgt.⁵¹³

Freude bei den Heiligen

Neben der Heiligen Schrift werden im apostolischen Schreiben auch Heilige als „Quelle der Freude“ genannt. An erster Stelle wird hier die Mutter von Jesus, Maria, genannt. Sie lebt die „vollendete Freude“, welche der gesamten Kirche verheißen ist.⁵¹⁴ Des Weiteren werden Märtyrer genannt, bei denen sich der Ausdruck der Freude „in seiner reinsten Form

⁵⁰⁹ GD 3.

⁵¹⁰ GD 3.

⁵¹¹ Vgl. GD 3.

⁵¹² GD 3.

⁵¹³ GD 3.

⁵¹⁴ GD 4.

und größten Intensität“ finden lässt.⁵¹⁵ Gemeint ist hier die Freude an und mit Christus unter den widrigsten bis hin zu lebensbedrohlichen Bedingungen. Neben der Freude im Leid bei den Märtyrern gibt es auch eine Freude im Geiste. Es ist jene Dimension der Freude, wie sie in der mystischen Tradition aufgegriffen wird. Auch wenn es darunter verschiedene Strömungen und Auslegungen gibt: Ihnen gemein ist ihr Verständnis der Freude, welche die Kreuzestheologie in die Freudethematik inklusiv mitdenkt: „Sie⁵¹⁶ bezeugen denselben Weg der Seele: „per crucem ad lucem - durch das Kreuz zum Licht“⁵¹⁷. In der östlichen Tradition werden in diesem Zusammenhang Origenes und Nicolas Cabasilas genannt. In der westlichen Tradition sind es der heilige Augustinus⁵¹⁸, der heilige Bernhard, der heilige Dominikus, der heilige Ignatius von Loyola, der heilige Johannes vom Kreuz, die heilige Theresia von Avila, der heilige Franz v. Sales und der heilige Johannes Bosco. Neben diesen und anderen genannten Heiligen wird im Kontext der Freude speziell auf deren Beziehung zum eucharistischen Geheimnis hingewiesen. Dieses kann als ‚Anker der Freude‘ übersetzt werden:

„Im Leben der Kinder der Kirche ist diese Teilnahme an der Freude des Herrn untrennbar mit der Feier des eucharistischen Geheimnisses verbunden, bei der sie seinen Leib zur Speise und sein Blut zum Trank erhalten. Denn auf diese Weise werden sie als Pilger gestärkt für den Weg zur Ewigkeit und empfangen schon hier sakramental die Verheißungen der eschatologischen Freude.“⁵¹⁹

Im fünften Kapitel wird der inklusive Charakter der Einladung zur Freude hervorgehoben. Ganz im Geiste der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* richtet sich das Schreiben an die menschliche Gesellschaft als Ganzes: „Die Einladung Gottvaters, voll teilzunehmen an der Freude Abrahams und an der ewigen Hochzeitsfeier des Lammes, ist ein Ruf, der sich an alle richtet“⁵²⁰. Mit der Einladung zur Teilnahme an der Freude ist auch die Einladung zur Buße verknüpft. Mit ihr kommt das Motiv der Versöhnung wieder zum Vorschein: „Deshalb ist das Heilige Jahr – Verheißung frohen Jubels für das ganze Volk – mit der Einladung, durch die Buße zum Vater zurückzukehren, auch ein Aufruf, den Sinn und die Übung des Sakramentes der Wiederversöhnung neu zu entdecken“⁵²¹.

⁵¹⁵ GD 4.

⁵¹⁶ Anm.: Die verschiedenen Traditionen im Bereich der Mystik.

⁵¹⁷ GD 4.

⁵¹⁸ Vgl. Kap. 1.6.3.1.

⁵¹⁹ Vgl. GD 4.

⁵²⁰ GD 4.

⁵²¹ GD 5.

Pilgernd auf dem Weg zur Freude

Im siebten Kapitel geht das Schreiben noch einmal auf das Motiv der Versöhnung und Umkehr ein. In diesem Kontext wird die Analogie des Pilgers aufgegriffen: „Man erlangt die Gnade des Jubiläums nämlich, indem man aufbricht und sich in Glaube, Hoffnung und Liebe auf den Weg zu Gott begibt.“⁵²² In Bezug auf die Umkehr geht es um eine innere Entscheidung des Menschen, welche letztlich Heil und Erlösung bringt. Mit dem Begriff der inneren Erneuerung schließt Paul VI. an das Zweite Vatikanische Konzil an, von dem eine Art pfingstliches Erwachen ausgehen sollte.⁵²³ Die Intention des Schreibens liegt im Wiederaufgreifen jenes pfingstlichen Erwachens, welches das gesamte Schreiben unterstützen möchte. Dies geschieht mit einer Einladung zur Umkehr, welche – gerade im Hinblick auf das ausgerufene Heilige Jahr – mit dem Wunsch der Einheit verbunden wird, die maßgeblich für die Freude mitverantwortlich ist. Mehr noch: Sie wird als Bedingung für die göttliche Freude beschrieben: „Dieses ‚einzige Haus‘, dieses ‚eine Herz‘ und diese ‚eine Seele‘, dieser ‚einzige Mund‘ sind es, die für die Kirche und für die Menschheit insgesamt unerlässlich sind, damit sich hinieden im Einklang mit dem Jerusalem in der Höhe das neue Lied, der Hymnus der göttlichen Freude erheben kann.“⁵²⁴ Gerade in einer Zeit der innerkirchlichen Spannungen sowie in einer Zeit, in der sich die Gesellschaft sich immer mehr in eine „merkantile, hedonistische und materialistische“⁵²⁵ verwandelt, sollen christliche Gemeinschaften „Orte des Optimismus“ werden. Gleichzeitig wird hier unter dem Begriff der Einheit Freude institutionell an die Kirche gebunden: „Gemeinsame, wahrhaft übernatürliche Freude, ein Geschenk des Geistes der Einheit und der Liebe, ist nur dort wirklich möglich, wo die Predigt des Glaubens ohne Vorbehalte entsprechend der apostolischen Norm angenommen wird. Diesen Glauben hütet nämlich die katholische Kirche, [...]“⁵²⁶.

Im letzten Teil des Schreibens wird auf die Quellen der Freude Bezug genommen. Genauer gesagt wird hier das genuin Christliche in der christlichen Freude gegenüber der sogenannten alltäglichen Freude hervorgehoben. Hierbei wird der Gnade Gottes eine zentrale Bedeutung zugesprochen: „Die Freude darüber, ein Christ, mit der Kirche

⁵²² GD 7.

⁵²³ Vgl. GD im Vorwort.

⁵²⁴ Vgl. GD im Schlusswort. Neben der inneren Einheit wird hier ebenso die Wichtigkeit der Universalkirche angesprochen.

⁵²⁵ GD 6.

⁵²⁶ Vgl. GD im Schlusswort.

verbunden, ‚in Christus‘, im Stand der Gnade Gottes zu sein, ist in der Tat imstande, das Herz des Menschen zu erfüllen“⁵²⁷. Anders formuliert: Die Freude der Christ*innen entspringt dem Wissen um die Gnade Gottes, welche imstande ist, im Letzten das Leben der Menschen zu erfüllen. Dafür bedingt christliche Freude einen bestimmten Blick auf den Menschen und auf Gott: „Wir berühren hier die ursprüngliche und unveräußerliche Dimension der menschlichen Person: ihre Berufung zum Glück geht immer über die Wege der Erkenntnis und der Liebe, der Kontemplation und der Aktion“.⁵²⁸ Freude wird hier nicht als Selbstläufer oder als gegeben beschrieben. Vielmehr erfordert sie ein produktives menschliches Zutun auf kognitiver und handlungsorientierter Ebene, welches auf die Mitmenschen und die Mitwelt ausgerichtet ist.

1.6.3.3. Freude in Evangelii Gaudium

„Die Freude des Evangeliums erfüllt das Herz und das gesamte Leben derer, die Jesus begegnen.“ (EG 1)

Im apostolischen Lehrschreiben *Evangelii Gaudium*⁵²⁹, das zum Abschluss des Jahres des Glaubens am 24. November 2013 veröffentlicht wird, gibt Papst Franziskus einen Einblick in das theologische Programm seines Pontifikats. Im Zentrum der Exhortatio stehen Überlegungen über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. Mit diesem schließt Papst Franziskus an die vorangegangene XIII. ordentliche Bischofssynode über die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens an. Auch wenn sein Vorhaben über die Neubelebung des Glaubens in der Kirche und die Schaffung einer einhergehenden Freude am Glauben im Mittelpunkt steht, reichen die angeführten Themen im Schreiben weit über die der Evangelisierung und der Mission hinaus. Es kann als eine generelle Einladung für eine pastorale und missionarische Neuausrichtung gelesen werden, die alle Bereiche der Kirche umfasst. Dabei verbindet das Vorhaben theologische und anthropologische Grundfragen mit gegenwärtigen soziokulturellen und sozioökonomischen Herausforderungen. Diese soziale Dimension ist in EG inhaltlich untrennbar mit dem Vorhaben der Neuevangelisierung verbunden. Neben der Bezugnahme auf die vorangegangene Generalversammlung der Bischofssynode gilt EG als Versuch, auf die

⁵²⁷ GD im Schlusswort.

⁵²⁸ GD im Schlusswort.

⁵²⁹ Im Folgenden wird die Abkürzung EG verwendet.

„besorgniserregenden Zeichen der Zeit“⁵³⁰ eine Antwort zu geben. Gemeint ist hier unter anderem die Enttäuschung der Gläubigen über die Kirche und ihr Handeln sowie ein Grundtenor der Unzufriedenheit, der sich durch die Abneigung gegenüber der Grundhaltung des Exzeptionalismus unter den Geweihten und den mit der Verkündigung Beauftragten; sowie durch den „schwer lastende[n] klerikale[n] sexuelle[n] Missbrauch, in Verbindung mit dem Versagen, die besonders Verletzlichen zu schützen“⁵³¹, nährt. Diese ernüchternde Zeitdiagnose – die in Bezug auf das Forschungsthema als „mangelnde Freude bei Aufnahme, Verkündigung und Berufung“ zusammengefasst werden kann – steht der Frohbotschaft und den „Taten, die eigentlich das Leben all jener auszeichnen sollten, die an Jesus als den Herrn glauben“⁵³², diametral gegenüber. Unter diesen pastoraltheologischen Vorzeichen ruft Papst Franziskus mit EG eine Neuevangelisierung aus, indem er die Kirche in einen „Zustand permanenter Mission“ (EG 25) wissen möchte. Vor diesem Hintergrund wird auch die Verwendung der Analogie der „Regierungserklärung“⁵³³ verständlicher, mit der das apostolische Schreiben in der Rezeption des Öfteren bezeichnet wird: Papst Franziskus geht es mit dem Schreiben nicht nur um das Aufgreifen vorhandener theologischer Themen, sondern vor allem um deren Umsetzung in seinem Pontifikat.⁵³⁴

Auch wenn Papst Franziskus vergangene theologische Diskurse aufgreift, indem er auf verschiedene lehramtliche Schreiben Bezug nimmt, so können diese nicht über dessen Eigenheit inhaltlicher Natur, was die Themenfokussierung und die formelle Struktur im Hinblick auf Stil und Ausdruck betrifft, hinwegtäuschen.⁵³⁵ Anders formuliert: Neben der bewussten inhaltlichen Entscheidung, Themen zur Sprache zu bringen, die aufgrund ihrer Brisanz eine theologische Reibungsfläche darstellen, stellt auch der Ton, mit der diese vorgetragen werden, eine Besonderheit des Schreibens dar.

⁵³⁰ Mary Jo Iozzio, „Barmherzigkeit in Gerechtigkeit und Freude oder Wo moralische und theologische Tugenden sich treffen. Das Zeugnis von Papst Franziskus“, in *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe*, hg. von Kurt Appel und Jakob Deibl (Wien: Herder, 2016), 99–113. S. 105.

⁵³¹ Jo Iozzio. S. 106.

⁵³² Jo Iozzio. S. 106.

⁵³³ Jakob Deibl, „Evangelii Gaudium: Vom Lehrschreiben zum Freundschaftsbrief“, in *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe*, hg. von Kurt Appel und Jakob Deibl (Wien: Herder, 2016), 218–30. S. 218.

⁵³⁴ Auch wenn der Begriff der ‚Regierungserklärung‘ auf den programmatischen Habitus des Schreibens verweist, benennt er nicht die Absicht des Schreibens und seine Intention der Praxis, die zum aktiven Handeln aufruft.

⁵³⁵ Hier sei exemplarisch der anmutende ‚persönliche‘ Schreibstil genannt, der sich durch das Schreiben durchzieht und an gewissen Passagen fast eine intime Grundstimmung aufweist. Vgl. in diesem Zusammenhang EG 3.

Für das folgende Kapitel möchte ich im Hinblick auf die gewählte Methodik und inhaltliche Fokussierung zwei Überlegungen vorwegschicken: Evangelii Gaudium ist im streng hermeneutischen Sinn *kein* Schreiben über die Freude. Vielmehr wird diese auf subtile Weise rezipiert und mit anderen theologischen Leitkategorien in Beziehung gesetzt. Aus diesem Grund möchte ich mich dem Forschungsthema auch über jene Leitkategorien – genauer: deren Beziehung zur Freude – annähern. Die Leitkategorien bilden bei weitem nicht die Dichte und die Fülle der Themenbereiche ab, die in EG zur Sprache kommen. Vielmehr können diese als ‚theologischer Cantus Firmus‘ betrachtet werden, welcher – manchmal explizit, manchmal implizit – im Dokument in Erscheinung tritt. Gleichzeitig möchte ich vorwegschicken, dass eine Reduktion auf diese Leitkategorien – wenn auch aus methodischen Gründen nachvollziehbar – immer eine hermeneutische Verkürzung des Geschriebenen darstellt und andere Motive auf Grund der Größe von EG hier nicht behandelt oder nur gestreift werden können.⁵³⁶

Die Kategorien, anhand derer ich dem Schreiben auf den Grund gehe, sind demnach: Freude und Fest (1), Freude und Evangelisierung (2) sowie Freude und Barmherzigkeit (3). Alle drei verbindet die Tatsache, dass sie um das gemeinsame Motiv der Identitätsfrage kreisen. In diesem Zusammenhang greift EG die Frage nach dem Seins- und Selbstverständnis der Kirche vom Zweiten vatikanischen Konzil auf. Sie wird sowohl auf der Ebene der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen als auch auf der Ebene des Einzelnen, des Gläubigen gestellt. Der Identitätsdiskurs steht in enger Verbindung mit der Frage nach dem *Sein* und dem *Sollen*: Wie *ist* Kirche und wie *soll* sie vom Wesen her ausgerichtet sein? Gerade in Bezug auf die Frage nach der Identität wird der Freude eine tragende Rolle zugesprochen: Auf der Ebene des Subjekts, der Gläubigen kann sie *selbst* als Identität der Christ*innen bezeichnet werden⁵³⁷. Parallel dazu ist sie auf der Ebene des Objekts Teil des Glaubens, indem sie das Evangelium als frohe Botschaft nicht nur *bezeichnet*, sondern zum Wesen des Glaubens im Sinne der Verkündigung des Evangeliums gehört: „Das Gute neigt immer dazu, sich mitzuteilen“⁵³⁸. Damit ist die

⁵³⁶ Beispielhaft kann hier der ‚Volk Gottes‘ Begriff genannt werden, der in EG wieder eine bewusste Aufnahme erfahren hat und damit implizit auf die pastoralen Ausrichtungen des Zweiten Vatikanischen Konzils Bezug nimmt.

⁵³⁷ Vgl. dazu Kurt Appel, der seinen Beitrag mit „Die Freude als ‚Identität‘ des Christen“ betitelt hat. Kurt Appel, „Die Freude als ‚Identität‘ des Christen – Zur revolutionären Dimension von Evangelii Gaudium.“, in *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe*, hg. von Kurt Appel und Jakob Deibl (Wien: Herder, 2016), 59–70.

⁵³⁸ In diesem Zusammenhang zitiert Franziskus Paulus: „Die Liebe Christi drängt uns“ (2. Kor 5,14). Vgl. EG 9.

Tatsache gemeint, dass das Wesen und Zentrum des Glaubens „der Gott, der seine unermessliche Liebe im gestorbenen und auferstandenen Christus offenbart hat“⁵³⁹, im theologischen Sinne also selbst Freude *ist*. Freude gehört damit – im Sinne des Wortes – *wesentlich* zur Identität des christlichen Glaubens.

Freude als Identität der Christen

„Evangelii Gaudium fokussiert das Evangelium auf sein Zentrum, welches in der festlichen Freude als ‚Identität‘ der Christen und des Volkes Gottes, insofern es Festgemeinschaft ist, zu finden ist.“⁵⁴⁰

Der Identitätsdiskurs wird im Dokument auf eine subtile Art und Weise aufgegriffen: Anstatt einer reflexiv selbstbezogenen Perspektive, die im Hinblick auf das Verständnis von Kirche auf eine „abgrenzende Selbstvergewisserung zielt“⁵⁴¹, wird er über sogenannte Leitkategorien geführt, welche gemeinhin den Wesenskern der christlichen Identität beschreiben. Leitkategorien meint hier zum Wesen des Christseins beziehungsweise zum christlichen Glauben gehörende Seinsbestimmungen. Die Freude nimmt in diesem Zusammenhang insofern eine besondere Stellung ein, als sie selbst nicht als solche identifiziert, sondern vielmehr als Bindeglied *zwischen* den Leitkategorien verortet wird und, analog gesprochen, wie ein Gewebe den Korpus zusammenhält. Um dieses spezifische Charakteristikum der Freude als Bindeglied zwischen den einzelnen Identitätsmarkern besser zu verstehen, lohnt sich zunächst ein Blick auf das Verständnis von Freude im Dokument.

Der Titel *Evangelii Gaudium* gibt als Genitivus Subjectivus und als Genitivus Objectivus die beiden Schlagrichtungen vor, in denen der Begriff im Dokument entfaltet wird. Als Freude *des* Evangeliums bezieht er sich auf die Freude als Objekt. Diese Freude stützt sich auf das Wissen über die unendliche und sich immer erneuernde Liebe Gottes zu den Menschen⁵⁴²: „In Wirklichkeit ist das Zentrum und das Wesen des Glaubens immer dasselbe: der Gott, der seine unermessliche Liebe im gestorbenen und auferstandenen Christus offenbart hat.“⁵⁴³ Das Wissen um Gottes „grenzenlose Liebe“ als „ewige Neuheit“

⁵³⁹ EG 11.

⁵⁴⁰ Appel, „Die Freude als ‚Identität‘ des Christen – Zur revolutionären Dimension von *Evangelii Gaudium*.“ S. 60.

⁵⁴¹ Appel. S. 64.

⁵⁴² Vgl. EG 1.

⁵⁴³ EG 11. Vgl. in diesem Zusammenhang auch EG 1.

(EG 11) ist der Grund für jene Freude, die sich dadurch auszeichnet, dass sie – wenn auch nicht immer in allen Lebensabschnitten und -umständen gleich intensiv erlebbar – wie ein „Lichtstrahl aus einer persönlichen Gewissheit hervorgeht, jenseits von allem geliebt zu sein“ (EG 6). Diese grenzenlose Liebe lässt sich auf das „Prinzip des Primats der Gnade“ (EG 112) zurückführen: „Das Heil, das Gott uns anbietet, ist ein Werk seiner Barmherzigkeit. Es gibt kein menschliches Tun, so gut es auch sein mag, das uns ein so großes Geschenk verdienen ließe. Aus reiner Gnade zieht Gott uns an, um uns mit sich zu vereinen.“ (EG 112). Soteriologisch gesprochen gründet die Liebe Gottes zum Menschen auf dem für ihn von Anfang an ‚mitgedachten‘ Erlöserwerk, welches in Jesus Christus seine Vollendung findet.

Freude ist demnach die einzig wahre und entsprechende Reaktion auf die ewige, sich immer wieder erneuernde Liebe Gottes. Ihr wird im Dokument ein Antagonist gegenübergestellt, der sich in dem Begriff der „individualistischen Traurigkeit“ zusammenfassen lässt: „Die große Gefahr der Welt von heute mit ihrem vielfältigen und erdrückenden Konsumangebot ist eine individualistische Traurigkeit, die aus einem bequemen, begehrliehen Herzen hervorgeht, aus der krankhaften Suche nach oberflächlichen Vergnügungen, aus einer abgeschotteten Geisteshaltung.“ (EG 2). Eine individualistische Traurigkeit zeichnet sich dadurch aus, dass das Leben nur mehr von seinen eigenen Interessen und Bedürfnissen gesteuert und damit jeglicher Raum für den anderen verschlossen wird.⁵⁴⁴ Diese „unendliche Traurigkeit“ kann der Mensch nicht selbst, sondern nur durch eine „unendliche Liebe“ heilen (EG 265).⁵⁴⁵ Diese Liebe erfährt der Mensch in der Begegnung: „Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt“ (EG 8).⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ Vgl. EG 2. Mit Bezug auf die „oberflächlichen Vergnügungen“ knüpft Evangelii Gaudium an Gaudete in Domino an: „Denn es ist der technologischen Gesellschaft gelungen, die Vergnügungsangebote zu vervielfachen, doch es fällt ihr sehr schwer, Freude zu erzeugen“. Vgl. Paul VI, „Gaudete in Domino“, 9. Mai 1975, http://www.vatican.va/content/paul-vi/de/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19750509_gaudete-in-domino.html. S. 297.

⁵⁴⁵ Vgl. Zen 3,17: „Der Herr, dein Gott, ist in deiner Mitte, ein Held, der Rettung bringt. Er freut sich und jubelt über dich, er erneuert seine Liebe zu dir, er jubelt über dich und frohlockt“.

⁵⁴⁶ Vgl. „Deus caritas est (25. Dezember 2005) | BENEDIKT XVI.“, zugegriffen 29. März 2021, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html. S. 217.

In Anbetracht dessen kann mit dem Begriff der Begegnung kann hier bereits ein erstes *Proprium* zum Freudeverständnis im Dokument festgemacht werden: Freude findet sich nicht ‚nur‘ *in* Jesus Christus, sondern *in der Begegnung* mit ihm: „Die Freude des Evangeliums erfüllt das Herz und das gesamte Leben derer, die Jesus begegnen.“ (EG 1). In diesem Sinne ist auch die Einladung von Franziskus an die Menschen zu verstehen, sich der Begegnung mit Jesus Christus nicht zu verschließen: „Ich lade jeden Christ ein, gleich an welchem Ort und in welcher Lage er sich befindet, noch heute seine persönliche Begegnung mit Jesus Christus zu erneuern oder zumindest den Entschluss zu fassen, sich von ihm finden zu lassen, ihn jeden Tag ohne Unterlass zu suchen“ (EG 3). Dieser offene Charakter ist für die Wesensbestimmung einer christlichen Freude für das Forschungsthema von großer Bedeutung. Die Bedingung der Möglichkeiten für die Freude liegen demnach auf der Begegnung, also auf die Erfahrung und nicht auf den möglichen nachfolgenden Entschluss. Anders formuliert: Die Erfahrung einer speziell christlichen Freude liegt nicht primär in der Entscheidung *für* den christlichen Glauben, sondern exploriert sich zuerst in der Begegnung mit Jesus Christus.⁵⁴⁷

Für das Wesen der Freude weist der Begriff der Begegnung auf deren soziale Dimension hin, welche sich in den verschiedensten Begegnungen verdeutlicht. Gemeint ist hier das Eingebettetsein in ein soziales Gefüge, das dem Menschen Halt und Sicherheit gibt, indem aber auch seine Vulnerabilität und Gebrochenheit aufgefangen wird: „In der Tat, die größte Freude am Leben erfahren jene, die sich nicht um jeden Preis absichern, sondern sich vielmehr leidenschaftlich dazu gesandt wissen, anderen Leben zu geben“ (EG 10). Neben der Begegnung mit den anderen kann hier abschließend noch die Begegnung mit Gott in den kleinen Dingen des Alltags ergänzt werden. Die Erfahrung des ‚In-die-Welt-gestellt-Seins‘⁵⁴⁸ weist nicht nur auf einen Schöpfer hin, sondern gilt auch als Einladung, sich als Geschöpf in dieser über diese zu freuen: „Es ist die Freude, die man in den kleinen Dingen des Alltags erlebt, als Antwort auf die liebevolle Einladung Gottes, unseres Vaters: „Mein Sohn, wenn du imstande bist, pflege dich selbst [...] Versag dir nicht das Glück des heutigen Tages (Sir 14,11.14)““ (EG 4).

⁵⁴⁷ Wie diese Begegnung von statten geht, beziehungsweise was generell in diesem Zusammenhang unter dem Begriff ‚Begegnung‘ verstanden wird, soll hier nicht behandelt werden. Vgl. u.a. Mt. 18.20.

⁵⁴⁸ Vgl. Kap. 1.6.3.1.

Freude und Fest

Wenn jene oben genannte Erfahrung der Begegnung mit Jesus Christus den Grundstock für die Bedingung für ein Leben in Freude, sowohl auf persönlicher Ebene als auch auf der Ebene des Grundauftrags der Kirche, darstellt, ist im Umkehrschluss deren Fehlen ein Nährboden für eine Identitätskrise:

„Zugleich wird das geistliche Leben mit einigen religiösen Momenten verwechselt, die einen gewissen Trost spenden, aber nicht die Begegnung mit den anderen, den Einsatz in der Welt und die Leidenschaft für die Evangelisierung nähren. So kann man bei vielen in der Verkündigung Tätigen, obwohl sie beten, eine Betonung des *Individualismus*, eine *Identitätskrise* und einen *Rückgang des Eifers* feststellen. Das sind drei Übel, die sich gegenseitig fördern.“ (EG 78)

Dieser Individualismus begünstigt „einen Lebensstil, der die Entwicklung und die Stabilität der Bindungen zwischen den Menschen schwächt und die Natur der Familienbande zerstört“ (EG 67), er drückt sich in einer falschen Autonomie aus, die „Gott ausschließt und die doch auch im Religiösen eine Art spirituellen Konsumismus findet“, der „ihrem krankhaften Individualismus entgegenkommt“ (EG 89).

Jener diagnostizierte Individualismus steht einer christlichen Identität diametral gegenüber. Sie zeigt sich unter anderem als Erinnerungsgemeinschaft in der Eucharistie als „Zentrum festlicher Freude“, in welcher „der sich universal eröffnende Körper Jesu verinnerlicht“ wird und „fortan in der radikalen Äußerlichkeit des verwundbaren Anderen“ begegnet (Mt. 25,21 - 46).⁵⁴⁹ Der inklusive Moment gehört damit wesensbestimmend zur christlichen Identität: „Die Kirche ist daher keine weitere Form von Anderes ausschließender Identitätsbildung, sondern eine Freude entzündende Verkörperung Gottes, der ihr entsprechendes Symbol im offenen Körper Christi findet, wie er in der Eucharistie erinnert wird.“⁵⁵⁰ Der inklusive Charakter lässt sich demnach daran festmachen, dass der „fest umrissene ekklesiologische Körper“⁵⁵¹ der Getauften geöffnet und die Einladung zum messianischen Fest gerichtet wird.⁵⁵²

Insofern lässt sich auch im Zuge des christlichen Identitätsverständnisses die soziale von der individuellen Dimension nicht trennen. Vielmehr sind diese rekursiv aufeinander

⁵⁴⁹ Appel, „Die Freude als ‚Identität‘ des Christen – Zur revolutionären Dimension von Evangelii Gaudium.“ S. 66.

⁵⁵⁰ Appel. S. 67.

⁵⁵¹ Appel. S. 60.

⁵⁵² Wiewohl hier auch ergänzt werden muss, dass die „konkrete Adressierung nicht mit ‚allen‘ gleichzusetzen ist“, sie geht aber „über die eigenen Kirchengrenzen hinaus“. S. Appel. 60.

bezogen: „Die neue Identität des Christen ist also eine zutiefst körperliche, die die individuelle ebenso wie die soziale geschichtliche Dimension des Körpers umfasst“. ⁵⁵³ Diese Bezogenheit ist für das Wesen von Freude mitbestimmend. Sie „passiert“ demnach nie in einem luftleeren Raum, sondern vollzieht sich immer durch die Verbindung der individuellen mit der sozialen Dimension. Anders formuliert: Die oben genannte Erfahrung der verschiedenen Begegnungen kann als ‚erkörperter Ort‘ für den Vollzug der christlichen Freude übersetzt werden. Oder wie Kurt Appel schreibt:

„Im Heiligen Geist berührt Gott auf das Innigste den Körper der Christen und zwar sowohl deren individuelle als auch deren gemeinschaftliche Empfindungswelt (Leib Christi). Christsein bedeutet damit zuallererst eine neue Körpererfahrung, was Papst Franziskus in den schönen Terminus der ‚Revolution der zärtlichen Leben‘ (EG 88) kleidet.“ ⁵⁵⁴

Unter diesem Aspekt lässt sich Evangelii Gaudium als theologisches Programm verstehen, welches „im Dienste der Verkörperung Christi in unserer globalen Gesellschaft, innerhalb und außerhalb der institutionalisierten Kirche“ wirkt. ⁵⁵⁵

Freude und Evangelisierung

„Mitunter verlieren wir die Begeisterung für die Mission, wenn wir vergessen, dass das Evangelium auf die tiefsten Bedürfnisse der Menschen antwortet. Denn wir alle wurden für das erschaffen, was das Evangelium uns anbietet: die Freundschaft mit Jesus und die brüderliche Liebe.“ (EG 265)

Der Titel Evangelii Gaudium kann auch als Genetivus Objectivus gelesen werden. Als Freude *am* Evangelium bezieht er sich auf die Verkündigung des Evangeliums, der ihr innewohnt. Dabei gibt es einen Passus zwischen dem Evangelium als Botschaft der Freude und deren Verkündigung, oder wie Mary Jo Jozzio in ihrem Artikel resümiert: „Diese mangelnde Freude bei Aufnahme, Verkündigung, und Berufung steht im krassen Gegensatz zur Frohbotschaft und zu den Taten, die eigentlich das Leben all jener auszeichnen sollten, die an Jesus als den Herrn glauben“ ⁵⁵⁶. Die Diskrepanz zwischen Sein und Sollen kommt im Dokument vielfältig zur Sprache: „Es gibt Christen, deren Lebensart wie eine Fastenzeit

⁵⁵³ Appel. S. 66.

⁵⁵⁴ Appel. S. 67

⁵⁵⁵ Appel. S. 67.

⁵⁵⁶ Jo Iozzio, „Barmherzigkeit in Gerechtigkeit und Freude oder Wo moralische und theologische Tugenden sich treffen. Das Zeugnis von Papst Franziskus“. S. 106.

ohne Ostern erscheint“ (EG 6).⁵⁵⁷ Hier geht es weder um eine zwanghafte noch um eine gespielte Fröhlich- oder Glückseligkeit. Vielmehr gibt es eine, dem Wesen nicht entsprechende, Dichotomie zwischen dem *Was* und dem *Wie*: „Wenn nämlich jemand diese Liebe angenommen hat, die ihm den Sinn des Lebens zurückgibt, wie kann er dann den Wunsch zurückhalten, sie den anderen mitzuteilen?“ (EG 8). Freude wird demnach als Antwort auf das Evangelium und die Liebe, die in der Begegnung mit Jesus erfahren wird dargestellt, welche damit als Schlüsselwort die „gegenwärtige und zukünftige Pastoral“ (IL 166) mitbestimmt.

Um den Konnex zwischen dem *Was* und dem *Wie* und der einhergehenden Einladung zur Freude besser zu verstehen, lohnt sich ein Blick auf die Begründung, welche EG für die Verkündigung des Evangeliums vorlegt: „Der erste Beweggrund, das Evangelium zu verkünden, ist die Liebe Jesu, die wir empfangen haben; die Erfahrung, dass wir von ihm gerettet sind, der uns dazu bewegt, ihn immer mehr zu lieben.“ (EG 264). Die „Quelle der Evangelisierung“ liegt darin, dass wir „mehr als nur menschlich sind“ und „Gott erlauben, uns über uns selbst hinaus zu führen, damit wir zu unserem eigentlicheren Sein gelangen“ (EG 8). Aus dieser Quelle entspringt die „innige und tröstliche Freude der Verkündigung des Evangeliums“ (EG 9): „Das Gute neigt immer dazu, sich mitzuteilen“ (EG 9) oder wie es Paulus formiert: „Die Liebe Christi drängt uns“ (2 Kor 5,14). Dieser Antrieb macht die missionarische Dimension der Freude auf einer Ebene sichtbar, welche in EG unter dem Titel „Das geistliche Wohlgefallen Volk zu sein“ (EG 268) zusammengeführt wird. Es geht dabei um die Verkündigung der Botschaft – einfach formuliert –, ein Teil eines größeren Ganzen zu sein, sowohl im Hier und Jetzt als auch, darüber hinaus, im Überirdischen. Jesus selbst gilt als Archetyp einer „missionarischen Freude“ (EG 271): „Jesus selbst ist das Vorbild dieser Entscheidung zur Verkündigung des Evangeliums, die uns in das Herz des Volkes hineinführt“ (EG 269). Auch hier wird die soziale Dimension der Freude explizit genannt:

„Von seinem Vorbild fasziniert, möchten wir uns vollständig in die Gesellschaft eingliedern, teilen wir das Leben mit allen, hören ihre Sorgen, arbeiten materiell und spirituell mit ihnen in ihren Bedürfnissen, freuen uns mit denen, die fröhlich sind, weinen mit denen, die weinen, und setzen uns Seite an Seite mit den anderen für den Aufbau einer neuen Welt ein“ (EG 269).

⁵⁵⁷ „Folglich dürfte ein Verkünder des Evangeliums nicht ständig ein Gesicht wie bei einer Beerdigung haben.“ EG 10.

Freude wird entfaltet, wenn die Botschaft des Evangeliums, in doppeltem Sinne, geteilt wird: Im Sinne der Verkündigung und im Sinne ihrer Umsetzung im Tun und des Teilens eines gemeinsamen Lebens: „Auf diese Weise erfahren wir die missionarische Freude, das Leben mit dem Volk zu teilen, das Gott treu ist, und versuchen zugleich, das Feuer im Herzen der Welt zu entzünden.“ (EG 271). In diesem Zuge unterscheidet sich Evangelisierung maßgeblich „von einer Ansammlung von Aufgaben, die als eine drückende Verpflichtung erlebt werden, die man bloß toleriert oder auf sich nimmt als etwas, das den eigenen Neigungen und Wünschen widerspricht.“ (EG 261). Eine „Evangelisierung mit Geist“, welche durch das „Prinzip des Primats der Gnade“ wie ein „Leuchtfeuer ständig erhellt wird“, (EG 112), kann nicht anders, als in eine Begeisterung für die Mission und eine missionarische Freude zu münden.

Freude und Barmherzigkeit

„Wenn nämlich jemand diese Liebe angenommen hat, die ihm den Sinn des Lebens zurückgibt, wie kann er dann den Wunsch zurückhalten, sie den anderen mitzuteilen?“

(EG 8)

Eine weitere theologische Kategorie, in der die soziale Dimension sich am Schnittpunkt zwischen Evangelisierung und Identitätsdiskurs deutlich zeigt und indirekt auf den Themenbereich der Freude wirkt, ist die der Barmherzigkeit, welche im Schreiben als Wesensmerkmal einer christlichen Identität benannt und auf vielfältige Weise aufgegriffen wird. Franziskus bezieht sich hier auf Thomas v. Aquin, der die Freude in den Bereich der Barmherzigkeit, „den Ursprungsort theologischer Tugenden“ zuordnet.⁵⁵⁸ Es ist die Barmherzigkeit Gottes, die uns befähigt und bevollmächtigt selbst barmherzig zu sein. Diese ‚Weitergabe‘ bedingt Freude, oder wie Mary Jo Jozzio es formuliert:

„Die Barmherzigkeit, die Tugend, die uns Gott so vielfältig erweist, und die uns im Tun am meisten Gott annähert, befähigt uns voll Freude gerecht zu handeln: Da Freude nicht eingeschränkt werden kann, wenn wir ihr Objekt, die Gnade (Liebe, Gott) besitzen, „gehört es zur Barmherzigkeit, großzügig zu anderen zu sein“.“⁵⁵⁹

⁵⁵⁸ Vgl. Jo Iozzio, „Barmherzigkeit in Gerechtigkeit und Freude oder Wo moralische und theologische Tugenden sich treffen. Das Zeugnis von Papst Franziskus“. S. 100. Vgl. aber auch S.th. II.II.23-46, hier: q.28. Ebenso: Kap. 1.6.2.2.

⁵⁵⁹ Vgl. Jo Iozzio. S. 100.

Aus diesem Verständnis heraus lässt sich die Evangelisierung als Kernauftrag der Kirche im Licht der Barmherzigkeit lesen: Ihre Aufgabe besteht darin, „die Barmherzigkeit Gottes, das pulsierende Herz des Evangeliums, zu verkünden. Durch sie soll die Barmherzigkeit das Herz und den Verstand der Menschen erreichen (MV 12)“.⁵⁶⁰ Damit kann die soziale Dimension sowohl als Folge als auch Bedingung für Freude näher beschrieben werden. Anders gesagt: Da der Mensch sowohl Objekt als auch Subjekt der Caritas ist, wird die soziale Dimension innerhalb der Freude im Sinne einer Verbindung zwischen der individuellen und gemeinschaftlichen Dimension offenbar. Als *Folge*, weil uns „die Caritas zur Liebe hindrängt, freuen wir uns an ihr, sobald Liebe erwiesen und empfangen wird“⁵⁶¹. Freude ist demnach „die menschliche Antwort auf die Erfahrung von Gottes Liebe, die uns in den Schoß Gottes führt, und die Fröhlichkeit ist der Friede – ein Wohlbehagen –, der aus dem Besitz von Gottes vollkommener Liebe resultiert, gleich wie unvollkommen dieser auch bis zu unserem letzten Tag sein mag.“⁵⁶² Gleichzeitig kann sie aber auch als *Bedingung* für die Freude interpretiert werden: „Freude ist eine innere Auswirkung der Caritas, die von der Erfahrung herrührt, dass das Objekt der Liebe da ist, und dass diese Liebe, die Freundschaft mit Gott, immerfort bestehen bleibt.“⁵⁶³ Jenes Freudeverständnis gründet auf dem Menschen als Objekt der Caritas Dei, welches als (Vor-)bedingung für die Caritas als Subjekt und deren Freude dient. Auf diesem Hintergrund kann die Freude als „Resultat der Vereinigung mit Gott in Caritas und Liebe“⁵⁶⁴, wie auch als Erfahrung, welche diese Liebe ausdrückt, interpretiert werden.

⁵⁶⁰ Jo Iozzio. S. 100.

⁵⁶¹ Jo Iozzio. S. 100. Vgl. Kap. 1.6.1.2.

⁵⁶² Jo Iozzio. S. 107.

⁵⁶³ Jo Iozzio. S. 107.

⁵⁶⁴ Jo Iozzio. S. 108.

2. Der Erwachsenenkatechumenat

„Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe.“ (Mt. 28,19)

Das folgende Kapitel setzt sich mit dem Phänomen des Katechumenats⁵⁶⁵ auseinander. Im Mittelpunkt steht – wie aus den Titeln der einzelnen Kapitel hervorgeht – eine theoretische *Verortung* des Katechumenats. Dabei wird im ersten Kapitel auf die historische Entwicklung des Katechumenats (2.1) eingegangen und in einem weiteren Schritt dessen liturgische Praxis (2.2) aufgegriffen und behandelt. Vorweg soll erwähnt werden, dass diese Themenbereiche des Katechumenats auf kursorische Weise abgehandelt werden. Auch wenn sie für die inhaltliche Einordnung für den Katechumenat von Bedeutung sind, spielen sie für die Beantwortung der Forschungsfrage eine untergeordnete Rolle. Mehr Aufmerksamkeit wird der pastoralen (2.3) und der gegenwärtigen Verortung (2.4) des Katechumenats in dieser Arbeit eingeräumt. Ausgehend vom deutschsprachigen Raum wirft das erste Kapitel einen Blick in die verschiedenen Handbücher und Leitfäden und versucht dabei pastoraltheologische Leitlinien für den Katechumenat nachzuzeichnen. Das letzte Kapitel wirft den Blick auf gegenwärtige Dynamiken und Entwicklungen innerhalb des Katechumenats. Im Mittelpunkt der Standortbestimmung steht die Frage, wie und in welchem Rahmen eine pastorale Etablierung des Katechumenats in der alltäglichen Seelsorge stattfindet.

2.1. Kirchengeschichtliche Verortung

„Katechumenat meint den von der jeweiligen zeitgeschichtlichen Sozialgestalt der Kirche beeinflussten und veränderlichen Prozess der Taufvorbereitung und Eingliederung Erwachsener.“⁵⁶⁶

Das folgende Kapitel behandelt den Katechumenat aus historischer Perspektive. Der Blick richtet sich zu Beginn auf die Zeit der frühen Kirche, in der – aufgrund der Autonomie der

⁵⁶⁵ Die Begriffe ‚Katechumenat‘ und ‚Erwachsenenkatechumenat‘ werden im Folgenden synonym verwendet.

⁵⁶⁶ Vgl. Walter Kasper und Michael Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche. 5. Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft*, 3., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 5 (Freiburg im Breisgau ; Wien [u.a.]: Herder, 1996). S. 1318. Eine Einschränkung des Begriffs für die „Taufvorbereitung und Eingliederung Erwachsener“ trifft nach Haus Martin Weikmann nicht zu. „[...] bis ins Mittelalter hinein gehören auch Kinder zu den catechumeni bzw. werden [diese] dazu gemacht“. Hans Martin Weikmann, „Katechumenat in historischer Perspektive“, *Lebendiges Zeugnis* 70, Nr. 4 (2015): 291–99. S. 291.

Ortskirchen – eine vielfältige und heterogene Praxis stattfindet. Die Ausführungen richten sich des Weiteren auf die Zeit nach der konstantinischen Wende, in der den Katechumenat infolge des Imperiums Romanum und dem Christentum als Staatsreligion förmlich abgeschafft wird, und danach auf das 20. Jahrhundert, in dem der Katechumenat erst im Zuge des Zweiten Vatikanums und der damit einhergehenden regionalen Wiederbelebungsversuche ins Blickfeld gerät.

2.1.1. Die Entwicklung von der frühen Kirche bis zur Neuzeit.

Abgesehen von der Kirchenordnung Didache, die um das Jahr 100 entstanden ist, ist uns aus der neutestamentlich-apostolischen Zeit keine ausgedehnte und institutionalisierte Taufvorbereitung bezeugt. Erste Hinweise zur Praxis der Taufe finden sich in der Apostelgeschichte im achten Kapitel. In diesem wird für die Zulassung der Taufe die persönliche und ausdrückliche Zuwendung zu Christus und seiner Botschaft genannt.⁵⁶⁷ Daneben findet sich in der Perikope auch der Hinweis, dass der Taufe eines Erwachsenen eine Einführung in den Glauben vorausgeht.⁵⁶⁸ Diese vorausgehende Glaubensunterweisung entwickelt sich ab dem 2. Jahrhundert zu einer zunehmend institutionellen Form. Sie dient dazu, „in den Glauben, das christliche Leben und die kirchliche Gemeinschaft hineinzuwachsen“⁵⁶⁹. In der Apostelgeschichte wird daneben auch der Zusammenhang zwischen der Taufe und der Umkehr erläutert: Neben dem Fasten⁵⁷⁰ berichten andere Quellen von körperlichen Übungen, die neben ihrer reinigenden Wirkung auf die Gemeinschaft mit Christus sowohl geistlich als auch körperlich vorbereiten sollen.⁵⁷¹ Insgesamt lässt sich für die Anfangszeit der frühen Kirche festhalten, dass die Eingliederung in die christliche Gemeinschaft und der Weg zum Glauben, mit Probezeit, Prüfungen, Stufen und Riten, als Wachstumsprozess verstanden wird, der „einer längeren Zeit (Phasen) und darauf bezogener, stützender Liturgien (Stufenriten) bedarf“⁵⁷².

Im 2. und 3. Jahrhundert kommt es im Osten und Westen zu einer Profilierung katechumenaler Strukturen, die vor allem von den führenden Mitgliedern der jeweiligen Ortskirchen forciert wird. Die konkrete Ausgestaltung, sowohl inhaltlich in der

⁵⁶⁷ Vgl. Apg. 8,36.

⁵⁶⁸ Vgl. Apg. 8,26–40.

⁵⁶⁹ Institut für Pastorale Bildung, „Getauft – In Beziehung gerufen“, S. 14.

⁵⁷⁰ Vgl. Apg. 9,9 und 10,30.

⁵⁷¹ Vgl. Institut für Pastorale Bildung, „Getauft – In Beziehung gerufen“, S. 14.

⁵⁷² Kasper und Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche. 5. Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft. S. 1318.

Glaubenseinführung als auch formell in der Durchführung des Initiationsritus, wird regional geregelt und fällt dementsprechend vielfältig und heterogen aus. Gemeinsam ist ihnen die Intensität des Wegs hin zur Initiation, das Prozesshafte der Vorbereitung und neben der Belehrung der Rückgriff auf Liturgien und Riten, die stufenweise Hinführung zur Initiation sowie die Einführung in die Gemeinde von Christ*innen, welche für die Taufwerber*innen bürgen und aus dem sich in weiterer Folge das spätere christliche Patenamt entwickelt. In diesem Zusammenhang betrifft die Einführung der Taufwerber*innen in die Gemeinschaft des Glaubens nicht nur den Einzelnen, die Einzelne, sondern die Glaubensgemeinschaft als Ganzes. Diese Elemente zählen zu den wesentlichen Charakteristika des Katechumenats und sind – mit Blick auf die historische Entwicklung – ein Indiz dafür, dass diese seit Anbeginn grundgelegt sind.

Eine erste Vereinheitlichung bringt die sogenannte *Traditio Apostolica*, eine Kirchenordnung, die auf das dritte und vierte Jahrhundert datiert wird, mit welcher der Katechumenat für die Kirche Roms jene Hochform erlangt, „wie sie für die weitere Kirchengeschichte als Vergleichsmaßstab“⁵⁷³ und erst recht für die jüngere Wiederbelebung bewusstseinsbildend ist.⁵⁷⁴ Auch sie enthält – im Zusammenhang mit dem Beginn des Katechumenats – eine Phase der Orientierung und Begegnung mit dem gelebten Glaubenszeugnis von Christ*innen, in der es in weiterer Folge auch zu einer Erstbegegnung mit dem Evangelium kommt (1). Erst danach erfolgt – unter der Voraussetzung der Reue der eigenen Sünden – die Aufnahme (2). In dieser Phase werden die Katechumenen von Pat*innen in die Gemeinde eingeführt, welche auch für sie bürgen (3). Danach sind sie für einen Zeitraum von drei Jahren verpflichtet, den Wortgottesdienst einer heiligen Messe zu besuchen (4). Die intensivste Zeit beginnt vor dem darauffolgenden Osterfest mit einer erneuten Prüfung des Lebenswandels.⁵⁷⁵ (5) Auf liturgischer Ebene liegen hier die Ursprünge der Tauferneuerung⁵⁷⁶: „Die enge Verwobenheit dieser katechumenalen Phase mit der teilnehmenden Gemeinde der bereits Getauften, die die Competentes im Zugehen

⁵⁷³ Kasper und Buchberger. S. 1318.

⁵⁷⁴ Für eine differenzierte Darstellung der Taufvorbereitung in der *Traditio Apostolica* vgl. Hans Martin Weikmann, „Katechumenat in historischer Perspektive“, *Lebendiges Zeugnis* 70, Nr. 4 (2015): 291–99. S. 293–294.

⁵⁷⁵ In diesem Zusammenhang wurde unter anderem die Diakonia in den Blick genommen: „Hatten sie gute Werke getan, Witwen unterstützt und Kranke besucht? Wenn das der Fall war, durften sie das Evangelium hören.“ Institut für Pastorale Bildung, „Getauft – in Beziehung gerufen“. Institut für Pastorale Bildung, „Getauft – In Beziehung gerufen“. S. 17.

⁵⁷⁶ „Diese Katechetische Weise der Vergegenwärtigung der eigenen Taufe bewirkt eine immer tiefere Durchdringung des österlichen Geheimnisses.“ Vgl. Kasper und Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche. 5. Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft*. S. 1320.

auf ihre Taufe begleiten, bewirkt eine Tauferinnerung und Erneuerung bei den schon Initiierten; dadurch erhält die österliche Bußzeit im Entwicklungsprozess des Kirchenjahres ein eigenes theologisches und liturgisches Profil.“⁵⁷⁷ In der Osternacht treten die Neugetauften (Neophyten) durch die Feier der Initiationssakramente in die letzte Phase ein (6): „Die Verinnerlichung und Vertiefung der neuen Glaubensexistenz ist das Ziel dieser Zeitspanne und gibt ihr den Namen: Mystagogie“⁵⁷⁸.

Mit den einhergehenden politischen Veränderungen im 4. und 5. Jahrhundert erlebt der Katechumenat eine innere und äußere Aushöhlung seiner liturgischen und pastoralen Grundintention. Gemeint ist unter anderem der Umstand, dass in der konstantinischen Zeit der überwiegende Teil der Bewerber*innen getauft wird, ohne den damit verbundenen Lebenswandel aufzubringen. Unter anderem werden Taufwerber*innen ohne Taufe, oder mit der Taufe am Sterbebett in die Kirche aufgenommen (Klinikertaufe). Parallel dazu entwickelt sich die Taufe Unmündiger, die in weiterer Folge die katechumenale Vorbereitung für Erwachsene verdrängt, sodass sie schließlich in der karolingischen Reichskirche gänzlich ins Hintertreffen gelangt.

Diese Entwicklungen prägen das gesamte Mittelalter, sodass die katechumenalen Strukturen und deren Praxis immer mehr in Vergessenheit geraten. Erste Wiederbelebungen finden sich erst wieder im Zuge der Afrikamissionen gegen Ende des 19. Jahrhunderts wieder.⁵⁷⁹ In weiterer Folge erfährt der Katechumenat zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Frankreich durch Theolog*innen mit ihrem Versuch, der frühkirchliche Katechumenat als Antwort auf die herrschende Säkularisierungswelle wiederzubeleben, eine Renaissance.⁵⁸⁰

Diese französischen Vorarbeiten und Überlegungen fließen in die beiden Konzilsdokumente des Zweiten Vatikanums, die Liturgiekonstitution ‚Sacrosanctum Concilium‘ und das Missionsdekret Ad Gentes, ein. Vor allem mit der Liturgiekonstitution

⁵⁷⁷ Kasper und Buchberger. S. 1320.

⁵⁷⁸ Kasper und Buchberger. S. 1320.

⁵⁷⁹ Im Zusammenhang mit der Wiederbelebung im 20. Jahrhundert, weist Weikmann auf zwei Bemerkungen hin: Zum einen darf man nicht vergessen, „dass sich nicht nur die gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern auch die theologischen Prämissen erheblich verändert haben“, zum anderen auf den Umstand, „dass uns die erhaltenen Quellen den altkirchlichen Katechumenat vor allem aus der Perspektive der Theologien und Bischöfe, aber kaum aus der Perspektive der Katechumenen vor Augen führen“. Weikmann, „Katechumenat in historischer Perspektive“, 2015. S. 291.

⁵⁸⁰ Vgl. Kasper und Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche. 5. Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft*. S. 1320.

hat man eine Wiederherstellung eines mehrstufigen Katechumenats für Erwachsene für die gesamte Kirche im Blick.⁵⁸¹ Mit der Promulgation des ‚Ordo Initiationis Christianae Adultorum‘ (OICA) durch Paul VI. kommt es 1972 zur liturgiepraktischen Umsetzung der konziliaren Beschlüsse, wobei die darauffolgende praktische Implementierung je nach Region und Land unterschiedlich verläuft. Der Grund hierfür liegt –in den europäischen Ländern – in den außerkirchlichen sich wandelnden Rahmenbedingungen wie gesellschaftspolitischen Umbrüchen, beginnenden Säkularisierungstendenzen, Implodieren eines sogenannten geschlossenen katholischen Milieus etc. Daneben können aber auch innerkirchliche Gründe wie die heterogene Motivationslage in Bezug auf die oben genannte Implementierung oder generell die sich verändernden innerkirchlichen Strukturen und Veränderungen, die durch das Konzil in Bewegung gesetzt werden, angeführt werden. Diese und viele andere Parameter machen eine gesamtkirchliche Erhebung der Entwicklung des Katechumenats in westlichen Ländern praktisch unmöglich. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die lebendige Praxis in den USA, die sich seit den Siebzigern entwickelt und mit dem ‚Rite of Christian Initiation of Adult‘ (RCIA) auf ortskirchlicher Ebene auch eine liturgiepraktische Adaption hervorgebracht hat,⁵⁸² sowie die besondere Situation in Frankreich, wo es – wie schon oben kurz angedeutet – seit den sechziger Jahren eine gelebte Praxis des Katechumenats gibt.⁵⁸³ Hintergrund ist das differente Verhältnis zwischen Staat und Kirche und die daraus folgende veränderte Position der Kirche in einer laizistischen Gesellschaft.⁵⁸⁴ Exemplarisch soll als Beispiel für die Heterogenität im Folgenden auf die Entwicklung des Katechumenats in Deutschland eingegangen werden.

⁵⁸¹ Vgl. Kasper und Buchberger. S. 1320.

⁵⁸² Vgl. dazu die intensive Auseinandersetzung mit den USA von Tebartz- van Elst in: Franz-Peter Tebartz- van Elst, *Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika: eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland* (Altenberge: Oros-Verl, 1993).

⁵⁸³ Zur näheren Beschreibung des Katechumenats in Frankreich vgl. Dietrich Zimmermann, *Die Erneuerung des Katechumenats in Frankreich und seine Bedeutung für Deutschland* (Münster, 1973). In diesem Zusammenhang lohnt sich ein Blick auf die jährliche Statistik zu den Erwachsenentaufen mit Daten zum Katechumenat über die Altersstrukturen und der Herkunft der Neugetauften der französischen Bischofskonferenz. Vgl. die Statistik 2022 in: Conférence des Evêques de France, „Enquete Anuelle 2022“, 2022, https://catechese.catholique.fr/wp-content/uploads/sites/15/2022/04/DP-Enquete-annuelle-catechumenat-2022_compressed.pdf.

⁵⁸⁴ Vgl. Ernst Werner, „Daten zum Erwachsenenkatechumenat“, *Lebendige Seelsorge* 51, Nr. 4/5 (2000): 253–56. S. 254.

2.1.2. Die Entwicklung in Deutschland⁵⁸⁵

„Die Entwicklung des Katechumenats in Deutschland ist bislang ein Weg der kleinen Schritte.“⁵⁸⁶ Mit diesem Fazit, das Ernst Werner an den Beginn seines Beitrags ‚Zur Entwicklung des Katechumenats in Deutschland‘ stellt, wird deutlich, dass man aus historischer Sicht bei der Historie in Deutschland nicht von einer einheitlichen Entwicklung sprechen kann.⁵⁸⁷ Vielmehr lässt sich bei der Etablierung und Förderung des Katechumenats ein heterogenes und diverses Bild nachzeichnen, dass sich in pastoraler und liturgischer Hinsicht vor allem auf die regionalen Unterschiede und zeitlichen Gegebenheiten zurückführen lässt. Zum einen war die Nachfrage der Erwachsenentaufe je nach Zeit und Region unterschiedlich, zum anderen griffen die Pastoralverantwortlichen den Katechumenat auf unterschiedliche Weise auf, beziehungsweise wurde dem gesamten Themenbereich innerkirchlich in verschiedener Art und Weise Aufmerksamkeit geschenkt. Inspiriert von den französischen Bemühungen, den Erwachsenenkatechumenat neu zu beleben, gibt es – ausgehend von einzelnen Personen und kirchlichen Stellen – bereits in den fünfziger Jahren des vorherigen Jahrhunderts in Deutschland erste Bestrebungen, den Erwachsenenkatechumenat zu erneuern. In der vorkonziliaren Zeit sind es einzelne Personen, wie der Münsteraner Pastoraltheologe Adolf Exeler sowie Pater Roland Arndt op, dem damaligen Leiter der katholischen Glaubensinformation in Köln, die sich um die Etablierung des Erwachsenenkatechumenats in der pastoralen Praxis bemühen.⁵⁸⁸

Wie schon oben beschrieben, wird mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* der Versuch unternommen, das Erwachsenenkatechumenat gesamtkirchlich zu vereinheitlichen. Das Konzil gibt den Auftrag, den „mehrstufigen Katechumenat für Erwachsene – nach altchristlichem Vorbild und unter Berücksichtigung der Erfahrungen aus Frankreich und den Missionsländern –

⁵⁸⁵ Im Folgenden beziehe ich mich vor allem auf den Beitrag ‚Zur Entwicklung des Katechumenats in Deutschland‘ von Ernst Werner aus dem Buch ‚Wege zum Christwerden: der Erwachsenenkatechumenat in Europa‘. Er gibt einen guten historischen Gesamtüberblick über die Entwicklungen des Katechumenats in Deutschland, vor allem in der Zeitspanne Mitte des 20. Jahrhunderts bis zur politischen Wende 1989. Vgl. Ball, *Wege zum Christwerden*. Vgl. in diesen Zusammenhang auch: Werner, „Daten zum Erwachsenenkatechumenat“.

⁵⁸⁶ Vgl. Ball, *Wege zum Christwerden*. S. 13.

⁵⁸⁷ Im Folgenden beziehe ich mich vor allem auf den Beitrag ‚Zur Entwicklung des Katechumenats in Deutschland‘ von Ernst Werner aus dem Buch ‚Wege zum Christwerden: der Erwachsenenkatechumenat in Europa‘. Es gibt einen guten historischen Gesamtüberblick über die Entwicklungen des Katechumenats in Deutschland, vor allem in der Zeitspanne Mitte des 20. Jahrhunderts bis zur politischen Wende 1989. Vgl. Ball.

⁵⁸⁸ Vgl. Ball. S. 13.

wieder herzustellen“⁵⁸⁹. Als formeller Rahmen dient dabei der ‚Ordo initiationis Christiane adultorum‘ (OICA), der als Modellritus am 6. Jänner 1972 für die ganze Kirche in Kraft gesetzt wird. Er wird 1975 als Studienausgabe von den liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich unter dem Titel ‚Die Feier der Eingliederung Erwachsene in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum‘ (kurz: FEE) herausgegeben.⁵⁹⁰ Damit bekommt der Katechumenat im deutschsprachigen Raum eine einheitliche Vorgabe und eine klare Gestalt, was den Ablauf und die Durchführung anbelangt. Diese Anstrengungen seitens des offiziellen Lehramts stehen zähe Implementierung in der pastoralen Praxis gegenüber: Trotz der Aufforderung aller Bistümer in Deutschland, welche bei einer gemeinsamen Synode 1975 unter Berufung des FEE den Beschluss fassen, den Katechumenat als Vorbereitung auf die Taufe neu zu installieren, wird dessen Bedeutung lange Zeit nicht anerkannt und findet in der pastoralen Praxis kaum Beachtung.⁵⁹¹ Die Sorge der fehlenden Entwicklung in der pastoralen Praxis wird bereits im Vorwort von FEE skizziert:

„Soll die Veröffentlichung der Riten der Eingliederung von Erwachsenen und von Kindern im Schulalter nicht ein Schlag ins Wasser werden, muss zuerst in der kirchlichen Öffentlichkeit das Bewusstsein von der Bedeutung dieser Frage für das Leben der Kirche in den nächsten Jahrzehnten geweckt werden.“⁵⁹²

Als Reaktion wird unter der Federführung des Referats Gemeindekatechese in der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz eine Studiengruppe installiert, deren Ergebnis eine Arbeitshilfe unter dem Titel ‚Stufen auf dem Glaubensweg‘ ist, die 1982 erscheint. Dieses Dokument gilt lange Zeit als wichtigster Leitfaden für die pastorale Praxis im deutschsprachigen Raum. Im Mittelpunkt stehen dabei Erstinformationen und eine Hinführung zum Verständnis und Praxis des Katechumenats. Daneben werden auch die wesentlichen Merkmale erläutert. Diese sind: Zusammenhang von Glaubensweg, Glaubensinhalt und Glaubensfeier, die Katechumenatsgruppe, die Zeiten und Phasen des Katechumenats und der Bezug zur Gemeinde.⁵⁹³

Mit Ende der achtziger Jahre wächst das Interesse am Katechumenat. Kirchenintern macht sich dieses durch vermehrte Vernetzungstreffen und Studientage auf Landes- und

⁵⁸⁹ Vgl. Ball. S. 20.

⁵⁹⁰ Vgl. Ball. S. 20.

⁵⁹¹ Vgl. Ball. S. 20.

⁵⁹² Ball. S. 22.

⁵⁹³ Vgl. Ball. S. 23.

Europäebene bemerkbar.⁵⁹⁴ Diese auf französische Initiative 1969 das erste Mal auf europäischer Ebene und seither alle zwei Jahre in verschiedenen Ländern durchgeführt. In den achtziger Jahren zeigen sich – trotz aller Gemeinsamkeiten – immer klarer die pastoralen Unterschiede in den europäischen Ländern, welche zur Folge haben, dass in Europa die Länder beim Aufbau und der Förderung des Katechumenats eigene Wege verfolgen.⁵⁹⁵ Gesellschaftspolitisch gewinnt der Katechumenat im Zuge der politischen Veränderungen mit der ehemaligen DDR an Relevanz. Diese Entwicklungen führen zu einer weiteren wichtigen Veröffentlichung, der Handreichung ‚Erwachsene fragen nach der Taufe‘, die 1992 herausgebracht wird. Sie versteht sich als katechetisch-liturgische Handreichung zur Gestaltung des Katechumenats mit Erwachsenen. Diese Arbeitshilfe, die sich in ihrem Aufbau am Ansatz der drei Dimensionen Leben – Deuten – Feiern orientiert, ist ein großer Erfolg und bereits nach wenigen Monaten vergriffen. Helmut Büsse, ein Mitglied der Autorengruppe, reüssiert: „Erstmals wird hier für den Katechumenatsweg, der hineinführen will in die volle kirchliche Gemeinschaft der Miteinander-Glaubenden, der enge Zusammenhang Leben – Glauben – Feiern im strukturierten Ansatz, in konkreten Inhalten und in der äußeren Präsentation der Handreichung umfassend durchgestaltet.“⁵⁹⁶ Dieses Aufleben des Katechumenats macht deutlich, „wie sehr inzwischen die Gestaltung des Katechumenats mit Erwachsenen eine neue Aufgabe seelsorglicher Praxis in Gemeinden, Dekanaten und Regionen geworden ist.“⁵⁹⁷ Ein kurzer Blick in die ostdeutschen Bistümern zeichnet für diese Zeit ein anderes Bild: Nicht selten wird die Situation der katholischen Kirche in Ostdeutschland mit einer Kirche in der Diaspora verglichen: Sei es nach 1945, in der sie inmitten einer volksskirchlich-evangelisch geprägten Umgebung eine Minderheit darstellt, wie auch im politischen System der DDR, in der ein staatlich verordneter Atheismus gilt. Aus dieser Historie heraus lässt sich nachvollziehen, dass nach der politischen Wende 1989 die Zahl der erwachsenen Taufwerber*innen zwar mehr wird⁵⁹⁸, man aber dennoch nicht von einer ‚religiösen Wende‘ sprechen kann. Vielmehr gestaltet sich die pastorale Praxis des Katechumenats schleppend und die Einführung des OICA zögerlich. Die Gründe dafür liegen unter anderem in der Beibehaltung einer grundlegenden Skepsis gegenüber dem Religiösen und am zeitgleichen Zusammenfall von

⁵⁹⁴ Als Beispiel kann hier der Studientag 1988 in Ludwigshafen, sowie das europäische Katechumenatstreffen 1987 in Gazzada in Italien genannt werden.

⁵⁹⁵ Vgl. Ball, *Wege zum Christwerden*. S. 18.

⁵⁹⁶ Ball. S. 27.

⁵⁹⁷ Ball. S. 27.

⁵⁹⁸ Vgl. Werner, „Daten zum Erwachsenenkatechumenat“. S. 257.

Säkularisierungstendenzen, die auf multiple Weise das gesellschaftliche und kirchliche Leben beeinflussen.

2.1.3. Die Entwicklung in Österreich

Abschließend soll hier auf die Entwicklung in Österreich eingegangen werden, die jener in Deutschland ähnelt. Wie schon in Deutschland lenkt der ‚Ordo Initiationis Christianae Adultorum‘ (OICA) – der in deutscher Übersetzung unter dem Titel ‚Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche‘ veröffentlicht wird – zwar die Aufmerksamkeit auf die Thematik, wobei sich aus dieser keine wirkliche lebendige Praxis entwickelt und der Erwachsenenkatechumenat ein pastorales Randphänomen in den Pfarrgemeinden bleibt. Einen ernüchternden Tatsachenbericht liefert Walter Krieger in seinem Beitrag ‚Der Erwachsenenkatechumenat in Österreich‘:⁵⁹⁹

„Die Integration in eine bestehende Gruppe erweist sich als schwierig, und offene, für ein neues Gemeindemitglied zugängliche Orte des Glaubens (Emeis) gibt es kaum. Also findet der Katechumenat vor allem in Einzelgesprächen statt, eventuell begleitet durch die Übergabe einer empfohlenen Lektüre verbunden mit der Einladung zur Beteiligung am Gemeindeleben – der katechumenale Weg gemäß der Feier der Eingliederung Erwachsener wird nicht realisiert.“⁶⁰⁰

Von einer strukturellen und systematischen pastoralen Implementierung des Katechumenats kann hier nicht die Rede sein. Vielmehr findet sich der Katechumenat in der pastoralen Praxis in seiner traditionellen Rolle des Stiefmütterchen-Daseins wieder. Untermauert wird dies unter anderem dadurch, dass der Katechumenat im Zuge des österreichischen synodalen Vorgangs (1972 - 1974) – im Gegensatz zu der gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik – mit keinem Wort erwähnt wird.⁶⁰¹ Freilich: die Nachfrage von Erwachsenen nach der Taufe ist in den Achtzigern äußerst gering und betrifft für diese Zeit höchstens „Einzelfälle“⁶⁰². Eine neue inhaltliche Auseinandersetzung entsteht durch den eingeführten Begriff der Pastoralkatechese. Dieser – im österreichischen Pastoralinstitut (1994) erstmals verwendete Begriff – bezeichnet allgemein „die

⁵⁹⁹ Vgl. Walter Krieger, „Der Erwachsenenkatechumenat in Österreich“, in *Wege zum Christwerden. der Erwachsenen-katechumenat in Europa*. (Ostfildern bei Stuttgart: Schwabenverlag, 1994), 162–65.

⁶⁰⁰ Krieger. S. 162.

⁶⁰¹ Vgl. Walter Krieger, „Der Ordo Initiationis Christianae Adultorum im deutschen Sprachraum“, zugegriffen 15. Mai 2022, https://www.katechese.at/dl/LMupJKJKLILOLQjx4KJK/Der_Ordo_Initiationis_Christianae_Adultorum_im_deutschen_Sprachraum_pdf. S 1.

⁶⁰² Vgl. Krieger. S 164

katechetischen Bemühungen in pastoralen Bereichen und betont die Zusammengehörigkeit von Pastoral und Katechese.“⁶⁰³ Gefordert werden dabei „katechumenale Orte“ in den Gemeinden, die sich als „offene Orte der Glaubenskommunikation“⁶⁰⁴ verstehen, in denen Gott im Mittelpunkt steht. Diese Ausrichtung bedarf einer klaren pastoralen Entscheidung für die „Priorität von Glaubenserfahrungen und von Verkündigung“.⁶⁰⁵

Mitte der Neunziger werden Anstrengungen unternommen, den Katechumenat bundesweit zu systematisieren und ihn damit auf Gemeindeebene strukturell zu fördern. In Anbetracht dessen ist der Beschluss zu nennen, der beim Dialog für Österreich 1998 gefasst wird, welcher die Installierung von diözesanen Katechumenatsbeauftragten vorsieht⁶⁰⁶ sowie die Einsetzung der Projektgruppe ‚Erwachsenenkatechumenat‘ der österreichischen Bischofskonferenz, die mit der Aufgabe betraut wird, pastorale Leitlinien für Österreich zu erarbeiten, welche unter dem Titel ‚Leitfaden Erwachsenenkatechumenat‘ im Jahr 2000 veröffentlicht werden.⁶⁰⁷ Ab den 2000er Jahren ist auch in Österreich ein langsamer, aber stetiger Zuwachs zu erkennen, der mit der Flüchtlingswelle 2015 seinen Höhepunkt erreicht. Wie auch in anderen europäischen Ländern erlebt der Katechumenat in Österreich damit eine unerwartete Renaissance, die sich innerkirchlich und gesamtgesellschaftlich in einem neu erwachten Interesse an der Thematik niederschlägt. Mit dem Anstieg von Asylwerber*innen, die sich für die Taufe interessieren, verlagern sich auch die inhaltlichen Schwerpunkte des Katechumenats, indem er unter anderem zu einer Lebensbegleitung in einem umfassenden Sinn interpretiert wird, und neben seiner traditionellen katechetischen Ausrichtung auch als Ort der sozialen Hilfe und juristischen Beratung verstanden wird.⁶⁰⁸ Im Zuge dessen wurde das ‚Koordinationsbüro für Katechumenat und Asyl der Österreichischen Bischofskonferenz‘ im Jahr 2014 als österreichische Anlaufstelle eingerichtet.⁶⁰⁹ Daneben werden im Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz,

⁶⁰³ Krieger, „Der Erwachsenenkatechumenat in Österreich“. S. 164.

⁶⁰⁴ Krieger. S. 164.

⁶⁰⁵ Krieger. S. 164.

⁶⁰⁶ „Es soll in jeder Diözese eine Vorbereitung für Erwachsene auf Taufe, Firmung und (Wieder-) Eintritt geben“, Österreichische Bischofskonferenz, „Leitfaden Erwachsenenkatechumenat“, 2003, <https://www.katechese.at/katechumenat>. S. 2

⁶⁰⁷ Das Dokument findet sich auf der Webseite für Katechese vom österreichischen Pastoralinstitut unter der Rubrik Katechumenat. Das Dokument wurde im Jahr 2003 aufgrund des gesteigerten Interesses 2003 neu überarbeitet: Vgl. Österreichische Bischofskonferenz, „Leitfaden Erwachsenenkatechumenat“, 2003, <https://www.katechese.at/katechumenat>.

⁶⁰⁸ Vgl. Krieger, „Der Ordo Initiationis Christianae Adultorum im deutschen Sprachraum“. S. 3.

⁶⁰⁹ Vgl. Krieger. S. 3.

Nr. 64/1 die Richtlinien zum Katechumenat von Asylwerber*innen veröffentlicht.⁶¹⁰ Sie dienen als pastorale und kirchenrechtliche Leitlinien für die praktische Umsetzung in den Diözesen. Hierbei ist auch die offizielle Webseite www.katechese.at zu nennen, deren inhaltliche Verantwortung dem österreichischem Pastoralinstitut obliegt und neben theologischen Informationen auch juristische und kirchenrechtliche Fragen rund um die Thematik behandelt.

2.2. Liturgische Verortung

„Was wir feiern, zeigt, was wir glauben, und was wir feiern, zeigt, wie wir glauben.“⁶¹¹

Das folgende Kapitel gibt eine Übersicht über den liturgischen Ablauf des Katechumenats. Es folgt in chronologischer Weise den vorgegebenen Phasen, Stufen und liturgischen Feiern, welche die Taufwerber*innen im Laufe des Katechumenats durchlaufen. Im Mittelpunkt steht dabei die Form, also die Frage, *wie* dieser abläuft. Vorweg soll erwähnt werden, dass dieses Kapitel nicht den Anspruch erhebt, ein liturgischer Gesamtüberblick des Katechumenats der Weltkirche zu sein. Im Wissen um dessen regionales und nationales Kolorit mit seinen Spezifikationen und Einzelheiten ist eine derartige Gesamtschau nicht durchführbar. Vielmehr soll hier ein exemplarischer Überblick über die einzelnen Phasen und Elemente des Katechumenats gegeben werden, wie er im deutschsprachigen Raum gefeiert wird. Dabei wird den Grundordnungen des Erwachsenenkatechumenats der Studienausgabe ‚Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche‘⁶¹² gefolgt, die als deutsche Übersetzung 1975 veröffentlicht wurde und sich auf die 1972 erschienenem Ordo Initiationis Christianae Adultorum (OICA) bezieht.

Aus liturgischer Perspektive darf der OICA nicht mit einer „Rekonstruktion der historischen Gestalt katechumenaler Stufenriten verwechselt werden.“⁶¹³ Der OICA

⁶¹⁰ Vgl. „Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz, Nr. 64/1“, Februar 2015, https://www.bischofskonferenz.at/dl/mttOJKJKnlkOJqx4KJK/Amtsblatt_64_pdf.

⁶¹¹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hrsg., „Erwachsenentaufe als pastorale Chance: Impulse zur Gestaltung des Katechumenats“, 2001, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/arbeitshilfen/ah_160.pdf. S. 45.

⁶¹² Für die folgenden Ausführungen verwende ich die überarbeitete Ausgabe, welche das Präsidium der internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen (IAG) für das deutsche Sprachgebiet am 23. Januar 2001 verabschiedet hat. Vgl. Liturgisches Institut Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Hrsg., „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Grundform“, 2001, http://www.liturgie.de/liturgie/pub/litbch/download/dli_5269_www.pdf.

⁶¹³ Kasper und Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche. 5. Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft*. S. 1321.

versteht den Katechumenat nicht als eine Aneinanderreihung von Einzelriten, mit der ein falsch verstandener Ritualismus suggeriert werden kann. Vielmehr möchte er seine Riten als Feiern „des bereits gewachsenen Glaubens an den Schwellen eines umfassenden Lern- und Einübungsprozesses in das Christsein“⁶¹⁴ verstanden wissen. Damit wird bereits der Zeit *vor* dem eigentlichen Eintritt in den offiziellen Katechumenat eine Bedeutung zugesprochen, beziehungsweise wird damit auch der prozessuale Charakter des gesamten Such- und Findungsprozesses im und am Glauben hervorgehoben:⁶¹⁵ „In diesem Sinne können die Feiern des Katechumenats auch als ‚Rite de Passage‘ verstanden werden, die damit den entwicklungspsychologischen Aspekten der menschlichen Glaubensentwicklung gerecht werden“⁶¹⁶. Es geht – wie hier schon erwähnt – nicht um eine Aneinanderreihung liturgischer Feiern und Riten, sondern vielmehr um prozessuale Phasen, welche jene Feiern und Übergangsriten enthalten.

Zur besseren Einordnung sollen die wichtigsten Punkte des OICA erläutert werden.⁶¹⁷ Am Beginn des Ritus der Aufnahme in den Katechismus steht eine Zeit der offenen Orientierung (1), in der aus einem ersten Interesse „eine verbindliche Bereitschaft wachsen sollte, den Weg der Taufvorbereitung zu beginnen“⁶¹⁸. In der Feier der Einschreibung (2) – die nach der Empfehlung des OICA unter dem Vorsitz des Bischofs stattfindet – geht es um die offizielle Zulassung zur Taufe (*electio*). Diese soll inmitten der Ortskirche gefeiert werden, um damit die Solidarität der gesamten Gemeinde zum Ausdruck zu bringen. Der Ritus der Skrutinien (Bußfeiern) (3) orientiert sich im OICA sprachlich eng an den Evangelien des dritten, vierten und fünften Sonntag der österlichen Bußzeit. Der Ritus der Übergabe des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers (4) sollte nach dem ersten oder dem dritten Skrutinium stattfinden.

Diese vier Riten dienen als liturgische Eckpunkte für die weitere Entwicklung des Katechumenats, wobei gerade die Dauer des gesamten Katechumenats in den letzten Jahrzehnten individuell gehandhabt wird und sich an der jeweiligen Situation der Taufwerber*innen orientiert:

⁶¹⁴ Kasper und Buchberger. S. 1321.

⁶¹⁵ Für ein tiefergreifendes Verständnis der pastoralen Auslegung und Bedeutung des Katechumenats, siehe auch Kap. 2.3.

⁶¹⁶ Kasper und Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche. 5. Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft*. S. 1321.

⁶¹⁷ Vgl. Kasper und Buchberger. S. 1321f.

⁶¹⁸ Kasper und Buchberger. S. 1321.

„Empfohlen wird – je nach Vorkenntnissen und Vorerfahrungen – eine Dauer von mindestens sechs Monaten ab Aufnahme in den Katechumenat. Das heißt, dass der gesamte Katechumenat mindestens ein Jahr, gegebenenfalls aber auch länger (besonders für Personen aus anderen Kulturkreisen) dauern kann.“⁶¹⁹

Im Folgenden wird auf die Grundform des Katechumenats in seiner jetzigen Form eingegangen, wobei als Unterteilung nicht die einzelnen Riten, sondern die vier Hauptphasen herangezogen werden.

1. Erstverkündigung. Der erste Abschnitt entspricht einem ersten *Kennenlernen des Glaubens*. In dieser Zeit werden erste Kontakte und Begegnungen mit der Gemeinde und mit Personen, die bereits im Glauben stehen, hergestellt. Die Taufwerber*innen beginnen die eigene Lebensgeschichte als Geschichte mit Gott neu zu sehen: Sie beginnen

„das Evangelium als frohe Botschaft für das eigene Leben zu entdecken; das eigene Verhalten danach auszurichten; spirituelle Erfahrungen auf christliche Art zu vertiefen; eine persönliche Gottesbeziehung aufzubauen und dies im Gebet auszudrücken; sich erste Kenntnisse von Glaubensinhalten anzueignen; sich für andere zu öffnen, insbesondere für Kontakte mit Gläubigen“.⁶²⁰

Im Mittelpunkt steht die Einladung für das Mitleben in einer christlichen Gemeinschaft in all seinen Vollzügen. Den Hauptkontakt bilden dabei Glaubens- beziehungsweise Katechumentatsbegleiter*innen, die den Taufwerber*innen für Gespräche zur Seite gestellt werden. Bei den Gesprächen geht es um persönliche Fragen und Anliegen, um eine erste Einführung in den christlichen Glauben in all seinen Facetten, aber auch um die Klärung der Motivation für die Taufe. Die Dauer der Erstverkündigung (das sogenannte Vorkatechumenat) ist individuell zu gestalten. Im Wesentlichen geht es um eine möglichst gute Vorbereitung hin zum nächsten Schritt – der Feier der Aufnahme in den Katechumenat.

2. Entferntere Vorbereitung: Mit der Feier der Aufnahme in den Katechumenat beginnt die *entferntere Vorbereitung*. Sie findet, wenn möglich „in einem Gottesdienst statt, zu dem die gesamte Gemeinde eingeladen wird“.⁶²¹ Dabei sollten „jene Personen teilnehmen, die für

⁶¹⁹ Walter Krieger, „Katechumenat. Pastorale Orientierungen“, hg. von Generalsekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz, 2015, https://www.katechese.at/dl/1lOsJKJKIKlJqx4KJK/Katechumenat_pdf. S. 9.

⁶²⁰ Krieger. S. 9.

⁶²¹ Krieger. S. 18.

den Glaubensweg der Katechumenen bedeutsam sind“.⁶²² Im Mittelpunkt steht eine „grundlegende, umfassende Einführung in den christlichen Glauben, in die lebendige Gemeinschaft mit Jesus Christus und so in das Leben als Christ“⁶²³. Rechtlich betrachtet haben die Katechumenen nun einen offiziellen Status in der katholischen Kirche, obwohl sie noch keine „Vollmitglieder“ sind, haben sie das Recht (Canon 206 §2 CIC sowie Canon 208 – 223 CIC) und die Pflicht, auf dem Weg des Glaubens voranzuschreiten. Katechumenen lesen in der Heiligen Schrift und hören das Wort Gottes; lernen wesentliche Grundsätze des Glaubens kennen; nehmen am kirchlichen Leben entlang des Kirchenjahres teil; haben regelmäßig Kontakte mit Christ*innen; üben christliche Grundhaltungen ein und machen Erfahrungen im Gebet.⁶²⁴ In dieser Phase sind auch liturgische Feiern wie Segensgebete, die Übergabe des Glaubensbekenntnisses und die Übergabe des ‚Vater Unser‘ vorgesehen. Ziel dieses Abschnitts ist es, zu einer „Grundentscheidung für das christliche Leben im Rahmen der katholischen Kirche“⁶²⁵ zu gelangen.

3. Nähere Vorbereitung: Mit der letzten Phase beginnt der Abschnitt der *näheren Vorbereitung*, die für gewöhnlich zu Beginn der Fastenzeit startet. Im Mittelpunkt stehen dabei die Stärkungsriten (Skrutinien) sowie die Riten der unmittelbaren Vorbereitung. Die Stärkungsriten, bei denen die Katechumenen mit Öl gesalbt werden, finden meist in der Fastenzeit statt. Kurz vor der Feier der Sakramente werden die Riten der unmittelbaren Vorbereitung in einem Wortgottesdienst gefeiert. Der Effata-Ritus, die Übergabe des Glaubensbekenntnisses, die optionale Annahme eines christlichen Namens, die Anrufung der Heiligen, das Gebet und die Salbung mit Katechumenenöl: Sie alle bereiten die Taufwerber*innen auf die Initiationssakramente vor.⁶²⁶ Höhepunkt und Ziel ist die Feier der Sakramente der Taufe, der Firmung und der Eucharistie, mit denen die Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche erfolgt. Diese werden, soweit es sich zeitlich einrichten lässt, in einer einzigen Feier in der Osternacht gespendet.⁶²⁷

4. Mystagogie: Die *mystagogische Phase* folgt unmittelbar nach der sakramentalen Eingliederung in die Kirche. In dieser Phase geht es um die Förderung der „Festigung,

⁶²² Krieger. S. 18.

⁶²³ Institut für Pastorale Bildung, „Getauft – In Beziehung gerufen“. S. 19.

⁶²⁴ Vgl. Krieger, „Katechumenat. Pastorale Orientierungen“. S. 9.

⁶²⁵ Krieger. S. 10.

⁶²⁶ Vgl. Krieger. S. 20.

⁶²⁷ „Letztlich ist das Ostergeheimnis der zentrale Fokus christlicher Existenz. In ihm werden Christ*innen zutiefst in Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi hineingenommen, um daraus Heilsbewusst zu leben.“ Krieger. S. 20.

Ermutigung und Wachstum im Glauben“⁶²⁸. Die in der spezifisch geprägten Form des Katechumenats gelernten Glaubensinhalte sollen nun in den Alltag des persönlichen und gemeindlichen Glaubenslebens übergehen.⁶²⁹ Diese Phase stellt demnach auch den Übergang in den christlichen Alltag dar, der – wie schon die vorherigen Phasen des Katechumenats – prozessual ausgelegt werden: „Die Dynamik des Lebens kennt keinen Stillstand. Das betrifft auch das Leben im Glauben, wobei dies nie ausschließlich aus Höhepunkten und Intensivzeiten bestehen kann.“⁶³⁰

2.3. Pastorale Verortung

„Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt.“ (Deus Caritas est I)

Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit den pastoralen Inhalten des Katechumenats. Grundlage bilden dabei jene Dokumente, die in den letzten Jahren auf diözesaner und bundesweiter Ebene im deutschsprachigen Raum veröffentlicht wurden. Pastoraltheologische Inhalte finden sich sowohl in niederschweligen Texten wie Praxisleitfäden und Handreichungen als auch in den tiefergehenden Dokumenten wie Studienausgaben und pastoralliturgischen Verordnungen der Bischofskonferenzen. Thematisch werden diese pastoralen Leitgedanken unter den drei Begriffspärchen ‚dynamisch und dialogisch‘, ‚ganzheitlich und prozessual‘ und ‚situativ und individuell‘ subsumiert.

2.3.1. Dynamisch und Dialogisch

„Der Katechumenat ist ein ganzheitlicher, dynamischer Lernprozess. Er ist eng mit dem Leben der Taufwerber*innen verbunden, die Stück für Stück den Glauben in all seinen Dimensionen erleben. Er ist ein Erfahrungsraum, in dem Katechumenen und Getaufte einander begegnen und voneinander lernen, auf Gott zu hören.“⁶³¹

Der Katechumenat bezieht sich nie nur auf die einzelne Person, den Katechumenen, sondern versteht sich als dialogischer Prozess, der stets ein Gegenüber bedingt. Er ist

⁶²⁸ Krieger. S. 21.

⁶²⁹ Vgl. Institut für Pastorale Bildung, „Getauft – In Beziehung gerufen“. S. 19.

⁶³⁰ Vgl. Krieger, „Katechumenat. Pastorale Orientierungen“. S. 21.

⁶³¹ Institut für Pastorale Bildung, „Getauft – In Beziehung gerufen“. S. 18.

demnach eine Chance für bereits Getaufte auf exemplarische Weise, Formen des Christsein-Lernens beziehungsweise Christwerdens wieder neu zu entdecken.⁶³² Die bewusst geförderte Beziehung der Katechumenen mit der christlichen Gemeinschaft lässt sich, wie oben beschrieben, bis auf die frühchristliche Traditionen zurückführen.⁶³³ Der individuelle Such- und Findungsprozess im und am Glauben, der in einem kollektiven Beziehungsgeschehen eingebettet ist, gehört zum wesentlichen Charakteristikum des Katechumenats. Anders formuliert: Christ*in wird man durch und mit Christ*innen.⁶³⁴ Der dialogische Charakter spiegelt sich nicht nur zwischen den Taufwerber*innen und der Gemeinde wider, sondern lässt sich auch auf anderen Ebenen festmachen: In dem Zusammenhang kann die gelebte Tradition des Pat*innen genannt werden, welche sich historisch auf die Idee zurückführen lässt, dass es eine konkrete Bezugsperson gibt, welche die Taufwerber*innen in die Gemeinde einführt und für diese bürgt. Der dialogische Charakter zeigt sich ebenso im Hier und Jetzt: Auch wenn der Weg des Katechumenats von Einzelnen bestritten wird, tangiert er gleichzeitig andere Personen in Pfarren, Gemeinden und Gruppen, in denen die Begleitung stattfindet. Darüber hinaus sind die Katechumenen in ein soziales Netz durch ihre Familien, den Freundeskreis und ihre Kolleg*innen usw. eingebettet, sodass „ihr Weg zum Glauben weitaus mehr Aufmerksamkeit auslöst, als es uns bewusst sein mag“⁶³⁵. Christwerden befindet sich wie Christsein demnach stets im Spannungsverhältnis zwischen individuellem Weg und Vergemeinschaftung.

Der dynamische Charakter zeigt sich letztlich auch auf der individuellen Ebene: Der Katechumenat löst auf einer soziopsychologischen und anthropologischen Dimension Prozesse aus, die den Menschen in seiner gesamten Existenz betreffen. Auch wenn mit der Spende der Initiationssakramente der „Zielpunkt“ klar vorgegeben ist, der Weg dorthin, bleibt auf der Subjekt Ebene ergebnisoffen, indem der Weg zum Glauben für die Katechumenen immer auch ein Einlassen auf Unbekanntes ist.⁶³⁶

⁶³² Vgl. Kasper und Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche. 5. Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft*. S. 1322.

⁶³³ Vgl. Kap. 1.6.2.1.

⁶³⁴ Gerade im Zusammenhang mit der Tatsache, dass man „heute seltener durch Sozialisation als durch persönliche Entscheidung reift, bedeutet dies in der Konsequenz, dass Christwerden den Kontakt zu Christ*innen voraussetzt“. Vgl. Institut für Pastorale Bildung, „Getauft – In Beziehung gerufen“. S. 20.

⁶³⁵ Krieger, „Katechumenat. Pastorale Orientierungen“. S. 36.

⁶³⁶ Vgl. Kierkegaards bekanntem Aphorismus über den Sprung in den Glauben. In diesem beschreibt er den Schritt zum Glauben, als einen qualitativen Sprung über den eigenen Lebensentwurf und den eigenen Verstand.

2.3.2. Ganzheitlich und Prozessual

Der Katechumenat besitzt von seinem Wesen her einen prozessualen und ganzheitlichen Charakter. Als ganzheitlicher Lernprozess beschäftigt er sich mit den Fragen des Glaubens und damit gleichzeitig auch mit den großen Fragen des Lebens und des Menschseins. Ganzheitlich meint in diesem Zusammenhang, dass die Taufwerber*innen nicht nur in den christlichen Glauben eintauchen, sondern auch ihre bisherige biographischen Prägung im christlichen Glauben zu deuten beginnen, und von diesem zukünftige Gestaltungsweisen und Lebenskonzepte ableiten. Er verknüpft damit „die Biografie der beteiligten Menschen in ihren individuellen und gesellschaftlichen Kontexten, die Botschaft des christlichen Glaubens, gottesdienstliches Feiern und das Hineinwachsen in die Gemeinschaft der Glaubenden“⁶³⁷. Hinter dieser Deutung stehen vier prägende Überzeugungen:⁶³⁸

- Christ*in wird man nicht von heute auf morgen.
- Christ*in wird man durch und mit Christ*innen.
- Christ*in werden heißt, das Leben zu deuten und zu feiern.
- Christ*in werden und bleiben braucht Erfahrungsräume des Glaubens.

Mit Blick auf das Verhältnis zur zeitlichen Dimension kann der Katechumenat als Brennglas für das Christwerden und Christsein im Gesamten betrachtet werden: Auch wenn der sakramentale Akt der Taufe – die formelle Aufnahme in die Gemeinschaft der Christ*innen – ein punktuelles Ereignis darstellt, wird man nicht von heute auf morgen Christ*in: „Christ werden braucht Zeit und geschieht in der Zeit“⁶³⁹. Wie das Christsein immer ein Christwerden implementiert, kann der Katechumenat als Exempel für den prozessualen Charakter des Christwerdens im Christsein gelesen werden⁶⁴⁰. Theologisch formuliert kann der zeitliche Aspekt innerhalb des Katechumenats mit dem Begriff des Kairos übersetzt werden. Damit das Wachsen und Reifen *am* Glauben ein Wachsen und Reifen *im* Glauben werden kann, braucht es Zeit und Geduld.⁶⁴¹ „Wer sich auf den Katechumenatsweg einlässt, nimmt bewusst oder unbewusst den Ruf Gottes wahr. Die

⁶³⁷ Institut für Pastorale Bildung, „Getauft – In Beziehung gerufen“. S. 19.

⁶³⁸ Vgl. Institut für Pastorale Bildung. S. 19.

⁶³⁹ Institut für Pastorale Bildung. S. 19.

⁶⁴⁰ „Unser Ziel ist es, den Katechumenen ihrer jeweiligen Situation entsprechend all das zu eröffnen und mitzugeben, dass sie in ihrem Christwerden fördert. Das braucht eben seine Zeit“. Vgl. Krieger. S. 14.

⁶⁴¹ Gerade der zeitliche Aspekt im Sinne eines langsamen Hineinwachsens in den Glauben und sich selbst und dem Werdungsprozess dabei Zeit und Raum zu geben, steht diametral zu der heutigen Schnellebigkeit und hochmobilen Gesellschaft.

Entscheidung, diesem Ruf Gehör zu schenken, wächst individuell Schritt für Schritt und im je eigenen Tempo heran, bis sie zur Reife kommt und zur Lebensentscheidung wird.“⁶⁴² Mit dem Ruf Gottes bekommt die oben vorgestellte dialogische Grundierung des Katechumenats damit eine theologische Entsprechung: In dem langen Such- und Findungsprozess – in dem der Katechumenat im Gesamten wiederum nur ein zeitlich begrenzter Ausschnitt ist – ist der (gewachsene) Glaube Antwort eines vorausgegangenen Zurufs Gottes. Theologisch gedeutet bedeutet das, dass der rechte Zeit-Punkt einen gnadenhaften Charakter in sich birgt, der den göttlichen Kairos ermöglicht. „Der Katechumenat achtet den Kairos sowie die jeweiligen kairologischen Momente und ermöglicht Menschen im Lauf eines Kirchenjahres ihren individuellen Christwerdungsweg zu gehen.“⁶⁴³ Im Hinblick auf den Glaubensfindungsprozess, speziell den Katechumenat, können demnach *sowohl* punktuelle Ereignisse und Erfahrungen *als auch* der gesamte Prozess auf dem Weg zum und im Glauben als Teilhabe des Menschen am göttlichen Kairos bezeichnet werden, bei dem der Mensch in eine Beziehung mit Gott tritt.

2.3.3. Situativ und individuell

Der Weg der Katechumenen zum Glauben ist individuell und situativ. Das beginnt mit den Personen, die zum Glauben finden (1): Dies können Ungetaufte sein, die in Österreich leben, aber erstmals – aus welchen Gründen auch immer – in näheren Kontakt mit der Kirche kommen. Personen, die – wie im Jahr der politischen Wende 1989 in Deutschland. – explizit aus einem nichtchristlichen Milieu stammen. Das können aber auch Einwanderer, Flüchtlinge und Asylwerber*innen sein, die den christlichen Glauben als Neuanfang, Lebenschance und Lebensstärkung entdecken, so wie es in den folgenden Jahren nach 2015 in Europa durch die Flüchtlingskrise vermehrt der Fall war.⁶⁴⁴ All diese Personen haben die bewusste Entscheidung gemein, sich auf den Glauben einzulassen und diesen durch den Katechumenat zu veräußerlichen, indem sie sich taufen lassen und ein Teil der christlichen Gemeinschaft werden möchten. Dieser Grundentscheidung für ein christliches Leben und dem damit angestoßenen Prozess gilt es mit Respekt und Sensibilität zu begegnen. Den individuellen Lebensbiografien gebührt eine Dignität, die sich durch die Würde des Einzelnen und das göttliche Ebenbild theologisch begründet.

⁶⁴² Institut für Pastorale Bildung, „Getauft – In Beziehung gerufen“. S. 20.

⁶⁴³ Institut für Pastorale Bildung. S. 20.

⁶⁴⁴ Vgl. Kap. 2.4.5.

Im Zusammenhang mit der Situationsbezogenheit und der Individualität kann – wie schon weiter oben angedeutet – auch der Faktor Zeit genannt werden (2): Wo, wann und wie die Katechumenen mit dem Glauben in Berührung kommen, ist auf sozialer und anthropologischer Ebene von Person zu Person divers und heterogen. Theologisch gesprochen ist der Katechumenat ein exemplarisches Beispiel, dass Gott die Menschen zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen Lebenssituationen zum Glauben beruft.⁶⁴⁵ Demnach gibt es für manche ein konkretes Ereignis oder eine Erfahrung, das den konkreten Auslöser für die Entscheidung des Katechumenats darstellt; für andere wiederum fällt die Entscheidung nach einem längerem wechselhaften Prozess, indem die Entscheidung langsam reift.

Als dritten Punkt können die heterogenen Motive der Taufwerber*innen genannt werden (3)⁶⁴⁶. Neben anlassbezogenen Motiven⁶⁴⁷ gibt es Zugehörigkeitsmotive⁶⁴⁸ und Motive, die auf einer persönlichen Suche nach Gott und einem Sinn im Leben gründen, bei der man auf die christliche Religion aufmerksam wird.⁶⁴⁹ Wichtig erscheint in dem in diesem Kontext, dass die Antwort und Reaktion der Kirche auf die verschiedenen Motive nicht wertend, sondern stets auf respektvolle Weise geschieht, damit diesen in einer wertschätzenden und sensiblen Weise auf den Grund gegangen wird.⁶⁵⁰ Im Sinne einer einladenden Willkommenskultur geht es – gerade am Anfang des Prozesses – darum, Beziehungs- und Erfahrungsräume zu eröffnen, bei dem der/die Andere mit seinen/ihren Wünschen und Anliegen im Mittelpunkt steht. Diese Offenheit und Unvoreingenommenheit steht im Kontext des Katechumenats in einem Spannungsverhältnis mit den Erwartungshaltungen der Kirche. Hierfür wird für die Begleiter*innen und Verantwortlichen seitens der Kirche ein hohes Maß an Sensibilität und Empathie gefordert, damit das wegweisende Paradigma von Bischof Klaus Hemmerle: „Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich

⁶⁴⁵ Vgl. Institut für Pastorale Bildung, „Getauft – In Beziehung gerufen“. S. 18.

⁶⁴⁶ Vgl. Kap. Exkurs: Die Greifswalder Studie.

⁶⁴⁷ Darunter fallen zum Beispiel eine bevorstehende Eheschließung, die Taufe oder Erstkommunionvorbereitung eines Kindes, die Absicht, ein Paten Amt zu übernehmen. Vgl. Krieger, „Katechumenat. Pastorale Orientierungen“. S. 14.

⁶⁴⁸ Sie beziehen sich „auf bestimmte Personen, aber auch allgemein auf eine neue Umgebung, auf eine Gesellschaft, auf ein Land, in das man eingewandert ist“. Vgl. Krieger. S. 14.

⁶⁴⁹ Vgl. Krieger. S. 14f. Ähnliche Motive werden auch in der Arbeitshilfe ‚Erwachsenentaufe als pastorale Chance: Impulse zur Gestaltung des Katechumenats‘, die von der deutschen Bischofskonferenz 2001 veröffentlicht wurde genannt. Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, „Erwachsenentaufe als pastorale Chance: Impulse zur Gestaltung des Katechumenats“. S. 12–14.

⁶⁵⁰ Siehe weiter unten Punkt 4.

daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.“ in die Praxis umgesetzt werden kann.

Motive sind in gewisser Weise immer auch mit Erwartungen verknüpft (4). Neben den Erwartungen der Katechumenen bezüglich Mystik, Tradition und Gemeinschaft beziehungsweise den generellen Vorstellungen über den Ablauf des Katechumenats hat auch die Kirche gegenüber den Taufwerber*innen Erwartungen: „Die Kirche erwartet ein ernsthaftes Bemühen, sich auf einen umfassenden Weg der Begegnung mit dem Glauben einzulassen und darin voranzugehen. Dazu gehört die Teilnahme an Treffen und am kirchlichen Leben entsprechend den jeweiligen Möglichkeiten und dem, was für die einzelnen Taufwerber*innen sinnvoll ist.“⁶⁵¹ Der Kirche geht es um die Bereitschaft, sich mit dem Wort Gottes auseinanderzusetzen, seinen persönlichen Ausdruck des Glaubens zu suchen und zu entwickeln und sich dabei auf die Suche nach *seinem* neuen Lebensentwurf zu machen und diesen in einem christlichen Kontext zu deuten und auszurichten.⁶⁵² In diesem Zusammenhang gehören auch die Änderung „von Verhaltensweisen und Einstellungen, die einem christlichen Leben widersprechen“⁶⁵³. Das Wichtigste für beide Seiten ist eine klare und transparente Kommunikation, in der sämtliche Erwartungen zur Sprache gebracht und geklärt werden, damit für Taufwerber*innen, wie auch für die kirchlich Verantwortlichen, eine dialogische und vertraute Beziehung auf Augenhöhe wachsen kann.

Aus pastoraler Perspektive lässt sich abschließend zusammenfassen, dass sich im Katechumenat die wesentlichen Glaubensdimensionen der Kirche in verdichteter Weise zeigen. Im Kern geht es dabei um...

„Gemeinschaft und um Mystik, um Gottesdienste und um tätige Nächstenliebe, um neue Lebensperspektiven und um Umkehr/Bekehrung, um Wissen und um Gefühle, um Hören und um Handeln, um ein Modell, Glauben kennenzulernen und zu vertiefen, vor allem aber um eine Liebe, wie sie Jesus Christus gelebt hat und in dessen Nachfolge wir berufen sind.“⁶⁵⁴

Damit entfalten sich in ihm alle Grundvollzüge der Kirche auf existenzielle und essenzielle Weise.

⁶⁵¹ Krieger. S. 14f.

⁶⁵² Daneben bedarf es einiger Klärungen über den Prozess des Katechumenats, wie eine zeitliche Verkürzung, aber auch Erwartungen bezüglich sozialer, materieller, finanzieller Unterstützung aufgrund eines Eintritts in den Katechumenat sind unrealistisch. Vgl. Krieger. S. 14.

⁶⁵³ Krieger. S. 15.

⁶⁵⁴ Vgl. Krieger. S. 36.

2.4. Gegenwärtige Verortung

„Denn schon bald eröffnet sich in einem katechumenalen Geschehen für alle Beteiligten die Erfahrung, wie schön unser Glaube ist, sowie eine neue Freude am Christsein.“⁶⁵⁵

Mit dem Blick auf die gegenwärtigen Entwicklungen des Katechumenats im deutschsprachigen Raum drängt sich der Verdacht auf, dass sich diese seit dem Zweiten Vatikanum in einer Schleife von sich wiederholenden Dynamiken des Auf- und Abschwungs befindet. Vor allem die pastorale Implementierung des Katechumenats in die ‚alltägliche‘ Seelsorge – sowohl in der missionarischen Breite als auch in der pastoraltheologischen Tiefe – ist von einer ambivalenten Grundstimmung gekennzeichnet. Dieser wird im folgenden Kapitel auf den Grund gegangen. Im Gegensatz zum kirchengeschichtlichen Kapitel, in dem der Weg des Katechumenats von der frühen Kirche bis in die Neuzeit nachgezeichnet wird, stehen die gegenwärtigen Entwicklungen und Tendenzen der letzten 10 Jahre im Blickpunkt. Inhaltlich werden dabei verschiedene Bereiche des Katechumenats zur Sprache gebracht, in denen die prägendsten Dynamiken und Entwicklungen subsumiert und zusammengefasst werden. In diesem Sinne können die einzelnen Themen als Ausschnitt eines komplexen und dynamischen Themenbereichs interpretiert werden, die einen kursorischen Einblick in die gegenwärtigen Entwicklungen des Katechumenats darstellen. Den Ausgangspunkt bildet ein Blick auf die Zahlen und Daten der letzten Jahre (1). Das zweite Kapitel beleuchtet die Faszination, welche vom Katechumenat, genauer, von dem Ereignis, wenn speziell Erwachsene nach der Taufe fragen, ausgeht (2). Das darauffolgende Kapitel lenkt den Blick auf die fehlenden empirischen Untersuchungen innerhalb der Thematik und sucht dabei nach den Gründen und Ursachen (3). Als Gegenpol dazu gibt das vierte Kapitel einen Exkurs über die Greifswalder Studie. Als eine von wenigen Studien im deutschsprachigen Raum, geht sie der wichtigen Frage nach Motiven und Gründen von Konversionen nach (4). Das vorletzte Kapitel beschäftigt sich mit dem Faktor Migration, der, ausgehend von der Flüchtlingswelle 2015, zweifelsohne auch den Katechumenat auf vielfältige Weise maßgeblich beeinflusst hat (5). Das letzte Kapitel wirft einen Blick in die Zukunft, indem es auf das pastorale Potential des Katechumenats eingeht, das im Diskurs gerne als ‚missionarisches und evangelikales Rolemodel‘ für die gesamte Kirche dargestellt wird (6). Im Mittelpunkt geht

⁶⁵⁵ Bischof Alois Schwarz im Vorwort zum bischöflichen Schreiben zum Katechumenat 2015. Vgl. Krieger. S. 6.

es dabei um die Frage, inwieweit sich die Erwartungshaltungen der pastoralen Implementierung der katechumenalen Strukturen in der alltäglichen Seelsorge erfüllt haben, oder ob die Vorstellungen und Vorgaben, welche die Pastoral seit dem Zweiten Vatikanum an den Katechumenat herangetragen hat – trotz mehrmaliger Versuche der Wiederbelebung – mehr oder minder utopische Visionen und theoretische Konzepte geblieben sind.

2.4.1. Zahlen und Daten

Die – eingangs erwähnte – zweigeteilte Grundstimmung lässt sich mit dem Blick auf die Zahlen und Daten nachzeichnen: Rein statistisch betrachtet ist die Zahl der Erwachsenentaufen in Österreich und Deutschland seit 2012 bis in die Jahre vor der Corona-Pandemie 2020 gestiegen.⁶⁵⁶ Abgesehen von den ‚Rekordjahren‘ von 2017 bis 2019, in denen die Zahlen im Gegensatz zu den Jahren davor und danach durch die Migrationsbewegung sprunghaft nach oben gingen, lässt sich in den letzten zehn Jahren, wenn auch ein kleiner, aber stetiger Anstieg der Erwachsenentaufen festmachen.⁶⁵⁷ Dieser jahrzehntelange Anstieg darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich bei den Erwachsenentaufen, gemessen an der Zahl der Taufen insgesamt beziehungsweise im Verhältnis zu den Kirchenaustritten, rein zahlenmäßig nach wie vor um ein Randphänomen handelt. Exemplarisch kann hier das Jahr 2017 in Deutschland herangezogen werden, indem jene 3.367 Personen über 14 Jahre, welche die Initiationssakramente empfangen haben, gerade 2 % der Gesamtzahl der im Jahr gespendeten Taufen ausmachen.⁶⁵⁸ Was lässt sich daraus ableiten?

1. Der ‚klassische Weg‘ des Christwerdens, bleibt nach wie vor die Kindertaufe, gefolgt von der Erstkommunion und der Firmung bzw. der Konfirmation im Jugendalter.

2. Die Zugehörigkeit zur Kirche und die Partizipation am Leben der Kirche basiert weniger auf einer bewussten Entscheidung im religionsmündigen Alter, sondern wird im Rahmen einer religiösen Sozialisation in der Kindheit grundgelegt.⁶⁵⁹

⁶⁵⁶ Vgl. „Die Vorbereitung Erwachsener auf die Taufe | katechumenat.at“, zugegriffen 20. November 2022, <https://www.katechese.at/katechumenat/die-vorbereitung-erwachsener-auf-die-taufe>.

⁶⁵⁷ Auch wenn für das Jahr 2020, mit der beginnenden Corona-Pandemie rückläufige Zahlen vermeldet wurden, lassen sich die knapp 320 Katechumenen dem jahrzehntelangen Aufwärtstrend zuzuordnen. Vgl. kathpress, „Kirche rechnet heuer mit österreichweit 200 Erwachsenentaufen“, zugegriffen 20. November 2022, <https://www.erzdioezese-wien.at/site/home/nachrichten/article/101138.html>.

⁶⁵⁸ Vgl. Regina Börschel, „Erwachsene, die nach der Taufe fragen: Der Katechumenat als Lackmустest für eine evangelisierende Kirche“, *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Hildesheim, Köln und Osnabrück* 71, Nr. 4 (2019): 107–13. S. 108.

⁶⁵⁹ Vgl. Börschel. S. 108.

3. Auch die steigenden Zahlen von Erwachsenentaufen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich der Katechumenat, trotz eingehender kirchlicher Bemühungen und pastoralen Wiederbelebungsversuchen, zu keiner breiten Massenbewegung entwickelt hat.⁶⁶⁰

2.4.2. Faszination

Neben den Zahlen und Daten wird im wissenschaftlichen Diskurs, wie auch in den Arbeitshilfen und pastoralen Leitfäden, gerne auf die persönlichen und individuellen Erfahrungen der Taufwerber*innen hingewiesen. Die persönlichen Geschichten und Erfahrungen, wie Menschen zum Glauben kommen, welche Motivationen hinter ihrem Glaubensweg stehen, werden dabei nicht selten als positives Narrativ einer Kirche gegenübergestellt, die rein statistisch in den westlichen Ländern seit Jahrzehnten im Schrumpfen begriffen ist.⁶⁶¹ Dabei ist vor allem die Faszination auffällig, die die Lebensbiografien innerkirchlich auslösen. Gemeint ist hier der faszinierende – weil eher ungewöhnliche – Umstand, dass von Lebenswenden und Lebensbrüchen berichtet wird, welche Prozesse auslösen, die *zum* Glauben führen und an dessen Wegende die Entscheidung *für* den Glauben steht. Es ist also nicht nur die bewusste Entscheidung der Taufwerber*innen, welche die Faszination hervorruft, sondern auch der Umstand, dass sie den Weg des Glaubens in einem kirchlichen und damit institutionellen Kontext eingebettet wissen möchten.⁶⁶² Aus religionssoziologischer Sicht ist diese institutionelle Rückbindung insofern außergewöhnlich und faszinierend, als sie diametral zu den Entwicklungen in den westlichen Gesellschaften steht, in denen nicht nur die Kirchen, sondern generell klassische Institutionen im Schwinden begriffen sind und von einer sogenannten ‚Gesellschaft der Singularitäten‘⁶⁶³ abgelöst werden, in der das Einzelne und das Individuelle die Lebenskonzepte und -entwürfe bestimmt und gestaltet. Diese Dynamiken lassen sich auch

Diese Erkenntnis wird auch von religionspsychologischen Langzeitstudien gestützt. Vgl. Joep De Hart, „Impact of Religious Socialization in the Family“, *Journal of Empirical Theology* 3, Nr. 1 (1990): 59–78. Siehe auch: Clauß Peter Sajak, „Religiöse Bildung und Erziehung in der Transformationskrise: Versuch einer Bilanz“, in *Kirche ohne Jugend*, Theologie kontrovers (Freiburg Basel Wien: Herder, 2018), 17–44. S. 26.

⁶⁶⁰ Vgl. Börschel. S. 111.

⁶⁶¹ Methodisch betrachtet handelt es sich nicht um systematische Erhebungen, sondern vordergründlich um subjektiven Erfahrungsberichte.

⁶⁶² Exemplarisch kann hier die Veröffentlichung „Un-glaublich: Wege zum Glauben“, eine Sammlung von Berichten von Taufbewerber*innen, genannt werden, welche mit einer Auflage von über 20.000 Exemplare die Erwartungen der Herausgeber weit übertroffen hat. Vgl. Leo [Hrsg.]: Nowak, *Un-glaublich : Wege zum Glauben* (Leipzig: Leipzig : Benno, 2005). S. 306.

⁶⁶³ Vgl. in diesem Zusammenhang: Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne*, 5. Aufl. (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2019).

auf die Institution Kirche übertragen: Vormalig geschlossene katholische Milieus haben sich entweder verflüssigt oder haben sich vollständig aufgelöst. Kurz: das volksskirchliche Christentum und Christsein ist nicht mehr selbstverständlich.⁶⁶⁴ Daneben entwickeln sich auch gelebte Glaubensvollzüge jenseits von traditionellen kirchlichen Gemeinschafts- und Beziehungserfahrungen, wie sie zum Beispiel in sozialen und ökologischen Engagements zum Ausdruck gebracht werden oder in einer von Gemeinschaft und Miteinander losgelösten privaten und individuellen Dimension ihre Exploration finden. Diese Entwicklungen stehen dem Wunsch der Taufe der Katechumenen gegenüber, die mit ihrer Entscheidung die (institutionelle) Kirche als ihre neue geistige Heimat bewusst öffentlich und ihre Zugehörigkeit zu ihr sichtbar machen.

2.4.3. Fehlende Lücken in der Empirie

Eine weitere Beobachtung lässt sich im wissenschaftlichen Diskurs feststellen: Nach wie vor gibt es im katholischen Bereich keine Studien über die Herkunft und die Motivation erwachsener Taufwerber*innen. Was treibt Menschen an, sich taufen zu lassen? Was motiviert sie und was sind ihre Beweggründe? Wie lassen sich die Gründe einordnen und systematisieren? Inwieweit lassen sie allgemeine Schlüsse für die Katechetik und die Evangelisierung ziehen? Die Gründe für die fehlenden empirischen Untersuchungen sind vielseitig. Ein möglicher Grund liegt vielleicht in der Empirie selbst: „Das Verbindende zwischen den Taufwerbern sei eher, dass es nichts Verbindendes gibt. Die Motive und Wege sind so individuell und einzigartig, dass sie sich einer Typisierung eigentlich entziehen“. ⁶⁶⁵ Die empirischen Untersuchungen, welche ich selbst im Zuge dieses Forschungsvorhaben gemacht habe, bestätigen diese These: Es ist fast unmöglich, aus den heterogenen Lebensbiographien, komplexen (Glaubens-)Wegen und den diffusen Motivlagen – welche bei Befragungen, methodisch betrachtet, immer mit dem ‚Blick zurück‘ aus der Vergangenheit zurückliegendes wiedergeben – Gemeinsames und allgemeine Muster abzuleiten. Ob die stiefmütterliche Behandlung der empirischen Wissenschaft auf das generelle Schattendasein des Katechumenats in der Pastoral

⁶⁶⁴ Vgl. die aktuelle Erhebung der Statistik Austria über die religiöse Landschaft in Österreich im Zuge dessen Astrid Mattes die Säkularisierung als „einschneidendste Veränderung“ bezeichnet. Vgl. Johanna Grillmayer und religion.ORF.at, „Österreichs religiöse Landkarte in Bewegung“, religion.ORF.at, 4. Juni 2022, <https://religion.orf.at/stories/3213393/>. Vgl. Astrid Mattes, *Migration und Religion - Gesamt PDF, ISBN*, Bd. 2, Migration und... (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2022), <https://doi.org/10.1553/978OEAW88872>.

⁶⁶⁵ Börschel. S. 110.

zurückzuführen ist, oder, wie oben zitiert, in der inhaltlichen und formellen Komplexität der empirischen Erhebung gründet, soll hier nicht näher ausgeführt werden. Die fehlenden Untersuchungen und systematischen Einordnungen sind insofern erstaunlich, als das missionarische und das evangelikale Potential des Katechumenats für die Pastoral und die Kirche im Gesamten im wissenschaftlichen Diskurs durchaus thematisiert wird.

2.4.4. Exkurs: Die Greifswalder Studie

Trotz der marginalen empirischen Forschungen soll hier auf eine der wenigen nennenswerten Studien, die Greifswalder Studie⁶⁶⁶, hingewiesen werden. Sie hat zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung in den Jahren 2008 und 2009 über 450 Konvertit*innen aus dem Bereich der evangelischen Landeskirchen nach ihren Glaubensveränderungen befragt und gibt Hinweise zu Anlässen und Motiven erwachsener Taufbewerber*innen, auch wenn diese mit Vorbehalten und Einschränkungen aufgrund ihrer Frageitens und des sehr weit gedachten Forschungshorizonts zu beurteilen sind. Vor diesem Hintergrund ist die Studie mit Vorsicht zu interpretieren, da sie vor allem allgemeine Konversionsprozesse untersucht und damit die gesamte Bandbreite von Umbrüchen, Veränderungen und Neuanfängen in Glaubensbiographien Erwachsener mit einbezieht. Sie nimmt damit den Weg zur Taufe, den Wiedereintritt in die Kirche oder den Übertritt aus anderen christlichen Kirchen genauso in den Blick wie die Prozesse einer Revitalisierung des Glaubens. Nennenswert und für die weitere Forschung von Bedeutung ist die daraus hervorgehende Entwicklung einer Typologie von Konvertiten. Sie unterscheidet Konvertiten anhand ihrer Zugänge zum Glauben in ihren kirchlichen Vorerfahrungen im Maß der religiösen Prägung/kirchlichen Sozialisation durch das Elternhaus und der Kirchenverbundenheit vor der Konversion.⁶⁶⁷

Für meine Fragestellung sind vor allem der Entdeckungs- und der Lebenswendetyp von Interesse. Ersterer erfährt in seinem Elternhaus eine religiöse Sozialisation, hat aber vor seiner Konversion keinen Kontakt mit der Kirche. Bei dieser Gruppe handelt es sich beispielsweise um Personen, die aus gemischtkonfessionellen Familien stammen und deren Eltern ihrem Kind die konfessionelle Festlegung überlassen möchten. Die Lebenswendetypen erfahren dagegen in ihrem Elternhaus keine religiöse (oder genauer:

⁶⁶⁶ Vgl. Johannes Zimmermann, *Wie finden Erwachsene zum Glauben? Einführung und Ergebnisse der Greifswalder Studie*, Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung Praxis (Neukirchen-Vluyn: AUSAAT, 2010).

⁶⁶⁷ Vgl. Börschel. S. 109.

christliche) Sozialisation. Zu dieser Gruppe gehören Personen aus dezidiert nichtreligiösen Milieus und aus nachchristlichen Milieus, deren Eltern von der Vorstellung geleitet sind, dass sich das Kind später frei entscheiden soll, wie es sich gegenüber Religionen verhält.⁶⁶⁸ Für diesen Konversionstyp zeichnet die Greifswalder Studie ein interessantes Bild:

„Konversion scheint ein Phänomen der Mitte zu sein, insofern die Konvertiten (und nach meinem Eindruck auch erwachsene Taufbewerber*innen) vielfach in der Mitte des Lebens stehen und mehrheitlich den bürgerlichen Milieus (also der gesellschaftlichen Mitte) zuzurechnen sind.“⁶⁶⁹

Personen, die als Erwachsene nach der Taufe fragen, haben mehrheitlich in der Kindheit kein religiöses Umfeld erlebt. Im Umkehrschluss bedeutet das: Auch bei Menschen ohne religiöse Sozialisation sind Wege zum Glauben möglich.⁶⁷⁰ Die Bahn, die ein Mensch im Erwachsenenalter einschlägt, ist demnach nicht im Kindes- und Jugendalter vorherbestimmt. Auch im Erwachsenenalter gibt es Wendepunkte oder Übergänge, die Fragen nach einem tieferen Sinn, nach einem *Woher* und *Wohin* und damit auch Fragen des Glaubens aufkommen lassen können.

In der Konversionsforschung wird oft die Frage nach dem Zusammenhang von Konversionen und krisenhaften Erfahrungen gestellt.⁶⁷¹ Führen Lebenskrisen zu einer Konversion und zu einer Hinwendung zum Glauben? Das Ergebnis der Greifswalder Studie lautet: Es kann sein, muss aber nicht. Die Wege können unterschiedlich ausfallen.⁶⁷²

Die soziale Dimension ist auf dem Weg zum Glauben nicht zu unterschätzen: „Suchende brauchen Beziehungen zu überzeugten und überzeugenden Personen, das heißt Menschen, durch die der eigene Glaube eine Plausibilität erhält.“⁶⁷³

2.4.5. Faktor Migration

Die Flüchtlingswelle 2015 löst für den Katechumenat eine Dynamik aus, die in ihrer Art und Weise nicht vorhersehbar ist: Der Anstieg von Taufwerber*innen von Menschen auf und nach der Flucht, aber auch von Personen mit Migrationshintergrund kommt – vor allem

⁶⁶⁸ Vgl. Börschel. S. 109.

⁶⁶⁹ Zimmermann, *Wie finden Erwachsene zum Glauben?* S. 66f.

⁶⁷⁰ Vgl. Zimmermann. S. 65.

⁶⁷¹ Vgl. dazu das Modell von L. Rambo, das als eines der gängigen Modelle für die Beschreibung von Konversionsprozessen gilt: Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion* (New Haven: Yale University Press, 1993).

⁶⁷² Vgl. Zimmermann, *Wie finden Erwachsene zum Glauben?* S. 101f.

⁶⁷³ Vgl. Börschel. S. 109.

innerhalb der Kirche – unvorhergesehen und überraschend. Über die Motive und die Gründe, warum diese Personen zum christlichen Glauben konvertieren, gibt es – wie für den Erwachsenenkatechumenat generell – bis dato keine einschlägigen empirischen Untersuchungen.⁶⁷⁴ Innerhalb der diffusen Motivlage findet sich in den Erfahrungsberichten von Geflüchteten und angehenden Asylwerber*innen das wiederkehrende Motiv der Erfahrung der wohlwollenden und bedingungslosen Hilfe von Christ*innen.⁶⁷⁵ Neben dem – vor allem für die kirchlichen Verantwortlichen – erfreulichem Faktor des zahlenmäßigen Anstiegs von Taufbewerber*innen ergeben sich mit dem Wunsch der Konversion für alle im Prozess Beteiligten auch Herausforderungen und Hürden, denen im öffentlichen Diskurs wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird.⁶⁷⁶ Grundsätzlich gilt, dass der Taufwunsch eines Geflüchteten, einer Geflüchteten nicht anders zu behandeln ist wie der jedes anderen Erwachsenen. Im Gegensatz zum Katechumenat von Erwachsenen, die in Österreich geboren sind, ergeben sich aus der besonderen Situation der Flucht herausfordernde Fragestellungen und inhaltliche Hürden, die den gesamten Katechumenatsprozess beeinflussen: Exemplarisch kann die Konfrontation mit einer neuen Kultur und den damit einhergehenden neuen Gesellschaftsbildern, sozialen Rollenbildern, Werten etc. genannt werden, aber auch die sprachlichen Hürden, die es zu überbrücken gilt; der fehlende Kontakt zur Heimatkultur zum Beispiel, aufgrund des Konversionwunsches, sowie der aufenthaltsrechtliche Status der Taufwerber*innen. Diese Aufzählung zeigt nur ansatzweise die Komplexität und die Herausforderungen, die sich durch den Wunsch der Taufe ergeben.⁶⁷⁷ Eine

⁶⁷⁴ Siehe nächsten Punkt

⁶⁷⁵ Vgl. Börschel. S. 110.

⁶⁷⁶ Aufgrund von intensiven Einzelgesprächen mit den diözesanen Verantwortlichen in den Jahren 2016 und 2017 möchte ich hier hinzufügen, dass die geringe Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit seitens der kirchlichen Verantwortlichen bewusst gewählt und gesteuert wurde, da es sich es zum Beispiel bei Taufwerber*innen, die sich parallel in einem Asylverfahren befinden, sowohl rechtlich als auch sozial um sehr sensible Daten und Informationen handelt. Gemeint ist unter anderem der Umstand, dass der Konversionswunsch gleichzeitig auch der Grund der Flucht sein kann. In Fall einer Konversion vom Islam zum Christentum ergibt sich hier ein Spannungsfeld, einerseits, weil eine Konversion im Islam nicht erlaubt ist, es aber gleichzeitig ein Recht auf frei Religionsausübung gibt. Als zweites Beispiel kann hier die Prüfung der Echtheit von Konversionen angeführt werden, welche eine immer größerer Brisanz erfahren, „weil sich in Asylantenkreisen Personen bewegen, die kirchlich nicht autorisierte Beratung anbieten, wie eine sichere und schnellere Anerkennung als Asylant durch eine scheinbare Hinwendung zum Christentum erlangt werden kann. Das ist selbstverständlich für die Kirche nicht wünschenswert. Aber es ist dies auch der Grund, warum die Behörden misstrauisch agieren, wenn der Wunsch, Christ zu werden, als hauptsächlicher Asylgrund angegeben wird. Dieses Misstrauen trifft dann aber alle Asylwerber, einschließlich jener, die wirklich Christen sein wollen und oft schon seit längerer Zeit gut in eine Gemeinde integriert sind.“. „Richtlinien der österreichischen Bischöfe zum Katechumenat von Asylbewerbern“, *Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz* 64 (2015): 9–14. S. 9.

⁶⁷⁷ In diesem Zusammenhang ist auf die vielen diözesanen und bundesweiten Arbeitshilfen und pastoralen

Herausforderung, die erst in den letzten Jahren benannt worden ist, ist die Konfrontation mit kirchlichen Skandalen und Versagen. In diesem Zusammenhang stellen sich sowohl für die Taufwerber*innen als auch für die kirchlichen Verantwortlichen brisante Fragen: Warum willst du Mitglied einer Gemeinschaft werden, in der es so viele Fälle des Missbrauchs gibt und die sich des Missbrauch schuldig gemacht hat? Regina Börschel weist hier zurecht auf die Problematik hin, die sich mit der Konfrontation dieser Fragen ergibt:

„Taufbewerber*innen hinterfragen für sich selbst, ob ihr Weg des Christwerdens, der auch ein Weg in die Kirche und mit der Kirche ist, der richtige ist. Kritische Anfragen durch andere tragen zusätzlich zur Verunsicherung bei. Aber mehr noch: Sie werden in eine Lage gebracht, sich gegenüber anderen für ihre Entscheidung rechtfertigen zu müssen und für ihre Entscheidung einzutreten.“⁶⁷⁸

Bei all den Schwierigkeiten und Herausforderungen soll hier abschließend auf den diakonalen Charakter und auf das pastorale Potential im Hinblick auf die missionarische Gestalt der Kirche eingegangen werden. Wie schon oben kurz angedeutet, hinterlässt vor allem die diakonale und existenzielle beziehungsstiftende Ausrichtung des christlichen Glaubens – vor allem bei den Katechumenatsprozessen im Kontext von Flucht und Migration – einen bleibenden Eindruck, aus dem in weiterer Folge die Motivation der näheren Auseinandersetzung mit ihm entspringt. Gerhard Nachtwei benennt in seinem Artikel die darin gesetzten Hoffnungen und Erwartungen, welche durch die Erfahrungen der Neugetauften ausgelöst werden, mit der Frage, ob diese nicht eine neue Gestalt von Kirche ankündigen.⁶⁷⁹ Er stellt dabei das missionarische Potential des Katechumenats, dass ihm durch seine diakonale und koinoniale Intention eingeschrieben ist, in den Mittelpunkt und wirft die Frage auf, ob nicht für eine gelingende Zukunft der Kirche eine beziehungsstiftende und dienende Dimension des Glaubens für sie richtungsweisend ist. In diesem Kontext zitiert Nachtwei den Jesuiten Alfred Delp:

Leitfaden hingewiesen, die speziell in der Zeit um die Flüchtlingskrise entstanden sind und sich explizit mit dem Umgang des Taufwunsches von Geflüchteten auseinandersetzen. Vgl. Bischöfliches Generalvikariat Aachen, Hrsg., „Wenn Flüchtlinge nach der Taufe fragen“, zugegriffen 3. Mai 2022, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/microsites/fluechtlingshilfe/Bistum-Aachen_Handreichung-Konversionswunsch.pdf.

⁶⁷⁸ Börschel. S. 111.

⁶⁷⁹ Vgl. Gerhard Nachtwei, „Erfahrungen mit dem Erwachsenenkatechumenat: Anfragen an Theologie und Pastoral“, *Diakonia* 40, Nr. 5 (2009): 306–10. S. 306.

„Das Schicksal der Kirchen wird in der kommenden Zeit nicht von dem abhängen, was ihre Prälaten und führenden Instanzen [...] aufbringen. [...]. Von zwei Sachverhalten wird es abhängen, ob die Kirche noch einmal einen Weg zu diesen Menschen finden wird [...] Der eine Sachverhalt meint die Rückkehr der Kirchen in die Diakonie: in den Dienst der Menschheit. Und zwar in einen Dienst, den die Not der Menschheit bestimmt, nicht unser Geschmack oder das Consuetudinarium einer noch so bewährten kirchlichen Gemeinschaft. Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen (Mk 10,45)“.⁶⁸⁰ Und weiter: „Was gegenwärtig die Kirche beunruhigt und bedrängt, ist der Mensch. Der Mensch außen, zu dem wir keinen Weg mehr haben und der uns nicht mehr glaubt. Und der Mensch innen, der sich selbst nicht glaubt, weil er zu wenig Liebe erlebt und gelebt hat.“⁶⁸¹

2.4.6. Exempel für eine missionarische Pastoral

„Sind wir bereit, uns durch die Taufanfragen Erwachsener aus der Komfortzone des eigentlichen Milieus und der eigentlichen Selbstverständlichkeiten herauslocken zu lassen?“⁶⁸²

Ausgehend von den steigenden Zahlen und dem damit verbundenen vermehrten innerkirchlichen Interesse wird der Katechumenat in den letzten Jahren gerne als missionarisches und katechumenales Exempel par excellence bezeichnet. Als pastorales Best-Practise-Beispiel für die Katechese dient er nicht nur als Impulsgeber für die Katechese, ihm wird auch das Potential zugesprochen, Ausgangspunkt für eine neue missionarische und evangelisierende Ausrichtung der Kirche als Ganzes zu sein. Dabei wird auf die positive Dynamik des Erwachsenenkatechumenats hingewiesen,⁶⁸³ die als „Zeichen neuen Wachsens“⁶⁸⁴ dem Schwinden des volkskirchlichen Christseins gegenübergestellt wird: „An den Glaubenswegen ungetaufter Erwachsener lässt sich ablesen, wie Christ- und Kirchewerden in einer veränderten, missionarischen Situation gelingen können.“⁶⁸⁵ Damit wird dem Katechumenat mit Blick auf die katechetische Ausrichtung der Kirche eine paradigmatische Bedeutung zugesprochen, weil bei diesem, „das Christwerden unter den Vorzeichen einer Situation steht, in der das Christsein seine

⁶⁸⁰ Vgl. Nachtwei. S. 309.

⁶⁸¹ Vgl. Nachtwei. S. 309.

⁶⁸² Börschel. S. 112.

⁶⁸³ Vgl. Kap. 2.4.2.

⁶⁸⁴ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, „Erwachsenentaufe als pastorale Chance: Impulse zur Gestaltung des Katechumenats“. S. 8.

⁶⁸⁵ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. S. 8.

gesellschaftliche Selbstverständlichkeit verloren hat“⁶⁸⁶. In diesem Zusammenhang werden auch die ‚Zeichen der Zeit‘ katechumenal gedeutet. Die Vorzeichen, unter denen Menschen heute den Glauben begegnen, verändern sich vom Erbe zum Angebot: Der Wegfall der sozio-kulturellen und pädagogischen Formen der Weitergabe des Glaubens sowie die grundlegende Änderung, dass der christliche Glaube nicht mehr vererbt, sondern als ‚Angebot‘ am ‚freien Markt‘, auf Basis einer persönlichen Entscheidung bewusst ausgewählt wird, wird sowohl als Herausforderung als auch als Chance wahrgenommen: „Der christliche Glaube wird wieder neu zu einer echten persönlichen Entscheidung. Das Traditionschristentum wandelt sich mehr und mehr zu einem Wahlchristentum“⁶⁸⁷. Das pastorale Potenzial des Katechumenats wird demnach in der Freiheit festgemacht, in der Menschen sich durch eine Grundentscheidung für den Glauben entscheiden und sich darin begleiten lassen.⁶⁸⁸ In Anbetracht dessen, wird auch der Katechumenat als ‚pastorale Chance‘ wahrgenommen: „In dieser Situation bekommt der, im Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils, erneuerte Glaubensweg des Katechumenats immer mehr Bedeutung. Er ist der exemplarische Weg, auf dem Erwachsene zum Glauben und in die Kirche finden.“⁶⁸⁹ Der Katechumenat wird dabei als missionarische-evangelisierende Gestalt des Christwerdens gekennzeichnet:

„Im Katechumenat können wir in einem geschützten Raum einüben, die Kirche und ihr Tun mit den Augen anderer wahrzunehmen, wodurch die Kirche auch lernt, jene Getauften besser zu verstehen, die auf Distanz zum Glauben und zur Kirche gegangen oder in Distanz zum Glauben aufgewachsen sind.“⁶⁹⁰

Zusammenfassend trifft das eingangs erwähnte Bild der Ambivalenz auch auf die gegenwärtigen Entwicklungen der Implementierung des Katechumenats in das pastorale Gefüge in die Kirche im deutschsprachigen Raum zu: Er entfaltet an jenen Orten seine pastorale Wirkkraft, an denen er ein pastoral-katechetischer Schwerpunkt ist. Andernorts sind – vor allem mit der losgetretenen Dynamik durch die Flüchtlingswelle 2015 – kleine Schritte einer Entwicklung wahrnehmbar.⁶⁹¹ Häufig muss diese Entwicklung aber erst

⁶⁸⁶ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, „Katechese in veränderter Zeit“. S. 15.

⁶⁸⁷ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, „Erwachsenentaufe als pastorale Chance: Impulse zur Gestaltung des Katechumenats“. S. 35.

⁶⁸⁸ Vgl. Institut für Pastorale Bildung, „Getauft – In Beziehung gerufen“. S. 24.

⁶⁸⁹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, „Erwachsenentaufe als pastorale Chance: Impulse zur Gestaltung des Katechumenats“. S. 3.

⁶⁹⁰ Institut für Pastorale Bildung, „Getauft – In Beziehung gerufen“. S. 21.

⁶⁹¹ Vgl. Institut für Pastorale Bildung. S. 21.

angestoßen werden. Nimmt man das Spannungsverhältnis zwischen Wunsch und Ideal auf der einen und die realen Entwicklungen sowie den tatsächlichen Status Quo auf der anderen Seite ernst, wäre es noch zu früh, aus den gelungenen Initiativen des Katechumenats bereits auf eine prägende Bewegung für die Pastoral zu schließen.⁶⁹²

⁶⁹² Vgl. Institut für Pastorale Bildung. S. 21.

3. Der Glaube

Im folgenden Kapitel gehe ich auf den Begriff ‚Glaube‘ ein. Als substantivierter Infinitiv des Verbs *glauben* zielt er im Hinblick auf mein Forschungsfeld und meine Forschungsfrage nicht auf dessen dogmatische oder inhaltliche Komponente (also den Gegenstand einer Gesinnung), sondern auf die Gesinnung selbst.⁶⁹³ Glauben bezeichnet in erster Linie damit einen Grundvollzug des Menschen.

3.1. Glauben anthropologisch

Glauben kann anthropologisch als menschliche Grundhaltung verstanden werden. In diesem Zusammenhang kann er auch als *Vertrauenshaltung*⁶⁹⁴ bezeichnet werden, die dem Menschen immanent zu sein scheint. Gemeint ist hier unter anderem das „Gefühl des Sich-verlassen-Dürfens“⁶⁹⁵, das bereits bei Säuglingen festgestellt werden kann, was bei Erik H. Erikson als „Urvertrauen“⁶⁹⁶ übersetzt wird. Der Religionssoziologe Hans Joas weist in die gleiche Richtung, wenn er in Bezug auf den Glauben von einem „Phänomen der Vertrauensbildung“⁶⁹⁷ spricht. Diese Positionen finden sich auch innerhalb der Katholischen Kirche. Im Lexikon für Theologie und Kirche wird Glaube (anthropologisch reflektiert) als menschlicher Grundvollzug verstanden und mit anderen „Grundmuster[n] einer Lebenspraxis“⁶⁹⁸ wie Liebe, Grundvertrauen oder Intuition verglichen. Dabei findet dieser nicht isoliert, sondern in Form einer „dialogische[n] Antworthaltung“⁶⁹⁹ statt. Anhand dieser beiden Dynamiken kommt Elias D. Stangl zum Schluss:

„Es scheint also ein zweifaches Bewegungsmuster zu sein, das der Mensch im Verlauf seines Lebens immer wieder spürt und lebt: Zum einen realisiert er – bewusst oder unbewusst – das innere Vorhandensein seines Urvertrauens respektive Urglaubens; zum anderen verwirklicht es das In-Beziehung-Treten, das sich zwischen Person und Person ebenso ereignet wie zwischen

⁶⁹³ Vgl. Stangl, *Resilienz durch Glauben?* S. 125f.

⁶⁹⁴ Auch die sprachliche Geschichte der lateinischen und gotischen Übersetzung des neutestamentlichen ‚pistis‘ und dessen Grundbedeutung ‚sein Herz hängen an‘ weisen auf die Dimension des Vertrauens hin. Vgl. Pesch, „Glaube. I. Anthropologisch“. S. 666.

⁶⁹⁵ Friedrich Diergarten, „Urvertrauen“, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10 (Freiburg; Basel; Wien: Verlag Herder, 2017). S. 496.

⁶⁹⁶ Erik H. Erikson, *Kindheit und Gesellschaft*, 3. Auflage (Stuttgart: Klett, 1968). S. 243.

⁶⁹⁷ Vgl. Hans Joas, *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, 2. Aufl. (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2012). S. 33.

⁶⁹⁸ Vgl. Pesch, „Glaube. I. Anthropologisch“. S. 666–667. S. 666.

⁶⁹⁹ Vgl. Stangl, *Resilienz durch Glauben?* S. 126.

Person und Welt oder zwischen Person und Gott. Das *Du-Verhältnis zum Ganzen* wird wahrgenommen und gelebt.“⁷⁰⁰

Dieses In-Beziehung-Treten findet sich in übersetzter Weise in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* in Bezug auf die Beziehung zur Person wieder: „Der Mensch ist nämlich aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen; ohne Beziehung zu den anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen.“⁷⁰¹; in Bezug auf die Welt: „[...] die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte [...]“⁷⁰² und in Bezug auf Gott: „Zum Dialog mit Gott ist der Mensch schon von seinem Ursprung her aufgerufen [...]“.⁷⁰³

Diese Glaubenshaltung exploriert sich für den Menschen in einer „grundlegenden Religiosität“.⁷⁰⁴ Nach Stangl bezeichnet der Glaube „auch, den Vollzug der Existenz in und zu ihrem Gottverhältnis‘ und kann als *religiöser Glaube* umrissen werden.“⁷⁰⁵ Anthropologisch gedeutet steht mit dem Glauben immer auch die Erfahrung der Kontingenz in Verbindung, „als Frage nach dem Woraufhin aller Wirklichkeit; die Tatsache der in Geburt und Tod greifbaren grundlegenden Passivität der menschlichen Existenz [...]“⁷⁰⁶. In dieser Hinsicht können dem Glauben auch „anthropologisch beschreibbare Eigentümlichkeiten“ wie Freiheit, Unabschließbarkeit uvm. zugeschrieben werden.⁷⁰⁷

Glauben als dialogisches Beziehungsgeschehen

Glauben als Dialog zwischen Gott und der konkreten Person geht demnach von der je individuellen und persönlichen Erfahrung aus. Damit einhergehend lassen sich auch die pluralen und heterogenen Begriffsbedeutungen von *Religion* und *Religiosität*⁷⁰⁸ besser

⁷⁰⁰ Stangl. S. 127.

⁷⁰¹ GS 12.

⁷⁰² GS 2.

⁷⁰³ GS 19.

⁷⁰⁴ Stangl, *Resilienz durch Glauben?* S. 127.

⁷⁰⁵ Stangl. S. 127. Vgl. daneben: Hans-Rudolf Müller-Schwefe, „Glaube(n)“, in *Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie: Sorge um den Menschen*, hg. von Heimo Gastager (Wien: Herder : Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 420–23. S. 420.

⁷⁰⁶ Pesch, „Glaube. I. Anthropologisch“. S. 667.

⁷⁰⁷ Pesch. S. 667.

⁷⁰⁸ Zur Unterscheidung von Religion und Religiosität: „Als gemeinschaftsbezogene, institutionalisierte Überzeugung und Praxis wird das Religiöse traditionell als ‚Religion‘ bezeichnet, im Unterschied zur ‚Religiosität‘ als der individuellen Gestalt des Religiösen.“ Stangl. S. 128. Ebenso: Bernhard Grom, *Religionspsychologie*, Vollst. überarb. 3. Aufl., Neuausg. (München: Kösel, 2007), S. 16.

verstehen und einordnen, zumal diese immer nur den Versuch darstellen können, Individuelles als Allgemeingültiges zu definieren. Anders formuliert: Es existieren so viele Varianten von religiösen Erfahrungen, wie religiöse Menschen auf der Erde leben.⁷⁰⁹ Hans Joas schreibt in seinem Buch, dass es „Religion als solche [...] gar nicht gibt“ und deswegen „über die vielfältigen mit diesem Begriff bezeichneten Phänomene kein einheitliches Werturteil möglich ist“.⁷¹⁰

Für die vorliegende Arbeit möchte ich den religiösen Glauben – in Anlehnung an die klassische Unterscheidung zwischen dem Glaubensakt (*fides qua creditur*) und dem Glaubensinhalt (*fides quae creditur*) – entlang des *fides qua creditur* als Beziehungsgeschehen mit Fokus auf die individuelle Erfahrung verstehen. Dieses Verständnis eröffnet die Möglichkeit, in weiterer Folge Glauben als ein dialogisches Bezugssystem zwischen Gott, Mensch und Welt zu deuten. Aus systematisch-theologischer Perspektive geht diesem dialogischem Bezugssystem immer ein sich selbstoffenbarender Gott voraus, der am Beginn einer jeden Glaubensgeschichte steht.⁷¹¹ In diesem Zusammenhang ist der Glaube als dialogisches Beziehungsgeschehen immer als freiwillige Antwort auf das Dasein, auf die Existenz schlechthin zu sehen. Diese Antwort geht mit der Erfahrung des Menschen einher, dass menschliches Sein immer mehr als „die erfassbare Zusammenfügung von Ereignissen und Einwirkungen“⁷¹² ist. „Der Mensch erfährt sich nämlich gerade als subjekthafte Person, insofern er sich selbst als das Produkt des ihm radikal Fremden vor sich bringt (...). [D]ie [...] Konfrontierung mit der Ganzheit seiner sämtlichen Bedingungen [...] erweis[t] ihn als den, der mehr ist als die Summe seiner Faktoren.“⁷¹³

3.2. Glauben biblisch-theologisch

Die chronologische Reihenfolge, also die Initiative Gottes und die nachfolgende Antworthaltung des Menschen, kann auch in der Bibel festgemacht werden. Das Alte

⁷⁰⁹ Vgl. Stangl, *Resilienz durch Glauben?* S. 128. Ebenso: Grom, *Religionspsychologie*. S. 173.

⁷¹⁰ Joas, *Glaube als Option*. S. 21.

⁷¹¹ Vgl. Joh. 1,1.

⁷¹² Stangl, *Resilienz durch Glauben?*; Joas, *Glaube als Option*. S. 131.

⁷¹³ Stangl, *Resilienz durch Glauben?* S. 131. Inwieweit die Bedingungen der Möglichkeiten für den Glauben im Kontext einer transzendentalen Erfahrung im Menschen als ‚Voraussetzungen‘ grundgelegt sind sie hier auf den Ansatz von Rahner hingewiesen, der mit seinen Ansatz der Transzendentaltheologie den Menschen befähigt sieht, „durch die Gnade in die Unmittelbarkeit zu Gott“ selbst zu gelangen. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens : Einführung in den Begriff des Christentums*, 2. Aufl. der Sonderausg., Neuausgabe (Freiburg, Br.: Wien [u.a.]: Herder, 2008). S. 40.

Testament enthält viele Erzählungen, in denen es um menschliche *Reaktionen* auf den göttlichen *Ruf* geht. Damit ist einerseits der schöpferische Akt Gottes gemeint, mit dem er sich dem Menschen offenbart, andererseits der Glaube, der als *Antwort* auf jene Offenbarung übersetzt werden kann. Im Hinblick auf die Analogie des Glaubens als dialogisches Beziehungsgeschehen kann im Kontext des Alten Testaments unter dem Begriff Glaube „das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott“⁷¹⁴ verstanden werden. Glauben meint demnach den Ausdruck des Vertrauens, das sich auch im hebräischen אָמַן wiederfindet und in seiner Grundbedeutung mit ‚stützen‘ übersetzt werden kann.⁷¹⁵ Als sogenannter Archetypus des gläubigen Menschen kann Abraham genannt werden: bei dem sowohl der Vertrauensaspekt des Glaubens – „Abraham glaubte dem Herrn“⁷¹⁶ – als auch dessen persönlicher Grundton dargelegt ist: „Gott ist mit dir bei allem, was du unternimmst.“⁷¹⁷ Das alttestamentarische Glaubensverständnis geht demnach von einem existenziellen Akt des Vertrauens aus, der auf einem Glauben *mit* und *auf* einem konkreten Gegenüber fußt (Du-Glaube).

Das Neue Testament erzählt von der Inkarnation dieses Du-Glaubens durch Jesus Christus von Nazareth. Glaube wird dabei bezeichnet als, „die umfassende und grundlegende Antwort der Menschen auf das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus, das ihnen durch das Evangelium mitgeteilt wird“⁷¹⁸. Dabei geht es nicht nur um eine isolierte Beziehung zu ihm, sondern um die zum Vater.⁷¹⁹ Mit dieser Bezeichnung wird nicht nur seine Rolle als „Fährtenleger zur dialogischen Beziehung zwischen Gott und Mensch“⁷²⁰ umrissen, sondern auch die personelle vertrauensvolle Charakteristik des Glaubens des Alten Testaments übernommen. Neben der charakteristischen Dimension des Glaubens als Vertrauenshaltung steht diese im engen Zusammenhang mit dem Begriff des Erkennens. Erkennen meint hier „zum Glauben kommen“⁷²¹, auch die Erkenntnis, dass das

⁷¹⁴ Stangl. S. 139. Ebenso: Ernst Haag, „Glaube, Glauben. III. Biblisch-theologisch: 1. Altes Testament“, in *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg: Herder, 1995). S. 668-669.

⁷¹⁵ „Textbasis für die Konzeption des Glaubens im engeren Sinn ist im AT das Verbum XXX [...], dass in der LXX durchweg XXX als Äquivalent hat. Semantisch bezeichnet חֶאֱמִין generell den Prozess der inneren Festung, das Einnehmen einer zuversichtlichen Haltung, [...]“ Vgl. Haag. S. 669.

⁷¹⁶ Gen. 15,6.

⁷¹⁷ Gen. 21,22.

⁷¹⁸ Pesch. S. 666.

⁷¹⁹ Joh. 5,19f.; Joh. 14,1.

⁷²⁰ Pesch. S. 670. Glaube als vorbehaltloses Vertrauen auf die eschatologische Schöpfermacht Gottes findet sich u.a. in den Wundergeschichten und Gebetsunterweisungen der synoptischen Tradition. Vgl. dazu: Mk. 11,24, Mt. 21, 22, Joh. 14,13f.

⁷²¹ Joh. 1,7. oder Joh. 6,35.

„entscheidende Geschehen ‚vom Vater gegeben ist“⁷²². Meint hier *glauben* „die Annahme der Botschaft Jesu“, bedeutet den Glauben *leben* in diesem Zusammenhang „Heil erfahren oder Gemeinschaft erleben, und zwar dadurch, dass die Wirklichkeit Gottes ‚im Leben der Menschen zur Verwirklichung gelangt“⁷²³. Inhaltlicher Kern und Mitte stellt das Reich Gottes dar (βασιλεια του θεου), das mit Jesus „nicht nur *angebrochen* oder *nahe* ist, sondern ‚bereits eine ‚dynamische‘ Gegenwärtigkeit [...] Gottes in der Welt‘ darstellt“⁷²⁴. Gelebter Glaube wirkt damit „lebendig machend und heilend sowie in eschatologischer Perspektive auch rettend“⁷²⁵. Eschatologisch deshalb, weil die Dimension des Heils über das Hier und Jetzt hinausreicht: „Wer glaubt, hat das ewige Leben“⁷²⁶. Gleichzeitig ist sie im Hier und Jetzt in der Formel des „Lebens in Fülle“⁷²⁷ grundgelegt. Im Hinblick auf das Reich Gottes bedeutet Glauben demnach ein *Erkennen*, dass in Jesus Christus das Reich Gottes bereits angebrochen ist, sowie die Aufforderung, an diesem *mitzuwirken*, wie auch ein *Vertrauen* in Gott, dass dieses mit seinem Wirken in Erfüllung geht. Glauben steht damit im Spannungsverhältnis zwischen einem bedingungslosen gnadenbedingten und einem zur Mitwirkung auffordernden Charakter. Er steht zwischen den ambivalenten Polen der Gabe und Aufgabe, die bei Paulus als Gnaden⁷²⁸ und Geistesgabe einerseits und als Mahnaufruf andererseits beschrieben werden.⁷²⁹ Gerade bei Paulus gewinnt der Glaubensbegriff dabei ‚neutestamentliche‘ Kontur, wenn er diesen „zur umfassenden Bestimmung des Christseinswerdens lässt“⁷³⁰. Dabei integriert er bereits vorhandene Glaubensdimensionen, wie die Bekehrung⁷³¹, die Annahme und den Glauben an das Evangelium⁷³², den Gehorsam gegenüber Gottes Weisung⁷³³, das Bekenntnis⁷³⁴ und das Vertrauen⁷³⁵.

⁷²² Stangl. S. 145.

⁷²³ Stangl, *Resilienz durch Glauben?* S. 143.

⁷²⁴ Stangl. S. 143. Ebenso: Heinz Schürmann, „Das Lukasevangelium. Zweiter Teil. Erste Folge. Kommentar zu Kapitel 9,51–11,54“, in *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, hg. von Alfred Wikenhauser, Anton Vögtle, und Rudolf Schnackenburg (Freiburg: Herder, 1994).03.07.2023 07:16:00S. 239.

⁷²⁵ Stangl. S. 143.

⁷²⁶ Joh. 6,47b.

⁷²⁷ Joh. 10,10.

⁷²⁸ Vgl. Gal 2,20f.; Röm 10,4–13.

⁷²⁹ Vgl. 1 Kor. 12,4–9. Daneben: Röm. 1,16 und Röm. 9,33.

⁷³⁰ Pesch. S. 672.

⁷³¹ Vgl. 1 These 1,5–8; 1 Kor 15,2.

⁷³² Vgl. Röm 10,9.

⁷³³ Vgl. Röm 1,5.

⁷³⁴ Vgl. 10,9.

⁷³⁵ Vgl. Röm 9,33; 10,11.

Die Heilige Schrift zeichnet zusammenfassend ein plurales und heterogenes Glaubensbild. Trotz Gegensätzlichkeiten zwischen Bekenntnis und Vertrauen sowie der Spannung zwischen Schöpferglauben und Kontingenzerfahrung lässt sich die ‚Grundmelodie‘ des dialogischen Beziehungsgeschehens, welches im engen Zusammenhang mit dem Vertrauen steht, nachzeichnen.

3.3. Glauben systematisch-theologisch

Die Begriffe ‚Glaube‘ (griechisch πιστις) und ‚glauben‘ (griechisch πιστευειν) zählen zu den im Christentum „am häufigsten gebrauchten Begriffen“⁷³⁶. Gemeint ist hier die Aneignung der christlichen Botschaft und ihre ermöglichte Existenzform.⁷³⁷ Damit zählen sie nicht nur zu „den Schlüsselbegriffen des religiösen Wesens des Christentums“, sondern „zum theologischen Wesen des religiösen Aktes überhaupt“⁷³⁸. Diese doppelte Auslegeform benennt zwei Dimensionen des Glaubens: Auf der einen Seite stehen die Begriffe für die bejahende Aufnahme der christlichen Botschaft [...] als Zustimmung der Glaubenslehre unter dem Aspekt ihrer Wahrheits- und ihres Geltungsanspruchs. Auf der anderen Seite meinen sie aber aus der theologalen Dimension den „religiösen Grund- und Heilsakt der menschlichen Existenz überhaupt, der sich in der personalen Hinwendung zu Gott [...] ereignet“⁷³⁹. Der religiöse Glaube kann so als Antwort auf die Existenz (das Dasein) überhaupt betrachtet werden.⁷⁴⁰ Er stellt damit einen Heilsakt dar, der in stets identisch ist und „grundsätzlich jedem Menschen möglich“⁷⁴¹ ist. Der Heilsbegriff steht wiederum im engen Zusammenhang mit dem Glücksbegriff und dem Streben danach.⁷⁴² Beide bezeichnen etwas Positives und Erstrebenswertes, das zu einem gelingenden und guten Leben beiträgt.

⁷³⁶ Max Seckler, „Glaube. IV. Systematisch-theologisch u. theologiegeschichtlich“, in *Lexikon für Theologie und Kirche - LThK: 3. Auflage - Sonderausgabe* (Freiburg: Herder, 2017). S. 672.

⁷³⁷ Vgl. Seckler. S. 672.

⁷³⁸ Seckler. S. 672.

⁷³⁹ Vgl. Seckler. S. 673.

⁷⁴⁰ „Der Mensch erfährt sich nämlich gerade als subjekthafte Person, insofern er sich selbst als das Produkt des ihm radikal Fremden vor sich bringt (...) [D]ie[...]Konfrontierung mit der Ganzheit seiner sämtlichen Bedingungen (...) erweis[t] ihn als den, der mehr ist als die Summe seiner Faktoren.“ Rahner, *Grundkurs des Glaubens : Einführung in den Begriff des Christentums*. S. 40.

⁷⁴¹ Seckler, „Glaube. IV. Systematisch-theologisch u. theologiegeschichtlich“. S. 673

⁷⁴² „G[lück] scheint (...) heute der Begriff für das ‚Heil‘ zu sein, das um seine Transzendenzdimension gekappt ist; u[nd] Heil kommt in den Verdacht, das ins Jenseits projizierte od[er] in die bloße Innerlichkeit verlegte G[lück] zu sein.“ Gilbert Greshake, „Glück. II Systematisch-theologisch“, in *Lexikon für Theologie und Kirche - LThK* (Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2017). S. 759.

Die Heilsbedingtheit des Menschen wirft die Frage auf, *wie* Menschen zu diesem Heil gelangen können. Innerhalb der Dimension des Glaubens wird in diesem Zusammenhang der Gnadenbegriff in den Diskurs eingebracht, wobei hier – ausgehend vom obigen gezeichneten Glaubensbild als religiösen Grundakt menschlicher Existenz – die ‚Bedingungen der Möglichkeiten der Gnadenerfahrungen‘ gemeint sind.⁷⁴³ Karl Rahner spricht in seiner Transzendentaltheologie in diesem Zusammenhang von „Voraussetzungen“ auf der Seite des Menschen bezüglich des „In-Beziehungs-Tretens“ mit Gott.⁷⁴⁴ Darin skizziert er den Menschen als geistiges Subjekt, das befähigt ist, „durch die Gnade in die Unmittelbarkeit zu Gott selbst“ zu gelangen, wobei „die Grundbewegung von Gott aus geht und mit Gnade ‚Gott selbst in seiner Selbstmitteilung‘ gemeint ist“. ⁷⁴⁵ Das Spannungsverhältnis⁷⁴⁶ zwischen Gottes Initiative und menschlicher Natur, das sich in der Aussage „Gott kann nur das offenbaren, was der Mensch hören kann“ verdichtet, löst Rahner, indem er die Hinordnung des Menschen auf die Gnade selbst schon als Gnadenakt Gottes interpretiert. „Die Bedingung der Möglichkeit von Gnadenerfahrungen liegt also in der, immer schon vorhandenen[n], innerlich wirksame[n] und bleibende[n] Bestimmung jedes [...] Menschen, wohingegen die Gnade selbst [...] stets übernatürlicher Art bleibt.“⁷⁴⁷ In Bezug auf den Glauben *leben* summiert Stangl:

„*Den Glauben leben* heißt demnach, das stets vorhandene Angebot *Gott in seiner Selbstmitteilung* in Freiheit anzunehmen und somit in der über sich selbst hinausweisenden Haltung [...] die eigene Existenz zu bewahren, die wiederum ‚auf das ‚Sein‘ überhaupt‘ und auf das das ‚absolute Sein‘, also Gott, ausgerichtet ist und darauf zugreift.“⁷⁴⁸

3.4. Glauben praktisch-theologisch

Glauben als Prozess

Aus praktisch-theologischer Perspektive hat sich die Sichtweise, was unter Glauben zu verstehen ist und welche wissenschaftlichen Paradigmen sich davon ableiten lassen, maßgeblich verändert. Unter anderem ‚zeigt‘ sich gelebter Glaube nicht nur in externalen

⁷⁴³ Vgl. Stangl. S. 131.

⁷⁴⁴ Vgl. Rahner, *Grundkurs des Glaubens : Einführung in den Begriff des Christentums*. S. 36.

⁷⁴⁵ Karl Lehmann, „Rahner, Karl“, in *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg: Herder, 2017). S. 807.

⁷⁴⁶ Vgl. weiter oben „Glaube als dialogisches Beziehungsgeschehen“.

⁷⁴⁷ Vgl. Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie : I* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2011). S. 296.

⁷⁴⁸ Stangl. S. 133. Ebenso: Rahner, Karl. *Grundkurs des Glaubens : Einführung in den Begriff des Christentums*. 2. Aufl. der Sonderausg., Neuausg. Freiburg, Br. : Wien [u.a.]: Herder, 2008. S. 44.

Vollzügen wie der Teilhabe am öffentlichen religiösen Leben, zum Beispiel dem Gottesdienstbesuch.⁷⁴⁹ Stattdessen steht gelebter Glaube im engen Zusammenhang mit inneren Einstellungen und Haltungen.⁷⁵⁰ Diese Beziehung drückt sich aus, indem in Bezug auf die gelebte Glaubenspraxis externalen und internalen Prozesse in ihrem jeweiligen Pendant ihre *Verinnerlichung* sowie *Veräußerung* erfahren. Hier muss hinzugefügt werden, dass die gegenseitige Bezogenheit zwischen den externalen und internalen Prozessen zum wesentlichen Bestandteil des Glaubens gehören, dessen Gesamtheit damit aber nicht abbildet. Vielmehr wird mit dem Verweis auf die innere Haltung das Kriterium der bewussten freien Entscheidung mit dem Glaubensvollzug in Verbindung gesetzt: „Der Glaube ist somit größtenteils ein bewusster Vorgang, der einer freien Entscheidung entspringend gelebt und gestaltet wird.“⁷⁵¹ Von diesem Vorgang der freien Entscheidung ausgehend, wird der Glaube für den Glaubenden eine „handlungsorientierte und sinndeutende Kraft“.⁷⁵² Der Glaube genügt sich dabei nicht selbst, indem er ‚in sich ruht‘, sondern exploriert sich in den sogenannten Handlungsmodi der Reflexion und der Kommunikation. Beide hebt Stangl als zentrale Charakteristika für den Glaubensinhalt (Wissen) und die Glaubenserfahrung hervor.⁷⁵³ Für das vorliegende Forschungsvorhaben ist auch die Erkenntnis von Bedeutung, dass beide in engem Zusammenhang mit dem Bereich der Emotionen stehen.⁷⁵⁴ Die durch Glaubenserfahrungen bedingten und ausgelösten Emotionen möchten mit den Mitmenschen und der Mitwelt geteilt werden.⁷⁵⁵

Auf einer soteriologischen Ebene ist der Glaube durch eine Spannung ausgezeichnet, welche sich durch das angestrebte Ziel (etwa das Leben in Fülle) und dem erfahrbaren Alltag ergibt.⁷⁵⁶ Im Zuge einer Reich-Gottes-Theologie und des soteriologischen Begriffspaares ‚schon jetzt‘ und ‚noch nicht‘ geht es um das Spannungsverhältnis zwischen dem Sein und der gemachten Erfahrung in der Welt versus den Sehnsüchten und Visionen.

⁷⁴⁹ Vgl. Stangl. S. 152f.

⁷⁵⁰ Rainer Bucher weist in diesem Zusammenhang auch auf die Erkenntnis hin, dass in pluralistischen Gesellschaften konventionelle Gewohnheiten (mögliche äußere Faktoren) weniger tragend und die „jeweilige eigenintiniativ gestaltete Lebensführung samt den vielen zu treffenden Entscheidungen [...] gewichtiger wurden“. Vgl. Stangl. S. 152. Ebenso: Rainer Bucher, „Pluralität als epochale Herausforderung“, in *Handbuch Praktische Theologie*, hg. von Herbert Haslinger, Bd. 1 (Mainz: Matthias-Grünwald, 2000), 91–101. Hier: S. 94.

⁷⁵¹ Stangl. S. 153.

⁷⁵² Haslinger / Stoltenberg. 2000. S 526.

⁷⁵³ Vgl. Stangl. S. 153.

⁷⁵⁴ Vgl. Stangl. S. 153.

⁷⁵⁵ Vgl. Kap. 1.3.1.

⁷⁵⁶ Vgl. Stangl. S. 154.

Das Spannungsverhältnis zwischen Erfahrung und Sehnsucht muss nicht zwingend negativ betrachtet werden: Die im Glauben verankerte Such- und Begegnungsbewegung kann als ‚vitalisierende Größe‘ interpretiert werden, indem durch diese beim Einzelnen ein Verlangen nach Gott initiiert wird.⁷⁵⁷ Eine weitere positive Erkenntnis ist, dass der Such- und Begegnungsbewegung ein Potential der Identitätsgewinnung zugesprochen wird. Heribert Wahl beschreibt den christlichen Glauben in diesem Zusammenhang als Lebenspraxis, der es vordringlich um Subjektwerdung und Identitätsfindung der zum Heil berufenen Menschen geht.⁷⁵⁸ Gerade bei der Subjektwerdung stellt die Kirche, als Gemeinschaft der Glaubenden, einen Erfahrungsraum dar, der Gemeinschaftserfahrungen ermöglicht, die nicht nur allein auf sprachlicher Kommunikation fußen.⁷⁵⁹ Die Gemeinschaft mit Gott dem Einzelnen steht hier in einem engen Verhältnis zur Gemeinschaft der Glaubenden. Ottmar Fuchs spricht hinsichtlich dessen von einer „Aufeinanderbezogenheit“.⁷⁶⁰ Stangl weist in diesem Zusammenhang auf das ambivalente Verhältnis zwischen der institutionellen Kirche als gelebte Gemeinschaft für Dialog und Beziehungspflege auf der einen und dem gelebten Glauben des Subjekts auf der anderen Seite hin.⁷⁶¹ Darunter wird die Bedeutung der Struktur der Kirche verstanden, „da sie den Rahmen bildet, indem sich dann sowohl Ortskirchen als auch der Orden oder Kongregationen untergliedern lassen und schließlich (geistliche) Gemeinschaften verortet werden können“.⁷⁶² Demgegenüber steht auf der Ebene der einzelnen Person eine mögliche kritische oder skeptische Haltung gegenüber einer Institution, „insbesondere dann, wenn eine ‚Infragestellung v[on] institutionalisiertem Glauben‘ erfolgt, weil etwa kirchlicher Anspruch und das Handeln nach Maßstäben des Evangeliums ‚zunehmend als widersprüchlich erlebt u[nd] erlitten‘ werden“⁷⁶³.

⁷⁵⁷ Vgl. Stangl. S. 154.

⁷⁵⁸ Vgl. Wahl. 2000. S. 214.

⁷⁵⁹ Stangl. S. 155.

⁷⁶⁰ „Gottesbeziehung und Nächstenbeziehung können nicht aufeinander reduziert werden, sondern bilden unterscheidbare, gleich wichtige Aufeinanderbezogenheiten.“ Ottmar Fuchs, „Martyria und Diakonia: Identität christlicher Praxis“, in *Handbuch Praktische Theologie*, hg. von Herbert Haslinger, Bd. 1 Grundlagen (Mainz, 1999b), 178–97. S. 194.

⁷⁶¹ Vgl. Stangl. S. 156.

⁷⁶² Vgl. Stangl. S. 156.

⁷⁶³ Dieses markierte Spannungsverhältnis, ist vor allem für das vorliegende Forschungsvorhaben von Bedeutung, da sich Personen, im Zuge des Erwachsenenkatechumenats bewusst *für* den Glaubensweg ‚über‘ den Weg der Institution Kirche entscheiden. Mögliche Beweggründe dafür finden sich auch in Stangls Resümee: „Dennoch bleibt die Kirche als Ort der Gemeinschaft von Glaubenden der primäre Ort für das Glaubensleben aus praktisch-theologischer Sicht, nicht zuletzt deshalb, weil sich die Beziehung zu Gott auch notwendigerweise in liturgischen Formen ausdrückt, die einer gemeinschaftliche Versammlung und strukturellen Orientierung bedürfen.“ Stangl. S. 157.

Neben der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden nennt Stangl die Stille und die Biografie als weitere wichtige ‚Orte des Glaubens‘. Für die vorliegende Arbeit ist vor allem die Biografie von Bedeutung, da nach der Methodologie der Grounded Theory gerade nach jenen individuellen Erfahrungen und persönlichen Erlebnissen Ausschau gehalten wird, in denen sich die Spuren Gottes nachzeichnen lassen. Dies passiert auf eine teils reflexive Art und Weise, indem die biografischen Erfahrungen im Horizont des Glaubens rekonstruiert werden und in weiterer Folge als theologisch relevante Quellen identifiziert werden.⁷⁶⁴

⁷⁶⁴ Vgl. Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung*.

II. Empirischer Teil

4. Empirisch-methodisches Vorgehen

4.1. Der empirische Zugang in der Soziologie

„Die Soziologie ist eine Wissenschaft, die, wie alle anderen Wissenschaften, an Theorien interessiert ist. Dabei begnügt sie sich nicht mit spekulativen Gedanken. Vielmehr stützt sie ihre theoretischen Aussagen auf empirische Phänomene, macht sie an Erfahrungen, der Empirie fest [...]“⁷⁶⁵ Mit dieser Definition positioniert Thomas Brüsemeister die Soziologie als eine Wissenschaft, bei der die Untersuchung der Erfahrung – zum Beispiel durch die Beobachtung und die Befragung – als Methode im Mittelpunkt steht.⁷⁶⁶ „Als empirische Sozialforschung bezeichnen wir Untersuchungen, die einen bestimmten Ausschnitt der sozialen Welt beobachten, um mit diesen Beobachtungen zur Weiterentwicklung von Theorien beizutragen.“⁷⁶⁷ Empirische Sozialforschung gründet demnach auf einem Forschungsbegriff, der Forschung als „kollektives Unternehmen von Menschen“ versteht, „die gemeinsam Wissen über die uns umgebende Welt und über uns selbst erarbeiten.“⁷⁶⁸ Mit dieser Definition ist auch das Ziel empirischer Forschung benannt: Es ist dies das „Motiv der Aufklärung des Menschen über Prozesse, die außerhalb und innerhalb seiner jeweiligen Sozialorganisation ablaufen, und deren Unkenntnis ihn an der Befreiung von Zwängen und Entbehnungen hindert.“⁷⁶⁹ Gegenstand

⁷⁶⁵ Thomas Brüsemeister, *Qualitative Forschung: Ein Überblick*, 2., überarbeitete Auflage (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008), <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-91182-3>. (Stand: 22.08.2018) S. 12.

⁷⁶⁶ „Der Begriff ‚Empirie‘ stammt aus dem Griechischen und lässt sich mit ‚Sinneserfahrung‘ übersetzen.“ Brüsemeister. S. 12.

⁷⁶⁷ Strübing weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass diese „methodisch-inhaltliche“ Aufteilung historisch bedingt ist und erst die durch die Zuordnung des Kodierparadigmas zum axialen Kodiermodus durch Strauss und Corbin 1996 eine *Zuspitzung* erfahren hat. Die strikte dogmatische Trennung zwischen „Erzeugung analytischer Vielfalt“ innerhalb des offenen Kodiermodus einerseits und dem „ursächlichem Erklären und Verstehen“ beim axialen Modus ließ sich im Zuge der vorliegenden Arbeit nicht in Praxis umsetzen. Vielmehr gab es Arbeitsphasen, in denen sich die Kodiermodi vermischten und überlagerten. Diese Verschränkung war einerseits dem fortlaufenden (und stockenden) Erkenntnisgewinn, wie auch dem zirkulären Forschungsverständnis geschuldet. Jörg Strübing, *Grounded Theory: Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatistischen Forschungsstils*, 3., überarbeitete und erweiterte Aufl. 2014 (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2014), <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-19897-2> (Stand: 22.04.2016).

⁷⁶⁸ Gläser und Laudel, *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse*. S. 23.

⁷⁶⁹ Rainer Schnell, Paul B. Hill, und Elke Esser, *Methoden der empirischen Sozialforschung*, 9. überarb.

sozialwissenschaftlicher Forschung ist demnach „der Bereich unserer Welt, der durch das menschliche Handeln konstituiert wird.“⁷⁷⁰ „Soziologie [...] soll heißen: eine Wissenschaft, die soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und in seinem Wirkungen ursächlich erklären will.“⁷⁷¹

4.1.1. Die quantitative und qualitative Forschungsstrategie

Im wissenschaftlichen Diskurs wird die empirische Sozialforschung meist in quantitative und qualitative Sozialforschung unterteilt.⁷⁷² Ihnen ist das Paradigma gemein, soziales Handeln deutend verstehen zu wollen, um es in seinem Ablauf und in seinen Wirkungen ursächlich erklären zu können.⁷⁷³ Jedoch unterscheiden sich diese beiden Forschungsbereiche maßgeblich in der Forschungsstrategie. Mit der quantitativen Strategie, der auch die Attribute ‚nomothetisch-deduktiv‘ und ‚theorietestend‘ zugewiesen werden, werden Kausalzusammenhänge untersucht. Dies passiert durch standardisierte Datenerhebungen und darauffolgende statistische Tests dieser Daten.⁷⁷⁴ Die qualitative Strategie, die auch als ‚induktive‘ und ‚theoriegenerierende‘ Forschung bezeichnet wird, sucht hingegen nach Kausalzusammenhängen, die unter bestimmten Bedingungen bestimmte Effekte hervorbringen.⁷⁷⁵ Beide Strategien weisen allerdings Stärken und Schwächen auf. Die quantitative Strategie als „relationsorientierte Erklärungsstrategie“ bietet „sichere Aussagen über das statistisch signifikante (nicht zufällige) gleichzeitige Auftreten von Phänomenen in einem wohl bestimmten Geltungsbereich, bedarf aber für die Identifizierung von Kausalzusammenhängen zusätzlicher Informationen [...]“. ⁷⁷⁶ Die qualitative Strategie als „mechanismenorientierte Erklärungsstrategie“ bietet hingegen

(München: De Gruyter Oldenbourg, 2011). S. 2.

⁷⁷⁰ „Im Rahmen empirisch verstandener Wissenschaften, die sich bemühen, Sachverhalte in Natur und/oder Gesellschaften zu entdecken, Aussagen über Zusammenhänge zwischen ihnen zu formulieren und diese Aussagen zu überprüfen, wird empirische Sozialforschung immer dann als Werkzeug benötigt, wenn Theorien zur Erklärung menschlichen Handelns sozialer Strukturen und Zusammenhänge überprüft werden sollen.“ Gläser und Laudel, *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse*. S. 24.

⁷⁷¹ Gläser und Laudel. S. 24.

⁷⁷² Auf den ideologischen Diskurs zwischen den divergierenden Forschungsverständnissen, den methodischen empirischen Zugängen, den Theoriebegründungen und den daraus resultierenden verschiedenen Forschungsprozessen und Forschungsdesigns kann in dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Für die nähere Auseinandersetzung vgl. Brüsemeister, *Qualitative Forschung*. S. 11f. Ebenso: Nina Baur, *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, 2014, <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-18939-0>.S. (Stand: 06.07.2017) S. 117f.; Günter Mey und Katja Mruck, *Qualitative Forschung: Analysen und Diskussionen – 10 Jahre Berliner Methodentreffen* (Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2014). S. 183f.

⁷⁷³ Vgl. Gläser und Laudel, *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse*. S. 25.

⁷⁷⁴ Vgl. Gläser und Laudel. S. 26.

⁷⁷⁵ Eine genaue und differenzierte Hinführung zur qualitativen Methode vgl. Kap. 4.3.

⁷⁷⁶ Gläser und Laudel, *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse*. S. 26.

„einen direkten Zugang zu Kausalmechanismen, ist aber unsicher bei der Abgrenzung von deren Geltungsbereich.“⁷⁷⁷ Damit ist der Hauptunterschied beider Zugänge zur Empirie benannt. Er liegt demnach „nicht im Generieren oder Testen von Theorie, nicht in der Offenheit oder Reproduzierbarkeit der Verfahren und nicht in der Anwendung quantitativer oder qualitativer Methoden, sondern in der Art und Weise, wie man mit empirischen Untersuchungen zu kausalen Erklärungen gelangt.“⁷⁷⁸

4.1.2. Prinzipien empirischer Sozialforschung

Mit dem Wissen um die verschiedenen Forschungsstrategien wird die Frage aufgeworfen, welche Methode für das Forschungsfeld und für die Beantwortung der Forschungsfrage die richtige ist. Die Beschäftigung mit dieser und ähnlichen Fragen fasst die Disziplin der Methodologie zusammen. „Als Methodologie bezeichnet man die Lehre von Methoden, die Auskunft darüber gibt, wie man den interessierenden Weltausschnitt erforschen kann, das heißt, welche Schritte gegangen werden müssen und wie die Schritte gegangen werden sollten.“⁷⁷⁹ Demnach geht es um die richtige Wahl – die sich aus dem Forschungsfeld respektive der Forschungsfrage ergibt – und um den richtigen Einsatz der Methode. Als Grundlage für diese Entscheidung können methodologische Prinzipien herangezogen werden.⁷⁸⁰ Unter dem *Prinzip der Offenheit* versteht man die Einstellung des Forschenden, die von einer grundsätzlichen Offenheit gegenüber unerwarteten Informationen und Erkenntnissen ausgeht, die im Laufe des Forschungsprozesses generiert und entdeckt werden. Unter dem *Prinzip des theoriegeleitenden Vorgehens* versteht man die Notwendigkeit, dass Untersuchungen nicht in einem ‚wissenschaftlich luftleeren Raum‘ geführt werden, sondern diese an bereits vorhandenes theoretisches Wissen anknüpfen. Gerade die qualitative Methode steht diesem Prinzip ambivalent gegenüber, will sie doch von ihrem Forschungsverständnis her Theorien generieren. In diesem Zusammenhang spricht Philipp Mayring von Theorien als „gewonnenen Erfahrungen“, die als ein „System allgemeiner Sätze über den zu untersuchenden Gegenstand“⁷⁸¹ zu verstehen sind. Theoriegeleitetes Forschen wird demnach nicht als Einengung bei der Generierung von Theorien verstanden. Vielmehr wird die qualitative Theoriegenerierung damit als

⁷⁷⁷ Gläser und Laudel. S. 26.

⁷⁷⁸ Gläser und Laudel. S. 28.

⁷⁷⁹ Gläser und Laudel. S. 29.

⁷⁸⁰ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Spezifika der qualitativen Methode im Zusammenhang mit der Datengewinnung durch die Interviewform. Kap. 5.2.

⁷⁸¹ Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse*. (Stand: 26.09.2018). S. 58.

„Weiterführung“ der gewonnenen Erfahrungen interpretiert.⁷⁸² Unter dem *Prinzip des regelrechten Vorgehens* versteht man zudem die Forderung, dass der Wissensprozess, also die Erhebung und Interpretation der Daten, nach expliziten, intersubjektiv nachvollziehbaren Regeln gestaltet werden muss. Bei der Nachvollziehbarkeit der Forschungslogik innerhalb des empirischen Forschungsprozesses geht es um die Fragen, wie und unter welchen Umständen welche Daten erhoben werden.⁷⁸³

4.1.3. Der empirische Forschungsprozess

Die Beantwortung obiger Fragen betrifft nicht nur den methodischen Bereich, sondern den gesamten Forschungsprozess.⁷⁸⁴ Vor diesem Hintergrund geht es um bestimmte Elemente, die eine sozialwissenschaftliche Forschung beinhalten sollten, sowie um die Frage nach der Abfolge im Laufe des Prozesses. Am Beginn jeder empirischen Forschung steht die Forschungsfrage und dessen richtige Formulierung. Was sich zuerst banal anhört, kann sich in Folge des Forschungsprozesses als fatal herausstellen: Denn die Forschungsfrage gibt nicht nur die Auswahl der Methode vor, sie bestimmt auch den gesamten weiteren Forschungsprozess und damit letztlich dessen Ergebnis. Sie benennt die Forschungslücke beziehungsweise filtert die für das Forschungsfeld relevanten Informationen aus der empirischen Datenflut. Im Zuge dieser theoretischen Vorüberlegungen entscheidet sich auch, „wie die angestrebte kausale Erklärung aussehen soll.“⁷⁸⁵ Anders formuliert: Mit der Entscheidung, *was* untersucht wird, entscheidet sich auch, *wie* das untersuchende Phänomen dargestellt wird. In diesem Kontext stellt sich die Frage nach der relations- und mechanismenorientierten Erklärungsstrategie respektive nach der quantitativen oder qualitativen Methode. Hierbei gilt es zu beachten, dass sich die theoretischen Vorüberlegungen bei einer relationsorientierten Erklärungsstrategie „auf statistisch prüfbare Hypothesen über Zusammenhänge zwischen Häufigkeiten von Merkmalen“

⁷⁸² „Theorien, so wird häufig gesagt, würden das Material verzerren, den Blick zu sehr einengen, würden ein ‚Eintauchen in das Material‘ behindern. Begreift man jedoch Theorie als System allgemeiner Sätze über den zu untersuchenden Gegenstand, so stellt sie nichts anderes als die gewonnenen Erfahrungen anderer über diesen Gegenstand dar. Theoriegeleiten heißt nun, an diese Erfahrungen anzuknüpfen, um einen Erkenntnisfortschritt zu erreichen.“ Vgl. Mayring, S. 58.

⁷⁸³ Neben diesen drei methodologischen Prinzipien, wird noch das Prinzip vom Verstehen als Basishandlung sozialwissenschaftlicher Forschung angeführt, welches das Verstehen als Leistung fordert. Vgl. Zu den Prinzipien vgl. dazu Vgl. Gläser und Laudel, *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse*. S. 32.

⁷⁸⁴ Auf die Spezifika des Forschungsprozesses bei der Grounded Theory wird hier nicht eingegangen. Vgl. dazu. Kap. 4.3.

⁷⁸⁵ Gläser und Laudel, *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse*. S. 34.

stützen.⁷⁸⁶ Bei einer Entscheidung für die mechanismenorientierte Erklärungsstrategie werden hingegen hypothetische Wirkungsmechanismen und Annahmen über Kausalzusammenhänge benannt und daraus erkenntnisleitende Fragen formuliert.⁷⁸⁷ Bei der Entwicklung der Untersuchungsstrategie wird also festgelegt, „welche Daten über welche Untersuchungsobjekte wie erhoben werden sollen.“⁷⁸⁸ Alle anschließenden Schritte sind damit vorgegeben: Mit der ausgewählten Methode werden die Daten aus den ausgewählten Daten erhoben, ausgewertet und die Ergebnisse danach interpretiert.

Beim Forschungsprozess darf nicht vergessen werden, dass es sich um eine abstrakte Struktur handelt, deren einzelne Schrittfolgen in der realen Forschungspraxis manchmal zeitlich zusammenfallen. In diesem Kontext wird hier noch einmal auf die Untersuchungsstrategie der Grounded Theory hingewiesen, bei der sich die Fallauswahl, die Erhebungs- und Auswertungsphasen sowie die Theoriekonstruktion zeitlich verschränken, was zu einem iterativ-zyklischen Untersuchungscharakter führt.⁷⁸⁹

4.1.4. Die Begrenzung des Forschungsfeldes

Mit der Entscheidung einer empirischen Datengewinnung werden in verschiedener Hinsicht Grenzen gezogen. Zum einen betrifft das den Forschungsgegenstand selbst.⁷⁹⁰ Innerhalb des großen Feldes der Glaubensforschung wird nur die Relevanz des Glaubens für die Freude nach einem Erwachsenenkatechumenat in den Blick genommen. Es werden also primär jene Aspekte des Glaubens berücksichtigt, die lebensfreudige Handlungen, Einstellungen und Erfahrungen evozieren (1). Zum anderen findet eine Eingrenzung durch das Forschungsfeld statt. Berücksichtigt werden nur Menschen, die durch den Prozess des Erwachsenenkatechumenats gegangen sind (2).⁷⁹¹ Unter diesen Aspekt liegt der Fokus nicht nur auf die Zeitspanne des Erwachsenenkatechumenats bis hin zur Spendung der Initiationssakramente gelegt wird, in dem die Akteure die Glaubensunterweisung erfahren. Vielmehr wird der Erwachsenenkatechumenat als Teil eines lebenslangen Glaubensfindungsprozess interpretiert. Dieser Umstand schlägt sich auch theoretisch nieder, indem um das theoretische Modell ein formelles Gerüst in Form einer Storyline

⁷⁸⁶ Vgl. Gläser und Laudel. S. 34.

⁷⁸⁷ Gläser und Laudel. S. 34.

⁷⁸⁸ Vgl. Gläser und Laudel. S. 35.

⁷⁸⁹ Vgl. Kap. 4.4.6.

⁷⁹⁰ Die wissenschaftstheoretische Begründung und die erkenntnistheoretische Reflexion dieser gegenstandsorientierten Auswahl erfolgt im Kontext der Methodologie der Grounded Theory. Vgl. Kap. 4.4.

⁷⁹¹ Zur genauen Auswahl der Interviewpartner*innen vgl. Kap. 5.2.

entworfen wird.⁷⁹² Begründet wird dies einerseits, um den übergeordneten lebenslangen Prozess des Glaubens darstellen zu können. Andererseits wird mit dieser der Versuch unterstützt, jene Dimensionen der Freude, die speziell durch die *Glaubensintervention* initiiert werden, mit einer sogenannten Vorher-nachher-Schablone fassen zu können. Bei der Auswahl der Akteure geht es dabei nicht um eine repräsentative Auswahl an Personen, die durch das Erwachsenenkatechumenat gegangen sind und anhand ihres Glaubens an Lebensfreude gewonnen haben. Stattdessen handelt es sich um eine Setzung des Forschungsgegenstandes, indem mit – durch Interviews erhobenen – Daten ein theoretisches Modell entworfen wird, welches zur Beantwortung der Forschungsfrage herangezogen wird.

Aufgrund der wissenschaftlichen Aussagekraft habe ich in einem zweiten Schritt eine weitere Eingrenzung in Bezug auf das Forschungsfeld getroffen, indem ich die Interviewprobanden durch drei weitere Kriterien eingegrenzt habe.⁷⁹³ Eine weitere Eingrenzung betrifft die *Gewinnung der Daten* durch Interviews.⁷⁹⁴ Gegenstand der Forschung sind nicht die Glaubenshandlungen, die im Feld beobachtet werden, respektive die verschiedenen Ausgestaltungen von Freude, sondern deren subjektive Beschreibungen und Erklärungen. Die Grundlage für die Daten basiert daher auf einem sprachlich – und in weiterer Folge textlich – vermittelten Zugang. In diesem Kontext gelangt der Forschende zur Frage der Konstruktion von sozialer Wirklichkeit im untersuchten Phänomen. Wie ist der Prozess der Konstruktion zu verstehen? Wie wird Wirklichkeit im Fall abgebildet und hergestellt? Wie gestaltet sich das Verhältnis von Text und Wirklichkeit(en)?⁷⁹⁵ Diese Fragen drehen sich um das Thema der Vermittlung von sozialer Wirklichkeit und deren Interpretation, beziehungsweise um das Verständnis von Interpretation und die Bedeutung des Textes im Forschungsprozess.

4.1.5. Interpretation, Wirklichkeit und Text

Um die empirische Methode als wissenschaftliche Methode näher bestimmen zu können, bedarf es einer theoretischen Auseinandersetzung mit der Frage der Interpretation. Ihr methodisches Werkzeug ist in gewisser Weise die Beobachtung und deren Beschreibung.

⁷⁹² Vgl. Kap. 6.2.

⁷⁹³ Vgl. dazu Kap. 5.2.3.

⁷⁹⁴ Vgl. Kap. 5.2.1.

⁷⁹⁵ Vgl. Flick, *Qualitative Sozialforschung*. S. 106.

Die beobachtende Erfahrung ist zugleich schon Interpretation derselben.⁷⁹⁶ Dieses „Grundproblem der Sozialwissenschaften“⁷⁹⁷ führt unweigerlich zum Hauptproblem jeder interpretativen Sozialwissenschaft: „Dieses Verstehensproblem besteht darin, dass wir den Sinn von (auch religiösen) Handlungen nicht allein durch die äußere Beobachtung des Verhaltens erfassen können“.⁷⁹⁸ Anders ausgedrückt: Wenn wir eine Handlung erfassen wollen, müssen wir ihren Sinn verstehen. Hier trifft der Forschende auf das Problem, welches auch als *hermeneutischer Zirkel* bekannt ist.⁷⁹⁹ Was ich beobachten will, muss ich vorher schon kennen. Diese Vorkenntnis stellt einerseits ein Hindernis dar, da es die Interpretation des zu Beobachtenden beeinflusst. Andererseits kann die Vorkenntnis auch als Ressource betrachtet werden, wenn sie explizit als Vorwissen thematisiert wird, das den Forschungsprozess beeinflusst. Der Blick auf die Empirie selbst ist demnach selbst schon eine Interpretation derselben, die im Forschungsprozess als solche benannt werden und als eine weitere Variable mitbedacht werden muss.

Die Erkenntnis, dass es keine reinen und einfachen Tatsachen gibt, hat Alfred Schütz benannt.⁸⁰⁰ Die Gegenstände der Sozialwissenschaften interpretieren sich gewissermaßen selbst, indem sie auf Tatsachen beruhen, die durch Bewusstseinsabläufe aus einem universellen Zusammenhang selektiert und geordnet werden. Entweder werden sie durch künstliche Abstraktion aus ihrem Kontext gelöst, „oder aber sie werden nur in ihrem partikulären Zusammenhang gesehen“⁸⁰¹. Bezüglich dessen verwendet Schütz den Begriff *Konstrukte erster Ordnung*.⁸⁰² Gemeint sind jene Deutungen, welche von den Handelnden selbst erzeugt werden. *Konstrukte zweiter Ordnung* sind hingegen die Konstrukte über die Konstrukte der Anderen. Sie beziehen sich auf jene der *ersten Ordnung*.⁸⁰³ In dieser

⁷⁹⁶ Unter dem Stichwort der ‚interpretativen Wende‘ gibt es innerhalb der Sozialwissenschaften eine gewachsene Tradition, welche sich mit dieser Problemstellung ausführlich auseinandergesetzt hat. Vgl. Gabriele Rosenthal, *Interpretative Sozialforschung: eine Einführung*, 5., aktualisierte und ergänzte Auflage., Grundlagentexte Soziologie (Weinheim: Basel, 2015). S 40f.

⁷⁹⁷ Vgl. Knoblauch, *Qualitative Religionsforschung*. S. 30.

⁷⁹⁸ Vgl. Knoblauch. S. 31.

⁷⁹⁹ Vgl. Knoblauch. S. 31. Daneben: Gert Pickel und Kornelia Sammet, *Einführung in die Methoden der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung* (Wiesbaden: Springer VS, 2014). S. 31 ff.

⁸⁰⁰ Einen Einblick in Schütz‘ Denken und sein Wende von der Rekonstruktion des ‚subjektiven Sinns‘ (Max Weber) zur Rekonstruktion des objektiven Sinns in der Analyse alltäglicher Interaktionen findet sich in: Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, 2., unveränd. Aufl. (Wien: Springer, 1960).

⁸⁰¹ Knoblauch, *Qualitative Religionsforschung*. S. 31. Daneben: Pickel und Sammet, *Einführung in die Methoden der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung*. S. 32.

⁸⁰² Goodman spricht hier von „Versionen der Welt“, die dadurch entstehen, in dem sie Sozialwissenschaft als Alltagswissen in starken Maße formalisiert. Vgl. Flick, *Qualitative Sozialforschung*. S. 110.

⁸⁰³ Goodman spricht in diesem Zusammenhang auch von „Weisen der Welterzeugung“. Demnach wird die

Hinsicht steht die sozialwissenschaftliche Forschung vor dem Problem, „dass sie die Welt, die sie untersuchen will, immer nur in denjenigen Versionen antrifft, die von dieser Welt im jeweiligen Feld existieren beziehungsweise von den interagierenden Subjekten (gemeinsam oder konkurrierend) konstruiert werden“.⁸⁰⁴ In dieser Hinsicht resümiert Flick: „Qualitative Forschung, die als Erkenntnisprinzip in unterschiedlicher methodischer Umsetzung das Verstehen subjektiver Sichtweisen oder sozialer Konstrukte zum Ansatzpunkt nimmt, ist schon auf der Seite ihres ‚Gegenstandes‘ mit der Konstruktion von Wirklichkeit konfrontiert“.⁸⁰⁵ In Bezug auf mein Forschungsfeld sind die Erzählungen und Erfahrungen der Akteure selbst schon subjektive Versionen von Wirklichkeiten der *ersten Konstruktion*. Sie dienen als Daten, mit denen wiederum Texte hergestellt werden. Wenn qualitative Forschung sich darauf verlässt, soziale Realitäten über Texte zu verstehen, kommt diesen im Forschungsprozess eine besondere Bedeutung zu. Sie bilden die Basis der Interpretation und sind das zentrale Medium der Darstellung und Vermittlung dieser Erkenntnisse.⁸⁰⁶ Infolgedessen bilden sie soziale Zusammenhänge nicht einfach ab, sondern stellen die sogenannte *zweite Konstruktion* dar: „Erfahrungen sind in Erzählungen ebenso wenig einfach abgebildet wie in den sozialwissenschaftlichen Texten, die darüber erstellt werden.“⁸⁰⁷

Gerade in der Religionsforschung lassen sich die Motive und Gründe, die hinter religiösen Erfahrungen und Handlungen stehen, oft nur schwer fassen. Ihr Forschungsgegenstand sind „visionäre Wahrnehmungen und Erfahrungen einer verborgenen Wirklichkeit, die nicht im Alltag intersubjektiv zugänglich sind“.⁸⁰⁸ Diese Beschreibung bringt die Verantwortung mit sich, den Gegenstand aus der Sicht des Anderen her zu konstruieren. Schütz spricht hierbei auch vom Postulat der subjektiven Interpretation.⁸⁰⁹ Dieses Postulat ist auch für die Religionssoziologie von großer Bedeutung. Auf individueller und personeller Ebene besitzt das Religiöse eine eigene

Welt über verschiedenes Wissen – vom Alltagswissen über die Wissenschaften – konstruiert. Vgl. Flick. S. 110.

⁸⁰⁴ Vgl. Flick. S. 110.

⁸⁰⁵ Vgl. Flick. S. 119.

⁸⁰⁶ Vgl. Flick. S. 107.

⁸⁰⁷ Flick. S. 119.

⁸⁰⁸ Vgl. Knoblauch, *Qualitative Religionsforschung*. S. 53.

⁸⁰⁹ Vgl. Jörg Strübing, *Methodologie interpretativer Sozialforschung: Klassische Grundlagentexte*, 1. Aufl. (Stuttgart, UTB GmbH, Konstanz, UVK, 2004), <http://www.utb-studi-e-book.de/9783838525136>. (Stand: 06.07.2017) S. 157.

Dignität, dass innerhalb der wissenschaftlichen Beschäftigung einen sensiblen Rahmen benötigt, um diesem gerecht zu werden.

4.2. Der empirische Zugang in der Theologie

Im folgenden Kapitel wird der empirische Zugang als methodischer Zugang zur sozialen Wirklichkeit aus der Sicht der Theologie beleuchtet. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage nach ihrer theologischen Relevanz. Dabei geht es nicht um eine theologische Vereinnahmung einer sozialwissenschaftlichen Methode, sondern vielmehr um den Versuch einer theologischen Ein- und Verortung der empirischen Methode. Die Verhältnisbestimmung gelingt am ehesten, wenn der interdisziplinäre Diskurs in einem offenen und transparenten Modus vonstatten geht, bei dem sowohl korrelative als auch divergierende Dimensionen zwischen der Methode und der wissenschaftlichen Disziplin benannt werden.

4.2.1. Der empirisch-theologische Zugang zur menschlichen und sozialen Wirklichkeit

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“ (GS 1). Der Beginn der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums fasst programmatisch die sogenannte pastorale Wende des Konzils zusammen: Ausgangspunkt kirchlicher Praxis wie auch der Theologie sind die Erfahrungen der Menschen. Mit der Hinwendung zum Leben – dessen vielfältigen Schattierungen und heterogenen Vollzügen – geraten der *konkrete* Mensch, sein Leben in all seinen Dimensionen, sowie seine *konkreten* Freuden und Hoffnungen, Nöte und Ängste in den Blickpunkt. Dieser Perspektivenwechsel impliziert für die Theologie zwei fundamentale Anfragen: die Frage der Verortung der Theologie, also die Frage, *wie* nah diese am Menschen im Hier und Jetzt tatsächlich ist. Was wissen wir von den Bedrängten, von ihren Fragen, Ängsten und Nöten und von den Verhältnissen, die ihr Leben bedrängen wirklich?⁸¹⁰ Daneben zeigt die Frage des Blickwechsels der Theologie die Notwendigkeit auf, methodische Zugänge zur Wirklichkeit zu forcieren, welche die Erfahrungen der Menschen und deren komplexe gesellschaftliche Strukturen, in denen sich diese explorieren, zeitsensibel und kontextuell –

⁸¹⁰ Vgl. Klein, Stephanie, „Methodische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit“, in *Handbuch praktische Theologie. 2 : Durchführungen.*, hg. von Herbert Haslinger, Bd. 2 (Mainz: Matthias-Grünwald, 2000). S. 248-259.

also in ihrer pluralen und heterogenen Weise – zu fassen vermögen. Mit der Requirierung sozialwissenschaftlicher Methoden verlässt die Theologie ihr gewohntes wissenschaftliches Terrain. Sie wird damit sozialwissenschaftlich angreifbar und vergleichbar. Das bedeutet aber nicht, dass sie damit gleich aussagekräftiger und relevanter wird, wenn es um konzeptionell Erörtertes und argumentativ vertretenes Orientierungswissen beziehungsweise um orientiertes Handeln geht.⁸¹¹ Der obige Anspruch birgt die Gefahr, die methodischen Zugänge beziehungsweise die daraus gewonnenen empirischen Erkenntnisse für theologische Absichten zu instrumentalisieren um theologische Absichten empirisch zu untermauern.⁸¹² Der empirisch-theologische Zugang zur menschlichen und sozialen Wirklichkeit bedarf daher nicht nur einer sozialwissenschaftlichen, sondern auch einer theologischen Begründung.

4.2.2. Gelebter Glaube als Erkenntnisquelle der Theologie

„Kirchliche und christliche Identität lebt prinzipiell davon, die eigene Existenz im Horizont der eigenen Zeichen der Zeit mit der Existenz gläubiger Menschen in der Vergangenheit und ihrem Zeugnis im Zusammenhang *ihrer* Zeichen der Zeit zu *vergleichen* und, wenn nötig, als *komparative* Herausforderung für die Verbesserung des eigenen Lebens anzusehen.“⁸¹³ Mit dem programmatischen Titel der „Komparative[n] Empirie“ stellt Ottmar Fuchs die Lebens- und Glaubenswirklichkeit der Menschen in ein korrelatives Verhältnis zum reichen Schatz der Glaubenszeugnisse der Kirchen, zu den Geschichten der Heiligen und den Zeugnissen der Bibel.⁸¹⁴ Neben der Tradition liegt eine Erkenntnisquelle der Theologie demnach im Hier und Jetzt, im Leben der Menschen und deren gelebten Glauben: „Das empirisch vorfindbare Leben des Menschen in seiner subjektiven, sozialen und geschichtlichen Dimension und der in dieses Leben hineinverwobene Glaube sind Erkenntnisquellen für die Theologie.“⁸¹⁵ Für eine empirisch-theologische Theoriebildung

⁸¹¹ Vgl. Fuchs, „„Komparative Empirie“ in theologischer Absicht“, S. 168f.

⁸¹² Die Gefahr einer Vereinnahmung ist auch in der evangelischen Theologie bekannt. Claudia Schulz benennt in ihrer Arbeit ‚Empirische Forschung als Praktische Theologie: Theoretische Grundlagen und sachgerechte Anwendung‘ die offenen Fragen, im Hinblick auf den Diskurs. „Dabei bleiben etliche Fragen offen, zum Beispiel die, wie sich eigentlich qualitativ hochwertige [...] Daten gewinnen, oder wie sich gute Daten von schlechten Daten unterscheiden lassen. Weiter stellt sich die Frage, wie sich die Daten zur Theorie verhalten sollen, [...] und wie sich darin schließlich sinnvoll Zuordnungen von normativen Setzungen und organisatorischen und strategischen Entscheidungen vornehmen lassen.“ Claudia Schulz, *Empirische Forschung als Praktische Theologie: Theoretische Grundlagen und sachgerechte Anwendung*, 1. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013). S. 16.

⁸¹³ Vgl. Fuchs, „„Komparative Empirie“ in theologischer Absicht“, S. 173.

⁸¹⁴ Vgl. Fuchs. S. 173.

⁸¹⁵ Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung*. S. 66.

impliziert dieser Zugang das Paradigma der theologischen Dignität. Der Fokus liegt eher auf der Frage, wie sich Theolog*innen den Glaubensexplorationen gegenüber verhalten sollen. Der gelebte Glaube und Unglaube wie auch jedes Leben eines Menschen, „sei es noch brüchig, noch so katastrophal [...] hat gegenüber jeder theologischen Beurteilung eine eigene unverrechenbare Dignität, der die Theolog*innen insofern nichts voraus haben“.⁸¹⁶ Diese Dignität gründet in Gott selbst, insofern jeder Mensch auch Geschöpf und Abbild Gottes ist. Demnach ist jeder Mensch trotz seiner Schwächen und Mängel von Christus erlöst wie auch der Heilige Geist im Leben eines jeden Menschen auf unberechenbare Weise wirkt.⁸¹⁷ Für Karl Rahner ist der Gnadencharakter das Hauptmotiv der Dignität:

„[...] der Glaube der durchschnittlichen Christ*innen ist nun einmal nicht bloß die jämmerliche Skizze des amtlichen Glaubens, sondern ist selber schon, weil ja heilsschaffend und getragen von der Selbstmitteilung Gottes selbst, wirklich auch der Glaube, den Gottes Gnade hervorbringen und in der Kirche lebendig haben wollte [...] so armselig und fragmentarisch er auch in seiner begrifflichen Objektivation in den Köpfen der Menschen sein mag.“⁸¹⁸

Daraus schließt er: „Der reale Glaube in den Menschen der Kirche hat auch eine normative Bedeutung für den offiziellen Glauben der Amtskirche“, er sei „Quelle und in etwa auch Norm für den kirchenamtlichen Glauben“.⁸¹⁹

Neben dem zu erkennenden Objekt nimmt der Theologe, die Theologin als erkennendes Subjekt eine wesentliche Stellung ein. Damit ist der Umstand gemeint, dass theologische Erkenntnis immer in einem je speziellen Kontext passiert, der von den eigenen Lebens- und Glaubenserfahrungen mitgestaltet wird. „Wissenschaftliches Forschen und Erkennen geschieht in einem sozialen und geschichtlichen Kontext, der in der Brechung der lebensgeschichtlichen Aufschichtung von Erfahrung und Wissen seine spezifische Bedeutung bekommt.“⁸²⁰

⁸¹⁶ Klein, Stephanie, „Methodische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit“. S. 256.

⁸¹⁷ Vergleiche die enge Beziehung von Gnade und Freude im Kap 1.6., sowie von Gnade und Glaube im Kap. 3.3.

⁸¹⁸ Klein, Stephanie, „Methodische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit“. S. 257. Vgl. auch: Karl Rahner, *Sämtliche Werke: 30 : Anstöße systematischer Theologie : Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik / bearb. von Karsten Kreutzer ...* (Zürich ua: Benziger ua, 2009). S. 561-570. Erstveröffentlichung: Karl Rahner, *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, hg. von Heinrich Fries (München: Kösel, 1981). S. 15-29.

⁸¹⁹ Klein, Stephanie, „Methodische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit“. S. 257.

⁸²⁰ Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung*. S. 67. Vgl. auch die oben genannte Exploration von den Konstruktionen der ersten und zweiten Ordnung.

4.2.3. Der Nutzen der empirischen Methode für die Theologie

Wenn nun das empirisch vorfindbare Leben, wie auch der darin gelebte Glaube, eine Erkenntnisquelle der Theologie darstellt, stellt sich die Frage der Operationalisierung, also die Frage, mit welchen Methoden sie zu einer wissenschaftlichen und differenzierten Kenntnis gelangen kann. Wenn die Theologie den Anspruch erhebt, den Glauben zu reflektieren, diesen in einem bestimmten zeitgeschichtlichen Zusammenhang zu formulieren und dabei die Gläubigen und die Kirche in der Praxis unterstützen will, reichen hier weder vage Vermutungen über die Lebens- und Glaubensumstände noch Verallgemeinerungen der zu eigenen Erfahrungen gemachten Aussagen.⁸²¹ Vielmehr zeichnet sich hier die Notwendigkeit einer transparenten und nachvollziehbaren methodisch reflektierten Erhebung ab, die von der Lebenswirklichkeit und der Glaubenspraxis der Menschen *selbst* ausgeht.⁸²² Hier drängt sich natürlich die Frage auf, inwieweit die Dimensionen des Glaubens empirisch überhaupt fassbar sind.⁸²³

Daneben zieht der Selbstanspruch der Theologie – nicht nur auf der Ebene der theoretischen Reflexion zu agieren, sondern im Hinblick auf kirchliches Handeln auch Anschlussstelle zu sein – zwei verschiedene Begründungs- und Erklärungsmodelle nach sich.⁸²⁴ Im Hinblick auf den Theorie/Praxis-Diskurs gerät hier – speziell für die praktische Theologie – der *Nutzen* der Methodik in das Blickfeld. Unter dem Begriff ‚Nutzen‘ versteht Claudia Schulz in diesem Kontext den Bezug zu den Anwendungswissenschaften, den „applied sciences“⁸²⁵: „Theorie ist hier auf ein Anwendungsfeld hin entwickelt – unter Aufnahme von Fragen und Bedarfen aus der Praxis – und diese Bezugnahme wird selbst zum Gegenstand der Theoriebildung“.⁸²⁶ Es stellt sich also die Frage, was die Empirie, konkreter die empirische Methode, für die praktische Theologie leisten kann.⁸²⁷ Dies soll im Folgenden anhand von fünf Punkten in aller Kürze veranschaulicht werden.

Die Empirie...

⁸²¹ Vgl. Klein. S. 69.

⁸²² Vgl. Klein. S. 70.

⁸²³ Zur näheren Verhältnisbestimmung zwischen der Empirie und Theologie vgl. Viktor Weichbold, *Zum Verhältnis empirischer und theologischer Sätze in der Praktischen Theologie* (Hamburg: Kovač, 1992). Ebenso: Johannes A. van der Ven, *Entwurf einer empirischen Theologie*, Dr. nach Typoskript., Theologie & Empirie ; 10 (Kampen: Kok ua, 1990).

⁸²⁴ Schulz, *Empirische Forschung als Praktische Theologie*. S. 17.

⁸²⁵ Schulz. S. 20.

⁸²⁶ Vgl. Schulz. S. 20.

⁸²⁷ Vgl. Schulz. S. 25f.

...veranschaulicht praktische Theologie: Gemeint ist hier der Umstand, dass die empirische Darstellung praktischer Theologie, gemessen an den Wahrnehmungsgewohnheiten der Menschen, anschaulich und leicht verständlich ist.

...ermöglicht zweitens der Theorie mehr Nähe zur Wirklichkeit: Dieses Paradigma ist auf die neuzeitliche Wende der Theologie und Friedrich Daniel Ernst Schliermacher (1768 - 1834) zurückzuführen. Wenn praktische Theologie „inmitten der enormen gesellschaftlichen Wandlungsprozesse über ihre bisherige exegetische, historische und dogmatische Reflexion hinaus relevant und [...] verständlich sein will“, muss sie die „sich verändernde Lebenswelt der Menschen berücksichtigen“.⁸²⁸

...erschließt drittens die Komplexität der Wirklichkeit: Durch die empirisch gewonnene Erkenntnis wird nicht nur die Wirklichkeit stärker wahrgenommen: Mit diesem Vorgehen wird „die Komplexität des Lebens, der religiösen Wirklichkeit inmitten sozialer Bedingtheiten“⁸²⁹ abgebildet. Es geht also nicht nur darum, „was ist“, sondern auch um die Frage, „warum“ etwas ist und die Frage, wie jene Verhältnisse reflexiv in einem theologischen Kontext verstanden und entschlüsselt werden können.

...untermauert viertens der praktischen Theologie den Rang einer Wissenschaft: Neben der Einordnung der empirischen Methode innerhalb der Theologie erfährt die Theologie durch diese eine wissenschaftliche Aufwertung. Hierbei geht es nicht um die Vereinnahmung sozialwissenschaftlicher Methoden, sondern um die Notwendigkeit, mit dieser eine „Intersubjektivität und Kontrollierbarkeit von theoretischer Reflexion“⁸³⁰ herzustellen.

...verhilft schließlich zum Respekt vor der Subjektivität des Glaubens.⁸³¹ „Hier steht nun nicht mehr die Handlungstheorie im Vordergrund [...], sondern die Subjektivität der Menschen – verstanden als Subjekte religiöser Erfahrungen, aber auch als Subjekte der Wahrnehmung des Religiösen und der theologischen Reflexion“.⁸³² Dieses Paradigma geht auf den Ansatz der Strömung der „empirischen Theologie“⁸³³ innerhalb der praktischen

⁸²⁸ Schulz. S. 29.

⁸²⁹ Vgl. Schulz. S. 36.

⁸³⁰ Schulz. S. 52. Zur näheren Verhältnisbestimmung zwischen der sozialwissenschaftlichen Methode und der theologischen Reflexion vgl. Kap. 4.2.4.

⁸³¹ Vgl. Kap. 3.4.

⁸³² Schulz, *Empirische Forschung als Praktische Theologie*. S. 53.

⁸³³ Hans-Günther Heimbrock definiert empirische Theologie als „ein theologischer Forschungsansatz, der Erkenntnis gelebter Religion im methodisch gesicherten Rückgriff auf Erfahrung zu erlangen ersucht“.

Theologie zurück, die den methodischen Zugang der „gelebten Religion“ entwickelte. Unter diesem wurde ein „Konzept der ‚Wahrnehmung‘ der subjektiven Erfahrung“ verstanden, das „subjektive Zugänge, Beobachtung und Erleben mit spezifisch adaptierten Methoden und einer theologischen Reflexion“ verknüpft.⁸³⁴

4.2.4. Der empirische Zugang als theologische Abduktion

Will die Theologie mit sozialwissenschaftlichen Methoden forschen, stellt sich die Frage nach den dabei entstehenden interdisziplinären Interrelationen und den Kriterien dieser Relationen. Dabei geht es weder um eine Überwindung der jeweiligen Divergenzen der jeweiligen Disziplinen, im Sinne einer Etablierung von sogenannten „doppelten Wahrheiten“ in „zwei Reiche“, in der sich die Theologie und die Empirie gegenseitig ausschließen⁸³⁵, noch um den Versuch der Sicherstellung der theologische Relevanz für den empirischen Zugang, indem theologische Prämissen empirisch abgesichert werden. Wenn man vom Paradigma der Nachfolge Jesu ausgeht, hat der empirische Zugang innerhalb der Theologie vielmehr eine *dialogische Struktur*, da sich beide korrelativ beeinflussen. Das bedeutet für die Theologie, dass sie – will sie Handlungs- und Orientierungswissen generieren – methodisch eine *abduktive* Herangehensweise entwickeln muss, bei der sie die deduktive und induktive Weise inkludiert. Anders gesagt: Neben einem deduktiven theologischen Blick auf die Empirie und dem induktiven empirischen Blick auf die Theologie wird ein abduktiver initiiert. „Bei der theologischen Deduktion kann man die praktisch-theologische Forschung also nicht bewenden lassen. Erst die Abduktion transformiert das empirisch Erkannte in Richtung auf dessen mögliche Ablösung durch etwas Neues.“⁸³⁶ Sie überschreitet den Status Quo, indem sie diesen transformiert, entdeckt und neu ‚zusammensetzt‘. Fuchs schreibt in diesem Zusammenhang: „Aufgrund eines aktuellen Problems versucht sie ⁸³⁷ bereits ausgebildete Zeichen einer semiotischen Konstellation zu überschreiten, indem sie sich auf Objekte bezieht, die zuvor nicht repräsentiert oder nicht repräsentierbar waren – und erschließt damit in der

Schulz. S. 53.

⁸³⁴ Schulz. S. 54.

⁸³⁵ Fuchs, „‚Komparative Empirie‘ in theologischer Absicht“. S. 178. Vgl. auch: „Die Beteiligung empirischer Wissenschaften an theologischer Reflexion in einem ‚Ergänzungsverhältnis‘, nicht in einer Verschmelzung beider Zugänge zu einer gemeinsame Methodik verstanden.“ Vgl. Schulz, *Empirische Forschung als Praktische Theologie*. S. 52.

⁸³⁶ Fuchs, „‚Komparative Empirie‘ in theologischer Absicht“. S. 181.

⁸³⁷ Anmk. ‚die Abduktion‘.

Problemkonstellation neue Handlungsräume.“⁸³⁸ Wichtig dabei ist, dass das Veränderungspotential von „außen“ initiiert wird. Die Abduktion „transformiert die Gegebenheit einer Welt im Aufbruch einer neuen Konstellation und markiert das Außen als konstitutive Kraft, um im Innen alte Probleme zu lösen. Sie ist die pragmatizistische Methode, das Innen von dem, was es überschreitet, neu zu entdecken“.⁸³⁹ In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, was dieses Außen ist und wie es im empirisch-theologischen Diskurs bewertet werden kann. Je nach Blickwinkel schlägt Fuchs hier verschiedene Dimensionen vor:

„Für die empirisch wahrgenommene Welt kann dieses ‚Außen‘ eine bestimmte Welt der Vergangenheit sein, wie etwa für die real existierenden Verhältnisse gläubiger und kirchlicher Existenz der Rekurs auf prophetische Texte biblischer bzw. traditionsgegebener Vergangenheit. Umgekehrt kann für christliche und kirchliche Existenz, die sich selbst als Erinnerungsraum dieser Vergangenheit versteht, genau das zum ‚Außen‘ werden, was demgegenüber an Glauben und Handeln empirisch (nicht) vorfindbar ist.“⁸⁴⁰

Durch diese der Methodik vorgegebene vollzogene theologische „Grenzziehung“ zwischen Innen und Außen ergeben sich neue, besser: unentdeckte Handlungsräume, deren Wahrheitsgehalt ein nicht zu unterschätzendes Problem – gerade in Bezug auf die theologischen Erkenntnisgewinne, welche durch qualitativen Methoden gewonnen werden – darstellen. In diesem Kontext kann nach der pragmatizistischen Semiotik von Charles S. Pierce festgehalten werden, dass die Praxis des Handelns „nicht das Kriterium der Wahrheit einer Aussage“ ist, sondern „das Feld, auf dem Weg deren Bewährungsprozess vollzogen wird“. Demnach repräsentiert sie „die Übereinstimmung von Aussage und Ausgesagtem, ist aber nicht selbst diese Übereinstimmung“.⁸⁴¹

Mit Blick auf das eingangs erwähnte Zitat von *Gaudium et spes* 1 bedeutet das im Umkehrschluss: Einerseits gibt es mit den Freuden und Leiden der Menschen eine klare Benennung des sogenannten ‚Außen‘, das konstitutiv ein Veränderungspotential für den

⁸³⁸ Fuchs, „„Komparative Empirie“ in theologischer Absicht“. S. 181.

⁸³⁹ Fuchs. S. 181.

⁸⁴⁰ Fuchs. S. 181. In Bezug auf das Paradigma der Nachfolge Jesu weist Fuchs im Hinblick auf die empirische Theologie immer wieder auch auf die „Erfahrung der Nichterfahrbarkeit“ hin, die ebenso konstitutiv ist. In diesem Zusammenhang will er auch den Begriff der „komparativen Empirie“ in Anführungszeichen, demnach im Vergleich auch, das Vermissen, nämlich das „Nicht-mehr-vergleichen-Können“ beinhaltet ist. Fuchs. S. 174.

⁸⁴¹ Fuchs, „„Komparative Empirie“ in theologischer Absicht“. S. 181. Vgl. auch: Hans-Joachim Sander, *Glauben im Zeichen der Zeit: die Semiotik von Peirce und die pastorale Konstituierung der Theologie*, 1996. S. 21.

empirisch-theologischen Erkenntnisgewinn in sich trägt. Andererseits werden diese innerhalb einer abduktiv gesetzten Theologie zum Adressaten derselben. Will Theologie ihrem Anspruch gerecht werden, Handlungs- und Orientierungswissen zu sein wie auch nah am Menschen, muss sie abduktiv agieren und damit von sich weggehen.

4.2.5. Der komparative Zugang als empirische Theologie

Neben der Frage, was die Empirie für die praktische Theologie leistet, kann auch umgekehrt nach einer historisch-theologischen Begründung für die empirische Methode und deren Begründung gefragt werden. In diesem Zusammenhang möchte ich hier noch einmal auf Fuchs' Entwurf einer ‚komparativen Empirie‘ eingehen, da seine theologische Begründung meinem empirisch-methodischen Verständnis, das ich für die vorliegende Arbeit gewählt habe, am nächsten kommt. Für Fuchs stellt die Frage nach der an Gerechtigkeit und Solidarität gemessenen *je besseren* Gesellschaft jenes Element dar, mit dem sich die Theologie interdisziplinär an die Sozialwissenschaften anknüpfen lässt. Die Frage nach dem je Besseren exploriert sich innerhalb der Theologie unter anderem im Paradigma der Nachfolge Jesu. „Christliche Wirklichkeit kann sich angesichts der Nachfolge Jesu nie mit sich noch mit anderen vorschnell oder gar endgültig zufriedengeben.“⁸⁴² Hier darf der Begriff des Komparativs nicht im Sinne einer Abqualifizierung des Bestehenden missverstanden werden. Fuchs versteht ihn im doppelten Sinn des Wortes: „Der Komparativ des Besseren provoziert den Komparativ (Vergleich) mit dem noch nicht Besseren.“⁸⁴³ Die Bedeutung fußt infolgedessen auf dem Glauben, dass Jesus Christus „in unüberbietbarer Weise gottgefällige menschliche Existenz gelebt und dargestellt hat“.⁸⁴⁴ Christliche Nachfolge gründet demnach nicht nur auf dem „Imperativ gelebter christlicher Nachfolge in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit“, sondern auch auf der „Gottesbeziehung, vor allem wenn sie darin den Indikativ, die Gnade, die Vorgegebenheit menschlichen Lebens [...] in seinem tiefsten Geheimnis erlösenden Gottes begreift und erlebt“.⁸⁴⁵ „Noch nicht“ beschreibt hier den Umstand, dass der Prozess der Nachfolge Christi aus eschatologischer Perspektive immer als ein offener, im Hier und Jetzt nie endgültig abgeschlossener Prozess interpretiert werden muss.

⁸⁴² Fuchs, „‚Komparative Empirie‘ in theologischer Absicht“, S. 172.

⁸⁴³ Fuchs. S. 172.

⁸⁴⁴ Fuchs. S. 172.

⁸⁴⁵ Fuchs. S. 173.

4.2.6. Der qualitative Zugang in der Theologie

Die Theologie hat die Aufgabe, empirische Zugänge zur Wirklichkeit sowohl auf quantitativem wie auch auf qualitativem Weg aufzugreifen und erkenntniskritisch und gegenstandsreflektiert zu berücksichtigen. Zum Abschluss der theologischen Begründung für den empirischen Zugang möchte ich im letzten Teil auf die qualitative Methode eingehen und deren Spezifika aus der Sicht der Theologie beleuchten. Im Mittelpunkt stehen dabei jene Argumente, die mich dazu bewogen haben, mein Forschungsvorhaben mit der qualitativen Methode zu bearbeiten.

1. Der Wandel des gesellschaftlichen Kontextes

Der Gang in die Empirie kann auch als eine „Ethnographie der eigenen Gesellschaft“⁸⁴⁶ interpretiert werden, in der versucht wird, das Fremde in der eigenen Gesellschaft zu fassen. Postmoderne Gesellschaften definieren sich über Subkulturen, kulturelle Nischen und divergente Milieus. Individualität, Pluralität und Fragmentierung sind wesentliche Bestandteile moderner Gesellschaften. Das Fremde, das Andere liegt demnach nicht außerhalb einer Gesellschaft, sondern ist selbst Teil davon. In diesem Kontext kann die empirische Forschung als Versuch verstanden werden, diese Diversität wissenschaftlich zu fassen. Das Phänomen der heterogenen Gesellschaftstopoi und pluralen Lebensentwürfe gilt auch für den religiösen Bereich. Der sogenannte ‚religiöse Markt‘ bietet eine Vielzahl religiös motivierter Angebote. Auf der individuellen wie auch auf der gesellschaftlichen Ebene sind traditionell gedachte Glaubenssysteme vielfach aufgebrochen und im Schwinden begriffen. Sie werden von einer institutionell losen Form des Religiösen (Stichwort: ‚Patchwork Religion‘ und ‚Liquid Church‘) oder von pseudoreligiösen und esoterischen oder aber gänzlich von areligiösen Formen abgelöst. Kurzum: Eine unübersichtliche Anzahl an religiösen und quasireligiösen Vollzügen, die sich sowohl auf gesellschaftlicher als auch auf individueller Ebene explorieren, definieren die heutige religiöse Landschaft.

Diese gesellschaftlichen Entwicklungen bedeuten im Hinblick auf mein Forschungsfeld, dass der Blick nicht nur auf das Forschungsphänomen – den Verstehensprozess innerer Strukturdynamiken – gelegt wird, sondern ebenso auf den Kontext, in dem sich dieses exploriert. So kann zum Beispiel im Hinblick auf das Erwachsenenkatechumenat die

⁸⁴⁶ Vgl. Knoblauch, *Qualitative Religionsforschung*. S. 25.

Tatsache nicht außer Acht gelassen werden, dass der Glaube an Gott in der modernen europäischen Gesellschaft alles andere als selbstverständlich ist, noch dazu im Zuge einer sogenannten ‚institutionellen Bindung‘. In Bezug auf das Phänomen Freude und ihren Ausprägungen spielt neben der psychologischen und anthropologischen Ebene die soziologische Dimension eine wesentliche Rolle für deren Etablierung und Exploration.

2. Personen- und Situationsgebundenheit von Freude und Glaube

Die Erforschung der Bedeutung des Glaubens für die Freude nach einem Erwachsenenkatechumenat beinhaltet mit dem Glauben und der Freude zwei Phänomene, die *in sich* bereits heterogen sind. Das Phänomen Freude tritt in verschiedenen Formen und Arten auf. Sie ist situativ und personengebunden. Diesem Charakteristikum steht der Glaube um nichts nach. Von seinem Wesen her ist er selbst divers. Wollen wir der Kontextualität und der Einzigartigkeit der Phänomene gerecht werden, führt an der Empirie kein Weg vorbei.

3. Der Blick auf den konkreten Menschen

Der empirische Weg öffnet den Blick auf den Menschen mit seiner konkreten Lebensgeschichte. Seine Erfahrungen dienen nicht als Spotlights und Zitatensammlung, vielmehr stehen diese im Mittelpunkt der Forschungsarbeit, aus der neue Erkenntnisse und theoretische Aussagen gewonnen werden sollen. Dementsprechend wird in Bezug auf das Forschungsfeld der Blick nicht nur auf die Zeitspanne des Prozesses des Erwachsenenkatechumenats gerichtet. Gerade der ‚Weg zum/im Glauben‘ und mit ihm auch seine Beziehung zur Freude wird als ganzheitlicher Prozess wahrgenommen, welcher schon vor dem Eintritt in das Katechumenat beginnt, sich im Laufe eines Menschenlebens entwickelt und verschiedene Formen annimmt. Mit dieser formellen Ausgestaltung kann der Subjektivität des Glaubens und in weiterer Folge den Dimensionen der Freude, welche durch diesen bedingt werden, ein Raum gewährleistet werden, der dem Wesen beider Phänomene gerecht wird.

Gegen eine literaturgebundene Herangehensweise spricht neben diesen Faktoren auch ein vorurteilsgeprägter Stempel, der dem Phänomen der Freude aus Sicht der institutionellen Kirche gerne aufgedrückt wird: Es ist dies die Vorannahme, dass der Freudebegriff Gefahr läuft, pastoral vereinnahmt zu werden. Belässt man den Begriff in seiner „theologischen Harmlosigkeit“, laufen wir Gefahr, eindimensionale Darstellungen

der Freude zu forcieren, welche an der inhaltlichen Oberfläche hängenbleiben. Sie ignorieren bestimmte Elemente wie das kreative und schöpferische Moment der Freude. Gerade das subversive und das entmachtende Element der verschiedenen Dimensionen der Freude wird gerne außer Acht gelassen und mit kritischem Auge betrachtet.

Mit der Entscheidung für die qualitative Methode im Forschungsdesign wird dieser Gefahr Vorschub geleistet. Im Gegensatz zum quantitativen Verfahren zielt sie auf das Verstehen innerer Logiken und Tiefenstrukturen des Forschungsfeldes. In diesem Zusammenhang meint Flick:

„Qualitative Forschung gewinnt besondere Aktualität für die Untersuchung sozialer Zusammenhänge, da die Pluralisierung der Lebenswelten in modernen Gesellschaften – im Sinne der ‚neuen Unübersichtlichkeit‘ (Habermas 1985), – der zunehmenden ‚Individualisierung von Lebenslagen und Biographiemustern‘ (Beck 1986) oder, der Auflösung alter sozialer Ungleichheiten in die neue Vielfalt der Milieus, Subkulturen, Lebensstile und Lebensweisen‘ (Hrdail 1992) eine neue Sensibilität für empirisch untersuchte Gegenstände erforderlich macht.

“⁸⁴⁷

4.3. Die qualitative Methode

Im folgenden Kapitel wird die qualitative Methode vorgestellt. Dabei werden zunächst grundsätzliche theoretische Positionen markiert sowie ihre Unterschiede zu anderen empirischen Methoden beleuchtet (4.3.1). In einem zweiten Schritt werden die Grundlagen des qualitativen Arbeitens vorgestellt. Dabei werden Paradigmen und Grundsätze der qualitativen Forschungsmethode benannt sowie deren Besonderheiten und Spezifika zur Sprache gebracht und als deren wesensbestimmenden Kern dargestellt (4.3.2).

4.3.1. Theoretische Positionen qualitativen Denkens

Unter dem Stichwort ‚qualitative Sozialforschung‘ hat sich seit dem letzten Jahrhundert eine Fülle an qualitative Methoden entwickelt. Die sogenannte qualitative Wende ging zu Beginn vom angelsächsischen Raum aus und breitete sich in den sechziger und siebziger Jahren in den deutschsprachigen Ländern aus.⁸⁴⁸ Der Diskurs zwischen der quantitativen und qualitativen Forschung war stets mit Vorbehalten um das jeweilige

⁸⁴⁷ Flick, *Qualitative Sozialforschung*. S. 22.

⁸⁴⁸ Vgl. Mayring, *Einführung in die qualitative Sozialforschung*. S. 9.

Wissenschaftsverständnis begleitet.⁸⁴⁹ Die lebhafte Auseinandersetzung ist bis heute nicht abgebrochen, wobei sich in den letzten zwanzig Jahren der Habitus der Unterscheidung und des Gegeneinanders gewandelt hat und die Vertreter*innen quantitativer und qualitativer Forschung sich an eine friedliche Koexistenz⁸⁵⁰ gewöhnt haben beziehungsweise auf der methodischen Ebene Versuche unternommen werden, beide empirischen Zugänge miteinander zu verknüpfen.⁸⁵¹ In diesem Sinne gibt es auch keine qualitative oder quantitative Methode par excellence. Unter den jeweiligen Paradigmen versammelt sich vielmehr eine Vielzahl unterschiedlicher methodischer Zugänge.⁸⁵² Eine grundsätzliche Unterscheidung kann am ehesten hinsichtlich des Forschungsziels getroffen werden.⁸⁵³ Quantitative Forschung basiert auf Daten und Erkenntnissen, die aus statistischen Vergleichen auf Standardisierung und Zahlenwerten basieren, wobei qualitative Forschung diese Standardisierung vermeidet und stattdessen Offenheit und Reproduktion zu ihren Prinzipien macht.⁸⁵⁴ Dementsprechend ist sie auch von anderen Leitgedanken bestimmt: Ihre wesentlichen Kennzeichen sind dabei die Gegenstandsangemessenheit von Methoden und Theorien, die Berücksichtigung und Analyse unterschiedlicher Perspektiven sowie die Reflexion des*der Forschers*in über die Forschung als Teil der Erkenntnis.

Hingewiesen sei hier auf die besondere Entwicklung der Verknüpfung qualitativer und quantitativer Forschungsmethoden. Dabei ist vor allem das Konzept der Triangulation bekannt, welches sich sowohl auf die Verknüpfung verschiedener qualitativer Methoden untereinander bezieht, als auch auf die Verknüpfung von qualitativen und quantitativen Forschungsmethoden.⁸⁵⁵ Der wechselseitigen Ergänzung liegt die Erkenntnis zugrunde, „dass qualitative und quantitative Methoden eher komplementär denn als rivalisierende

⁸⁴⁹ Vgl. Kap. 4.1.1.

⁸⁵⁰ Vgl. Birgit Weyel und Wilhelm Gräb, *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*, hg. von Hans-Günter Heimbrock (Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 2013).

⁸⁵¹ Zur Auseinandersetzung zwischen quantitativer und qualitativer Forschung vgl. Jörg Strübing, *Qualitative Sozialforschung: Eine komprimierte Einführung für Studierende* (München: Oldenbourg, 2013). Konträr dazu Hollweg mit seiner grundsätzlichen Kritik an den qualitativen Methoden in: Achim Brosziewski, „Heiko Holweg: Methodologie der qualitativen Sozialforschung. Eine Kritik“, *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 58, Nr. 4 (2006): 739-40, <https://doi.org/10.1007/s11577-006-0277-y>. (Stand: 10.10.2018). Zu den methodischen Verknüpfungen vgl. Uwe Flick, *Triangulation: Eine Einführung* (Springer-Verlag, 2004). Vgl. ebenso: Kap. 4.1.1.

⁸⁵² Vgl. Pickel und Sammet, *Einführung in die Methoden der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung*. S. 13f.

⁸⁵³ Vgl. Kap. 4.5. und 4.6.

⁸⁵⁴ Vgl. Pickel und Sammet, *Einführung in die Methoden der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung*. S. 13.

⁸⁵⁵ Vgl. Flick, *Qualitative Sozialforschung*. S. 44f. Siehe auch S. 519f.

Lager gesehen werden sollten“.⁸⁵⁶ Das vielfältige Spektrum qualitativer Methoden beruht nicht auf einem einheitlichen theoretisch-methodischen Verständnis.⁸⁵⁷ Die drei wichtigsten Forschungstheorien ergeben sich aus den verschiedenen Forschungszielen und den jeweils gewählten empirischen Ausgangspunkten. Der erste Ansatz geht von der subjektiven Sichtweise aus.⁸⁵⁸ Dieser symbolische Interaktionismus unterscheidet sich vom zweiten, dessen Ziel „eher die Beschreibung vorhandener Milieus ist“.⁸⁵⁹ Im Zentrum des dritten Forschungstypus steht die „Rekonstruktion der Strukturen in sozialen Feldern und des latenten Sinns von Handlungen“.⁸⁶⁰

4.3.2. Grundlagen qualitativen Denkens

Neben den unterschiedlichen theoretischen Zugängen können gemeinsame Grundsätze festgemacht werden, welche eine qualitative Forschungsmethode auszeichnen. Philipp Mayring nennt hinsichtlich dessen fünf Postulate für das qualitative Vorgehen:

„Die Forderung einer stärkeren *Subjektbezogenheit* der Forschung, die *Deskription* und *Interpretation* der Forschungssubjekte, die Forderung, Subjekte in ihrer natürlichen *alltäglichen* Umgebung (statt im Labor) zu untersuchen, und schließlich die Auffassung von der Generalisierung der Ergebnisse als *Verallgemeinerungsprozess*.“⁸⁶¹

Diesen Postulaten hat Mayring 13 Säulen qualitativen Denkens untergeordnet, welche den praktischen Zusammenhang zu den methodischen Techniken gewährleisten sollen. Diese sollen im Folgenden kurz vorgestellt werden. Die *Deskription* des Gegenstandsbereichs baut auf der Erkenntnis, dass konsequent am *Einzelfall (1)* angesetzt wird, bevor zu vergleichenden beziehungsweise allgemeinen Aussagen übergegangen wird.⁸⁶² Neben der Einzelfallbezogenheit sind diesem Postulat die *Offenheit (2)* gegenüber dem Forschungsgegenstand zugeordnet sowie die Forderung, dass die einzelnen Verfahrensschritte nach begründeten Regeln ablaufen und *methodisch kontrolliert (3)* werden.⁸⁶³ Die Erschließung des Untersuchungsgegenstandes erfolgt durch die Interpretation, die immer schon vom eigenem *Vorverständnis (4)* beeinflusst ist. In diesem

⁸⁵⁶ Flick, *Triangulation*. S. 67.

⁸⁵⁷ Vgl. Flick, *Qualitative Sozialforschung*. S. 29f.

⁸⁵⁸ Vgl. Flick. S. 82.

⁸⁵⁹ Flick. S. 29.

⁸⁶⁰ Flick. S. 29.

⁸⁶¹ Mayring, *Einführung in die qualitative Sozialforschung*. S. 19.

⁸⁶² Vgl. Flick, *Qualitative Sozialforschung*. S. 96.

⁸⁶³ Vgl. Mayring, *Einführung in die qualitative Sozialforschung*. S. 27f.

Sinne können wir auch von einer Rekonstruktion der Wirklichkeit sprechen. „Subjekte konstruieren über ihre Sicht auf ein bestimmtes Phänomen einen Ausschnitt ihrer Wirklichkeit; in Gesprächen und Diskursen werden Phänomene interaktiv hergestellt und Wirklichkeit darüber konstruiert.“⁸⁶⁴ Im Zuge der Forschung werden Texte produziert, an denen die eigentlichen empirischen Analysen vorgenommen werden.⁸⁶⁵ Als weitere Interpretationsebene gelten introspektive Daten (5), die innerhalb des Forschungsprozesses gestattet sind, wenn diese als solche ausgewiesen, begründet und überprüft werden.⁸⁶⁶ Schließlich wird die Forschung selbst als Interaktion (6) verstanden, die sowohl den Forschenden als auch die Sicht auf Gegenstand im Zuge des Forschungsprozesses verändert.⁸⁶⁷ Die Forderung der Subjektbezogenheit fußt auf dem Verstehen als Erkenntnisprinzip, insofern das Geschehen von innen heraus beziehungsweise aus der Sicht des Subjekts verstanden werden will. Merkmale qualitativen Denkens sind die Betonung der Ganzheitlichkeit (7) des Menschen, der historischen Dimension (8) des Gegenstandes, insofern dieser immer in eine Geschichte eingebettet ist und sich verändern kann, sowie die Problemorientierung (9), die den Ansatzpunkt vertritt, dass der Forschungsgegenstand primär eine „konkrete, praktische Problemstellung“⁸⁶⁸ darstellt. Aufgrund der Bedenken bezüglich der wissenschaftlichen Überprüfbarkeit und Generalisierung von Aussagen stellt der Verallgemeinerungsprozess (10) innerhalb der qualitativen Methode eine große Herausforderung innerhalb des Forschungsprozesses dar. Da die qualitative Forschung oft mit kleinen Fallzahlen arbeitet, stößt sie bei der Verallgemeinerbarkeit der Ergebnisse nicht selten auf ihre Grenzen. Um diese zu gewährleisten, müssen die Forschungsergebnisse „explizit, argumentativ abgesichert begründet werden, damit sie im zweiten Schritt hin auf Situationen, Bereiche und Zeiten hin generalisiert werden können“.⁸⁶⁹ Dementsprechend führt der Weg zur allgemeinen Hypothese über den induktiven Weg (11). Dabei wird von einzelnen Beobachtungen und Erfahrungen ausgegangen, „die dann durch weitere systematische Beobachtungen zu erhärten versucht werden“.⁸⁷⁰ Unter diesem Aspekt wird der Regelbegriff (12) offen interpretiert, indem der situative und soziohistorische Kontext mitgedacht wird. Wahrgenommene Gleichförmigkeiten und Zusammenhänge werden nicht

⁸⁶⁴ Flick, *Qualitative Sozialforschung*. S. 96.

⁸⁶⁵ Vgl. Kap. 4.1.5.

⁸⁶⁶ Vgl. Mayring, *Einführung in die qualitative Sozialforschung*. S. 31.

⁸⁶⁷ Vgl. Mayring. S. 29f.

⁸⁶⁸ Mayring. S. 35.

⁸⁶⁹ Mayring. S. 36.

⁸⁷⁰ Mayring. S. 36.

als allgemeingültige Gesetze, sondern als kontextgebundene Regeln abgebildet.⁸⁷¹ Letztlich können auch innerhalb der qualitativen Methode die Voraussetzungen für eine sinnvolle Quantifizierbarkeit (13) zur Absicherung und Verallgemeinerung der Ergebnisse geschaffen werden.⁸⁷² Durch diese Eigenschaften erhält die qualitative Sozialforschung einen „wesensbestimmenden Kern“, mit dem sie sich gegenüber der quantitativen Methode als gleichwertiges Verfahren ausweisen lässt und mit dem sie in der gesamten Sozialwissenschaft als eigenständige Wissenschaftstheorie in der Forschungspraxis qualifiziert werden kann.⁸⁷³

4.4. Die Methodologie und Methode der Grounded Theory

Im folgenden Kapitel wird die Methode der Grounded Theory vorgestellt. Es beginnt mit einer einleitenden Hinführung zum Grundverständnis der Theorie (4.4.1) Danach folgen zwei Kapitel, in denen auf die Spezifika der Methode und deren Folgen eingegangen wird. In einem ersten Schritt wird die Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt im Forschungsprozess erläutert (4.4.2). Im Gegensatz zu anderen wissenschaftlichen Methoden verzichtet die Grounded Theory auf gegenstandsbezogene theoretische Vorannahmen, stattdessen soll mit der Methode des ständigen Vergleichens die Setzung des Forschungsfeldes vonstatten gehen. Diese besondere Herangehensweise steht im Fokus des Abschnitts 4.4.3. Die restlichen Abschnitte widmen sich dem konkreten Verfahren der Grounded Theory. Dabei werden die wichtigsten Verfahrensschritte vorgestellt und erläutert (4.4.4 - 4.4.9).

4.4.1. Grundverständnis

Die Grounded Theory⁸⁷⁴ nimmt innerhalb der qualitativen Sozialforschung einen besonderen Platz ein. Als Anselm Strauss und Barney Glaser Mitte der 1960er Jahre erstmals ihr Buch mit dem Titel ‚The Discovery of the Grounded Theory‘⁸⁷⁵

⁸⁷¹ Vgl. Mayring, S. 37.

⁸⁷² Vgl. Mayring, S. 38.

⁸⁷³ Zu den Gütekriterien qualitativer Forschung vgl. Flick, *Qualitative Sozialforschung*, S. 487f.

⁸⁷⁴ Jörg Strübing weist in seinem Buch darauf hin, dass sich der Begriff nur bedingt ins Deutsche übersetzen lässt, da dieser einige Spezifika und Grundaspekte nur bedingt fasst. „Ganz genau müssten wir also von einem ‚Forschungsstil zur Erarbeitung von in empirischen Daten gegründeten Theorien sprechen‘. Vgl. Strübing, *Grounded Theory*, S.13. In dieser Arbeit übernehme ich – um Missverständnisse zu vermeiden – den englischen Begriff der ‚Grounded Theory‘, den ich, nur wenn nötig, ins Deutsche mit dem Begriff der ‚gegenstandsbegründeten Theoriebildung‘ übersetze. Vgl. dazu: Flick, *Qualitative Sozialforschung*, S. 124.

⁸⁷⁵ Glaser und Strauss, *The Discovery of Grounded Theory*. Im deutschen: Barney G. Glaser und Anselm L.

veröffentlichten, konnten sie noch nicht ahnen, welchen wissenschaftlichen Erfolgslauf ihr Ansatz für die Zukunft haben würde. Die Methode, welche 2017 ihren 50. Geburtstag feierte, ist von einem „Produkt der Rebellion“⁸⁷⁶ „zu einem der am weitesten verbreiteten Verfahren der qualitativ-interpretativen Sozialforschung geworden“⁸⁷⁷ und hat „mittlerweile den ‚Status einer allgemeinen Methodologie qualitativer Sozialforschung‘ erlangt“.⁸⁷⁸ Der Begriff „Grounded Theory“ lässt sich nur schwer ins Deutsche übersetzen. Die Übersetzungen reichen von ‚begründete Theorie‘⁸⁷⁹ über ‚gegenstandsbezogene Theorie‘⁸⁸⁰ bis hin zu der sperrigen Beschreibung eines „Forschungsstils zur Erarbeitung von in empirischen Daten gegründeten Theorie“⁸⁸¹. Der Grund für die Schwierigkeit der Übersetzung liegt in der Doppeldeutigkeit des Begriffs, bei dem „die zentrale Qualität der mit dem Verfahren zu erarbeitenden Theorien zugleich zum Namen für das Verfahren“⁸⁸² erhoben wird. Für den weiteren Verlauf meiner Arbeit werde ich deshalb den Begriff „Grounded Theory“ im Englischen belassen.

In diesem Sinne kann man auch nicht von *der* Grounded Theory sprechen, da sich in den letzten Jahrzehnten unter ihrem Label verschiedene Forschungsmethoden herausgebildet haben.⁸⁸³ Hier sei lediglich auf die zwei Hauptvarianten des Verfahrens hingewiesen; zum einen auf die von Barney Glasers präferierte ‚empirische Variante‘⁸⁸⁴ zum anderen auf das von Anselm Strauss pragmatisch inspirierte konzipierte Verfahren. Im Folgenden orientiere ich mich an uns an dem Forschungsverständnis von Anselm Strauss. Für meine Arbeit ist diese Entscheidung insofern essenziell, als meine gesamte empirische Arbeit dem Methodenverständnis Strauss’ folgt.⁸⁸⁵ Infolgedessen möchte ich die Verfahrensgrundsätze

Strauss, *Grounded theory: Strategien qualitativer Forschung*, 3., unveränd. Aufl. (Bern: Huber, 2010).

⁸⁷⁶ Strübing, *Grounded Theory*. S. 1.

⁸⁷⁷ Strübing. S. 1.

⁸⁷⁸ S. 1. Vgl. auch: Tiefel, Sandra, „Kodierung nach der Grounded Theory lern- und bildungstheoretisch modifiziert: Kodierleitlinien für die Analyse biographischen Lernens“, *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung*, 6, Nr. 1 (2005): 65–84.

⁸⁷⁹ Klaus Gerdes, *Explorative Sozialforschung: Einführende Beiträge aus „Natural Sociology“ und Feldforschung in den USA* (Stuttgart: Enke, 1979).

⁸⁸⁰ Vgl. Christel Hopf, *Qualitative Sozialforschung*, 3. Aufl. (Stuttgart: Klett-Cotta, 1993).

⁸⁸¹ Strübing, *Grounded Theory*. S. 10.

⁸⁸² Strübing. S. 2.

⁸⁸³ Einen guten Überblick bietet Katja Mruck in: Günter Mey und Katja Mruck, *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, Wiesbaden, 2010), <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-92052-8>.) und Thomas Brüsemeister in: Brüsemeister, *Qualitative Forschung*.

⁸⁸⁴ Vgl. in diesem Zusammenhang das fünfte Kapitel von Jörg Strübing ‚Glaser’s Angriff auf Strauss und Corbin als Ausdruck fundamentaler und erkenntnislogischer Differenzen‘, in der er den Diskurs zwischen den verschiedenen methodischen Strängen beleuchtet. In: Strübing, *Grounded Theory*. S. 65f.

⁸⁸⁵ Vgl. Kap. 5.

und die Prozesslogik der Grounded Theory vorstellen, wobei ich mich hier formell an der Struktur und der methodischen Stringenz von Jörg Strübing orientiere.⁸⁸⁶

4.4.2. Forschen als Arbeit

Grounded Theory bezeichnet sowohl das Forschungsergebnis als auch den Weg dorthin, insofern Theorien an Daten gebunden werden und durch diese kontrolliert werden.

„In seiner Doppeldeutigkeit verweist die Bezeichnung Grounded Theory gleichermaßen auf Prozess und Ergebnis, auf problemlösendes Forschungshandeln und auf die dabei hervorgebrachten Objektivationen, also die gegenstandsbezogenen Theorien, gerade weil das Ergebnis nur aus dem Arbeitsprozess heraus angemessen zu verstehen ist, in dem es produziert wurde.“⁸⁸⁷

Aus dieser Doppeldeutigkeit heraus identifiziert Strübing die Kerncharakteristika der Grounded Theory als „ausdrückliche Repräsentation von Datenanalyse und Theoriebildung als praktische, interaktiv zu bewältigende Tätigkeit“.⁸⁸⁸ Dies passiert, indem sie Daten mittels vergleichender Analyse kodiert, konzeptualisiert und dann im letzten Schritt kategorisiert, um vorläufige Kategorien zu gewinnen. Aus dieser Forschungslogik ergeben sich zwei Konsequenzen, durch die sich die Grounded Theory von anderen empirischen Methoden wesentlich unterscheidet.

1. Statt einer strikten Sequenzialität einzelner Prozessschritte und deren strikten Trennung im Forschungsdesign betont die Grounded Theory „die *zeitliche Parallelität* und wechselseitige *funktionale Abhängigkeit* der Prozesse von Datenerhebung, -analyse und Theoriebildung“.⁸⁸⁹

2. Die zweite Konsequenz ergibt sich aus dem – von Strauss präferierten – dialektischen Begriff von Arbeit: „Gegenstand und sich damit forschend befassende Akteure stehen in einer Wechselbeziehung, in der beide einander verändern.“⁸⁹⁰

Folgt man dieser Logik der wechselseitigen Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, ist das Resultat des Prozesses, die erarbeitete Theorie als ein *subjektiv* geprägtes Produkt zu

⁸⁸⁶ Vergleiche die thematische Aufteilung, in Strüblings Buch, welche der Prozesslogik der Grounded Theory folgt. In: Strübing, *Grounded Theory*. S. 9–33.

⁸⁸⁷ Strübing, *Qualitative Sozialforschung*, 2013. S. 111.

⁸⁸⁸ Strübing, *Grounded Theory*. S. 14.

⁸⁸⁹ Strübing. S. 11.

⁸⁹⁰ Strübing. S. 11.

verstehen⁸⁹¹. Diese Subjektivität wird im wissenschaftlichen Diskurs gerne als Argument herangezogen, um die wissenschaftliche Gültigkeit ihrer Ergebnisse zu hinterfragen. Vertreter der Grounded Theory bringen hinsichtlich der intersubjektiven Gültigkeit wissenschaftlicher Ergebnisse hier das Gegenargument ein, dass Forscher*innen bei ihrer Arbeit von Anfang an einem „interpretativen Paradigma“ unterworfen sind, insofern sie ihren jeweiligen Forschungsregeln Folge leisten müssen. In dieser Hinsicht geraten die Vertreter der Grounded Theory auch zum Schluss, dass problemlösende Erkenntnis gar nicht anders als über den Weg der inneren Beteiligung der problemlösenden Subjekte zu gewinnen sei.⁸⁹² Der Grund für die enge Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Forscher *in und Forschungsgegenstand, liegt beim forschungsleitenden Prozess und dessen Verfahrensgrundsätzen, auf die sich die Methode der Grounded Theory stützt und die ich im Folgenden darstellen möchte.

4.4.3. Die Methode des ständigen Vergleichens

Als Verfahrensgrundsatz verzichtet die Grounded Theory auf gegenstandsbezogene theoretische Vorannahmen. Theoretische Daten werden „nicht an den untersuchenden Gegenstand herangetragen“⁸⁹³, sondern in Auseinandersetzung mit dem Feld entdeckt, indem auf Basis einer basalen Alltagsheuristik Übereinstimmungen und Differenzen wahrgenommen und identifiziert werden. Demnach ist für die Setzung des Forschungsfelds nicht die Repräsentativität, sondern die Relevanz für die Arbeit forschungsleitend.⁸⁹⁴ Mit diesem Schritt kann das Verhältnis zwischen Theorie und Empirie näher bestimmt qualifiziert werden. „Das Prinzip der Offenheit besagt, dass die theoretische Strukturierung des Forschungsgegenstandes zurückgestellt wird, bis sich die Strukturierung des Forschungsgegenstandes durch die Forschungssubjekte herausgebildet hat.“⁸⁹⁵ Auf diesem Forschungsverständnis aufbauend passiert die Auseinandersetzung mit den empirischen Daten⁸⁹⁶ mithilfe eines mehrstufigen Auswertungsverfahrens, das Glaser und Strauss als

⁸⁹¹ Vgl. Kap. 4.1.5 und 4.7.

⁸⁹² Strübing, *Grounded Theory*. S. 13.

⁸⁹³ Vgl. Flick, *Qualitative Sozialforschung*. S. 124.

⁸⁹⁴ Vgl. Flick. S. 124.

⁸⁹⁵ Hoffmann-Riem, Christa, „Die Sozialforschung einer interpretativen Soziologie : der Datengewinn“, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 32, Nr. 2 (1980): 339–72. S. 340.

⁸⁹⁶ Glaser und Strauss sprechen in diesem Zusammenhang von Belegen. Vgl. Glaser und Strauss, *Grounded theory*. S. 41. Ich verwende in dieser Arbeit den Begriff „Daten“ respektive „Datengewinnung“. Im Gegensatz zum Ausdruck ‚Zitat‘, der eine gewisse Objektivität der Textstelle suggeriert, wie der Begriff ‚Beleg‘, der die Textstelle dem theoretischen Interesse unterordnet, betont der Begriff ‚Datengewinnung‘ den prozessualen und kontextuellen Charakter der Methode.

„Kodieren“ bezeichnen.⁸⁹⁷ Der formelle Kern des Kodierungsprozesses besteht aus der Methode des ständigen Vergleichens (constant comparative method) der Daten miteinander. „Die zu vergleichenden Objekte sind nicht ‚an sich‘ unterschiedlich oder ähnlich, sondern es bedarf eines Akteurs, der diesen Vergleich auf der Basis seiner Erfahrung und seines Wissen vornimmt ausgehend von eigenen Relevanzstrukturen die Kriterien des Vergleichens bestimmt.“⁸⁹⁸ Dieses ständige Vergleichen führt in weiterer Folge „zur Generierung von theoretischen Eigenschaften der Kategorie“.⁸⁹⁹ Und weiter: „„Kategorie steht hier für das theoretische Konzept, dessen strukturelle Eigenschaften sich erst aus der vergleichenden Analyse, der durch das Konzept repräsentierten empirischen Phänomene ergeben“.⁹⁰⁰

4.4.4. Kodieren

Innerhalb des Kodierprozesses differenzieren Glaser und Strauss zwei alternative methodische Zugänge. Das erste Verfahren unterteilt den Kodier- und Analyseprozess zeitlich, im Gegensatz zum zweiten, bei dem die Theoriebildung mit der Kodierung zusammenfällt.⁹⁰¹ Diesem Forschungsduktus folgt die Grounded Theory, indem sie Kodieren als „Prozess der Entwicklung von Konzepten in Auseinandersetzung mit dem empirischen Material“⁹⁰² versteht.

Innerhalb des Forschungsprozesses wird der/die Forscher*in mit einem Phänomen konfrontiert, dessen Sinn sich ihm noch nicht erschlossen hat. Strübing spricht in diesem Zusammenhang von „geschlossenen Oberflächen“, die von der Forscherin und dem Forscher in weiterer Folge erst aufgebrochen werden müssen.⁹⁰³ Dieser Prozess des „Aufbrechens“ ist mit dem oberen Begriff „Kodieren“ gemeint, insofern es um die Entwicklung von „Konzepten in Auseinandersetzung mit dem empirischen Material geht“.⁹⁰⁴

Strauss und Glaser haben den ständigen Vergleich einer Heuristik unterworfen, durch die das Verfahren in einem dreistufigen Kodierprozess aufgeteilt wird. Hierbei handelt es

⁸⁹⁷ Vgl. Strübing, *Grounded Theory*. S. 14.

⁸⁹⁸ Vgl. Strübing, *Qualitative Sozialforschung*, 2013. S. 127. Vgl. auch: Kap. 4.1.5.

⁸⁹⁹ Strübing, *Grounded Theory*. S. 15.

⁹⁰⁰ Strübing. S. 15.

⁹⁰¹ Vgl. konträr dazu den methodischen Zugang von Philipp Mayring und seiner Konzeption von der qualitativen Inhaltsanalyse. In: Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse*.

⁹⁰² Strübing, *Grounded Theory*. S. 19.

⁹⁰³ Strübing. S. 15.

⁹⁰⁴ Strübing. S. 15.

sich um den Dreischritt des *offenen*, des *axialen* und des *selektiven* Kodierens. Dient das offene Kodieren dem „analytischen Herauspräparieren einzelner Phänomene und ihrer Eigenschaften“, zielt das axiale Kodieren „auf das Erarbeiten eines phänomenbezogenen Zusammenhangsmodells“. ⁹⁰⁵ Dadurch werden durch das Vergleichen bei diesem Arbeitsschritt „qualifizierte Beziehungen zwischen Konzepten am Material erarbeitet“⁹⁰⁶. Das selektive Kodieren wiederum abstrahiert die vorhandenen Codes zu sogenannten Kernkategorien, die dann in weiterer Folge zur Theoriegenerierung herangezogen werden. Darunter wird der Arbeitsschritt verstanden, durch den vorhandene Codes so gut wie möglich aus einer einheitlichen Analyseperspektive überarbeitet werden. ⁹⁰⁷ Des Weiteren werden die Kategorien an den Ursprungstext zurückgebunden und auf ihren Gegenstand hin überprüft. Hier sei hinzugefügt, dass revidierte Hypothesen in diesem Arbeitsschritt nicht bedeuten, dass ursprüngliche Codes ‚falsch‘ oder ‚ungültig‘ seien. Strübing spricht in diesem Zusammenhang von einer „Neujustierung der analytischen Perspektive“, insofern neue Erkenntnisse neue Codes generieren und so neue Beziehungsparadigmen unter den Kategorien hervorbringen. ⁹⁰⁸ Um den Kodierprozess – trotz inhaltlicher Offenheit – zu systematisieren, haben Strauss und Corbin in weiterer Folge spezielle Heuristiken entwickelt, die Strübing unter dem Begriff ‚Dimensionalisieren‘ zusammenfasst. ⁹⁰⁹

4.4.5. Dimensionalisieren

Aufgrund der offenen und prozessualen Kodierarbeit stellt das Dimensionalisieren ein wichtiges Qualitätskriterium für die Grounded Theory dar. ⁹¹⁰ Beschreibungen, welche die Grounded Theory als ‚Kunstlehre‘ bezeichnen und sich dabei vor allem auf den eingebrachten ‚intuitiven Moment‘ des Forschers, der Forscherin beziehen, untermauern die Skepsis der Intersubjektivität der Methode, die vor allem von Vertreter*innen der nomologisch-deduktiven Ansätze eingebracht werden. Auch wenn die „Grounded Theory eine andere Auffassung von Wissenschaft, Theorie und Wirklichkeit vertritt“, muss sie bei

⁹⁰⁵ Strübing. S. 17.

⁹⁰⁶ Strübing. S. 16.

⁹⁰⁷ Vgl. Strübing. S. 18.

⁹⁰⁸ Vgl. Strübing. S. 18.

⁹⁰⁹ Vgl. Strübing. S. 19f.

⁹¹⁰ „[...] ‚Dimensionalisierung‘ - ein zentraler analytischer Prozess für die Abstraktion der Vielfalt von Aspekten, die als Bestandteil der fraglichen Komplexität aufgefasst werden“ Anselm Leonard Strauss und David R. Maines, *Social Organization and Social Process: Essays in Honor of Anselm Strauss* (Transaction Publishers, o. J.). S. 310.

der „Generierung von neuem wissenschaftlichen Wissen“ unterstützende Verfahren anwenden, in denen implizite Entscheidungen, die den Forschungsprozess beeinflussen, transparent machen und explizieren.⁹¹¹ „Die dimensionale Analyse stellt den Versuch dar, diese impliziten Entscheidungen explizit zu machen und zu systematisieren.“⁹¹² Sie stellt so – vor allem im Anfangsprozess beim offenen Kodieren – ein „funktionales Äquivalent“ dar, welches im Gegensatz zum eigentlichen Anliegen der *Identifizierung* und *Verortung* in dieser frühen Phase der Analyse die *Bedeutung* von Dingen im Blick hat.

In Bezug auf das offene Kodieren zielt das Dimensionalisieren „auf die Erzeugung analytischer Vielfalt und nicht auf Reduktion durch Integration“. ⁹¹³ Anders formuliert: Beim ersten Kodiermodus kommt primär die „ausdifferenzierte Heuristik des Vergleichens“ zum Zug, bei der die Multiperspektivität des Phänomens und Interpretation desselben forciert wird. ⁹¹⁴ Leonard Schatzmann sieht hier auch eine Verbindung zur Alltagskommunikation, wo wir das Gehörte ebenfalls zunächst einer Plausibilitätsüberprüfung unterziehen, indem wir alles Gehörte und Wahrgenommene einer Reihe von Kriterien unterziehen: Ist die Geschichte in Bezug auf Ursachen, Konsequenzen, Handlungsverläufe und Kontext plausibel?⁹¹⁵ „Im Arbeitsschritt des Dimensionalisierens wird also die Spezifikation eines einzelnen Vorkommnisses in den Daten als Summe von ‚Merkmalausprägungen‘ beschrieben, die im Wege systematischen Vergleichens gewonnen wurden.“⁹¹⁶

4.4.6. Kodierparadigma

Das Kodierparadigma wurde von Strauss 1987 erst nachträglich entwickelt. Es handelt sich hierbei um eine Anleitung und Systematisierung der sozialen Phänomene, welche dadurch in einen Strukturzusammenhang gebracht werden.⁹¹⁷ Formell bedeutet dieser Schritt, dass an die Daten Fragen herangetragen werden, die nach den Ursachen (1) der zu untersuchenden Phänomene (2), deren Kontext (3), deren relevanten intervenierenden

⁹¹¹ Strübing, *Grounded Theory*. S. 20.

⁹¹² Strübing. S. 20.

⁹¹³ Strübing. S. 21.

⁹¹⁴ Vgl. Strübing. S. 21.

⁹¹⁵ Vgl. Strübing. S. 21. Vgl. auch: Leonhard Schatzman, „Dimensional Analysis: Notes on an Alternative Approach to the Grounding of Theory in Qualitative Research“, in *Social Organizations and Social Processes. Essays in Honour of Anselm Strauss*, hg. von D. R. Maines (New York: Aldine de Gruyter, 1991), 303–14.

⁹¹⁶ Strübing, *Grounded Theory*. S. 24.

⁹¹⁷ Vgl. Strübing. S. 24.

Bedingungen (4), deren phänomenbezogenen Handlungen und Strategien (5) sowie deren Konsequenzen (6) fragen.⁹¹⁸ Strübing weist in diesem Kontext auf die sechs W-Fragen des Journalismus hin, welche jeder gute Artikel beantworten sollte (Wer? Was? Wo? Wann? Wie? Warum?). Wenn von einem Phänomen gesprochen wird, so meint das: „Ein von uns begrifflich gefasstes – und insofern theoretisiertes – Vorkommnis in den Daten, dessen Kontext es in diesem Analyseschritt aufzuarbeiten gilt.“⁹¹⁹ Gerade beim offenen und axialen Kodieren geht es primär *nicht* um die Beantwortung der Forschungsfrage. Vielmehr wird ein sogenanntes Phänomen „um die Achse“ kodiert, indem das Zustandekommen des Phänomens und die Konsequenzen erklärt werden sollen. Auch bei diesen Zuschreibungen geht es nicht um die jeweiligen Entitäten an sich, sondern um die Beziehung dieser untereinander. „Die im Kodierparadigma angelegten Zuschreibungen sind also *relationale* Eigenschaften, die nicht der einen oder anderen Entität, sondern nur dem Zusammenhang zwischen ihnen zuzuschreiben ist.“⁹²⁰

4.4.7. Theoretisches Sampling

Die Forschungslogik der Grounded Theory geht davon aus, dass Datengewinnung, Datenanalyse und die Sequenzierung des theoretischen Sampling zeitlich zusammenfallen.⁹²¹ In der Gleichzeitigkeit von Datenerhebung, Kodieren und Analysieren wird das Kernelement der Interaktion zwischen den Daten, der Forschungsfrage und den Theorien Realität. „Analytische Ideen bei der Auswertung der Daten sollen nicht nur die Entwicklung der gegenstandsbezogenen Theorie beeinflussen, sie wirken auch, ebenso wie die Theoriegenese selbst, auf den Prozess der Datengewinnung zurück.“⁹²² Dieses zirkuläre Verständnis des Forschungsprozesses steht dem linearen diametral gegenüber, insofern die Datenerhebung und Datenauswertung zeitlich zusammenfallen. Strauss und Glaser bezeichnen dieses Auswahlverfahren im Rahmen der Grounded Theory Theoretical Sampling. „Theoretisches Sampling meint den auf Generierung von Theorie zielenden Prozess der Datenerhebung, währenddessen der Forscher seine Daten parallel erhebt,

⁹¹⁸ Vgl. Strübing. S. 24.

⁹¹⁹ Strübing. S. 25.

⁹²⁰ Strübing. S. 26.

⁹²¹ Vgl. Strübing. S. 113.

⁹²² Strübing. S. 113.

kodiert und analysiert sowie darüber entscheidet, welche Daten als nächste erhoben werden sollen und wo sie zu finden sind.“⁹²³

Je nach Kodierschritt kommen dem theoretischen Sampling unterschiedliche Funktionen zu. So steht in der Phase des offenen Kodierens das Ziel im Vordergrund, durch generative Fragen möglichst verschiedene Lesearten und Perspektiven aus den Daten zu generieren. Beim axialen Kodieren richtet sich der Fokus auf „die zuvor am Material erarbeiteten tentativen Zusammenhangshypothesen und ihre Überprüfung“. ⁹²⁴ Beim selektiven Kodieren hingegen richtet sich das Augenmerk auf das Schließen von Lücken in der Theorie sowie deren Überprüfung anhand der Daten.

Das theoretische Sampling stellt eine Kette aufeinander aufbauender Auswahlentscheidungen entlang des Forschungsprozesses dar, der im Verlauf des Projekts immer eindeutiger und spezifischer wird. In diesem Zusammenhang hängt das theoretische Sampling eng mit dem Kriterium der theoretischen Sättigung zusammen.⁹²⁵ Dies zeigt sich unter anderem im Perspektivenwechsel innerhalb des Samplings. Demnach werden Phänomene im Laufe des Forschungsprozess zunächst auf Gemeinsamkeiten und wiederkehrende Muster hin untersucht (vgl. „Strategie des minimalen Vergleichs“). Nach der Sättigung wird diese von der Strategie des maximalen Vergleichs abgelöst, welche zum Ziel hat, Falldomänen innerhalb der Daten ausfindig zu machen, welche abweichende Muster aufweisen.⁹²⁶

Das theoretische Sampling fußt nicht so sehr auf Theorieüberprüfung, sondern auf Theoriegenese. Es geht in erster Linie nicht um die Repräsentativität einer bestimmten Grundgesamtheit, sondern um eine „konzeptuelle Repräsentativität“, die sich nach einer Falsifikationslogik und einer „systematischen Suche nach negativen Fällen“ ausrichtet.⁹²⁷ Hierzu Strübing: „Vielmehr arbeitet die Grounded Theory mit der Vorstellung von ‚in aufeinander folgenden Problemlösungsschritten herzustellenden Modifikationen, Differenzierungen und Erweiterungen des theoretischen Modells‘“. ⁹²⁸ In dieser Hinsicht ist

⁹²³ Glaser und Strauss, *Grounded theory*. S. 53.

⁹²⁴ Strübing, *Grounded Theory*. S. 30. Strübing spricht im Zusammenhang der Zusammenhangshypothesen von „sensibilisierenden Konzepten“ welche die Funktion haben, „tentativ Fragen und Untersuchungsperspektiven zu generieren“. Strübing. S. 29.

⁹²⁵ Vgl. Kap. 4.4.8.

⁹²⁶ Vgl. Strübing, *Grounded Theory*. S. 31.

⁹²⁷ Vgl. Strübing. S. 31.

⁹²⁸ Strübing. S. 31.

sie ein qualitätssicherndes Kriterium im Forschungsprozess, welches zum einen konzeptionelle Dichte fördert und zum anderen die Reichweite der Theorie erhöht.⁹²⁹

4.4.8. Theoretische Sättigung

„Als ‚theoretische Sättigung‘ bezeichnen Glaser und Strauss das Kriterium, um zu beurteilen, wann mit dem Sampling (je nach Kategorie) aufgehört werden kann.“⁹³⁰ Sättigung meint im Verlauf des Forschungsprozesses jenen Punkt, an dem sich aus den Daten keine neuen Eigenschaften mehr erschließen lassen. Der Abbruch des Samplings wird dabei nicht aufgrund des Erreichens einer bestimmten statistischen Repräsentativität in den Daten legitimiert. Ziel ist vielmehr „die möglichst umfassende und hinreichende detaillierte Entwicklung der Eigenschaften von theoretischen Konzepten und Kategorien [...]“⁹³¹. Die Beendigung des Sampling ist eine subjektive Entscheidung des Forschers, welche sich *nicht* aus den Daten ableiten lässt. Strübing weist in Anbetracht dessen darauf hin, dass dieser Umstand die Anwendbarkeit des Kriteriums der theoretischen Sättigung nicht beeinträchtigt. Vielmehr stelle dieser erhöhte Legitimationsanforderungen an die Forschenden: „Sie müssen plausibilisieren können, auf Grund welcher Datenlage sie eine Kategorie für empirisch hinreichend gesättigt halten und wie weitgehend die Aussagen sind, die sich daraufhin mit dieser Kategorie treffen lassen.“⁹³²

4.4.9. Das Schreiben theoretischer Memos

Der Prozess des Schreibens, wie das Schreiben von Forschungsnotizen und die schriftliche Dokumentation des Prozesses durch ein Forschungstagebuch, gehört zu den essenziellen Bestandteilen der Grounded Theory. Schreiben wird in diesem Kontext als methodisches Mittel als „Denkzeug“⁹³³ interpretiert, bei dem es in erster Linie nicht um Theoriegenese, sondern um die „Unterstützung von Prozessen der Datenanalyse“⁹³⁴ und die Dokumentation von Entscheidungsprozessen geht. Dieses Kriterium ist insofern wichtig, als theorierelevante Entscheidungen bereits von Beginn der Analyse getroffen werden und in weiterer Folge weiterentwickelt werden. Mit der Dokumentation kann der Verlauf dieser

⁹²⁹ Vgl. Strübing. S. 31.

⁹³⁰ Strübing. S. 32.

⁹³¹ Strübing. S. 32.

⁹³² Strübing. S. 33.

⁹³³ Strübing. S. 33.

⁹³⁴ Strübing. S. 33.

Entscheidungen zurückverfolgt werden. Sie dient damit einer kontinuierlich fortlaufenden Ergebnissicherung.⁹³⁵

Strauss und Corbin schreiben dem Memo-Schreiben eine grundlegende Bedeutung zu. Ihrer Ansicht nach hänge die Qualität der generierenden Theorie neben der Qualität der analytischen Arbeit am Datenmaterial auch vom Prozess der schriftlichen Ausarbeitung ab.

„Gerade wenn es um erforderliche Integrationsleitungen geht, also um das in Beziehung setzen der einzelnen Theorieelemente zu einem plausiblen Zusammenhangsmodell, und wenn die Bezüge zu anderen gegenstandsbezogenen oder allgemeinen Theorien erarbeitet werden sollen, stellt systematisches, konzeptorientiertes Schreiben neben dem Blick auf die Daten das zentrale Arbeitsmittel dar.“⁹³⁶

4.5. Angemessenheit der Methode

Im Mittelpunkt der Forschungen der Grounded Theory stehen nicht die handelnden Personen an sich. Forschende dieser Methode sind – nach dem Verständnis von Anselm Strauss und Juliet Corbin – vielmehr „interested in patterns of action and interaction between and among various types of social units (i.e., ‚actors‘)“.⁹³⁷ Interaktionismus und Pragmatismus prägen ihre Grundannahmen, sodass sie die Forschungsgegenstände als interaktiv, prozesshaft und perspektivegebunden verstehen.⁹³⁸ „They are also much concerned with discovering process – not necessarily in the sense of stages and phases, but of reciprocal changes in patterns of action/interaction and in relationship with changes of conditions either internal or external to the process itself.“⁹³⁹

Gerade das Kodierparadigma von ursächlichen und intervenierenden Bedingungen, die Einbeziehung des Kontexts sowie die Strategien und Konsequenzen können den Weg der Probanden zum/im Glauben als Prozess gut abbilden. Durch das zirkuläre Vorgehen innerhalb der Methodik geraten die Beziehungen der jeweiligen Paradigmen in den Blick, welche die Grundlage für die Forschung über die Dependenz zwischen Glaube und Freude darstellen. Des Weiteren kann ein gegenstandsgebundenes Verfahren wie die Grounded

⁹³⁵ Vgl. Strübing, S. 35.

⁹³⁶ Strübing, S. 35.

⁹³⁷ Glaser und Strauss, *The Discovery of Grounded Theory*, S. 92.

⁹³⁸ Vgl. Strübing, *Qualitative Sozialforschung*, 2013, S. 111.

⁹³⁹ Strauss, Anselm und Corbin, Juliet M., „Grounded Theory Methodology: An Overview“, in *Grounded Theory and Situational Analysis*, hg. von Adele E. Clarke und Kathy Charmaz (London: Sage Benchmarks, 2014), S. 54.

Theory im Hinblick auf das Phänomen Freude unterschwellige Konnotationen und stereotype Zuschreibungen durch ein ausgewogenes Verhältnis von Nähe und Distanz zum Forschungsgegenstand unterbinden.

4.5.1. Die Gefahr der begrifflichen Konnotation

Die Problematik der Vorab-Zuschreibungen, welche das Risiko in sich bergen, unterschwellige Kategorien an das Forschungsfeld heranzutragen, ist unter anderem auf die Emotionsforschung und deren vielfältige methodische Zugänge zurückzuführen.⁹⁴⁰ Diese Vielfalt zählt seit jeher zu den großen Herausforderungen der Emotionsforschung.⁹⁴¹ Neben der grundsätzlichen Frage der Ausrichtung⁹⁴² der Messung geht es auch um die Frage der Ein- und Zuordnung sowie um die Beschreibung und Qualifikation der jeweiligen Emotionen. Das Problem der Kontextualität und Subjektivität erfährt hier noch einmal eine Schärfung innerhalb der qualitativen Beschreibung von Emotionen.⁹⁴³ In Bezug auf die vorliegende Arbeit geht es gerade *nicht* um eine Messung des Glaubens oder der Freude. Vielmehr liegt der Schwerpunkt in Bezug auf die Beantwortung der Forschungsfrage, also der Frage nach der Bedeutung des Glaubens für die Freude im ‚Finden und Entdecken‘ einer multiperspektivischen Gesamt- und Zusammenschau jener kontextualisierten und subjektiven Interaktionen, die sich im Zuge eines Katechumenats für die Freude im Glaubensfindungsprozess einstellen und benennen lassen.

Die Gefahr der einseitigen Darstellung von Freude findet sich auch im theologischen Diskurs. Dabei findet auf der einen Seite eine theologische Einengung des Begriffs statt, indem durch eine subtile theologische Vereinnahmung die interpretative Offenheit des Begriffs vorweggenommen wird.⁹⁴⁴ Damit läuft der Begriff Gefahr, theologisch verharmlost zu werden. Auf der anderen Seite wird den wissenschaftlichen Versuchen einer theologischen Gesamtschau von Freude eine unterschwellige Skepsis entgegengebracht. Hintergrund dabei ist die Pluralität und die Heterogenität der anthropologischen und

⁹⁴⁰ Vgl. Dieter Ulich und Philipp Mayring, *Psychologie der Emotionen*, 2., überarb. u. erw. Aufl. (Stuttgart: Kohlhammer, 2003). S. 30f.

⁹⁴¹ Vgl. Kap. 1.3.1, 1.4.2. und 1.4.3.

⁹⁴² Es geht dabei um die Frage der Gegenstandsbestimmung: In welcher Form liegt die zu messende Emotion vor? versus der Frage der Zielbestimmung: Was soll an der vorliegenden Emotion gemessen werden? Vgl. Ulich und Mayring, *Psychologie der Emotionen*. S. 30.

⁹⁴³ Vgl. Ulich und Mayring. S. 30.

⁹⁴⁴ Vgl. Kap. 1.6.3.

soziologischen Parameter von Freude, die eine fundierte theologische Begründung nur bedingt möglich machen.

Das angewandte Forschungsparadigma möchte den Gefahren möglicher begrifflicher Einengungen Vorschub leisten, indem es den erhobenen Daten Autorität zuschreibt und so den Sichtweisen der Interviewenden Raum für Entfaltung gibt. Jenseits von Polaritäten versucht es Vorab-Zuschreibungen zu unterbinden und stattdessen kreatives Denken zu fördern. Die Methodologie und Methode der Grounded Theory schafft für den Forschungsgegenstand die nötige Balance zwischen Nähe und Distanz, welche für neue Erkenntnisse notwendig ist. Sie dient in dieser Hinsicht als methodisches Fundament, bei dem der Forschungsgegenstand eine konkrete Kontur verliehen bekommt, indem sowohl die intervenierenden Glaubenserfahrungen in Bezug auf die Freude als auch deren internale und externe Rahmenbedingungen zur Sprache gebracht werden.

Meine eigene Vorannahmen waren weniger von den Bewertungen des Begriffs geprägt, sondern eher von dem unbewussten Versuch, das katholische Lehramt allzu schnell mit dem Begriff zu versöhnen.⁹⁴⁵ So stand bei meiner theologischen Recherche die Forcierung einer einseitigen Freude im Fokus, um etwaige kirchliche Ressentiments gegenüber den verschiedenen Ausprägungen von Freude auszublenden. Ihr durchwegs ambivalentes Verhältnis zum Phänomen verlangte eine möglichst diffizile pastoraltheologische Aufarbeitung desselben, vor dessen Komplexität ich größten Respekt hatte, sodass ich den prekären Gehalt nicht selten vor mir herschob. Es existierte – mit Blick in die Zukunft – der unterschwellige Wunsch einer sogenannten ‚pastoraltheologischen Entfaltung‘ von Freude seitens der Kirche, sofern sie das Phänomen in ihrer ganzen Heterogenität wahrnehmen und annehmen würde. Die Methodik der Grounded Theory mit ihrer anwendungsorientierten Stringenz half mir, eine Balance zwischen meinem Vorwissen des Forschungsfeldes auf der einen Seite und der offenen Herangehensweise andererseits herzustellen. Dadurch konnten meine Vorannahmen größtmöglich hintangestellt werden und dem Phänomen Freude sowie dessen individuellen Beschreibungen seitens der Probanden eine eigene Dignität zugesprochen werden, die den Forschungsprozess erheblich voranbrachte.

⁹⁴⁵ Für ein besseres Verständnis über das Potential und den Herausforderungen einer gelebten Theologie der Freude vgl. Kap. 7.

4.5.2. Die Angemessenheit des Forschungsfeldes

In Bezug auf die Angemessenheit der Methode kann auch die geringe Anzahl der Interviews, mit denen die Daten gewonnen und in weiterer Folge theoretische Aussagen getroffen werden, kritisch hinterfragt werden. Im Gegensatz dazu könnte man auch eine Einzelfallstudie heranziehen.⁹⁴⁶ Diese Herangehensweise eignet sich vor allem dann, wenn das Forschungsinteresse das Besondere des Einzelfalls in Bezug auf die Normalität des Alltäglichen darstellt. Das Forschungsinteresse geht aber über einen konkreten Fall, das individuelle Handeln, hinaus. Stattdessen versucht die Methodik der Grounded Theory einzelfallübergreifende Aussagen im situativen Handlungskontext für die Datengewinnung zu erfassen.

Daneben wäre eine Ausweitung des Forschungsfeldes auf ein breiteres Feld von Interviewpartnern denkbar. Dagegen sprachen für das vorliegende Forschungsprojekt mehrere Gründe. Zum einen war es forschungspragmatisch nur schwer möglich, entsprechende Personen zu finden, die meinem Forschungsinteresse entsprechen. Gerade bei den Interviewpartner*innen wollte ich das Forschungsfeld durch vorab festgelegte Kriterien in puncto Lebenssituation und -bedingungen eingrenzen, um eine wissenschaftliche Vergleichsbasis sicherstellen zu können.⁹⁴⁷ Diese Entscheidung folgte der Forschungslogik, nach der die Fokussierung auf die Forschungsgruppe essenziell für die Beantwortung der Forschungsfrage ist. Weiters wurde dadurch eine mögliche Aufweichung des Forschungsfeldes Vorschub geleistet und damit einhergehende Komplikationen im Forschungsprozess ausgeschlossen. Strauss und Glaser wenden sich in diesem Zusammenhang gegen die Anhäufung von Daten, „denn für die Generierung der Theorie stützen wir uns nicht auf die ‚Tatsache‘, sondern auf die *konzeptuelle Kategorie* (oder eine *konzeptuelle Eigenschaft* der Kategorie), die aus ihr gewonnen wurde“.⁹⁴⁸ Die drei interviewten Personen stellen für das gewählte Forschungsfeld eine Mindestanzahl an Vergleichbarkeit und eine Maximierung der Unterscheidung dar, erfüllen also die

⁹⁴⁶ Eine ausführliche Darstellung findet sich bei Thomas Brüsemeister in: Brüsemeister, *Qualitative Forschung*, S. 55–98.

⁹⁴⁷ Aufgrund der Schwierigkeit der Vergleichbarkeit der verschiedenen ursächlichen und intervenierenden Lebensbedingungen, Kontext, Konsequenzen sowie Handlungen und Interaktionen habe ich bewusst das Forschungsfeld bestmöglich eingrenzt. Vgl. in diesem Zusammenhang die formelle Eingrenzung des Forschungsfeldes im Kapitel 5.2.3.

⁹⁴⁸ Glaser und Strauss, *Grounded theory*. S. 41.

Bedingung, die etwa Petra Muckel für die Entwicklung von Kategorien für notwendig hält.⁹⁴⁹

4.5.3. Die Qualitätssicherung und die Gütekriterien

Was macht eine *gute* Grounded Theory aus? Eine zufriedenstellende Antwort auf universalwissenschaftliche Ansprüche kann eine Grounded Theory nur bedingt leisten. Gerade die Grounded Theory folgt einer Forschungslogik, in der es nicht nur um Regelmäßigkeit und Systematik geht. Gute qualitative Ergebnisse in der Theoriebildung hängen auch zu einem großen Teil von der kreativen Eigenleistung des Forschers, der Forscherin ab.⁹⁵⁰ Angesichts der Qualitätssicherung hinsichtlich der wissenschaftlichen Ergebnisse steht vielmehr eine ausgeglichene Balance der genannten Pole im Vordergrund. Der zentrale Anspruch von Glaser und Strauss besteht „in der Erarbeitung einer Theorie, die soziale Prozesse erklären und insofern mit Einschränkungen auch vorhersagen kann“.⁹⁵¹ Dieses Ziel ist am ehesten „mit einer konzeptuell dichten“ und „in den Daten gründenden gegenstandsbezogenen Theorie“⁹⁵² zu erreichen. Strübing plädiert daher dafür, die Qualitätssicherung und die Gütekriterien „vor dem Hintergrund der Zweckbestimmung der Grounded Theory und der konkreten Ziele jeweiliger empirischer Forschungsvorhaben“⁹⁵³ zu bestimmen.

Bei der Frage nach der Qualität unterscheidet Strübing zwischen *Gütekriterien*, welche zur Überprüfung von Forschungsprozess und -ergebnissen dienen, und *Qualitätssicherung*, die das Mittel zur „Erzielung qualitativ hochwertiger Ergebnisse“⁹⁵⁴ darstellt. Beide Aspekte stehen in einem Wechselverhältnis, wobei sich Kriterien zur Qualitätssicherung vor dem Hintergrund der Güte der Theorie bestimmen lassen können.⁹⁵⁵ Corbin und Strauss setzen bei der Überprüfung durch Gütekriterien bei der klassischen Trias Reliabilität,

⁹⁴⁹ Petra Muckel formuliert die Entwicklung so: „Die untersuchten Fälle sollen darum maximal heterogen sein; kontrastierende Fälle, also solche Fälle, die interessante divergierende Merkmale aufweisen“. Vgl. Muckel, Petra, „Die Entwicklung von Kategorien mit der Methode der Grounded Theory.“, *Historical Social Research, Supplement*, Nr. 19 (2007): S. 211-231. Hier: S. 216. Die theoretische Begründung des Samplings erfolgt im Kapitel 4.4.7.

⁹⁵⁰ Vgl. Strübing, *Grounded Theory*. S. 87.

⁹⁵¹ Strübing. S. 85. Vgl. auch: Glaser und Strauss, *Grounded theory*. S. 13.

⁹⁵² Strübing, *Grounded Theory*. S.85.

⁹⁵³ Strübing. S. 80.

⁹⁵⁴ Strübing. S. 80.

⁹⁵⁵ In diesem Zusammenhang folgt Jörg Strübing der Ansicht Strauss und Glaser, insofern die Kontrolle der Güte der Grounded Theory zwei divergierenden Zugängen unterliegt: Zum einen kann man von der „Existenz universeller wissenschaftlicher Standards“ ausgehen, welche für die Grounded Theory in weiterer Folge lediglich spezifiziert werden könnten. Dieses Konzept steht diametral der pragmatischen Kritik einer universalistischen Realitätssuffassung gegenüber, welche die Prozessualität und Perspektivität als Erkenntnis sozialtheoretischer Maximen betont. Vgl. Strübing. S. 80.

Repräsentativität und Validität an, wobei sie diese im Kontext des Forschungsverfahrens der Grounded Theory interpretieren.⁹⁵⁶ Insofern ist für sie das Kriterium der *Wiederholbarkeit* aufgrund ihres prozessualen Begriffsverständnisses von Realität für das darauf aufbauende Forschungsverständnis nur bedingt einlösbar.⁹⁵⁷ Dieses Grundverständnis ist für den gesamten Diskurs der Qualitätssicherung, sowohl was die Methode als auch die generierte Theorie anbelangt, von Bedeutung. *Verifikation* einer Theorie meint im Sinne Strauss' demnach ‚nur‘ eine *vorläufige Bestätigung* derselben, da diese selbst als prozessuale Entität verstanden wird, indem sie einem erkenntnislogischen Zyklus unterworfen ist.⁹⁵⁸ Anders formuliert: „Verifiziert sind bei Strauss solche Theorien, die vorläufig noch nicht falsifiziert wurden“.⁹⁵⁹

Auch wenn die Grounded Theory im Forschungsverfahren bei den Prämissen von Verfahrensregeln einer anderen Legitimationslogik unterliegt als nomologisch-deduktive Sozialforschungen, muss sie deren Kriterien standhalten können. Die Überprüfung geschieht nicht nur am Forschungsende im Sinne einer Falsifikationslogik, sondern ist bereits im Forschungsprozess integriert, sodass sie bei der Erhebung der Daten und deren Interpretation ‚parallel‘ mitläuft. Wir können hier also von einem *kontinuierlichen Überprüfungsprozess* (1) im iterativ-zyklischen Forschungsprozess sprechen.⁹⁶⁰ Die Repräsentativität wird durch das Kernelement der Grounded Theory, das *theoretische Sampling*⁹⁶¹ (2), und ihr Kriterium der *theoretischen Sättigung*⁹⁶² (3) gewährleistet, in dem alle für die Theorie relevanten zu erachtenden Daten und Fälle systematisch aus den Aussagesätzen der Theorie und ihre Konzepte abgeleitet werden.⁹⁶³ Der Validität wird in der Grounded Theory mit dem Verfahren des Dimensionalisierens beziehungsweise mit dem axialen und selektiven *Kodieren*⁹⁶⁴ (4) Rechnung getragen. Zunächst *intern*, indem mit der Datenerhebung, der Interpretation und einer erneuten empirischen Überprüfung

⁹⁵⁶ Vgl. Juliet Corbin und Anselm Strauss, „Grounded Theory Research: Procedures, Canons and Evaluative Criteria“, Zeitschrift für Soziologie, Nr. 6 (1990): S. 418–427.

⁹⁵⁷ „Man könne zwar in der Theorie getroffene Kausalaussagen testen, müsse sich dabei allerdings darüber im Klaren sein, dass für soziale Phänomene eine buchstäbliche Wiederholbarkeit der Studie mit identischen Ausgangsbedingungen für die erneute Untersuchung nicht zu leisten sei. Dahinter steht die Idee der Prozesshaftigkeit sowohl der sozialen Wirklichkeit als auch der Theorien darüber.“ Strübing, *Grounded Theory*. S. 81.

⁹⁵⁸ Vgl. Strübing. S. 80f.

⁹⁵⁹ Strübing. S. 82.

⁹⁶⁰ Vgl. Strübing. S. 82.

⁹⁶¹ Vgl. Kapitel 4.4.7. Theoretisches Sampling

⁹⁶² Vgl. Kapitel 4.4.8. Theoretische Sättigung

⁹⁶³ Vgl. Strübing, *Grounded Theory*. S. 83.

⁹⁶⁴ Vgl. Kapitel 4.4.4.

theoretische Konstrukte entwickelt werden. Und in weiterer Folge *extern*, indem über eine „möglichst detaillierte Dokumentation der im Verlauf der Mikrozyklen getroffenen Entscheidungen“⁹⁶⁵ eine Güteprüfung sichergestellt wird. Das oben genannte Ziel von Strauss und Glaser in der Erarbeitung einer konzeptuellen dichten gegenstandsbezogenen Theorie wird in der Grounded Theory vor allem mit dem Mittel des *ständigen Vergleichens*⁹⁶⁶ (5) unter der Verwendung von *generativen Fragen* (6) erreicht. Als letzte Maßnahme führt Strübing das *Schreiben von Memos*⁹⁶⁷ (7) an. Der kontinuierliche Schreibprozess zwingt „durch das Moment der Explizierung im Schriftlichen zu einer größeren gedanklichen Präzession und Konsistenz [...]“.⁹⁶⁸

Wie schon oben erwähnt, sei hier noch einmal auf die bedeutsame Funktion des Forschenden selbst im Prozess hingewiesen. Wissenschaftliche Relevanz im theoretischen Output lässt sich mit einer strikten Regelbefolgung und dem akribischen Erfüllen von Kriterienlisten mit der Methodologie der Grounded Theory nur bedingt erreichen. Wenn Strauss und Corbin von der Grounded Theory als Kunstlehre sprechen⁹⁶⁹, so steht dahinter auch die Forderung an die Forschenden nach Flexibilität und situativer Adaption in der Forschung sowie deren Eigenleistung. Wobei sie in diesem Kontext auch den Hinweis geben, dass *keine* Methodologie dieses *kreative Wechselspiel* zwischen Forscher*in und Material sicherstellen kann. Vielmehr hänge dies von „drei Eigenschaften des Forschers ab: analytische Kompetenz, theoretische Sensibilität und Sensibilität für die Feinheiten von Handlung und Interaktion“⁹⁷⁰. Um eine qualitative Durchführung der Grounded Theory gewährleisten zu können, bedarf es vielmehr einer *Balance* zwischen einer konsequenten Regelbefolgung einerseits und „gegenstandsspezifischer, Kreativität optimierender Verfahrensadaption“⁹⁷¹ andererseits.

Systematik und Dichte sowie das konzeptuelle Niveau und die damit einhergehende Relevanz von Varianz und Reichweite in der Theorie stehen in einem engen Verhältnis zur Eigenleistung des Forschers. Strauss und Corbin schreiben in diesem Zusammenhang, dass

⁹⁶⁵ Vgl. Strübing, *Grounded Theory*. S. 83.

⁹⁶⁶ Vgl. Kapitel 4.4.3.

⁹⁶⁷ Vgl. Kapitel 4.4.9.

⁹⁶⁸ Strübing, *Grounded Theory*. S. 88.

⁹⁶⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die verwendete Kunst Metapher im Zusammenhang mit der Begriffsbedeutung der Hermeneutik bei Breuer. In: Franz Breuer, *Reflexive Grounded Theory: Eine Einführung für die Forschungspraxis*, 2., 2010, <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-92580-6>. S. 47. Ebenso: S. 116.

⁹⁷⁰ Strübing, *Grounded Theory*. S. 92.

⁹⁷¹ Strübing. S. 92.

es – je nach Verwendungszweck – legitim sei, „den mit der Verwendung all jener für unverzichtbar erklärten Verfahrenselemente einhergehenden Aufwand zu begrenzen und Abstriche an Umfang und Systematik der Forschungsarbeit vorzunehmen [...]“⁹⁷², mit dem Preis, dass die oben genannten Kriterien nur mehr bedingt einlösbar sind.⁹⁷³ Dies liegt der Tatsache zugrunde, dass die Eigenleistung des Forschers als Parameter innerhalb des gesamten Forschungssettings in einem sogenannten Spannungsverhältnis zum Forschungsverständnis der Grounded Theory steht. Dies schlägt sich auch im wissenschaftlichen Diskurs nieder, bei dem von Abkürzungsstrategien im Forschungsverfahren die Rede ist, welche mit dem oben vorgestellten Forschungsverständnis nicht konform gehen.⁹⁷⁴ Oder wie Strübing formuliert: „Es ist vielmehr das Wechselspiel von Objektkonstitution und sozialem Handeln mit diesen Objekten, das im sozialen Prozess des Forschens typischerweise (bekanntlich nicht immer) zu einer Schließung in Form einer weitgehend einheitlichen, im meadschen Sinne ‚objektiven‘ Perspektive führt“.⁹⁷⁵ Die Güte der Theorie kann vor allem durch die Offenlegung von Informationen relevanter Entscheidungen im Forschungsprozess durch eine detaillierte Dokumentation bewertet werden, welche das sensibilisierende Vorwissen, das Sampling, die Indikatoren für Konzepte, Ad-hoc-Hypothesen, deren Testung und den Einfluss auf die weitere Theoriebildung, die Auswahl der Kernkategorie und die Belege für die theoretische Sättigung der Kategorie betreffen.⁹⁷⁶ Qualitätsindikatoren für die erstellte Theorie in der Empire lassen sich an den generierten Konzepten, den systematischen Beziehungen und der konzeptuellen Dichte der Kategorien, der Variation und den erklärenden Rahmenbedingungen, dem Forschungsprozess und der praktischen Relevanz der Theorie ablesen.⁹⁷⁷

⁹⁷² Strübing. S. 94.

⁹⁷³ „[...] allerdings um den Preis von Ergebnissen, die nicht mehr zur Gänze den Ansprüchen wissenschaftlich-systematischer Theoriebildung in der Grounded Theory genügen können.“ Vgl. Strübing. S. 94.

⁹⁷⁴ Im Zusammenhang mit forschungspragmatischen ‚Abkürzungsstrategien‘ vgl. auch: Strübing. S. 94. Vgl. auch: Christian Lüders, „Herausforderungen qualitativer Forschung“, in *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, hg. von Ines Steinke, 9. Auflage (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuchverlag, 2012), 767. Hier: S. 636.

⁹⁷⁵ Strübing, *Grounded Theory*. S. 84.

⁹⁷⁶ Vgl. Strübing. S. 90. Vgl. in diesem Zusammenhang die ersten methodischen ‚Gehversuche‘ und vagen Darstellungen von Gütekriterien: Drei Essentials des theoretischen Kodierens: Sampling, Coding und Memos. Vgl. dazu: Günter Mey und Katja Mruck, Hrsg., *Grounded Theory Reader*, 2., aktualisierte und erweiterte Auflage (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011), <https://link-springer-com.uaccess.univie.ac.at/content/pdf/10.1007%2F978-3-531-93318-4.pdf>. (Stand: 10.10.2018) S. 17.

⁹⁷⁷ Vgl. Anselm L. Strauss und Juliet M. Corbin, *Grounded theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung* (Beltz, Psychologie-Verlag-Union, 1996). S. 218–221.

Was die qualitativen Kriterien und das Ziel meiner Forschungsarbeit betrifft, stand für mich als Forscher die *Praxistauglichkeit* im Mittelpunkt. Auf der Ebene des problemlösenden Handelns bedeutet das übersetzt, dass auf Basis des neu gewonnen Wissens zuvor ‚gehemmte‘ Routinehandlungen in modifizierter Form wieder aufgenommen werden können.⁹⁷⁸ Im Kontext des Glaubens und dessen Beziehung zur Freude geht es demnach nicht nur um sogenannte neue Erkenntnisse: Im Mittelpunkt steht eine multiperspektivische und multidimensionale Zusammenschau von kontextuellen Zusammenhängen und intervenierenden Bedingungen des Forschungsphänomens, im Sinne eines *Wahrnehmens*, sowie eine sogenannte *Offenlegung* jener Dimensionen des Glaubens, welche Freude im speziellen Kontext des Glaubensfindungsprozess respektive im Prozess des Erwachsenekatechumenats bedingen. Neben der kriteriologischen Dimension ergibt sich dadurch auf praxeologischer Ebene die Möglichkeit, die gewonnenen empirischen Erkenntnisse über die verschiedenen Dimensionen der Freude rekursiv auf den Glauben zu deuten.⁹⁷⁹ Neben der oben genannten Wahrnehmungsorientierung stellt die Handlungsorientierung die Frage, wie die verschiedenen Dimensionen der Freude als ‚Ressource des Glaubens‘ integriert werden können, sodass eine Freude *am* Glauben eine Freude *im* Glauben fördert, befruchtet und vice versa.⁹⁸⁰ Ein weiterer qualitativer Indikator für die praktische Angemessenheit einer gegenstandsbezogenen Theorie ist die Einbeziehung der jeweils spezifischen Umstände. Gerade im Kontext der Pastoraltheologie stellt der Indikator ‚Welt- bzw. Menschengemessenheit‘ – also die kairologische Dimension kirchlichen Handelns – *das* essenzielle Kriterium für ihre praxistheologische Relevanz dar. Im Zuge dessen kann auch nur von einem Theorieverständnis ausgegangen werden, welches den Aspekt der Zeitlichkeit im Theoriebegriff mitdenkt. „Wenn sich praktisches Handeln in einer sich kontinuierlich wandelnden Welt bestimmter Theorien über diese Welt bedienen soll, dann müssen diese Theorien auch Momente des permanenten Wandels und der Prozesshaftigkeit des Sozialen integrieren.“⁹⁸¹ Die Herausforderung der Pastoraltheologie besteht darin, die aus der Empirie gewonnen gegenstandsbezogenen Theorien nicht nur in der Praxis zu implementieren, sondern auch vor dogmatischen Vereinnahmungen zu schützen, indem sie in ihrer Begründung den prozessualen Charakter

⁹⁷⁸ Vgl. Strübing, *Grounded Theory*. S. 86.

⁹⁷⁹ Zur begrifflichen Definition von Kriteriologie, Kairologie und Praxeologie und das darauf aufbauende pastoraltheologische Selbstverständnis Vgl. Zulehner, *Pastoraltheologie. 1. Fundamentalpastoral*.

⁹⁸⁰ Vgl. Kap. 6.7.

⁹⁸¹ Strübing, *Grounded Theory*. S. 86.

einer sich wandelnden Welt bei der Theoriegenese mitdenkt und sich selbst als Teil von diesem versteht.⁹⁸²

4.6. Der Entschluss eines reflexiven Forschungsstils

Für das methodische Verständnis der Grounded Theory und ihrem zugrundeliegenden Paradigma „Forschen als Arbeit“⁹⁸³ und Wissenschaftstreiben als „Form menschlicher Tätigkeit“⁹⁸⁴, ergeben sich für den Forschenden Konsequenzen, was seine Person und sein Handeln im Forschungsprozess betrifft. Strauss und Corbin sprechen in diesem Kontext von der analytischen Kompetenz, der theoretischen Sensibilität, der Sensibilität für Handlung und Interaktion sowie von der schriftstellerischen Fähigkeit, diese zu vermitteln.⁹⁸⁵ Gerade in der oben beschriebenen Forschungslogik, der *Interaktion* zwischen dem Forschenden als Subjekt und dem Untersuchungsgegenstand als Objekt, kommt dem selbstbezüglichen Charakter des Erkenntnisprozesses eine besondere Bedeutung zu.⁹⁸⁶ Diese Wechselwirkung bestimmt sein forschungstätiges Handeln, das Franz Breuer unter dem Ausdruck *Forschungsstil* zusammenfasst.⁹⁸⁷ Aus psychologischer Sicht betont er die subjekt- und autorseitig geprägte Arbeitsweise. Folglich hat er mit dem Begriff der ‚reflexiven Grounded Theory‘ die Subjektivität, die Perspektivität und die Selbstreflexivität betont, die dem Erkenntnisprozess der Grounded Theory zugrunde liegen.⁹⁸⁸ Diese Person- und Subjekthaftigkeit des Forschungshandelns zieht nicht nur methodische Folgen nach sich. Es geht ebenso um die Konsequenzen und Implikationen, die im Forschungsprozess selbst auftreten und in weiterer Folge um die Kompetenz, diese richtig einzuschätzen und erkenntnisproduktiv einzusetzen. Für Breuer macht diese Erkenntnis macht den gesamten Prozess für Breuer reflexionsbedürftig.⁹⁸⁹ Um eine Reflexion zu ermöglichen, schlägt er Verfahrensweisen vor, die „die personale und soziale Selbst-/Reflexivität des Forschenden betreffen und anregen – die das Fragen nach der Bedeutung und der Rolle eigener Anteile

⁹⁸² Im Sinne von Strauss' Verständnis von Theorie einer „vorläufigen Bestätigung von Wirklichkeit“ Strübing. S. 82.

⁹⁸³ Strauss und Corbin, *Grounded theory*. S. 34.

⁹⁸⁴ Breuer, *Reflexive Grounded Theory*. S. 115.

⁹⁸⁵ Vgl. Strauss und Corbin, *Grounded Theory*. S. 220. Vgl. auch: Kap. 2.4.3.

⁹⁸⁶ Vgl. Breuer, *Reflexive Grounded Theory*. S. 40.

⁹⁸⁷ Breuer. S. 9.

⁹⁸⁸ Reflexive Grounded Theory kommt aus der Psychologie. Sie stützt sich dabei auf einen ethnographischen Zugang, auf die Forschungsmethodik der Grounded Theory und stellt dabei die Selbst-/Reflexivität in die Mitte des Forschungshandelns. Vgl. dazu Breuer. S. 9. Das dritte Kapitel handelt von der Subjektivität, Perspektivität und Selbstreflexivität. Vgl. S. 115–140.

⁹⁸⁹ Vgl. Breuer. S. 115.

für den Verlauf des Forschungsprozesses, seine Fokussierungen und Hervorbringungen inspirieren und dabei Möglichkeiten des produktiven epistemologischen Nutzens eröffnen können“.⁹⁹⁰

Dieser reflexiven erkenntnistheoretischen Logik möchte ich im folgenden Kapitel Rechnung tragen, indem ich meinen biografischen Zugang in Bezug auf das Forschungsphänomen darlege, um diesen auch in Zusammenhang mit dem Forschungsstil, der dieser Arbeit zugrunde liegt, verorten zu können.⁹⁹¹ Dabei versuche ich auf meine Person einzugehen, um den biografischen Moment im Forschungsprozess nachzuzeichnen. In weiterer Folge wird dieser auf der Ebene der Arbeitsweise expliziert.

4.7. Die Subjekt- und Perspektivität meiner Person

Mein erster Blickwinkel auf den Untersuchungsgegenstand war nicht die Perspektive des Forschers, sondern die der Privatperson. Demnach stand am Anfang der Beschäftigung auch kein einschneidendes Erlebnis, aufgrund dessen ich mich mit der Thematik beschäftigen hätte wollen, geschweige denn der Wunsch, das Thema wissenschaftlich zu behandeln. Im Vordergrund stand vor allem ein persönlich motiviertes Interesse, welches um die Themen Freude, Humor und Leichtigkeit kreiste. Die Wahrnehmung, dass mir Artikel und Bücher über diese Themen immer mehr ins Auge stachen und Gespräche über die Thematik zum Nachdenken anregten, interpretierte ich als Zeichen, dass *mehr* hinter meinem Interesse steckte. Ich begann Informationen zu sammeln, Gedanken zu notieren und tauchte immer mehr in den Themenkomplex ein. Diese Phase des Herantastens und des ‚literarischen Herumschnüffels‘ war – im Nachhinein betrachtet – auf methodischer Ebene bereits ein integraler Bestandteil eines Erkenntnisprozesses, indem ein sozialwissenschaftliches Phänomen in einem alltagsweltlichen Kontext näher beleuchtet wurde. Demnach kann diese Phase auch mit dem Begriff des *Nosing Around* sehr gut umschrieben werden.⁹⁹²

Auch nach dem Entschluss, das Thema wissenschaftlich zu bearbeiten, stand der biografische Zugang im Fokus. Fragen, warum mich das Thema anspricht und mit mir ‚zu tun‘ hat, lenkten den reflexiven Blick auf jene oben genannte *Interaktion* zwischen dem

⁹⁹⁰ Breuer, S. 115.

⁹⁹¹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch das einleitende Kapitel ‚Persönliche Motivation und Forschungsinteresse‘.

⁹⁹² Vgl. Breuer, *Reflexive Grounded Theory*, S. 62.

Forschungsgegenstand und dem Forschenden und halfen mir, eine Standortbestimmung meiner Person im Kontext des Forschungsgegenstandes vorzunehmen. In dieser Phase erlangte ich auch die Erkenntnis, dass die Beschäftigung mit dem Thema mich als Forscher veränderte. Ein Grund dafür war auf Seiten der Person die Tatsache, dass meine Rolle innerhalb des Prozesses eine doppelte war, insofern ich mich der Thematik sowohl als Privatperson als auch als Forscher stellte. Dieses sogenannte Hin- und Herpendeln zwischen den Perspektiven, welches gleichzeitig den Forschungs- und Erkenntnisprozess mitbestimmte, sollte sich in weiterer Folge durch die Reflexion desselben als eine Herausforderung in der Grounded Theory herauskristallisieren.⁹⁹³

Im zweiten Schritt wurde der Blick innerhalb des biographischen Kontextes auf die systematische Dimension gelegt. Wobei in diesem Zusammenhang die Frage im Mittelpunkt stand, welche Faktoren und Einflüsse meinen Zugang zum Untersuchungsfeld prägten. In dieser Hinsicht ging es um ein ‚Ausbalancieren‘ zwischen den vorhandenen Polen des persönlichen Forschungsinteresses sowie dem vorhandenen und erworbenen Vorwissen über den Untersuchungsgegenstand, das in der Grounded Theory unter dem Begriff der theoretischen Sensibilität zusammengefasst wird.⁹⁹⁴ Sie fasst die Kompetenz des Forschers zusammen, relevante Sinn- und Bedeutungszusammenhänge aus den Daten herauszulesen und aufzudecken.⁹⁹⁵ Eine solche Qualität wird durch verschiedene Quellen gespeist: berufliche und private Erfahrungen, Literaturstudium und den Forschungsprozess selbst.

In diesem Kontext möchte ich hier exemplarisch – durch eine Anekdote aus meiner Kindheit und Jugend – eine ‚biographische Folie‘, die in hierbei mit Freude und Leichtigkeit steht, erläutern. Im Zuge meines selbstreflexiven Biographiestudiums zu Beginn meines Forschungsprozesses gab sie mir eine exemplarische Antwort auf die Frage, inwieweit und in welcher Weise das Forschungsthema in mir ‚biographisch grundgelegt‘ war und mich dadurch in gewisser Weise ‚angezogen‘ hat.

⁹⁹³ Breuer spricht hier von der Schwierigkeit des Perspektivenwechsels und von der Notwendigkeit, diesen in den Erkenntnisprozess mit einfließen zu lassen: „Mit der fließenden Grenze, dem Übergangsfeld, dem Hin- und Herpendeln zwischen ‚Forscher als Privatperson‘ und ‚Forscher als Professioneller‘ sowie dem erlebenszentrierten Nah-Herangehen und dem reflektierenden Distanznehmen ist [...] nicht leicht umzugehen“. Vgl.: Breuer. S. 128.

⁹⁹⁴ Vgl. Kap. 4.5.3. Vgl. auch: Strauss und Corbin, *Grounded theory*. S. 25–30.

⁹⁹⁵ „Im Rahmen der GTM wird auf Wahrnehmungssensibilitäten, Deutungskompetenzen und sprachlichen Fähigkeiten des Wissenschaftlers aufgebaut, die er in lebensgeschichtlichen Zusammenhängen erworben hat“ Vgl. Breuer, *Reflexive Grounded Theory*. S. 39.

Als Kind galt ich in meiner Familie als Frohnatur. Aus einer kinderreichen Familie kommend gab es zwischen mir und meinen Geschwistern nicht nur gute Zeiten, sondern – wie unter Kindern üblich – auch Konflikte und Auseinandersetzungen. Bemerkenswert war, dass mir im Kindesalter bereits die *lösende und befreiende Kraft* der Freude – speziell ihrer weitläufigen Verwandten dem Lachen und dem Humor – bewusst war, um jene geschwisterlichen Auseinandersetzungen zu ‚entkräften‘. Gerade das Wissen darüber, welches atmosphärische Potential eine sogenannte ‚gute Stimmung‘ auf der Ebene der Beziehung haben kann und wie sie diese beeinflusst, hat mich in weiterer Folge dazu veranlasst, in solchen Situationen auch vermehrt die Rolle des ‚positiven Stimmungsmachers‘ einzunehmen und diese ‚bewusst‘ einzusetzen. Der kompensatorische Effekt von Humor gewann in meiner Biografie in weiterer Folge vor allem im sozialen Kontext eine Bedeutung. Im Volksschulalter konnte ich mir innerhalb der Klasse vor allem als sogenannter ‚Klassenclown‘ einen Namen machen, und mit sogenanntem Blödeln und Witzemachen nicht nur einen Platz in der Klasse sichern, sondern auch von meiner kleinen Körpergröße ‚ablenken‘. Das große Interesse an Komik, Slapstick und Kabarett in Kunst und Kultur und das Interesse an der Resilienz- und Glücksforschung sowie der Logotherapie in Zeiten meines Studiums interpretiere ich rückblickend als Indiz dafür, dass auch in diesen Phasen meines Lebens mein jetziger Untersuchungsgegenstand implizit in meinem Denken und Fühlen eine bewusste wie auch unbewusste Rolle gespielt hat. Jene persönlichen Erfahrungswerte sind mitgebrachtes und erworbenes Vorwissen über den Untersuchungsgegenstand, welches in die Feldkompetenzen miteingeflossen ist.

5. Forschungsprozess

Die Darstellung des Forschungsprozesses im folgenden Kapitel folgt dem methodischen Paradigma der Grounded Theory, das sich durch den iterativ-zyklischen Charakter ergibt. Sie fördert die (methodische) Transparenz und dient damit auch als Qualitätskriterium für die Wissenschaftlichkeit der darauffolgenden empirischen Forschung. Im Mittelpunkt stehen dabei die Fragen, welche Entscheidungen im Hinblick auf den Forschungsprozess wann, wie und warum getroffen wurden.⁹⁹⁶ Auf diese Weise verläuft der Reflexionsprozess multidimensional: Auf der Ebene der Nachvollziehbarkeit zielt er auf den Entstehungsprozess der Theoriegenese. Dabei geht es um die Überprüfung der methodischen Stringenz und Forschungslogik. Die Strenge der Methodik der Grounded Theory, die von Strauss und Corbin bis ins kleinste Detail innerhalb des Forschungsweges anwendungsorientiert vermittelt wird, verlangt eine Reflexion, die auf der Metaebene sich selbst ‚zum Thema‘ macht, indem sie den Kontext, in welcher der Forschungsprozess vonstattengeht, in den Blick nimmt.

5.1. Forschungstagebuch

Seit dem Entschluss in der zweiten Jahreshälfte 2011, eine wissenschaftliche Arbeit über die Freude zu schreiben, habe ich wichtige Gedanken, Ideen und Gespräche schriftlich festgehalten. Mit meiner Anstellung als wissenschaftlicher Assistent am Institut für Praktische Theologie in Wien und der damit einhergehenden kontextuellen Zuspitzung auf den Erwachsenenkatechumenat habe ich diese schriftlichen Notizen⁹⁹⁷ mit der Erstellung eines Forschungstagebuchs systematisiert. Alle entstandenen Schriften können in vier aufeinanderfolgende Bereiche unterteilt werden. Diese sollen hier kurz erläutert werden.⁹⁹⁸

⁹⁹⁶ Unter anderem geht es um die Fragen welche sich zum Beispiel mit den Rahmenbedingungen des Forschungsprozesses oder mit den Konsequenzen und Implikationen des Erkenntnisgewinns, beschäftigen.

⁹⁹⁷ Während meiner Forschungstätigkeit habe ich neben handschriftlichen Notizen vor allem mit den Programmen ‚Notizen‘ von Apple und der Applikation ‚Day One‘ gearbeitet. Beide Programme sind einfach zu handhabende Textverarbeitungsprogramme auf Kalender- und Tagebuchbasis. Mit diesen konnte ich meine Forschungsarbeit chronologisch (nach)verfolgen und dienten dabei als ‚externe Gedächtnisstütze‘ in denen ich Fotos, diverse Artikeln, Internetadressen und vieles mehr zu meinem Forschungsthema abspeichern konnte. Beide Programme lassen sich mit mobilen Endgeräten synchronisieren, so dass ich auch unterwegs spontane Einfälle und aufgenommene Gespräche aufzeichnen konnte. Mit der Applikation ‚Day-One‘ konnte ich des Weiteren alle Einträge mit Tags versehen und mir so, eine eigene ‚Gedanken Bibliothek‘ zur Thematik erstellen. Vgl. „Day One Journal App | Your Journal For Life“, Day One | Your Journal for Life, zugegriffen 22. Januar 2023, <https://dayoneapp.com/>. Und: „Notizen auf dem iPhone, iPad und iPod touch verwenden“, Apple Support, zugegriffen 22. Januar 2023, <https://support.apple.com/de-at/HT205773>.

⁹⁹⁸ Zur besseren Systematisierung des Forschungstagebuchs, habe ich, neben einer fortlaufenden

1. In der Phase der Themenfindung waren es lose Gedanken, die um die Thematik der Freude und deren verschiedene Dimensionen kreisten, die ich zu Papier brachte. Ein weiterer Punkt, der zu Beginn einen großen Teil der schriftlichen Reflexion einnahm, war die Frage nach dem persönlichen Bezug zum Forschungsthema. Neben dem Sammeln von Zeitungsartikeln und Artikeln in Fachmagazinen begann ich in der frühen Phase auch mit dem Exzerpieren von Fachliteratur. Diese Faktoren mündeten in der Anfangsphase schließlich in die konkrete Themensuche und die damit zusammenhängende Frage nach der richtigen Formulierung der Forschungsfrage.
2. Nach der Konkretisierung der Forschungsfrage befasste sich die schriftliche Dokumentation vor allem mit den theoretischen Überlegungen zur Grounded Theory und den daraus resultierenden Erkenntnissen, die in weiterer Folge die Organisation und Planung der empirischen Arbeit bestimmten. Gleichzeitig betrieb ich in dieser Zeit eine intensive Literaturrecherche, welche an die bereits vorhandenen ausgearbeiteten Exzerpte der vorherigen Arbeitsphase anschloss, – mit Blick auf die Arbeitsmethodik – aber ausgewählter und konkreter vonstattenging.
3. Nach der Beschäftigung mit der empirischen Methode und der hermeneutischen Auseinandersetzung stand die Datenerhebung im Mittelpunkt der schriftlichen Dokumentation. Im Zentrum stand dabei die Frage, welche ‚wissenschaftliche Lücke‘ die wissenschaftliche Literatur innerhalb des Spannungsfelds der beiden ‚Bezugsgrößen‘ Freude und Glaube unbeantwortet gelassen hatte und sich in weiterer Folge eine Forschungsfrage daraus ableiten lässt.⁹⁹⁹
4. In der Phase der Kodierung und Auswertung wechselte ich öfters zwischen digitaler und händischer Verschriftlichung. Mit Hilfe dem Transkriptionsprogramm ‚F4‘¹⁰⁰⁰ habe ich

Nummerierung, alle Notizen in fünf Arten unterteilt. Mit der Abkürzung LIT = Literatur sind Buchexzerpte sowie gesammelte Fachartikel gemeint. Das Kürzel T = Theorie steht für die theoretischen Überlegungen der Grounded Theory, mit P = Planung wird die Umsetzung und die Planung des empirischen Vorgehens benannt. Das Kürzel I = Interview steht für alle Notizen, die im Zusammenhang mit den Interviews stehen, mit R = Reflexionen finden Ideen und eigene Gedanken ihren Platz. Dieser Bereich wurde unter anderem durch die intensiven Diskussionen bei den diversen Privatissime wie auch durch die Gespräche mit meinem Betreuer Prof. Dr. Johann Pock geprägt.

⁹⁹⁹ Infolge des Schreibens eines Forschungstagebuchs soll die Phase der Datengewinnung respektive das Führen der Interviews nicht unerwähnt bleiben. Auch wenn in der Phase des Forschungsprozesses die ‚Methode‘ des Forschungstagebuchs in den Hintergrund geraten war, entstanden Texte, die jedoch unmittelbar in die überarbeitete Version der Leitfragen Eingang gefunden haben.

¹⁰⁰⁰ Vgl. „f4analyse | audiotranskription“, zugegriffen 22. Januar 2023, <https://www.audiotranskription.de/f4analyse/>.

zunächst die aufgenommenen Interviews in Papierform gebracht.¹⁰⁰¹ Die verschriftlichten Interviews und gewonnen Kategorien wurden in einem Zwischenschritt mit dem Programm ‚Mindnode‘¹⁰⁰² am PC kategorisiert bzw. in erste inhaltliche Themenbereiche unterteilt. Diese Visualisierung verfolgte das Ziel, sprichwörtlich einen neuen Blick auf die Daten zu bekommen und sogenannte ‚Patterns‘ und Überschneidungen zwischen den einzelnen Interviews zu entdecken. Konträr zu den bisherigen Formen der Verschriftlichung wählte ich für die weitere Kodierung im nächsten Schritt ein handgeschriebenes Karteikartensystem. Diese Tatsache ist der immer komplexeren Kodierung geschuldet.¹⁰⁰³ Hintergrund dafür war die ‚Erkenntnislogik der permanenten Iteration‘, welche mit „Erkenntnisschritten von Induktion, Abduktion und Deduktion operiert und dabei kontinuierlich Theorien entwickelt, testet und modifiziert“.¹⁰⁰⁴ Rückblickend betrachtet konnte nur die händische Schreibmethode jene Kodierfreiheit gewährleisten, welche die immer komplexere multidimensionale Kodierung in Anspruch nahm.

Rückblickend betrachtet bot das Schreiben als ständiger Reflexionsprozess die Sicherstellung einer gedanklichen Kontinuität und wissenschaftlichen Konsistenz im Forschungsprozess. Gerade der Rückgriff auf das Forschungstagebuch ermöglichte eine Reflexion des eigenen Forschens als Gegenstand der Forschung. In diesem Zusammenhang konnte zum Beispiel dem Wechsel zwischen Nähe und Distanz zu den Daten inhaltlich Raum gegeben werden. Letztlich bot – neben der Reflexionsebene – das Forschungstagebuch eine durchgängige Strukturierung des Forschungsprozesses in schriftlicher Form.

¹⁰⁰¹ In der Arbeit, des Transkribierens, galt es, das auf Tonband aufgenommene Interview nach vorgegeben wissenschaftlichen Formalien bestmöglich zu verschriftlichen. Neben einer einheitlichen Formsprache galt in diesem Arbeitsschritt mein Interesse nicht nur dem Inhalt des Gesprächs, sondern auch den Fragen, wann und wie etwas gesagt wurde. Das ist unter anderem auf das Interview-Setting zurückzuführen, welches auf einer ‚eidetischen Logik‘ gründete. Das bedeutete für das Gespräch unter anderem, dass der Begriff ‚Freude‘ nicht explizit erwähnt wurde, beziehungsweise der Leitfaden so erstellt wurde, dass dieser innerhalb des Gesprächs von den Probanden von sich aus zur Sprache gebracht werden sollte. In diesem Zusammenhang war es zum Beispiel nicht nur von Bedeutung in welchen Zusammenhang von Freude die Rede ist, sondern auch wann diese Erfahrung im Interview und in welcher Art und Weise sie in Hinblick auf nonverbaler Kommunikation, wie Mimik und Gestik, vorgetragen wurde.

¹⁰⁰² Vgl. „Mind Map & Brainstorm Ideas“, Mind Map & Brainstorm Ideas, zugegriffen 22. Januar 2023, <https://mindnode.com/>.

¹⁰⁰³ Vgl. Kap. 5.3.2.

¹⁰⁰⁴ Strübing, *Grounded Theory*. S. 6.

5.2. Datengewinnung

Das Kapitel erläutert die Arbeitsschritte, welche für die Gewinnung der Daten bestimmend waren. Im Mittelpunkt stehen dabei die Entscheidungen für die fokussierte Interviewform (5.2.1), die Erstellung des Gesprächsleitfadens (5.2.2) und die Auswahl der Probanden (5.2.3). Daneben soll auf die Schwierigkeiten der Datenerhebung eingegangen werden. Die Interviewform weist im Gegensatz zu der Alltagskommunikation erhebliche Unterschiede auf. Für die Datenerhebung ergibt sich dadurch ein Spannungsverhältnis zwischen dem Wunsch eines ‚natürlichen‘ Gesprächs in einer ‚künstlichen‘ Situation. In diesem Sinne werden auch jene externalen Sprachinterventionen des Interviews zur Sprache gebracht, die die Datengewinnung mitbestimmen. Gemeint ist hier der Umstand, dass es bei der Interviewform im Sinne des Wortes um *Datengewinnung* und nicht primär um *Datenerhebung* geht. Das Interview ist nicht nur Erzählung, sondern immer auch ein Gespräch, das in einem interaktionalen Kontext eingebettet ist. Aus diesem Grund wird auch dem Kontext respektive der konkreten Situation, in der das Interview stattfindet, eine Bedeutung zugemessen und deren Herausforderungen benannt (5.2.4).

5.2.1. Das fokussierte Interview

Unter Anwendung der qualitativen Methode sind bei der Datengewinnung drei Hauptstrategien vorherrschend¹⁰⁰⁵, wie auf das gesprochene Wort zurückgriffen werden kann.¹⁰⁰⁶ Eine Art der Erhebung ist die Form der Erzählung, bei der die Lebensgeschichte oder ein spezielles Ereignis im Mittelpunkt des Gesprächs steht¹⁰⁰⁷ und in Form eines narrativen oder episodischen Interviews im Zentrum der Datengewinnung steht. Die zweite

¹⁰⁰⁵ Alternierend zu den verschiedenen Interviewformen Formen, wird im soziologischen Diskurs auch der Grad der Standardisierung der Interviews zur Systematisierung herangezogen. Bernd Klammer schreibt in diesem Zusammenhang: „Die Spannweite reicht dabei von den Extremen ‚vollständig standardisiert‘ bis zu ‚unstrukturiert offen‘“. Vgl. Bernd Klammer, *Empirische Sozialforschung: Eine Einführung für Kommunikationswissenschaftler und Journalisten*, utb.de Bachelor-Bibliothek (Konstanz: UVK-Verl-Ges, 2005). S. 228.

¹⁰⁰⁶ Ein grober Überblick zur Gewinnung von verbalen Daten findet sich in: Flick, *Qualitative Sozialforschung*. S.193-278.; Mey und Mruck, *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. (Stand: 07.02.2018) S. 423-435; Baur, *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*. (Stand: 05.09.2017) S. 559. In diesem Zusammenhang kann aber in keiner Weise von einer einheitlichen und allgemeingültigen Systematisierung ausgegangen werden. Der Grund dafür liegt in der Überschneidung formeller Ausrichtungen beziehungsweise in den Parallelen ihrer Zielorientierung. Aufgrund der Übersichtlichkeit folge ich im Folgenden der Systematisierung von Flick.

¹⁰⁰⁷ Eine intensive Auseinandersetzung mit dem narrativen Interview findet sich bei Thomas Brüsemeister in: Brüsemeister, *Qualitative Forschung*. (Stand: 05.02.2018) S. 99-150. Sowie bei Sabina Misoch in: Sabina Misoch, *Qualitative Interviews* (Berlin: München, 2015), http://deposit.d-nb.de/cgi-bin/dokserv?id=4703841&prov=M&dok_var=1&dok_ext=htm. (Stand: 05.02.2018) S. 37-64.

Form zielt darauf ab, Daten einer gesamten Gruppe zu erfassen. Dabei wird das untersuchte Thema anhand von Gruppeninterviews und -diskussionen in sogenannten Focus-Groups bearbeitet.

Neben diesen beiden Erhebungsformen wird bei qualitativen Interviews vor allem die Form des leitfadengestützten Interviews verwendet. Sabine Misoch spricht in Bezug auf Leitfadeninterviews von einem Metabegriff, „unter dem verschiedene qualitative Interviewtechniken subsumiert werden können“¹⁰⁰⁸. Als Leitfadeninterviews bezeichnet sie alle Formen der Erhebung qualitativer Daten, „die anhand des Einsatzes eines vorab formulierten Leitfadens durchgeführt werden“¹⁰⁰⁹. Hervorgehoben wird bei Leitfadeninterviews die relativ offene Gesprächssituation, mit der „die Sichtweisen des befragten Subjekts eher zur Geltung kommen als in standardisierten Interviews oder Fragebögen“.¹⁰¹⁰

Für die vorliegende Studie wurden verschiedene Interviewformen in Erwägung gezogen. Zunächst schien die narrative Interviewform als geeignete Form. Der Fokus würde mit ihr auf der Biografie liegen. Der Mehrwert dieses Zugangs liegt auf der subjektiven Erzählweise, mit der der ‚gesamtbiographische Blick‘ in den Fokus gerät. Aus der Perspektive des Katechumenats können die vielfältigen Beschreibungen der Akteure zum Glauben zur Geltung gebracht werden, sodass der Prozess des Erwachsenekatechumenats als ein pluraler ‚Weg zum Glauben‘ nachgezeichnet werden kann. Neben diesen Vorteilen stellten sich inhaltliche und formelle Hürden in den Weg: Die narrative Interviewform barg die Gefahr in sich, die Probanden könnten in der Erzählform vom eigentlichen Untersuchungsgegenstand Abstand nehmen und inhaltlich abdriften. Der offene Gesprächscharakter würde dazu verleiten, Lebensschnitte und -entscheidungen nicht in ihrer ganzen Breite und Tiefe zu fassen, da die Gefahr besteht, dass über diese im Laufe des Gesprächs ‚hinweg erzählt‘ wird. In Bezug auf die Freude würde die Erzählung als retrospektive Form zu einer möglichen verzerrten Darstellung derselben führen. Für die Beantwortung der Frage nach der Bedeutung des Glaubens für die Freude stünden demnach

¹⁰⁰⁸ „Als Leitfadeninterviews werden demnach alle Interviewformen bezeichnet, die halbstrukturiert vorgehen und einen vorab ausgearbeiteten Leitfaden verwenden. Diese sind: Problemzentrierte Interviews, Themenzentrierte Interviews, Fokussierte Interviews, Tiefeninterviews, Diskursive Interviews, Ethnographische Interviews, Experten Interviews und Convergent Interviewing. Fokusgruppen (wenn leitfadenorientiert und Gruppeninterviews (wenn Leitfaden orientiert).“ Misoch, *Qualitative Interviews*. S. 65.

¹⁰⁰⁹ Misoch. S. 65.

¹⁰¹⁰ Flick, *Qualitative Sozialforschung*. S. 194. Siehe auch: Klammer, *Empirische Sozialforschung*. S. 230.

nicht die Aufzählungen von nacherzählten Erfahrungen im Fokus, sondern vielmehr der Prozess des Glaubens und die daraus abgeleitete Frage, inwieweit sich die im Leben ‚neu‘ gefundene Glaubensdimension mit dem Phänomen der Freude auf personeller Ebene beschreiben und zuordnen lässt.¹⁰¹¹ Weiters birgt diese Form die Gefahr einer systematischen Verletzung der Rollenerwartung der Akteure des Interviews.¹⁰¹² Die inhaltliche Ausrichtung wirkt sich auf die Biographie im Prozess der Auswertung nachfolgend durch eine verstärkte Akzentuierung des Einzelfalls aus.

Das offen geführte leitfadengestützte Interview bietet die Möglichkeit, mit Fragen Erzählanlässe¹⁰¹³ und persönliche Erzählungen zu initiieren, um damit die Dimension des Prozesses der Glaubensfindung multidimensional zu fassen. Gleichzeitig kann aber mit der Verwendung des Fragebogens einem thematischen Abdriften im Gesprächsverlauf Vorschub geleistet werden. Darüber hinaus können im natürlichen Gesprächsverlauf einzelne Fragen¹⁰¹⁴ angepasst sowie intervenierende Ad-hoc-Fragen als inhaltliche Zuspitzung in das Gespräch eingebracht werden.

Eine besondere Form des leitfadengestützten Interview, bildet das fokussierte Interview, welches für die vorliegende empirische Studie das fokussierte Interview gewählt wurde. Dieses wurde von Robert Merton und Patricia Kendall für die Medienforschung 1946 entwickelt.¹⁰¹⁵ „Zentral für das fokussierte Interview ist, dass alle befragten Personen eine konkrete soziale Situation erlebt haben, auf deren Ausleuchtung – insbesondere was das Erleben und Empfinden und die persönliche Wahrnehmung und Einschätzung dieser

¹⁰¹¹ Als Referenzarbeit kann hier die Arbeit von Wohlrab-Saher angeführt werden, die im Kontext der Konversionsforschung mit narrativen Interviews gearbeitet hat. Die Interviews wurden durch die typisierte Erzählform bestimmt, wie man Entscheidungen erklären kann. Interessant wäre stattdessen: Wie kann man den Prozess in den Fokus rücken, also zu einer Beschreibung der Entwicklung kommen? Vgl. Hubert Knoblauch, Volkhard Krech, und Monika Wohlrab-Saher, *Religiöse Konversion: systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive* (UVK, Univ.-Verlag Konstanz, 1998).

¹⁰¹² Einerseits werden die Erwartungen an die Situation ‚Interview‘ nicht erfüllt, da keine Fragen im klassischen Sinne gestellt werden, andererseits werden auch die Erwartungen an die Situation ‚Alltagserzählung‘ nicht erfüllt, da der große Spielraum zur Erzählung im Alltag nicht gegeben ist. Vgl. Flick, *Qualitative Sozialforschung*. S. 234.

¹⁰¹³ Vgl. Marianne Milmeister und Charles Berg, „Im Dialog mit den Daten das eigene Erzählen der Geschichte finden: über die Kodiervorgänge der Grounded-Theory-Methodologie“, *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 9 (2008): 27. Hier: S. 16.

¹⁰¹⁴ „Das halboffene Interview hingegen bindet die Interviewerin an die vorab formulierten Fragen, und unterbindet dadurch die interaktive Datengewinnung im Gespräch, was im Kontext der Grounded Theory als erkenntnisbehindernd bewertet würde“. Gläser und Laudel, *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse*. S. 42.

¹⁰¹⁵ Flick, *Qualitative Sozialforschung*. S. 195-210. Zu den verschiedenen Interviewformen siehe auch: Legewie, Heiner (2005): „Zielsetzung und Interviewform.pdf“, zugegriffen 23. August 2018, http://www.ztg.tu-berlin.de/download/legewie/Dokumente/Vorlesung_9.pdf. S. 195.

Situation angeht – sich das Interview bezieht.“¹⁰¹⁶ Im Mittelpunkt des Gesprächs wird ein thematischer Fokus gesetzt, welcher anhand einer zuvor definierten Frage inhaltlich abgesteckt wird. Das Gespräch selbst beginnt mit einer einleitenden Frage, um das Erzählen anzuregen. Der weitere Verlauf richtet sich nach dem Leitfaden, wobei eine strenge chronologische Abfolge der Fragen eher hinderlich ist. Vielmehr gilt es, ein möglichst offenes Gesprächssetting herzustellen, mit (Nach-)Fragen Inhalte zu spezifizieren, deren Bedeutung zu klären und getroffene Aussagen zu verdichten. Unter diesen Aspekt werden für die Umsetzung des fokussierten Interviews auch systematische Ziellinien benannt, welche sich nicht als Handlungsanleitungen, respektive Kriterien verstehen, sondern das inhaltliche und formelle Setting eines fokussierten Interview abstecken und zur Erfüllung der Methode dienen. Diese lauten: „Nichtbeeinflussung der Interviewpartner, Spezifität der Sichtweise und Situationsdefinition aus deren Sicht, Erfassung eines breiten Spektrums der Bedeutung des Stimulus sowie Tiefgründigkeit und personeller Bezugsrahmen aufseiten der Interviewten“.¹⁰¹⁷

Für die Interviews der vorliegenden Studie setze ich den thematischen Fokus anhand einer konkreten Frage, welche die befragten Personen auffordert, mir von Situationen zu erzählen, in denen der Glaube einen positiven Einfluss auf ihr Leben gehabt hat. Dabei wird explizit *nicht* auf die Thematik der Freude eingegangen. Vielmehr wird – im iterativen Sinne – nach Rahmenbedingungen und kontextuellem Hintergrund gefragt, in der Hoffnung, dass in einem zweiten Schritt das Phänomen Freude in einer spontanen und ‚unverkrampften‘ Weise von der befragten Person zur Sprache gebracht wird.¹⁰¹⁸

Wie weit konnten die theoretischen Vorüberlegungen in die Praxis umgesetzt werden?¹⁰¹⁹ Die Nichtbeeinflussung konnte dahingehend eingelöst werden, dass in allen Interviews ein offenes Gesprächsklima – sowohl inhaltlich als auch formell – hergestellt

¹⁰¹⁶ Aglaja Przyborski und Monika Wohlrab-Sahr, *Qualitative Sozialforschung, Ein Arbeitsbuch*, 4., erweiterte Auflage (Berlin, Boston: De Gruyter, 2013), <https://doi.org/10.1524/9783486719550>. (Stand: 23.08.2018) S. 146.

¹⁰¹⁷ Flick, *Qualitative Sozialforschung*. S. 195. Vergleiche auch Katja Mruck und Günther Mey: „Demnach richten sich alle (Nach-) Fragen auf *Spezifität* (Hinausgehen über die Ebene allgemein gehaltener Aussagen), auf die *Erfassung der relevanten Aspekte/Themen* (von den Interviewenden ‚vorgegeben‘ und von den Interviewten ‚eingebrachten‘), auf eine *affektive, kognitive und evaluative Vertiefung* über ‚kürzelhafte‘ Benennungen hinaus und auf eine *Exploration des biografischen Hintergrundes* (bzw. des ‚personalen Kontexts‘) als Voraussetzung für eine angemessene Interpretation.“ Mey und Mruck, *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. S. 425.

¹⁰¹⁸ Nähere Erläuterung zu den Fragen siehe: Kap. 5.2.4.

¹⁰¹⁹ Eine detailgetreue Inhaltsanalyse würde den Umfang dieser Arbeit sprengen, so dass ich mich im Folgenden auf einzelne Interviewpassagen stützen werde, welche ich aber miteinander in Beziehung setzen werde, um so zu einer grundsätzlichen Einschätzung zu gelangen.

werden konnte. Die befragten Personen hatten dadurch die Freiheit, je nach ihrem persönlichen Empfinden thematisch in die Tiefe zu gehen oder Themen nur zu streifen.¹⁰²⁰ Formell wandte ich unter anderem eine Interviewtechnik an, mit der ich Momente der Stille – welche sich im Laufe des Gesprächs auf Seiten der befragten Personen zum Beispiel durch das Verlieren des inhaltlichen Fadens, durch das Ringen nach Worten oder durch eine Nachdenkpause einstellten – bewusst nicht mit einer Wortmeldung ‚auflöste‘. Stattdessen versuchte ich, diese für ein paar Sekunden ‚aus-zu-halten‘, um so meinem Gegenüber das Gefühl zu geben, dass er im Gespräch ‚am Ball‘ ist.¹⁰²¹ Die Abdeckung eines breiten Spektrums konnte durch die Offenheit der Fragen sowie durch deren unsystematische und assoziative Verwendung im Laufe des Gesprächs erreicht werden. In Bezug auf das Phänomen der Freude lag die Herausforderung darin, den befragten Personen auf eine neutrale und unvoreingenommene Sichtweise zu begegnen, um ihnen selbst die Entscheidung zu überlassen wann, wie und in welchem Zusammenhang sie das Phänomen thematisieren. Dies sollte auf eine möglichst freie und assoziative Weise geschehen. Mit dem Offenlassen der Sprachweisen und -formen konnte die Vielschichtigkeit und Multidimensionalität des Phänomens sprachlich gefasst werden. Dass diese assoziative und freie Art des Sprechens über die Freude in allen Interviews gewährleistet werden konnte, kann hier exemplarisch in jenen Abschnitten des Interviews nachgezeichnet werden, in denen der Begriff Freude das erste Mal zur Sprache kommt.

CC erwähnt den Begriff nur kurz zu Beginn des Gesprächs im Zusammenhang mit dem Thema Sport, um ihn dann aber dreißig Minuten lang nicht mehr zu erwähnen.

CC: Der Sport, das war meine Freude. Ich meine, man ist in einer Gemeinschaft.¹⁰²²

Bei AA fällt der Begriff zum ersten Mal im Zusammenhang mit der Beschreibung von Emotionen und Gefühlen, die durch den neugefundenen Zugang zur Bibel ausgelöst wurden.

AA: Du hast Angst, Sorge, aber gleichzeitig auch Freude. Weil, wie gesagt, wenn du innerlich merkst, weißt du schon, was richtig ist.¹⁰²³

¹⁰²⁰ Konträr zur Sorge um die Offenheit des Gesprächs, hatte ich während der Interviews vielmehr die Befürchtung, dass der erzählerische Gesprächscharakter – welcher sich vor allem durch die offenen Fragestellungen in den ersten beiden Teilen des Interviews ergeben hatte – den befragten Personen davon abhält, inhaltlich in die Tiefe zu gehen.

¹⁰²¹ Im Gegensatz zum alltäglichen Gespräch wird eine Pause der Stille von ein paar Sekunden in einem Interview subjektiv als lang empfunden.

¹⁰²² Vgl. Int. CC #00:07:23-3#

Der Großteil der Fragen lässt einen großen inhaltlichen Spielraum zu.¹⁰²⁴ Sie folgen, bis auf die große inhaltliche Dreiteilung, keiner inhaltlichen oder formellen Systematik.¹⁰²⁵ Alle geführten Interviews sind von einem persönlichen und intimen Ton geprägt. Für tiefgründige, auf Selbstexploration ausgerichtete Interviewpassagen finden sich in allen Gesprächen Beispiele¹⁰²⁶, die den allgemeinen Rahmen verlassen und persönliche Einstellungen und Haltungen sowie Erfahrungen und Situationen aus dem eigenen Leben preisgeben.

BB, die über eine Erneuerungsbewegung zum Glauben gekommen ist, schildert in einem intimen persönlichen Ton ihre Taufe, bei der sie anfangs Schuldgefühle plagten, weil sie sich – nach ihrem persönlichen Empfinden – unzureichend auf das Taufereignis vorbereitet hatte.

BB: Und so stehe ich vor diesem Becken. [...] Und so: „Es tut mir so leid, ich bin so schlecht vorbereitet. Es tut mir so leid.“ Ich hatte eine Ganzkörpertaufe [...] gehabt. Und ich bin voller Schuldgefühle. Und dann hatte ich ein Bild, wie Jesus kommt und er ist viel größer als ich und nimmt mich in den Arm und das war so ein Gefühl von „Ich stehe komplett darüber“. [...] Es ist alles komplett in Ordnung. „Und ich steige mit dir in das Becken.“ Und genau das hat er dann gemacht und es war quasi so, dass ich in die Arme von Jesus hineingestiegen bin.¹⁰²⁷

Eine Fokussierung passiert auch auf der formellen Ebene der Interviews, indem der Inhalt des gesamten Gesprächs vom Allgemeinen, Offenen und Erzählerischen durch die gestellten Fragen immer mehr auf das Spezielle gelenkt wird. Diese Fokussierung gelingt vor allem durch das Verbalisieren emotionaler Gesprächsinhalte. Der Gesprächsfaden wird so weitergeführt und zu einer Verdichtung und Spezifizierung des Gesagten motiviert. Um den zyklischen Wechsel zwischen Datengewinnung und Datenkodierung aufzuzeigen, kann hier exemplarisch auf die Kategorie ‚Getragen wissen‘¹⁰²⁸ zurückgegriffen werden. In Bezug auf die Bedeutung des Glaubens für die Freude beschreibt sie für die befragten Personen zum einen die resilienzunterstützenden Faktoren, die der Glaube mit sich bringt,

¹⁰²³ Vgl. Int. AA #00:25:58-6#.

¹⁰²⁴ Vgl. Kap. 5.2.2.

¹⁰²⁵ Alle Interviews wurden inhaltlich in die zeitlichen Blöcke ‚vor dem Katechumenat‘, ‚im Katechumenat‘ und ‚nach dem Katechumenat‘ eingeteilt. Diese Einteilung spielte im Gespräch aber keine Rolle, sondern sollten für mich und den Gesprächspartner den formellen Rahmen des Gesprächs abdecken.

¹⁰²⁶ Vgl. AA #00:52:21-4#; AA #00:48:32-2#; BB #00:36:16-5#; BB #01:06:43-6#; CC #00:15:12-8#; CC #00:24:58-0#.

¹⁰²⁷ Eine ungekürzte Version dieser Interviewpassage findet sich im Transskript des zweiten Interviews ab #01:12:23-0#.

¹⁰²⁸ Vgl. Kap. 6.7.1.

zum anderen deren Einsicht, dass ein Gottesbild, in dem der Glaube als ein dialogisches Beziehungsgeschehen als ‚Gott-Welt-Du-Beziehung‘ gelebt wird, das Subjekt entlastet. Im ersten Gespräch wurde diese Beziehung begrifflich vom Interviewer vorgegeben und in weiterer Folge von der befragten Person als Sprachbild aufgenommen.

Interviewer: Welche Situationen und Erfahrungen, die mit deinem Glauben zusammenhängen, würdest du mir zeigen, die einen positiven Einfluss, auf dein Leben ausgeübt haben? [...] Und denk an einen positiven Einfluss, denk an einen Mehrwert. Dieses Getragen wissen?

AA: Getragen wissen. Diese Geborgenheit und dieses Abgeben können. Nicht mehr, ich muss alles machen. Man kann das alles schön Ablagern. (..) Das gleiche, wenn ich zur Messe gehe. Immer wenn ich bei der heiligen Messe bin, sage ich immer „Jesus, [...] auf meinen Schultern ist ein ganz schwerer Rucksack. Ich habe so viele Probleme, andere Leute, die ich kenne, haben so viele Probleme, für die ich selber bitte. Und ich sage: So, das gebe ich dir jetzt hin und jetzt musst du machen.¹⁰²⁹

Beim zweiten Gespräch hingegen wird der Begriff von der befragten Person selbst im Zusammenhang mit der Frage nach dem Umgang mit Krisen im Alltag eingeführt. Gleichzeitig wird diese Metapher auch mit den Dimensionen der Freude in Beziehung gesetzt.

BB: So. Also es fühlt sich..., also seitdem ich gläubig bin, fühle ich mich nur getragen, egal was passiert.

Interviewer: mhm (bejahend)

BB: Egal welche Krise, egal welche Freudemomente. Ich fühle mich immer getragen und immer geborgen und immer umschlossen, egal wie sehr ich Jesus jetzt spüre oder vielleicht darum kämpfe, dass ich mein Herz ihm mehr öffnen will, oder dass ich in eine andere Position zu ihm komme.¹⁰³⁰

Auch im dritten Gespräch wird im Zuge der Frage nach positiven Veränderungen durch den Glauben die Kategorie zur Sprache gebracht.

Interviewer: o.k. Wie drückt sich das aus? [...]

CC: Das drückt sich aus, indem ich mit schwierigen Situationen anders umgehen kann, weil ich weiß, dass ich trotzdem getragen bin. Und egal wie schwierig die Situation ist...

Interviewer: mhm (bejahend)

¹⁰²⁹ Vgl. Int. AA #00:44:56-1#.

¹⁰³⁰ Vgl. Int. BB #01:04:16-2#.

CC: [...] ...es gibt, sozusagen etwas Größeres.¹⁰³¹

Die drei meiner Forschung zugrundeliegenden Interviews sind in ihrer Durchführung handwerklich und methodisch fundiert vorbereitet. Sie setzen die Stärken des eigenen Forschungsstils durch methodische Interventionen gezielt ein. Daneben erfüllen sie die wissenschaftlichen Ansprüche sowie Gütekriterien, die die Basis einer seriösen Durchführung des fokussierten Interviews darstellen.

5.2.2. Der Gesprächsleitfaden

Leitfadeninterviews sind gekennzeichnet von mehr oder minder offen formulierten Fragen, die einem Leitfaden folgen, und in die Interviewsituation ‚mitgebracht‘ werden und auf die der Interviewende antworten soll.¹⁰³² Der offene Zugang bietet dem Interviewpartner die Möglichkeit, seine Sichtweisen zu entfalten, was als Grundlage für die Theoriegenerierung dient. Dieser methodische Duktus steht mit der Zielintention des Leitfadens in einem gewissen Spannungsverhältnis, insofern dieser eine formelle Struktur vorgibt, seinen inhaltlichen Verlauf prägt und so das Gespräch mitbestimmt.¹⁰³³ Diese Tatsache verlangt vom Fragenden nicht nur eine Sensibilität in Bezug auf das Gespräch selbst, sondern auch eine gezielte Vorbereitung bei der Erstellung des Fragebogens.

Auf der inhaltlichen Ebene schlägt Carsten G. Ulrich vier Fragen als Anhaltspunkte vor, die im Rahmen der Erstellung des Fragebogens von Relevanz sind:¹⁰³⁴ 1. Warum wird die Frage gestellt beziehungsweise der Erzählstimulus gegeben? 2. Wonach wird gefragt/was wird erfragt? 3. Warum ist die Frage so (und nicht anders) formuliert? 4. Warum steht die Frage, der Frageblock, der Erzählstimulus an einer bestimmten Stelle? Alternierend unterscheidet Bernd Klammer Fragen, nach Einstellungen und Bewertungen, Wissen und Überzeugungen, Verhalten und Handlungen sowie sozialstatistischen (demographischen) Merkmalen.¹⁰³⁵

¹⁰³¹ Vgl. Int. CC #00:33:17-1#.

¹⁰³² Vgl. Flick, *Qualitative Sozialforschung*. S. 222.

¹⁰³³ Flick weist in diesem Bezug auf die generelle Schwierigkeit bei fokussierten Interviews hin, inwieweit der Interviewer die „objektiven Merkmale des Falles“ von den „subjektiven Definitionen der Situation“ unterscheiden kann. Vgl. Flick. S. 202. Vgl. auch: Merton, R.K. Kendall, P.L., „Das fokussierte Interview.“, in *Qualitative Sozialforschung*, hg. von Christel Hopf, 3. Auflage (Stuttgart: Klett-Cotta, 1993), 262. S. 172.

¹⁰³⁴ Vgl. Flick, *Qualitative Sozialforschung*. S. 222. Vgl. auch: Carsten G. Ullrich, „Deutungsmusteranalyse und diskursives Interview“, *Zeitschrift für Soziologie* 28, Nr. 6 (2016): 429–47, <https://doi.org/10.1515/zfsoz-1999-0602>. (Stand: 03.09.2018).

¹⁰³⁵ Vgl. Klammer, *Empirische Sozialforschung*. S. 221.

Bei wissenschaftlichen Befragungen werden bei den Fragetypen neben der inhaltlichen Funktion auch deren formale und funktionale Funktionen unterschieden. In Bezug auf die Funktion wird bei Fragetypen zwischen Eisbrecher-, Überleiter-, Trichter- und Filter- sowie Kontrollfragen unterschieden. Sie alle dienen der Steuerung der Befragung.¹⁰³⁶ Bei den Formen kann grundsätzlich zwischen offenen und geschlossenen Fragen unterschieden werden.

Welche Überlegungen sind bei der Erstellung des Fragebogens¹⁰³⁷ für diese Arbeit vorherrschend? Die Fragen orientieren sich entlang der Biographien der befragten Personen. Bei der Erstellung der Fragen steht die inhaltliche Datengenerierung im Zentrum, welche zur Beantwortung der Forschungsfrage nötig ist. Im Mittelpunkt der Gespräche steht demnach die *Bedeutung des Glaubens für die Freude* nach dem Erwachsenenkatechumenat respektive die Frage, wie sich diese beschreiben und anhand der verschiedenen Dimensionen der Freude festmachen lässt. Das Paradigma der Subjektbezogenheit innerhalb der empirischen Arbeit gründet in meinem Forschungsverständnis, welches die subjektiven Beschreibungen der individuellen persönlichen Erfahrungen in den Mittelpunkt stellt, um dem *Subjekt* als *Formalobjekt* größtmöglichen Raum zu geben. Anders ausgedrückt: Die Herausforderung für mich als Interviewer besteht während der Gespräche darin, Gehörtes nicht als Daten ‚zu übersetzen‘. Der Gesprächsleitfaden soll die Offenheit und die Freiheit der Antworten der befragten Personen unterstützen. Die Objektivierung ihrer Antworten erfolgt erst in einem nächsten Schritt innerhalb der Kodierphase.

Den großen Rahmen der Fragen bildet eine inhaltliche Teilung des Gesprächs, welche die Fragen über die Zeit vor (I), im (II) und nach (III) dem Erwachsenenkatechumenat aufteilt. Diese Teilung soll einerseits eine große inhaltliche Breite gewährleisten, die die gesamte Biografie im Blick behält. Andererseits soll aber für die befragte Person damit die Möglichkeit geschaffen werden, sich der Zeit *vor* und *nach* dem Katechumenat bewusst zu werden und diese Phasen miteinander in Beziehung zu setzen. Jeder der drei Teile wird eine Leitfrage vorangestellt, die den inhaltlichen roten Faden der einzelnen Passagen widerspiegelt. Der erste Teil, der sich auf die Zeit vor dem Glauben bezieht, besteht zum einen aus einer allgemeinen Einführung der Person. Die Fragen zielen darauf ab, einen

¹⁰³⁶ Vgl. Klammer. S. 224.

¹⁰³⁷ Siehe Anhang.

ersten kompakten Überblick über die sozialen und persönlichen Verhältnisse zu bekommen. Zum anderen geht es das erste Mal in die Tiefe, indem der Blickwinkel auf das Spannungsfeld gelegt wird, welches sich durch den areligiösen Lebenskontext und die Berührungen mit dem Glauben ergibt. In diesem Teil des Gesprächs wird vordergründig nach ersten allgemeinen Berührungen mit dem Religiösen im allgemeinen Sinn und Erfahrungen mit Glaubensvollzügen im Speziellen gefragt. In einem weiteren Schritt wird nach den Einstellungen, Haltungen und Motiven gefragt, welche sich aus diesen Erfahrungen herausgebildet haben. Der kürzere zweite Teil des Interviews beschäftigt sich mit der Zeit während des Erwachsenenkatechumenats. Um nicht nur die theologische Dimension der Glaubensunterweisung zu erfragen, werden in diesem Teil auch Fragen gestellt, welche die psychologische und anthropologische Dimension berühren. Zum einen wird der Fokus auf die Erwartungshaltung der Befragten gegenüber dem Erwachsenenkatechumenat und deren Entsprechung in der Realität gelegt. Zum anderen wird auf den Veränderungsprozess auf persönlicher und sozialer Ebene geblickt.¹⁰³⁸ Der dritte Teil stellt in Bezug auf die Forschungsfrage den inhaltlichen Höhepunkt des Gesprächs dar, indem explizit auf das auf das Forschungsphänomen Bezug genommen wird. Im ersten Abschnitt wird auf das Glaubensverständnis eingegangen. Dabei stehen Glaubensinhalte und -vollzüge im Mittelpunkt des Interesses. Die inhaltliche Zuspitzung passiert in den letzten beiden Fragen: Sie zielen auf Aspekte und Dimensionen des Glaubens, die Freude initiieren und fördern.¹⁰³⁹ Der Begriff Freude wird bewusst *nicht* verwendet. Stattdessen werden die Begriffe ‚gelingendes Leben‘ und ‚positiver Einfluss‘ eingeführt. Hier ist anzumerken, dass sie *nicht* als Synonym für Freude verwendet werden. Vielmehr soll mit diesen der Kontext beziehungsweise der Rahmen beschrieben werden, in dem sich verschiedene Dimensionen von Freude explorieren. Ein weiteres Argument für den ‚indirekten Weg‘ liegt in der Hoffnung, dass das Phänomen Freude von selbst zur Sprache gebracht wird.¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁸ Auf die – seitens der offiziellen Kirche – vorgegebene schrittweise Glaubensunterweisung, welcher jeder Katechet in Österreich zu durchlaufen hat, wurde nur eingegangen, wenn er seitens der Befragten zur Sprache gebracht wurde.

¹⁰³⁹ Die konkrete Frage lautete: „Angenommen wir könnten in die Vergangenheit reisen und du könntest mir drei ausgewählte ‚Spots‘ zeigen: Welche Situationen und Erfahrungen, die mit deinem Glauben zusammenhängen würdest du mir zeigen, die einen positiven Einfluss auf dein Leben ausgeübt haben?“.

¹⁰⁴⁰ Falls dies nicht gelingt, werden zur ‚Absicherung‘ konkrete Fragen gestellt, welche einen initiierenden Charakter besitzen, über die Thematik zu sprechen. Dabei geht es um die Versprachlichung von positiven Gefühlen und Emotionen im Zusammenhang mit dem Glauben. Auch bei diesen Fragen liegt der Fokus auf der Versprachlichung der Veränderungen, die der Glaube in Bezug auf die Freude bringt.

5.2.3. Die Auswahl der Interviewpartner*innen

Neben dem Forschungsinteresse hängt der Inhalt eines Interviews vor allem von den gewählten Interviewpartner*innen ab.¹⁰⁴¹ Die Auswahl entscheidet über die Qualität der Informationen der folgenden Theoriegenerierung sowie über den gesamten Forschungsverlauf. Gerade in der qualitativen Methode, bei der mit einer begrenzten Fallauswahl gearbeitet wird, sollte sich der Forschende dieser Bedeutung bewusst sein. In diesem Zusammenhang soll hier noch einmal auf die Spezifikation der qualitativen Datenerhebung hingewiesen werden, welche im Gegensatz zu einem quantitativen Frageverfahren (welches auf einen Querschnitt der Bevölkerung zielt) darin besteht, dass sie auf „spezifische Situationen konkreter Personen und Personengruppen“¹⁰⁴² eingeht. Anstatt der ‚Repräsentanz‘ geht es vielmehr um die Rekonstruktion von sozialen Prozessen.¹⁰⁴³ Damit verändern sich auch die Bedingungen für die Auswahl der Proband*innen. Gehe ich vom Forschungsfeld, respektive der möglichen Beantwortung der Forschungsfrage aus, sollte die Auswahl nach Jochen Gläser und Grit Laudel von folgenden Fragen begleitet werden: 1. Wer verfügt über die relevanten Informationen? 2. Wer ist am ehesten in der Lage, präzise Informationen zu geben? 3. Wer ist am ehesten bereit, Informationen zu geben? 4. Wer von den Informanten ist verfügbar?¹⁰⁴⁴

Seit Beginn des Forschungsprozesses stand ich bei der Auswahl der Probanden vor der großen Herausforderung, wie ich der methodischen Stringenz der qualitativen Methode, die vom Einzelfall ausgeht, bei gleichzeitiger Verfolgung des Paradigmas eines möglichst ‚breiten‘ Samplings – im Sinne des Wortes – qualitativ gerecht bleiben kann. Gerade bei der Auswahl der Probanden steht der Forschende zwischen den ‚Polen‘ des Einzelfalls, respektive seiner Subjektivität, dessen Dignität und Aussagekraft und dem theoriegenerierenden Duktus. Dabei gilt es allgemeine Prinzipien und Hypothesen abzuleiten, was wiederum ein möglichst breites und repräsentatives Forschungsfeld bedingt. Salopp formuliert: Wie kann – im Hinblick auf die Auswahl der Probanden – eine größtmögliche ‚Breite‘ bei gleichzeitiger ‚Tiefe‘ gewährleistet werden? Mit dieser Frage wird bei der Auswahl der Probanden das Kernproblem angesprochen: „Wie kann

¹⁰⁴¹ Vgl. Gläser und Laudel, *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse*. S. 117f.

¹⁰⁴² Jörg Strübing, „4 Schön, dass wir darüber gesprochen haben: die Gewinnung verbaler Daten“, in *Qualitative Sozialforschung Eine komprimierte Einführung für Studierende* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2013), <https://doi.org/10.1524/9783486717594.79>. S. 102. (Stand: 05.09.2018)

¹⁰⁴³ Vgl. Kap. 4.1.1.

¹⁰⁴⁴ Vgl. Gläser und Laudel, *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse*. S. 117.

sichergestellt werden, dass für die Untersuchungsfragestellung und das Untersuchungsfeld relevante Fälle in die Studie einbezogen werden?“.¹⁰⁴⁵ Diese Frage kann auch umgekehrt gestellt werden, indem gefragt wird, wie Verzerrungen der Studie größtmöglich ausgeschlossen werden können. Unter Verzerrungen wird hier der Umstand verstanden, wenn „Personen, soziale Situationen und Untersuchungsfelder, die für die Fragestellung relevant sind“¹⁰⁴⁶, gar nicht in den Blick genommen werden. Dem Kriterium „der Vermeidung von Verzerrungen bzw. der Einbeziehung von relevanten Fällen“ wird bei der Fallauswahl entgegengetreten, indem „*bewusste* (d. h. nicht zufällige!), *kriteriengesteuerte Fallauswahl* und *Fallkontrastierung*“ eingesetzt wird, „bei [der] sichergestellt wird, dass für die Fragestellung relevante Fälle berücksichtigt werden“.¹⁰⁴⁷ Das theoretische Sampling nach Glaser und Strauss, „bei der die Kriterien für die Auswahl des jeweils nächsten Falls nach Maßgabe der im Forschungsprozess entstehenden Hypothesen und Theorien definiert werden“¹⁰⁴⁸, stellt eine solche Strategie dar, wie nach bestimmten Kriterien eine systematische Auswahl getroffen werden kann.

Dem Kriterium der Relevanz der Fälle für das Forschungsfeld entgegnete ich im Laufe des Forschungsprozesses mit der Entscheidung einer Zuspitzung des Forschungsfeldes. Die Begründung lag in der Überlegung, sich mit einer gezielten Begrenzung des Forschungsfeldes einen besseren Überblick über die relevanten Fälle verschaffen zu können. Die Eingrenzung fand vor allem im soziokulturellen und demographischen Bereich statt. Folgende vier Kriterien habe ich bei der Auswahl der Interviewprobanden im Voraus festgelegt:

1. Die Interviewpartner*innen kommen aus stammten deutschsprachigen Raum (A, D, LIE oder CH). Er ist in einem sogenannten ‚westlichen Kontext‘ aufgewachsen.
2. Die Interviewpartner*innen haben sich aus freien Stücken entschieden, Christ*in zu werden und sich taufen zu lassen (vgl. „Entscheidungschrist“).¹⁰⁴⁹
3. Die Interviewpartner*innen haben vor dem Katechumenat keiner Religion und

¹⁰⁴⁵ Udo Kelle und Susann Kluge, *Vom Einzelfall zum Typus: Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung*, 2., überarb. Aufl, Qualitative Sozialforschung 15 (Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss, 2010). S. 42.

¹⁰⁴⁶ Kelle und Kluge. S. 42.

¹⁰⁴⁷ Kelle und Kluge. S. 42.

¹⁰⁴⁸ Kelle und Kluge. S. 40.

¹⁰⁴⁹ Damit ist die Tatsache gemeint, dass die Entscheidung Christ*in zu werden einer existenziellen Entscheidung vorausgeht und extrinsische Motive und äußerliche Beweggründe sekundär sind.

Kirchengemeinschaft angehört beziehungsweise keine Religion praktiziert. Sie stammen damit aus einem areligiösen, teilweise atheistischen¹⁰⁵⁰ Umfeld.¹⁰⁵¹

4. Die Interviewpartner*innen stehen während des Interviews nicht im Prozess des Erwachsenenkatechumenats. Stattdessen liegt dieser im besten Fall ein paar Jahre zurück.

Mit dieser bewussten Eingrenzung des Forschungsfeldes wusste ich, dass sich die Auswahl der Interviewpartner*innen auf ein überschaubares Feld minimieren lässt. Zudem ließ sich mit diesem Schritt auch die methodische Breite der Grounded Theory in ein wissenschaftlich realistisches Forschungsdesign gießen. Gerade die strikte Ein- und Begrenzung des Feldes kann hier als fruchtbare ‚Antipode‘ zur – in der Realität nicht selten ausufernden – Methode der Grounded Theory gesehen werden. Gleichzeitig können auf der inhaltlichen Seite mit der Begrenzung die Rahmenbedingungen, besser: die konkreten Darstellungen und Deutungen benannt werden, anhand derer das Phänomen Freude untersucht wird. Gerade Freude als individuelles und situativ emotives Phänomen lässt sich wissenschaftlich nie in seiner gesamten Dimensionen, sondern immer nur schemenhaft und auszugweise darstellen und beschreiben.

5.2.4. Die Form und der Inhalt des Interviews

Neben dem gesprochenen Inhalt gilt es bei der Vorbereitung für das Interview auch Fragen zu bedenken, welche die Interviewgestaltung betreffen. In diesem Zusammenhang geht es um das Bewusstsein, dass während des Interviews schon interaktiv ein Text erzeugt wird (1). Weiters soll das Interviewgespräch in größtmöglicher Offenheit geführt werden (2), welche aber aufgrund des Forschungsinteresses eingeschränkt werden kann (3), unter anderem durch das Bewusstsein der besonderen Rollenausgestaltung der Beteiligten (4).

5.2.4.1. Das Paradigma der interaktiven Texterzeugung innerhalb eines Interviews

Wann etwas wie im Interview gesagt wird, hat erheblichen Einfluss auf die Datenerhebung und in Folge auch auf deren Auswertung.¹⁰⁵² Im Wissen, dass bei Interviews – wie bei allen

¹⁰⁵⁰ Der Grund dieser ‚Negativ Folie‘ liegt in der Entscheidung, die Forschungsfrage mit der sogenannten ‚Vorher-Nachher Schablone‘ besser abbilden zu können.

¹⁰⁵¹ Mit Ausnahme eines Probanden, der zum Christentum *konvertiert* ist, sich seiner vorherige Religion aber nicht zugehörig fühlte, diese nicht praktizierte und sich damit mit nicht identifiziert hatte.

¹⁰⁵² „Die erste zentrale Frage bei der Erzeugung von Texten im Interview ist die, wie und mit welcher Begründung das Sprechen (die Textproduktion) der interviewten Person beeinflusst und gesteuert wird, indem

anderen verbalen Arten der Datenerhebung – Fragen nach Einstellungen und Meinungen im Grunde „die in diesem Augenblick bestehenden Haltungen und Vorstellungen zu einem Thema“¹⁰⁵³ erheben, gilt es dem Kontext beziehungsweise der Interviewgestaltung besondere Aufmerksamkeit zu schenken. In diesem Kontext schreibt Klammer:

„Grundsätzlich kann mit der Befragung nur verbales Verhalten gemessen werden, nicht hingegen soziales Verhalten (vgl. ATTESLANDER 1995, 132). Genauer gesagt, führt die Befragung zu verbalen Reaktionen, die aber nicht mit den Ausprägungen eines interessierenden Merkmals gleichgesetzt werden dürfen, sondern auf diese nur hindeuten“.¹⁰⁵⁴

Es geht also *nicht* um die Erhebung und Erstellung von authentischen Texten¹⁰⁵⁵, sondern um die Rekonstruktion von sozialen Sinnstrukturen. Hierzu Cornelia Helfferich: „Qualitative Forschung braucht auch keine authentischen Texte, denn sie will [...] sich wandelnde! – subjektive Wahrheit und soziale Sinnstrukturen rekonstruieren“.¹⁰⁵⁶ Die Aufgabe des Authentizitätsanspruchs entspricht der Tatsache, dass Interviews Interaktions- und Kommunikationssituationen unter *bestimmten Bedingungen* darstellen und – wie auch allgemeine sprachliche Handlungen – stets intersubjektiv angelegt sind. Die im Zuge qualitativer Forschung durchgeführten Interviews wollen eine alltägliche Gesprächssituation demnach nicht imitieren. Vielmehr gilt es bei der Durchführung, wie auch bei der Auswertung, zu beachten, dass der entstandene Text immer als ein ‚Text-im-spezifischen-Entstehungskontext‘ zu verstehen ist.¹⁰⁵⁷

Um dem Interview einen möglichst lockeren und gemütlichen Rahmen zu geben, wurde als Ort ein Café gewählt. Im Gegensatz zum sterilen Büroraum wollte ich mit dieser Ortsentscheidung – auch wenn es ein Interview mit wissenschaftlichen Background war – den Interviewenden das Gefühl geben, dass es sich um ein Gespräch in gemüthlicher Atmosphäre handelt. Das neutrale Setting eines Cafés sollte auch in Bezug auf die Interviewgestaltung Möglichkeiten schaffen, im Laufe des Gesprächs intime und vertraute Inhalte zur Sprache zu bringen. Im Hinblick auf die Interaktion lässt sich im Verlauf des

in den Interviewablauf interveniert und er geformt und vorstrukturiert wird.“ Vgl. Helfferich, Cornelia, „Leitfaden- und Experteninterviews“, in *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, hg. von Baur, Nina (Springer VS, Wiesbaden, 2014), <https://doi.org/10.1007/978-3-531-18939-0>. (Stand: 03.09.2018). S. 559.

¹⁰⁵³ Klammer, *Empirische Sozialforschung*. S. 220.

¹⁰⁵⁴ Klammer. S. 220.

¹⁰⁵⁵ Vgl. Helfferich, Cornelia, „Leitfaden- und Experteninterviews“. S. 561.

¹⁰⁵⁶ Helfferich, Cornelia. S. 561.

¹⁰⁵⁷ Vgl. Helfferich, Cornelia. S. 562.

Gesprächs bei allen Interviews ein Veränderungsprozess erkennen. Der Beginn der Gespräche war deutlich vom Frage-Antwort-Schema gekennzeichnet. Zu Beginn gab ich den interviewten Personen einen groben Überblick¹⁰⁵⁸ über den Gesprächsverlauf, klärte sie aber nicht über mein ‚gesamtes‘ Forschungsinteresse auf. In diesem Sinne befragte ich sie nicht direkt über das Phänomen Freude, sondern konstruierte stattdessen das Gespräch rund um das Thema ‚Mein Weg zum/im Glauben‘. Diese formale Entscheidung ging auf Seiten meiner Gesprächspartner*innen mit einer Unsicherheit über die Ziel des Interviews einher, die gerade zu Beginn der Interviews augenfällig war.

Im zweiten Gespräch wird, Sekunden nachdem ich den Aufnahmeknopf gedrückt habe, die Frage nach dem Ziel des Gesprächs gestellt.

BB: Ja, aber was ist dann ...

Interviewer: ... das Ziel?

BB: Genau ... das Ziel?

Interviewer: Das kommt in zwanzig Minuten ... Ja ungefähr, das, das, das kommt, das kommt ungefähr. Es wird dann immer, immer, immer konkreter.

BB: Ja.¹⁰⁵⁹

Auch im ersten Gespräch folgt nach zwei Minuten bereits die Gegenfrage.

AA: Und was ist jetzt ganz genau, was ist, was, was soll bei der Arbeit im Endeffekt herauskommen? Was ist, was, was, was, auf was willst du hinaus?

Interviewer: Darf ich dir das nachher sagen?

AA: Ja, ok gut.¹⁰⁶⁰

Diese Rückfragen spiegelten auch die unbewusste Erwartungshaltung wider, dem Interviewer mit dem Interview ‚helfen‘ zu wollen. Diese Beeinflussung wollte ich größtmöglich verhindern, da sie die Antworten inhaltlich verzerrt hätten. Erst durch den Stimulus der Erzählaufforderung, sich selbst vorzustellen, konnte das Frage-Antwort-Schema überwunden und in das Erzählaufforderung-Erzählung-Schema transferiert werden.¹⁰⁶¹

¹⁰⁵⁸ Vgl. Int. AA #00:00:51-4#.

¹⁰⁵⁹ Vgl. Int. BB #00:00:04-8#.

¹⁰⁶⁰ Vgl. Int. AA #00:01:46-0#.

¹⁰⁶¹ Vgl. Int. AA #00:02:06-6#. Vgl. Helfferich, Cornelia, „Leitfaden- und Experteninterviews“. S. 565.

5.2.4.2. Das Paradigma der größtmöglichen Offenheit

Trotz des Wissens um die Problemantik der Authentizitätsherstellung, ist die Interviewgestaltung so offen zu gestalten, dass das „Sinnsystem und die – möglicherweise situative – subjektive Wahrheit der Interviewten entfaltet werden kann“¹⁰⁶². In diesem Zusammenhang ist das Paradigma der Offenheit eine Ideallinie, „die Orientierung gibt, die aber nicht vollständig einzulösen ist“¹⁰⁶³. Ein ‚klassischer‘ Fehler in qualitativen Interviews besteht darin, Dinge und Haltungen abzufragen, die man schon weiß und von seinem Gegenüber lediglich bestätigt bekommen möchte.¹⁰⁶⁴ Aus der Sicht des Forschenden sollte gerade das Unentdeckte und Unerschlossene, eben jene „subjektiven Wahrheiten“ erforscht werden. Um diese freizulegen, bedarf es einer Offenheit, in dem den Interviewten die Möglichkeit gegeben werden soll, *alles* zu sagen, was sie sagen möchten.¹⁰⁶⁵ Prüfstein für diese Offenheit ist die Frage, „ob die Interviewten in einer für die Interviewenden unerwarteten und mit ihrem Deutungssystem inkompatiblen Weise – aber mit ihrer eigenen Logik – antworten und erzählen können“¹⁰⁶⁶.

Neben diesen methodischen Gründen gibt es auch ethisch-moralische Gründe, die für eine Nichtbeeinflussung bei Interviews sprechen. Im Mittelpunkt steht dabei die freie Entscheidung der Interviewenden an dem Interview teilzunehmen sowie die freie Entscheidung inwieweit diese Persönliches und Privates im Interview darlegen möchten.

5.2.4.3. Das Paradigma der Einschränkung der Offenheit aufgrund des Forschungsinteresses

Przyborski schreibt über die Einschränkung der Offenheit und die Beeinflussung des Forschungsergebnisses durch die Preisgabe des Forschungsinteresses:

„Zu viel von dem preiszugeben, was einen in der Forschung interessiert, kann aber auch die Forschungsergebnisse selbst beeinflussen, kann die Aufmerksamkeit der Forschungssubjekte in einer Weise ‚lenken‘, dass die Forschungsergebnisse selbst dadurch beeinträchtigt werden.“¹⁰⁶⁷

¹⁰⁶² Helfferich, Cornelia. S. 562.

¹⁰⁶³ Vgl. Helfferich, Cornelia. S. 562. Vgl. auch die methodologischen Entscheidungen bei der Erstellung des Leitfadens. „So offen wie möglich, so strukturiert wie nötig.“ Helfferich, Cornelia. S. 560.

¹⁰⁶⁴ Aus gesellschafts-soziologischer Perspektive – speziell mit dem Umgang von sozialen Medien – ist dieses Phänomen auch unter dem Stichwort ‚confirmation bias‘ (dt. ‚Bestätigungsfehler‘) bekannt.

¹⁰⁶⁵ Und gleichzeitig auch alles, was sie nicht sagen möchten, nicht sagen zu *müssen*.

¹⁰⁶⁶ Helfferich, Cornelia, „Leitfaden- und Experteninterviews“. S. 562.

¹⁰⁶⁷ Vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr, *Qualitative Sozialforschung, Ein Arbeitsbuch*. S. 44.

Die Einschränkung der Offenheit wurde auf formeller und inhaltlicher Ebene vollzogen. Inhaltlich, indem sich im Laufe des Gesprächs im Hinblick auf die Biografie das Gespräch vom Allgemeinen zum Konkreten verlagerte. Diese Tendenz drückte sich in den gestellten Fragen aus, indem zuerst die externen Faktoren und soziokulturelle Rahmenbedingungen in den Blick genommen und danach von Fragen nach den internen Faktoren, Einstellungen und Haltungen abgelöst wurden.

Auf formeller Ebene fand eine zweifache Begrenzung statt, indem die Art der Fragen adaptiert wurde. In der ersten Hälfte des Gesprächs standen erzählauffordernde Fragen im Mittelpunkt. Diese wurden in Bezug auf persönliche Einstellungen und Haltungen im Laufe des Gesprächs inhaltlich zugespitzt.¹⁰⁶⁸ Weiters prägten die oben genannten Bedenken auch die Erstellung des Leitfadens, was in weiterer Folge dazu geführt hat, den Schwerpunkt der Fragen auf den Kontext und die Rahmenbedingungen *von* der Freude zu legen, anstatt *über* die Freude und nach subjektiven Vorstellungen und Ausprägungen zu fragen. Diese formelle Ausrichtung beeinflusste den gesamten Gesprächsverlauf, was die Themenlage und den Umfang der einzelnen Antworten betraf.¹⁰⁶⁹ Dementsprechend unterschiedlich sind auch alle drei Interviews hinsichtlich Form und Inhalt ausgefallen.

5.2.4.4. *Das Paradigma der besonderen Rollenausgestaltung von Interviews*

Das Interview als sprachliche Handlung unterscheidet sich von der Alltagskommunikation insofern, als dieses auf einem Rollenverständnis der beteiligten Personen gründet, das asymmetrischen Charakter besitzt. „In der Regel besteht eine *Asymmetrie* in dem Sinn, dass die eine Person aufgrund eines wissenschaftlichen Interesses das Interview führt, die andere trägt als Auskunftsperson zur Erfüllung dieses Interesse bei.“¹⁰⁷⁰ Die Rollen und deren Beweggründe werden bei der Methodologie des fokussierten Interviews – anders als in verdeckten Forschungen, bei der inkognito geforscht wird – offen kommuniziert. Neben der Benennung der Rollen ist die Beziehung des zu Interviewenden und des Interviewers durch

¹⁰⁶⁸ Als ‚Höhepunkt‘ kann in diesem Zusammenhang die Hauptfrage des Interviews betrachtet werden, welche dem Interviewten die Möglichkeit gibt, offen und frei zu antworten, diesem aber andererseits auffordert, von einem konkreten Erlebnis zu berichten, bei dem die Bedeutung des Glaubens für gelingendes Leben benannt wird.

¹⁰⁶⁹ Helfferich bringt in diesem Zusammenhang auch das Argument gegen eine zu starke Strukturierung der Interviewsituation: „Das Hinlenken auf bestimmte Aspekte bedeutet eben auch, dass subjektive Relevanzen der Befragten, die in eine andere Richtung gehen oder die den Setzungen der Forschung zuwiderlaufen, eine geringerer Chance der Äußerung haben.“ Helfferich, Cornelia, „Leitfaden- und Experteninterviews“. S. 566.

¹⁰⁷⁰ Vgl. Helfferich, Cornelia. S. 564.

weitere Dimensionen gekennzeichnet: ¹⁰⁷¹ die Dimension der Machtreaktion und der Sicherheit, die Dimension der Fremdheit/des gemeinsamen Erfahrungshintergrunds sowie die Berücksichtigung unterschiedlich ausgeprägter Diskurskulturen. Diese Dimensionen spielten für mich als Interviewer sowohl während des Interviews als auch bei der Datenauswertung eine wichtige Rolle, rufen sie doch die Frage in Erinnerung, unter welchen Bedingungen jene ‚spezifische Version‘ der Daten entstanden ist.

5.3. Theorieentwicklung

In diesem Kapitel wird der Arbeitsprozess beschrieben, der zur Theorieentwicklung geführt hat. Die Darstellung der Theorieentwicklung erfolgt systematisch anhand des zirkulären Forschungsverständnisses der Grounded Theory (5.3.1). Dabei wird die Kodierung der Daten durch die chronologischen Arbeitsschritte des offenen, axialen und selektiven Kodierens aufgebrochen (5.3.2). Diese werden mit den methodischen Paradigmen der Grounded Theory, dem Dimensionalisieren, der theoretischen Sensibilisierung und der theoretischen Sättigung anhand von drei Praxisberichten erläutert. Gleichzeitig soll damit aber auch der Forschungsprozess intersubjektiv nachvollziehbar gemacht werden.

Um eine Theorie der Freude im Kontext des Erwachsenenkatechumenats zu entwickeln, wurde am Beginn der Datenerhebung ein Interview geführt. Dieses wurde transkribiert und offen kodiert¹⁰⁷², wobei sich das Aufbrechen der Daten noch vordergründig am Inhalt des Gesprächs orientierte und sich tiefere Sinnzusammenhänge in dieser Arbeitsphase für mich noch nicht erschließen konnten. Mit den ersten gewonnen Erkenntnissen wurde ein zweites Interview durchgeführt. Dieses wurde daraufhin transkribiert und mit dem ersten in Beziehung gesetzt, wobei sich erste inhaltliche und formelle Überschneidungen herauskristallisierten. Durch das ständige Vergleichen verlagerte sich der inhaltliche Fokus in weiterer Folge auf die Beziehungen der Daten untereinander. Dadurch konnten erste Kategorien gewonnen werden. Aus der psychosozialen Sicht waren das unter anderem die Kategorien ‚Getragen Wissen‘ ¹⁰⁷³ und ‚Glaube als Identitätsformatierer‘ ¹⁰⁷⁴. Aus dem

¹⁰⁷¹ Vgl. Helfferich, Cornelia. S. 564.

¹⁰⁷² Vgl. Kap. 5.3.2.

¹⁰⁷³ Vgl. Kap. 6.7.1.

¹⁰⁷⁴ Vgl. Kap. 6.6.2.2.

religiösen Blickwinkel entwickelten sich die Kategorien ‚Glauben als Sinn- und Beziehungsformatierer‘.¹⁰⁷⁵

Die angestoßene theoretische Reflexion ist in die Durchführung des dritten Interviews eingeflossen, das Monate nach den ersten beiden Gesprächen stattfand. Das Gespräch war von den gewonnen Erkenntnissen der bereits gewonnen Daten geprägt. Das darauffolgende Transkriptionsverfahren hingegen war von einem Gefühl bestimmt, dass sich vieles von dem eben Gehörtem bereits in den bekannten Daten der ersten beiden Interviews ‚versteckte‘. Jedoch ließ sich weder eine Systematisierung noch eine innere logische Struktur festmachen. Erst durch das Aufbrechen der Textdaten und dessen enthaltene Multidimensionalität, ließ sich allmählich ein einheitliches Bild von der Bedeutung des Glaubens für das Phänomen Freude sowie deren Beziehung zueinander nachzeichnen. Im Mittelpunkt des axialen Kodierens¹⁰⁷⁶ stand dabei die Entwicklung eines theoretischen Modells anhand einer Storyline, welche mit dem Titel ‚Auf dem Weg zum/im Glauben‘¹⁰⁷⁷ versehen wurde. Mit diesem Modell gelang es, die religionssoziologische und die religionspsychologische Dimension als Klammer miteinander zu verbinden. Mit ihr konnte der Transformationsprozess beschrieben werden, den die Interviewenden durch die Erfahrung des Glaubens durchlebt haben. Der Begriff der Transformation gibt als sinngebende Überschrift der Storyline auf eine abstrakte Weise den Glaubensfindungsprozess wieder. In diesem Zusammenhang lag es nahe, auch innerhalb des Paradigmenmodells vom Transformationsbegriff auszugehen, von dem ausgehend in weiterer Folge auch dessen Paradigmen und Bedingungen kodiert und miteinander in Beziehung gesetzt werden konnten.¹⁰⁷⁸ Mit der Einführung der Storyline konnten im Prozess des selektiven Kodierens¹⁰⁷⁹ schlussendlich die Transformationspotentiale des Glaubens als Sinn-, Identitäts- und Beziehungsformatierer für die Freude benannt und als roter Faden für die gesamte Theorie entwickelt werden. Sie sind damit der theoretische Unterbau, mit dem – mit Blick auf das gesamte Bedingungsgefüge des Phänomens – die Kernkategorie ‚Locker im Sattel Gottes sitzen‘ entwickelt werden konnte.

¹⁰⁷⁵ Vgl. Kap. 6.6.2.3. und 6.6.2.1.

¹⁰⁷⁶ Vgl. Kap. 5.3.2.2.

¹⁰⁷⁷ Vgl. Kap. 6.2.

¹⁰⁷⁸ Das drückt sich unter anderem in den Begriffen der Titeln der jeweiligen Paradigmen und Bedingungen aus (Kompensation, Lokalisation, Korrelation, Integration und Synchronisation), welche den Transformationsprozess im jeweiligen Paradigma beschreiben, sowie jene Faktoren, die im Prozess intervenierend wirken.

¹⁰⁷⁹ Vgl. 5.3.2.3.

5.3.1. Die Zirkularität des Forschungsweges

Der zirkuläre Forschungsweg folgte der Logik der „hermeneutischen Spiralbewegung“¹⁰⁸⁰. Diese prägte das Forschen auf vier verschiedenen Ebenen. Zum Ersten erfolgte sie innerhalb der verschiedenen Modi (offen, axial und selektiv) des Kodierens¹⁰⁸¹, welche sich im Arbeitsprozess abwechselten und sich zeitlich überlagerten. Erst durch ihre zirkuläre Anwendung entfaltete sich ihr methodisches Potential.¹⁰⁸² Auf der Ebene der Theoriegenerierung wurden im Laufe der Kodierung Codes erstellt, welche in weiterer Folge zu Konzepten und Kategorien entwickelt wurden. Anhand des fortschreitenden Prozesses wurden diese wieder zu Subkategorien beziehungsweise zu einer Eigenschaft einer anderen Kategorie; andere wiederum wurden zu einer übergeordneten Kategorie zusammengefasst. In dieser äußert kreativen Phase wurden die Namen der Codes und Kategorien ständig dem aktuellen Erkenntnisstand angepasst, begeistert formuliert und manche wieder enttäuscht verworfen, sodass sich die Theorie Schritt für Schritt den Daten annäherte. Die dritte Ebene betraf die Beschäftigung mit einzelnen Gesprächssequenzen der Interviews, die sowohl systematisch als auch intuitiv und assoziativ in den Forschungsprozess eingebunden wurden. In diesem Zusammenhang konnten mit der graphischen Darstellung des ersten und zweiten Interviews nicht nur inhaltliche Vergleiche gezogen werden: Mit dem bildlich dargestellten Gesamtblick konnten innerhalb der jeweiligen Biographien ebenso sozio-psychologische Verhaltensmuster erschlossen werden.¹⁰⁸³

Letztlich beeinflussten die vorläufigen Ergebnisse des Forschens die Gespräche selbst, indem in den weiteren Interviews fokussierter vorgegangen und vertiefender nachgefragt wurde. Als Beispiel kann hier eine Sequenz über die Frage nach den positiven Veränderungen im Leben durch den Glauben aus dem dritten Interview herangezogen werden. Bei der Aufforderung, sich in eine konkrete Situationen hineinzuversetzen, gibt der Interviewende einen intimen Einblick in seine – durch den Glauben sich verändernden – Einstellungen und Haltungen.

¹⁰⁸⁰ Breuer, *Reflexive Grounded Theory*. S. 48.

¹⁰⁸¹ Vgl. Breuer. S. 69f.

¹⁰⁸² „Die Prozeduren des Kodierens entfalten ihren Sinn und ihre Potenzen erst im Rahmen der ausgebauten konsekutiv-iterativrekursiven Strategie des Hin und Her, des Vor und Zurück zwischen Datenerhebung, Konzeptbildung, Modellentwurf und Modellprüfung sowie der Reflexion des Erkenntniswegs. Auf diese Weise entsteht eine datengegründete Theorie in einer hermeneutischen Spiralbewegung“. Breuer. S. 69.

¹⁰⁸³ Vergleiche die im Anhang beigefügten Mindmaps der Interviews.

Interviewer: mhm (bejahend) mhm (bejahend) Ahm... Du hast gesagt. Ich glaube, das war der erste Punkt. So die, die Situationen, Erfahrungen, die einen positiven Einfluss auf dein Leben gebracht haben, dass du vieles leichter nimmst.

CC: Mhm. (bejahend)

Interviewer: Was fällt dir denn da spontan ein?

CC: Vieles leichter im... ja ich bin nicht so gebunden an die Dinge. Ahm...

Interviewer: Beziehungsweise... Wenn du in so einer Situation bist oder wenn du dich in so eine Situation hineinversetzt, hineinversetzt, an welchen Gefühlen machst du das fest, dass das leichter ist für dich?

CC: Naja davor, denkt man, man muss alles selbst lösen können.

Interviewer: o.k.

CC: Und wenn irgendetwas schief geht, dann ist man... so sind wir ja auch - finde ich - erzogen.

Interviewer: Mhm. (bejahend)

CC: ...man ist selbst schuld daran.

Interviewer: Mhm (bejahend) mhm (bejahend)

CC: Ich habe nicht genug getan, oder was auch immer.¹⁰⁸⁴

5.3.2. Die Kodierung der Daten

Der Prozess des Kodierens dient dem Aufbrechen der Daten und der analytischen Entwicklung von Konzepten und Kategorien. Wie oben ausgeführt arbeitet die Grounded Theory mit der Methode der vergleichenden Analyse, indem sie Daten kodiert, konzeptionalisiert und in Kategorien gruppiert.¹⁰⁸⁵ Diese werden zu einer gegenstandsbezogenen Theorie zusammengeführt. Der Forscher erhebt hierbei den Anspruch, sich auf die Daten ohne Vorbedingungen, wie empirische Settings, Literatur oder Eigeninteresse, einzulassen.¹⁰⁸⁶ Der Analogie des Bildes folgend, die Daten ‚sprechen‘

¹⁰⁸⁴ Vgl. Int. CC #00:37:02-4#

¹⁰⁸⁵ Vgl. Kap. 5.3.2.

¹⁰⁸⁶ Im Kontext des hermeneutischen Verstehens der Empirie kann dieses ‚Ein- und Offenlassen‘ immer nur als Ideallinie interpretiert werden. Jede Konfrontation mit einem Phänomen begegnen wir mit einem ‚gewissen Vorverständnis‘. Diese ‚apriorischen Annahmen‘ und „Präkonzepte“ müssen mit dem Paradigma der Offenheit nicht im Widerspruch stehen, wenn diese – wie im Konzept des hermeneutischen Zirkels – im Erkenntnisprozess mitbedacht werden. Vgl. Breuer, *Reflexive Grounded Theory*. S. 48.

zu lassen, könnte hinzugefügt werden, dass die Aufgabe des Forschers zuerst darin besteht, diesen ‚zuzuhören‘, anstatt diese gleich verstehen und interpretieren zu wollen.

5.3.2.1. *Offenes Kodieren*

Beim offenen Kodieren steht die Maximierung von möglichen Interpretationsperspektiven im Vordergrund.¹⁰⁸⁷ Für die Operationalisierung orientiert sich das Verfahren an den Fragen: Was? Wer? Wie? Warum? Wozu? Womit? Wann? Wie lange? Wo? Wie viel? Wie stark? Bei der ersten Auseinandersetzung mit dem Text stand ich vor der Entscheidung zwischen einer offenen und einer Zeile-für-Zeile-Auswertung. Ich entschied mich für eine offene Form, um den Assoziationen, die mir beim Lesen des Textes einfallen würden, einen möglichst großen Raum zu geben. Umgesetzt wurde das ‚freie Spiel‘ der Gedanken, indem ich mir neben dem ausgedruckten Interviewtext Notizen machte, Querverweise erstellte und Gesprächssequenzen herausstrich. So wurde die ‚zwecklose‘ und ‚spielerische‘ Beschäftigung mit dem Text für mich zu einer sinnlichen und kreativen Erfahrung.

Als ersten Verfahrensschritt entschied ich mich, das gesamte erste Interview graphisch anhand eines Mind-Mappings¹⁰⁸⁸ darzustellen. Damit wollte ich das Interview in seiner Gesamtheit graphisch ‚fassen‘. Inhaltliche Themenblöcke wurden farblich zusammengefasst, Sinnbezüge anhand von Verbindungslinien hervorgehoben. Daneben erstellte ich auch eine Zeitachse, welche ich in die drei Zeitphasen ‚Vor‘, ‚Im‘ und ‚Nach dem Katechumenat‘ aufteilte. Neben der inhaltlichen Dimension konnte ich damit die zeitliche Dimension der Daten emergieren, welche sich später im Kodierparadigma zur prozessualen Dimension entwickeln sollte. Neben diesen Aspekten versuchte ich aber auch, wichtige Informationen über das Gespräch anhand von Notizen in die Graphik einfließen zu lassen. Diese hatten vor allem die Art und Weise, also die Frage, *wie* etwas gesagt wurde, beziehungsweise den Zeitpunkt, also das *wann*, zum Inhalt.

Als ‚methodische Vorlage‘ diente mir in dieser Phase die Verfahrenslogik von Kathy Charmaz.¹⁰⁸⁹ Charmaz unterteilt den Prozess des offenen Kodierens in zwei Schritte, das „initial coding“ und das „focused coding“. Unter „initial coding“ fasst sie den offenen

¹⁰⁸⁷ Die recht klare Unterscheidung des Modus des ‚offenen Kodieren‘, der auf die Maximierung von Perspektiven gerichteten Analysemodus zielt, und einen ‚axialen‘ Modus, der auf das ursächliche Erklären und auf die Rekonstruktion von Zusammenhängen gerichtet ist, hat sich in der Grounded Theory erst nach und nach etabliert. Vgl. Strübing, *Grounded Theory*. S. 22.

¹⁰⁸⁸ Siehe Anhang. Mindnode.

¹⁰⁸⁹ Vgl. Charmaz, *Constructing Grounded Theory*. S. 47f.

Zugang im Verfahren zusammen, im Gegensatz zum Prozess des „focused coding“, mit dem sie die Erstellung von Konzepten meint, die „nach dem offenen oder initialen Kodieren besonders interessant erscheinen, weil sie thematisch besonders einschlägig sind und zum Beispiel eher häufig oder an zentralen Stellen im Material auftauchen“, und in weiterer Folge „systematisch vergleichend durch größere Materialumfänge hindurch kodiert werden“.¹⁰⁹⁰ Das ‚fokussierte‘ Kodieren brachte die ersten Konzepte wie ‚Umgang mit Trauer und Leid‘ oder ‚Sinnformatierung‘ zum Vorschein, die aber noch „für sich“ standen und in keinem größeren Bedeutungszusammenhang gebracht werden konnten. Im Gegenteil: Anstatt beim Konzeptualisieren voranzuschreiten, erwiesen sich diese Konzepte eher als inhaltliche Zusammenfassungen mit Querverweisen und nicht als konzeptionelle Kodes mit analytischer Dichte. Es fehlte die notwendige Abstraktion, die für eine Entwicklung einer Theorie¹⁰⁹¹ unabdingbar war. Das war auch der Grund, warum sich in dieser Phase ‚erste Befunde‘¹⁰⁹² im Hinblick auf die Bedingungen, Strategien und Konsequenzen nicht einstellen wollten.

Diese – für mich enttäuschenden – Ergebnisse brachten eine gewisse Unsicherheit mit sich, die sowohl an den Daten als auch an der methodischen Umsetzung erste Zweifel aufkommen ließen. Unter diesen Voraussetzungen widmete ich mich dem zweiten Interview. Wie beim ersten Interview begann ich mit einer graphischen Darstellung der Daten anhand einer Mind-Map, mit dem Unterschied, dass ich das Forschungskonzept des ‚focused coding‘ nicht mehr verfolgte und stattdessen mit dem Verfolgen des Prinzips der Offenheit im Kodierprozess einen Schritt ‚zurück‘ machte. Das drückte sich dahingehend aus, dass ich die eingeführte Zeitebene in der Mind-Map strich, stattdessen die zeitliche Komponente im Zusammenhang mit dem Katechumenat als lebenslangen Prozess verstand und im Sinne eines ‚Auf-dem-Weg-Sein zum/im Glauben‘ in die Kodierung einarbeitete. Statt des ‚fokussierten‘ Blicks auf die Daten konzentrierte ich mich auf das Emergieren von Kategorien und Subkategorien aus der Perspektive der genannten prozessualen Dimension. Mit dieser Entscheidung gelang ein erstes Aufbrechen der Daten, was zu einem ersten tieferen Verständnis derselben führte.

¹⁰⁹⁰ Strübing, *Grounded Theory*. S. 99.

¹⁰⁹¹ Vgl. dazu die Ausführungen von Brüsemeister, der auf diesen Forschungsumweg hinweist. In: Brüsemeister, *Qualitative Forschung*. S. 169. Ebenfalls dazu Breuer, der für diesen Schritt ein Konzept-Indikator-Modell vorschlägt. In: Strübing, *Grounded Theory*. S. 71-73.

¹⁰⁹² Vgl. Brüsemeister, *Qualitative Forschung*. S. 169.

Mit der Schwerpunktsetzung auf das offene Kodieren konnte ich den Assoziationsraum für gedankliche Freiheiten so weit aufmachen, dass mir bei der Kodierung des zweiten Interviews nach und nach Kategorien und Konzepte des ersten Interviews in den Sinn kamen.¹⁰⁹³ Interessanterweise passierte das nicht aktiv, sondern auf eine eher unbewusste subtile Art und Weise. Dieser ‚Spur‘ wollte ich nachgehen, indem ich mit dem kontinuierlichen Vergleichen der Interviews begann. Mit der Fokussierung auf das Vergleichen begann die zweite Phase des Kodierens. Dabei ließ ich das Mind-Mapping-Konzept hinter mir. Stattdessen begann ich mit der Kodierung mit Hilfe des Programm ‚F4‘.¹⁰⁹⁴ Dieses unterstützte mich bei der Erstellung erster hypothetischer Konzepte, die durch den Vergleich und deren Aufarbeitung eine neue Qualität erhielten besaßen. Ich begann wieder mit dem Formen von Kategorien und Subkategorien, gruppierte zusammenhängende Gesprächssequenzen, erschuf erste abstrakte Überschriften und setzte diese wiederum mit den originalen Texten in Beziehung.

Plötzlich geriet alles in Fluss. Beziehungen und Korrelationen taten sich auf, welche immer mehr den zeitlichen und ursächlichen Zusammenhang des Phänomens fassten. Im letzten Schritt verließ ich auch die zeitliche Dimension innerhalb der Kodierung. Diese wurde von einer multidimensionalen Zusammenschau von Eigenschaften und Haltungen, Bedingungen und Strategien jenseits chronologischer Abfolgen abgelöst. Dieses multidimensionale Konzept war ein – wiederum unbewusstes – erstes Herantasten an das axiale Kodieren. Mit dem ersten – wenn auch vorläufigen – theoretischen Modell konnte ich die biographische und situative Bindung der Daten aufbrechen. Gleichzeitig gewann ich die – im Forschungsprozess scheinbar verlorengegangene – Sicherheit zurück. Ein erstes Hochgefühl über den gewonnenen Erkenntnisgewinn stellte sich ein. Eine erste Idee einer Grounded Theory begann sich zu entwickeln.

Parallel zu den ersten Entwürfen eines theoretischen Modells entwarf ich mithilfe des Kodierungsprogramms einen Überblick über die Kategorien und Subkategorien. Mit jedem eingegeben Datensatz und dessen Zuordnung zu einer Kategorie erschlossen sich neue Dimensionen und Eigenschaften, die den vorhandenen Kodierungsstand veränderten und

¹⁰⁹³ Vgl. Breuer, *Reflexive Grounded Theory*. S. 70.

¹⁰⁹⁴ Nach einer Phase des Ausprobierens diverser Programme und Applikationen, entschied ich mich für das Analyseprogramm f4. Neben der einfachen Benutzeroberfläche überzeugte mich vor allem die Integration und Synchronisation mit dem Transkriptionsprogramm f4, mit dem ich die Interviews transkribierte. Mit der Verschränkung beider Programme war eine einfache Implementierung der Daten möglich, was den Arbeitsprozess erheblich vereinfachte.

weiterentwickelten. Dabei wurden nicht nur die beiden Interviews verglichen, sondern auch verschiedene Sequenzen eines Interviews. Ein weiteres Mal wurde eine überfordernde Dynamik im Kodierprozess ausgelöst. Das erstellte Erkenntnismodell ging in einer Flut von empirischen Daten und verschiedenen Beziehungsmöglichkeiten zwischen den einzelnen Kategorien und Subkategorien unter. Das vorhin gewonnene Gefühl der Sicherheit, welches direkt proportional mit dem Gefühl einer möglichen gefundenen theoretischen Richtung zusammenhing, wich einmal mehr einem Gefühl der Ernüchterung. Plötzlich schien wieder alles fluide und fragil.

Praxisbericht: Dimensionalisieren

Die oben beschriebenen Zustände beeinflussten auch mein Verständnis des Forschungsphänomens. Im Sinne eines Zwischenfazit stellte ich mir die Frage, inwieweit die bis dahin gewonnenen kodierten Erkenntnisse mein Verständnis bereits prägten und ‚Einfluss‘ auf die Kodierung ausübten. Es ging mir in diesem Reflexionsschritt um eine Bewusstmachung meiner Rolle als Forscher im Forschungsprozess.¹⁰⁹⁵ Im Zuge dieses Reflexionsprozesses gelang es mir, eine erste Forschungsfalle zu identifizieren. Im oben beschriebenen Arbeitsschritt der Zuteilung der Datensätze zu den jeweiligen Kategorien lag die Vorstellung darin, die Gesamtheit der Daten in den Kategorien und Subkategorien ‚übertragen‘ zu können. Dahinter verbarg sich der unbewusste Wunsch, dass sich dadurch die empirische Güte der Daten steigern und damit eine höhere Aussagekraft erzielen lassen würde. Mit der Rückbesinnung auf das Verfahren des Dimensionalisierens konnte das Gebot der Quantifizierung aufgebrochen werden.¹⁰⁹⁶ Dabei kam es, im Zusammenhang mit der Forschungsfrage, zum Perspektivenwechsel von der *Identifizierung* und der *Verortung* hin zum *Verstehen* des Phänomens. Dementsprechend ging es primär nicht mehr um das *Was?*, *Wann?* und *Wo?* als vielmehr um das *Wie?* und *Warum?*

Exemplarisch kann dieser Perspektivenwechsel innerhalb der Kategorie ‚Getragen wissen‘ nachgezeichnet werden, welcher auf den ersten Blick keine Konvergenzen mit dem Forschungsphänomen zu haben scheint, sich aber im weiteren Kodierprozess als

¹⁰⁹⁵ Vgl. Kap. 4.1.5.

¹⁰⁹⁶ In der Forschungslogik der Grounded Theory spielt das Paradigma der Quantifizierung der Theorie eine untergeordnete Rolle. Eine Verdichtung der Theorie gelingt nicht über eine vollständige Aufzählung des Gleichen, als vielmehr über die Einbindung von Kontrasten, Abweichungen und Inkongruenzen in den erhobenen Daten. Vgl. Strübing, *Grounded Theory*. S. 22.

essentieller Bestandteil der theoretischen Richtung erweisen sollte. Ausgangspunkt der Kategorie waren die Aussagen der Probanden über diesen Gefühlszustandes.¹⁰⁹⁷

AA: Getragen wissen. Diese Geborgenheit und dieses Abgebenkönnen. Nicht mehr: „Der AA muss alles machen“. Man kann das alles schön ablagern.¹⁰⁹⁸

BB: So. Also, es fühlt sich... also seitdem ich gläubig bin, fühle ich mich nur getragen, egal was passiert.¹⁰⁹⁹

Interviewer: Ah ... was macht mit ... was macht das mit Menschen, mit diesem Wissen? Jetzt in ganz banalen Situationen, was hat es mit dir gemacht?

CC: Ja es ist, also es gibt mir das Vertrauen, es gibt mir Geborgenheit, es gibt, sagt mir: „O.k. Auch wenn jemand mir vielleicht entgegenkommt, komisch oder unangenehm ...“ Ich muss mich nicht auf das sozusagen reduzieren, was die Außenwelt sagt...

Interviewer: mhm (bejahend)

CC: Weil es gibt jemandem, der mich annimmt¹¹⁰⁰.

In einem zweiten Schritt wurde die Kategorie mit Blick auf die psychosoziale Dimension beleuchtet. Diese wurde der religiösen Dimensionen gegenübergestellt und mit ihr in Beziehung gesetzt. Durch diesen Prozess kristallisierte sich das Konzept der ‚Resilienz‘ als ‚psychosoziales Pendant‘ der religiösen Kategorie ‚Getragen wissen‘ heraus.

AA: Schade, dass wir nicht damals schon Christen waren, wie der Vater gestorben ist. Das hätten wir anders verarbeitet, anders getragen.¹¹⁰¹

CC: Mit ... Ja was (es) mir, mir auf jeden Fall gebracht hat, dass ich viel leichter durch mein Leben gehe.

Interviewer: O.k.

CC: Und damit meine ich nicht: „Oh, alles funktioniert super toll“.

Interviewer: mhm (bejahend).

CC: Aber ich gehe anders, mit einem viel ruhigeren und viel leichterem Gefühl durch das Leben.

Interviewer: O.k. Wie drückt sich das aus? Also, also ...

¹⁰⁹⁷ Im Vergleich mit anderen Gesprächssequenzen und den anderen Interviews, wurden in weiterer Folge die Datensätze zu den Subkategorien ‚Gottvertrauen‘, ‚Abgeben können‘, ‚Geborgenheit‘ und weiterer Folge zu der Kategorie ‚Getragen wissen‘ zusammengefasst.

¹⁰⁹⁸ Vgl. Int. AA #00:45:26-4#.

¹⁰⁹⁹ Vgl. Int. BB #01:04:49-2#.

¹¹⁰⁰ Vgl. Int. CC #00:38:40-5#.

¹¹⁰¹ Vgl. Int. AA #00:47:54-4#.

CC: Das drückt sich aus, indem ich mit schwierigen Situationen anders umgehen kann, weil ich weiß, dass ich trotzdem getragen bin, egal wie schwierig die Situation ist (...) ¹¹⁰²

Im Zuge des Dimensionalisierens tauchte das Konzept ‚Resilienz‘ plötzlich auch in den Datensätzen auf, die zuvor der religiösen Dimension beziehungsweise der Kategorie ‚Getragen wissen‘ zugeordnet waren. Die folgenden Ausschnitte verdeutlichen die enge Beziehung der beiden Dimensionen miteinander. In diesen verwenden die Probanden zwar religiös konnotierte Begriffe wie ‚Heilung‘ und ‚Friede‘, jedoch auf der Hintergrundfolie des korrelierten Konzepts der ‚Resilienz‘.

BB: So. Und dann gibt es vielleicht Krisen oder Schmerz und es ist dann ein, zwei, drei Tage ganz schlimm. Dann verstehe ich wieder ganz viel, dann passiert wieder Heilung und das gab es früher nicht. Sondern, es wurde sich darin gebadet. So ... in der Krise. ¹¹⁰³

AA: Jetzt heißt es nicht, dass wir keine Probleme haben. Um Gottes Willen, ja sicher. In jeder Familie kommt das vor.

Interviewer: Ja.

AA: Wir gehen aber anders damit um. (...) Wenn die Mama sich zum Beispiel jetzt aufregt über etwas.

Interviewer: o.k.

AA: Wenn ich dann nur sage: „Mama, Mama ... du weißt schon“, sagt sie: „Ja“, „Du weißt schon...“ sage ich „... geh in die Kirche, zünde eine Kerze an, geh zur Gottesmutter, übergib das. Ich mache es auch so“. Und dann sage ich: „Tu das“. Und dann sagt sie: „Ich weiß, aber ich ärgere mich trotzdem“. Aber dann ist es so, das dann nachher, ein zwei Tage später sich die Situation ändert. Es ist mehr Frieden da. Es ist zwar Unruhe da, aber der Friede ist der, der halt stärker ist. Weil du hast immer den Fokus, immer zurück, immer zurück, weißt du? ¹¹⁰⁴

Ab diesem Zeitpunkt verfolgte ich bei der Erstellung der Kategorien und Subkategorien den engen Zusammenhang zwischen der psychosozialen und religiösen Dimensionen innerhalb des Forschungsphänomens, insofern ich sämtliche Kodierungen aus beiden Perspektiven neu betrachtete und deren Beziehungen benannte. ¹¹⁰⁵ Infolge der Integration der psychosozialen Dimension und der Erstellung der Kategorie ‚Resilienz‘ gewann auch

¹¹⁰² Vgl. Int. CC #00:33:56-5#.

¹¹⁰³ Vgl. Int. BB #01:08:02-9#.

¹¹⁰⁴ Vgl. Int. AA #00:53:33-4#.

¹¹⁰⁵ Als weiteren Kodierungsfortschritt kann hier die Kategorie ‚Neu werden (am/im Glauben)‘, innerhalb der religiösen Dimension genannt werden. Durch den Vorgang des Dimensionalisierens konnte die psychosoziale Kategorie ‚Glaube als Identitätsformatierer‘ als Pendant entwickelt werden.

der Blick auf das Phänomen Freude an Dichte und Tiefe, was sich wiederum in den Datensätzen rückbinden ließ.

AA: Ja. (*kurze Pause*) Freude ist das. Also für mich ist Freude dieses Gefühl, dass wenn ich zum Beispiel ... ahm ... Wenn du hoffen, wenn du eine gewisse Hoffnung auch verspürst, dass zum Beispiel ... Freude ist das, dass wenn du eine schwierige Zeit durchmachst, immer ... was vor Augen hast ... dass, dass quasi diese Situation nicht andauert und dass es besser wird. Und das, das ist eine Freude.¹¹⁰⁶

BB: So. Also es fühlt sich, also seitdem ich gläubig bin, fühle ich mich nur getragen, egal was passiert.

Interviewer: mhm (bejahend).

BB: Egal welche Krise, egal welche Freudenmomente. Ich fühle mich immer getragen und immer geborgen (...).¹¹⁰⁷

Mit dem Dimensionalisieren konnte im Forschungsprozess, gerade am Ende der ersten Phase des offenen Kodierens, ein mehrdimensionaler Blick auf das Forschungsphänomen gewonnen werden, was zu einem tieferen Verständnis des Forschungsprozesses und des Forschungsphänomens führte. Rückblickend stellte das Verfahren des Dimensionalisierens die Grundlage für die Erstellung der Kernkategorie dar. Der verstärkte Fokus auf die mehrdimensionale Perspektive auf das Phänomen läutete die Phase des axialen Kodierens ein.

5.3.2.2. Axiales Kodieren

Im Gegensatz zum offenen Kodieren geht es beim axialen Kodieren nicht um eine Maximierung von Perspektiven, sondern um ein ursächliches Erklären und eine Rekonstruktion von Zusammenhängen.¹¹⁰⁸ Für die Systematisierung und Strukturierung des Kontextes und den ursächlichen Bedingungen, welche für das Verstehen und Erklären eines Phänomens notwendig sind, entwickelte Strauss eine Kodiermatrix, das Kodierparadigma. Dieses wurde im Zuge einer Weiterentwicklung der Grounded Theory als Anleitung zur Systematisierung 1987 veröffentlicht und erst im Nachhinein dem axialen Kodiermodus zugeordnet.¹¹⁰⁹

¹¹⁰⁶ Vgl. Int. AA #01:00:11-5#.

¹¹⁰⁷ Vgl. Int. BB #01:04:49-2#.

¹¹⁰⁸ Vgl. Strübing, *Grounded Theory*. S. 30.

¹¹⁰⁹ Strübing weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die „methodisch-inhaltliche“ Aufteilung

Ziel des axialen Kodierens ¹¹¹⁰ ist die Erarbeitung eines phänomenbezogenen Zusammenhangmodells. ¹¹¹¹ Den Ausgangspunkt bildet ein herausgegriffenes Phänomen das als Kodierachse zu anderen Konzepten dient. Um dieses Phänomen herum wird mit anderen Konzepten, Kategorien und Subkategorien ein Beziehungsmodell entwickelt, indem qualitative Verbindungen zwischen den Konzepten erarbeitet werden. ¹¹¹² „Die im Kodierparadigma angelegten Zuschreibenden sind also *relationale* Eigenschaften, die nicht der einen oder der anderen Entität, sondern nur dem Zusammenhang zwischen ihnen zuzuschreiben ist.“ ¹¹¹³ Gemeint sind: Ursächliche Bedingungen, die zum untersuchten Phänomen führen, Kontextbedingungen, welche die Eigenschaften und Dimensionen beleuchten unter denen das Phänomen auftritt, intervenierende Bedingungen, welche das Phänomen beeinflussen, Handlungen und Interaktionen, wie Akteure mit dem Phänomen umgehen und Konsequenzen, die aus ihrer Handlung und Interaktion folgen. ¹¹¹⁴

Das Kodierparadigma macht nur dann Sinn, wenn klar ist, um *was* axial kodiert werden soll. Hierbei gilt, dass das kodierende Phänomen sich eindeutig auf die Forschungsfrage beziehen soll. In dem Zusammenhang warnt Brüsemeister: „Die Kodierung nach Bedingungen, Strategien, Konsequenzen macht nur Sinn, wenn eindeutig ist, woraufhin kodiert werden soll, nämlich die soziologische Fragestellung.“ Und weiter: „Verlieren die Forscherinnen durch die Beschäftigung mit interessanten Unterphänomenen ihr eigentliches Phänomen aus den Augen, wird die Kodierung bzw. die Untersuchung völlig sinnlos.“ ¹¹¹⁵ Das Paradigma des Forschens ‚entlang‘ der Forschungsfrage geht auch mit dem schrittweisen Wechsel der Forscherrolle einher. Diese entwickelt sich von einer Rolle des Suchenden hin zu einer des Wissenden. Der Forschungshabitus wechselt sich im Laufe

zwischen Systematisierung und Strukturierung historisch bedingt ist und erst die durch die Zuordnung des Kodierparadigmas zum axialen Kodiermodus durch Strauss und Corbin 1996 ihre Zuspitzung erfahren hat. Vgl. Strübing. S. 22.

¹¹¹⁰ Die strikte Trennung zwischen ‚Erzeugung analytischer Vielfalt‘ innerhalb des offenen Kodiermodus einerseits und dem ‚ursächlichen Erklären und Verstehen‘ beim axialen Modus andererseits, diente in der vorliegenden Arbeit als ‚Ideallinie‘ und nicht als dogmatisches Paradigma. Vielmehr gab es Arbeitsphasen, in denen sich die Kodiermodi gegenseitig durchdrängten und überlagerten. Diese Verschränkung war einerseits dem fortlaufenden (und stockenden) Erkenntnisgewinn, wie auch meinem zirkulären Forschungsverständnis geschuldet.

¹¹¹¹ Vgl. Kap. 4.4.6.

¹¹¹² Vgl. Strübing, *Grounded Theory*. S. 16.

¹¹¹³ Vgl. Strübing, *Grounded Theory*. S. 26.

¹¹¹⁴ Strübing folgt in diesem Zusammenhang der Definition von Strauss und Corbin. Er weist besonders auf diese Unterscheidung zwischen intervenierenden Bedingungen und Kontextbedingungen hin, damit der Kontext keine Restkategorie wird, sondern eine eigenständige Kontur gewinnt. Vgl. Strübing. S. 26.

¹¹¹⁵ Beide Zitate vgl. Brüsemeister, *Qualitative Forschung*. S. 179.

von einem Induktiven zu einem Deduktiven, von einem Emergierenden zu einem Forcierenden.¹¹¹⁶

Praxisbericht: Theoretisches Sensibilisieren

Mit der Adaption von Strauss' Kodierparadigma auf das Forschungsfeld, war ich endgültig im axialen Kodiermodus angelangt. Rein formell unterschied sich dieser Modus vom Offenen dahingehend, das ich in dieser Phase immer mehr Sinnbezüge im Zusammenhang mit dem Forschungsphänomen verstehen lernte. Der Verstehensprozess war von sogenannten ‚Aha-Erlebnissen‘ gekennzeichnet. Plötzlich zeigten sich – mit Blick auf das Forschungsfeld – verdeckte und verborgene Sinnzusammenhänge. So gewann das Forschungsphänomen im Laufe dieser Phase immer mehr an Kontur an dessen Ende ein Zusammenhangmodel unter dem Titel ‚Transformation‘ stand, welches in weiterer Folge der Ausgangspunkt für die Entwicklung der Kernkategorie diente.

Für mein Forschungsvorhaben deklarierte ich meine Forschungsfrage als ‚Phänomen‘ im Kodierparadigma. Damit folgte ich jener Spur in den Daten, die auf die Bedeutung des Glaubens auf die verschiedenen Dimensionen von Freude hinwiesen. Die Frage diente im Folgenden als Kristallisationspunkt für das axiale Kodieren die ich dem gesamten Datenmaterial vorsetzte. Für die Feststellung, was das Phänomen im Forschungsfeld überhaupt ist, schlägt die Literatur die Fragen ‚Worum geht es?‘ und ‚Worauf bezieht sich der Text?‘ vor. Ich hatte in dieser Forschungsphase zwar eine ausformulierte Forschungsfrage, aber keine Vorstellung davon, wie sich diese als ‚Phänomen‘ in den Daten zeigen sollte. Durch den Prozess des offenen Kodierens hatte ich, in Bezug auf die Bedeutung des Glaubens für die Freude, vielmehr unzusammenhängende Kategorien von Einstellungen, Haltungen und Erfahrungen entwickelt. Weitaus prekärer war für mich aber die Tatsache, dass das erstellte Modell nur in der Zeitdimension der Vorläufigkeit Sinn machte. Anders formuliert: Meiner Theorie fehlte der nötige Abstraktionsgrad, um die Zeitdimension des Vorläufigen *und* des Nachfolgenden erfassen zu können.

Im Zuge dieser Arbeitsphase stieß ich auf die (triviale) Erkenntnis, dass ich die Bedeutung des Glaubens für die Freude nicht beschreiben konnte, weil ich zu diesem Zeitpunkt des Kodierens – einfach ausgedrückt – gar nicht wusste, *was* ‚Glaube‘ für meine

¹¹¹⁶ In diesem Zusammenhang weist Strübing auch auf den anhaltenden Diskurs zwischen „Emergencing vs Forcing“ hin, der auch die beiden Forschungsstränge zwischen Glaser und Strauss trennt. Vgl. Strübing, *Grounded Theory*. S. 72. Zur Untersuchungslogik und die Rolle des Forschers vgl. Strübing. S. 41f.

Akteure überhaupt *ist*.¹¹¹⁷ Diese Frage tauchte im Zusammenhang mit dem, im Kodierparadigma umschriebenen Bereich des Kontextes auf. Es folgte eine intensive Kodierphase, einerseits, indem ich aus dem gesamten Datensatz aus der Perspektive des Glaubens neue Codes generierte, diese in weiterer Folge mit früheren gewonnenen Kategorien und Subkategorien verglich und daraus wiederum neue Kategorien und Subkategorien entwickelte.

Wieder drohte eine Erosion der bisherigen Kodierung. Die neu gewonnenen Erkenntnisse ließen sich weder in ein Konzept gießen, noch korrelierten sie mit dem bereits gewonnenen Ergebnissen. Zu divers und plural waren die gemachten Kategorien. Versuche diese zu systematisieren und zu abstrahieren und sie so in das Kodierparadigma zu integrieren, scheiterten unter anderem an ihrer Personen- und Situationsgebundenheit. Der Hauptgrund lag in der Multidimensionalität des Glaubens, welche mit den bisherigen Kategorien und Konzepten nicht ‚harmonisierte‘. Gleichzeitig war mir bewusst, dass diese ein wesentliches Charakteristikum von Glaube ist respektive wie Glaube in seinen Vollzügen und Praxen zu verstehen ist: Sowohl was die Tiefe als auch die Breite auf das Forschungsfeld betraf, war die Heterogenität und Pluralität des Glaubens sowohl für das Kodierparadigma und in weiterer Folge auch für die Aussagekraft meiner gegenstandsbezogene Theorie unabdingbar. Erst mit dem Necker-Würfel fand ich eine Analogie, mit dem ich ein Erklärungsmodell für die Multidimensionalität des Glaubens entwarf, das sich für das Kodierparadigma eignete und in dieses integrieren ließ.

Der Necker-Würfel (Abb. 1.) ist eine, nach dem Schweizer Physiker L. Albert Necker benannte Kippfigur, die bei längerer Betrachtung immer zwischen den zwei Ansichten ‚von unten‘ beziehungsweise ‚von oben‘ wechselt.¹¹¹⁸ Der Würfel stand in der Kodierung als Analogie für die Multidimensionalität des Glaubens. Die wechselnde Wahrnehmungsperspektive hingegen für die verschiedenen Betrachtungsweisen, aus denen diese betrachtet werden können. Mit dem Necker-Würfel gewann ich die Erkenntnis, dass sich das Formalobjekt – die Multidimensionalität des Glaubens – aus den Daten zwar kodieren lässt, aber nie ‚simultan‘. Wie beim Würfel, rückt eine Perspektive in den Hintergrund, sobald man sich für die andere ‚entscheidet‘. Der Würfel selbst, bleibt hingegen immer gleich.

¹¹¹⁷ Vgl. Kap. 6.5.

¹¹¹⁸ Vgl. „Necker-Würfel“, zugegriffen 1. März 2023, <https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/necker-wuerfel/10374>.

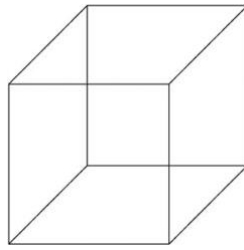


Abb. 1.

Als Beispiel möchte ich hier drei gewonnene Erkenntnisse exemplarisch vorstellen, durch die ich, mit Hilfe der Analogie des Necker-Würfels, einzelne Dimensionen des Glaubens in den Fokus rückte, gleichzeitig aber ihre Multidimensionalität nicht aus dem Blick verlor. Daneben konnte ich mit der Kodierung deren *Relation* untereinander bei gleichzeitiger Darstellung der *Eigentümlichkeit* explorieren und in das Kodierparadigma miteinbeziehen.

1. Aus der Sicht der *Handlungs- und Interaktionsstrategien* beschäftigte mich die Frage, wie der Glaube auf das Leben der Akteure, und dann in weiterer Folge, auf die Freude, Einfluss nimmt. Wie oben ausgeführt, kodierte ich aus den Interviews Einstellungen und Haltungen, Vollzüge und Erfahrungen. Ich abstrahierte diese und ‚übersetzte‘ das Glaubensverständnis der Interviewenden als *Gott-Welt-Du-Beziehung*. Glaube wird demnach als multidimensionale Beziehung verstanden: Vertikal, als eine Zwischenmenschliche, horizontal als Gott-Mensch Beziehung *und* als ‚verschränkende‘ horizontal-vertikale Beziehung, bei der sich die Beziehung, in Form der jeweils anderen exploriert. Die sogenannte ‚Kern‘-Handlungs- und Interaktionsstrategie in Bezug auf die Intervention des Glaubens fasste ich unter dem Begriff der Transformation zusammen, wobei ich diese im Kodierparadigma auf drei Dimensionen aufteilte: Glaube wird hier als ‚Sinn-, Identitäts- und Beziehungsformatierer‘ verstanden.
2. Innerhalb des Kodierparadigmas werden innerhalb des Kontextes die Bedingungen und Ausprägungen in Bezug auf das Phänomen beleuchtet. Auf mein Forschungsfeld übersetzt, stellte sich die Frage, welche Sinn- und Deutekonstrukte die Interviewenden unter ‚Glauben‘ verstehen. Mit der multidimensionalen ‚Leseart‘ des Necker-Würfels konnte innerhalb des Kodierparadigmas der Glaube als Gesamtes als *Kontextbedingung* benannt werden und gleichzeitig vier Paradigmen aus dem gesamten Bedingungsgefüge destilliert werden: ‚Heil werden‘ ‚Hoffnung finden‘, ‚Geliebt werden/ Liebe schenken‘ und ‚Frieden finden‘ beschreiben die essentiellen Dimensionen des Glaubensvollzugs in mit dem er ‚Gestalt annimmt‘ und sich konkretisiert.
3. Mit der Hilfe der Analogie des Necker-Würfels konnte im Zuge des Kodierparadigmas

letztlich auch die Rolle des Erwachsenekatechumenats unter den *intervenierenden Bedingungen* zugeordnet werden. Mehr noch: Die aus den Daten gewonnenen Kategorien in Bezug auf den Glauben führten zu der Erkenntnis, dass der ‚Ort‘, wo die Akteure mit dem Glauben in Berührung kommen, wie auch die Art und Weise (Glaubensvollzüge, Spiritualität) wie sie diesen praktizieren und leben einen Einfluss darauf hat, was sie unter (ihrem zukünftigen) Glauben verstehen. Aus diesen Überlegungen entwickelte sich schlussendlich das Konzept der ‚Kontextabhängigkeit des Glaubens‘ innerhalb den intervenierenden Bedingungen.

Mit der Analogie des Necker-Würfels konnte ich zwischen den einzelnen Bedingungen, genauer, den ‚Perspektiven‘ Inhalt und Form, internalen und externalen Faktoren – salopp formuliert – hin und her wechseln, ohne das Formalobjekt selbst ‚in Bewegung zu setzen‘. Damit konnte ich einerseits der analytischen Vielfalt der Heterogenität des Glaubens mit einer gewissen Offenheit im Auswertungsprozess begegnen, gleichzeitig die Dignität der jeweiligen Glaubensvollzüge bestmöglich bewahren. Anders formuliert: Mit der gewählten Verfahrensweise konnte ich das dialogische Verhältnis und die gegenseitige Beeinflussung der unterschiedlichen Dimensionen bei gleichbleibenden Formalobjekt aufzeigen.¹¹¹⁹ Dadurch erreichte ich innerhalb des axialen Kodierens jene theoretische Sensibilisierung, mit der ich nicht nur die Multidimensionalität des Glaubens fassen und in das Kodierparadigma integrieren konnte: Durch sie konnte ich auch das Besondere, das Spezielle aus der Tiefe der Daten heben.

Das Ergebnis dieses Kodierprozess‘ war kein, in sich geschlossenes neues Konzept, sondern brachte einen mehrdimensionalen Blick über die individuellen Glaubensdimensionen der interviewten Personen zum Vorschein. In Bezug auf Strauss‘ Kodierparadigma stellte sich durch die Kodierung heraus, dass die Glaubensdimensionen, weder dem kontextuellen noch den intervenierenden Bedingungen strikt zugeordnet werden können: Um ein tieferes Verständnis des Forschungsphänomens zu gewinnen, sind diese über das *gesamte* Kodierparadigma als ‚Folie‘ zu legen, was ich methodisch mit der Einführung der Storyline ‚Auf dem Weg zum/im Glauben‘ als ‚Rahmen‘ im Laufe des Kodierprozesses initiierte. Mit dieser konnte die Multidimensionalität des Glaubens ‚aufgebrochen‘ werden, indem sie als Bindeglied zwischen den Paradigmen interpretiert wurde. Mit der ‚richtigen‘ Platzierung der Dimensionen des Glaubens ‚dazwischen‘, lief die

¹¹¹⁹ Die Glaubens*form* beeinflusst den Glaubens*inhalt*, das *wo* und *wie* das *was* und *warum* und vice versa.

axiale Kodierung nicht mehr Gefahr, zwischen den Polarisierungen Kontext und intervenierenden Bedingungen beziehungsweise im Zusammenhang mit dem Erwachsenenkatechumenat – zwischen einem Davor und einem Danach – aufgerieben zu werden. Vielmehr konnte dadurch der dialogische Kern des Glaubens zwischen den einzelnen Dimensionen wie auch zwischen den ursächlichen und konzeptuellen Bedingungen innerhalb des gesamten Forschungsphänomens entwickelt werden. Mit der Herausarbeitung des dialogischen Kerns wurde der theoretische Boden für die Kernkategorie ‚Locker im Sattel Gottes sitzen‘ gelegt.

5.3.2.3. Selektives Kodieren

Die Phase des selektiven Kodierens ist in zwei grobe Arbeitsschritte unterteilt. Zum einen werden in dieser Phase die Kategorien zu einer Kernkategorie abstrahiert, mit der in weiterer Folge die Theorie generiert wird. Zum anderen wird mit der Theorie danach der Blick noch einmal auf die Daten gelegt. Der Fokus liegt dabei nicht mehr auf dem Finden von Übereinstimmungen in den Daten, sondern von Divergenzen und Abweichungen. Grund für diese Falsifikationslogik liegt nicht darin, die erstellte Theorie bewusst zu falsifizieren oder diese im Sinne einer Überprüfung in den Daten zu verifizieren. Bei diesem Schritt geht es eher darum, ihre Aussagekraft zu bestätigen, indem man ihr (spezielles) Aussagefeld präzisiert.

Praxisbericht: Theoretisches Sampling

Der endgültigen Formulierung der Kernkategorie ging eine weitere mühsame Phase der Datenkodierung voraus, durch die sich die verschiedenen Kategorien eher zufällig als systematisch zu einem großen Ganzen zusammenfügten. Den Ausgangspunkt für diesen Prozess bildeten die im Zuge des axialen Kodierens gewonnenen Elemente und Erkenntnisse; einerseits das – durch das achsenförmig gekennzeichnete – Kodierparadigma selbst, dessen vielschichtige Struktur ein tieferes Verstehen der Bedeutung des Glaubens für die Freude ermöglicht, andererseits explorierte sich auf der inhaltlichen Ebene – beim Phänomen des Glaubens – ein doppelter dialogischer Kern, der sowohl die wechselseitige Beziehung der Dimensionen untereinander als auch die wechselseitige Beziehung ‚nach außen‘ bezeichnete. Letztlich brachte die selektive Kodierung auf formeller Ebene das Aufbrechen der Multidimensionalität, indem einzelne Dimensionen des Glaubens als ‚Muskelfasern‘ zwischen den jeweiligen Bedingungsdimensionen im Paradigma verortet

und damit die Gesamtheit des Glaubens als ‚Muskelgerüst‘ in das gesamte Kodierparadigma integriert werden konnte.

Anhand dieser Erkenntnisse schienen auch die gewonnen Kategorien über die Freude in einem veränderten Licht. Der Versuch, diese zu bündeln und in *eine* Form zu gießen, scheiterte an der Tatsache, dass mir der Balanceakt zwischen Verallgemeinerung und situationsgebundenen Beschreibungen nicht gelingen wollte. Breuer schreibt in diesem Zusammenhang:

„Weder triviale Zusammenfassungen [...] noch [...] Allgemeinbegriffe sind in der Regel nützlich. Die ‚Kunst‘ liegt gewissermaßen in der Mitte zwischen diesen beiden Polen: Es geht um die Entwicklung abstrakter Begriffe, die jedoch noch die *Aura ihres empirischen Referenzobjekts* besitzen, die gewissermaßen nach ihrer Gegenstandsherkunft *riechen* und *schmecken*.“¹¹²⁰

In meinem Fall lag dieser Akt des Austarierens zwischen meinem (damaligen) erstellten Konzept ‚Freude im/am/mit dem Herren‘¹¹²¹ und ihren drei Kategorien. Die erste Kategorie ‚Am Herrn – Leben in Gottes Hand legen‘ beschrieb den Glauben als sogenannten Freudegenerator, als innere Haltung, sowie die einhergehende Erkenntnis, dass ich mein ganzes Leben in Gottes Hände legen kann. Die zweite Kategorie ‚Im Herrn – Ich fühl mich getragen‘ beschrieb die Resilienzdimension des Glaubens, die Freude bedingt und beeinflusst. Die dritte Kategorie ‚Mit dem Herrn – Werkzeug des Herrn sein‘ beschrieb hingegen die freudefördernde Dimension des Glaubens, die sich durch seine Weitergabe einstellt.

Was mir in dieser Phase fehlte, war ein Begriff, ein Titel, der diese Dimensionen nicht nur zusammenfasste, sondern ihre unterschiedlichen Abhängigkeiten und Beziehungsverhältnisse untereinander auf den Punkt brachte und benannte. Durch das Befassen mit dem Urtext, den Interviews und das spielerische Jonglieren mit Wörtern und Begriffen kam ich auf die Floskel ‚Locker im Sattel Gottes sitzen‘. Bei diesem Zitat aus einem Interview ‚spürte‘ ich sofort, dass es allen Bedingungen einer Kernkategorie entsprach. Inhaltlich fasste es nicht nur die Kategorien auf eine kreative Art zusammen: Die Aussage benannte auf implizite Weise jene intervenierenden Bedingungen, welche die

¹¹²⁰ Breuer, *Reflexive Grounded Theory*. S. 75.

¹¹²¹ Das Konzept ‚Freude im/am/mit dem Herren‘ sollte im Laufe des selektiven Kodierens dem jetzigen Konzept ‚Synchronisation. Freude im und am Glauben‘ abgelöst und durch weitere Kodierungen ersetzt werden.

Akteure in Zusammenhang mit dem Glauben trafen und die Freude in all ihren verschiedenen Dimensionen beeinflusste.

Ein Gefühl der Euphorie wollte sich jedoch nicht einstellen. Je mehr ich die Kernkategorie analysierte, desto skeptischer wurde ich ihr gegenüber. Nach einem Jahr Kodierung: War *sie* tatsächlich mein ‚Ergebnis‘? Die Aussage der Kodierung: ‚Locker im Sattel Gottes sitzen‘ hinterließ bei mir einen trivialen und frömmelnden Beigeschmack. Die Beschreibung als Synonym für die intervenierenden und ursächlichen Bedingungen des Glaubens auf die Freude? Das war doch oberflächlich betrachtet eine Banalität. Ich stellte mir die Frage, wie ich in die Tiefe der Kernkategorie vordringen konnte, ohne deren inhaltliche Stoßrichtung aufzugeben. Diese – so viel war mir klar – stimmte, auch wenn ich diesen Umstand rationell noch nicht begründen konnte.

Der Durchbruch kam, wie schon zuvor, indem ich einen methodischen Schritt zurück machte und ‚Tempo‘ aus der Kodierung nahm. Für die Begründung der Kernkategorie ließ ich die verschiedenen Verfahrensschritte des offenen, axialen und selektiven Kodierens, im Sinne ihres iterativ-zyklischen Verständnisses, in einem ‚freien Spiel der Kräfte‘ miteinander verschmelzen. In diesem Prozess explorierte ich noch einmal den offenen kreativen Vergleich, verwendete die Analogie des Necker-Würfels und stellte die gewonnene Kernkategorie als Phänomen in das Zentrum des Kodierparadigmas, um dessen Achse ich die gesamte Kodiermatrix ‚neu‘ betrachtete.

Die Analogie des Necker-Würfels verband ich mit dem im offenen Kodierprozess durchgeführten Verfahren des Dimensionalisierens, speziell der religiösen und psychosozialen Dimension. Aus dieser Verschmelzung konnte ich in Bezug auf das Forschungsphänomen sowohl ihre innewohnenden Polarisierungen als auch deren dialogische verbindende Struktur beschreiben. Mit der Integration konnten die vorhin erstellten Kategorien auf der religiösen Dimensionen ‚Frieden finden‘, ‚Heil werden‘, ‚Hoffnung finden‘ und ‚Geliebt werden / Liebe schenken‘ für die psychosoziale Dimension durch die drei Kategorien ‚Glaube als Sinn-, Beziehungs- und Identitätsformatierer‘ ‚übersetzt‘ werden. Mit der Fusion der religiösen und psychosozialen Dimension konnte im Hinblick auf das Forschungsphänomen schlussendlich die erwünschte Tiefe erreicht werden. Dies zeigte sich auf vielfältige Weise.

Das erstellte Konzept ‚Freude im/am/mit dem Herrn‘ und seine drei Kategorien konnte dahingehend adaptiert werden, indem diese einen sogenannten ‚psychosozialen Spiegel‘ gegenübergesetzt bekamen. Die Kategorie ‚Glaube als (Haltungs-)Generator für Gelassenheit‘ beschreibt die Fähigkeit des Glaubens, die ‚Absurdität des Lebens‘ anzunehmen. Freude findet vor allem dort statt, wo der Ernst des Lebens nicht negiert wird, sondern in das Leben *integriert* wird. Die Kategorie ‚Glaube als (Sprach-)Katalysator für Unaussprechliches‘ bezeichnet die Fähigkeit des Glaubens, dass mit ihm Unaussprechliches in eine Form gegossen werden kann, das als Medium, als Ventil dient. Diese Kategorie hängt mit der oben genannten Kategorie zusammen, insofern meine Akteure – salopp formuliert – Glauben nicht als etwas verstehen, das den Mangel und die Schwere des Lebens tilgt, sondern ihn als Medium interpretieren, diese zu benennen.

Aus dieser ‚Spiegelkodierung‘ entwickelte sich am Ende auch eine zweite Kernkategorie heraus, die mehr als Analogie als eine eigenständige Kategorie verstanden werden will. Freude als ‚entschiedene Leichtigkeit als Haltung‘ beschreibt das Spannungsverhältnis zwischen dem Phänomen der Leichtigkeit, als Dimension von Freude, und dem Phänomen der Entscheidung zum Glauben, die in einem dialogischen Verhältnis zueinander stehen. Mit der Entwicklung der Kernkategorie ‚entschiedene Leichtigkeit als Haltung‘ als sogenannte psychosoziale ‚Kehrseite‘ zur bereits vorhandenen Kernkategorie ‚Locker im Sattel Gottes sitzen‘ konnte auch die Befürchtung der Trivialität entkräftet werden, indem der Glaubensweg als ein – auf einer *Gott-Welt-Du-Beziehung* basierendes – lebenslanges prozessuales Spannungsverhältnis definiert wurde. Im Zusammenhang mit meinen Akteuren benennt dieser Satz gleichzeitig ein Paradoxon, nämlich die Tatsache, dass aus der Sicht des Subjekts der Weg zum/im Glauben zwar prozessual (lebenslang) angelegt ist, dieser aber gleichzeitig mit einer punktuellen Entscheidung oder einem Sprung, im kierkegaardschen Sinne, einhergeht. Diese Entscheidung ist nicht trivial. Im Gegenteil: Sie ist existentiell, weil mit dem Sprung in den Glauben das ‚ganze Leben‘ beeinflusst wird.

6. Transformation. Die Theorie der Freude im Kontext des Erwachsenenkatechumenats

Diese Theorie stellt einen Versuch dar, die Bedeutung des Glaubens für die Freude nach einem Erwachsenenkatechumenat zu beschreiben. Ausgehend vom Prozess der Glaubensfindung, in welchen der Erwachsenenkatechumenat eingebettet ist, stehen jene Dimensionen der Freude im Mittelpunkt, die durch den Glauben unterstützt und bedingt werden.

Der Prozess des Glaubens wird auf doppelte Weise in den Blick genommen. Zum einen wird – aus der Sicht der Katechumenen – den *internalen (Vor-)Bedingungen*, die zum Glauben führen, nachgegangen, indem dem inneren Prozess der Glaubensfindung und -bildung nachgespürt wird. Dabei werden essentielle *Glaubensinhalte*, *-einstellungen* und *-haltungen* untersucht, die sich durch den Prozess der Glaubensfindung für die Katechumenen bilden und für ihren weiteren Glaubensweg wegweisend sind. Zum anderen wird der Blick auf die *äußeren Umstände* und den Kontext gerichtet. Die Theorie kann der Multidimensionalität des Glaubens nur dann gerecht werden, wenn sie der diversen Ausgestaltung der Glaubenseinstellungen und -haltungen Rechnung trägt. Gemeint sind *Glaubensvollzüge*, *-erfahrungen* und *-praxen*, durch die die internalen Bedingungen veräußerlicht werden. Aus der Sicht des Forschungsphänomens bilden sie die *Rahmenbedingungen*. Innerhalb der Theorie geht es dabei um eine Verortung im Sinne einer Fokussierung auf jene Glaubensvollzüge, -erfahrungen und -praxen, in denen die Katechumenen mit dem Glauben in Berührung kommen und durch die dieser in weiterer Folge geformt wird; beginnend mit den ersten alltäglichen Berührungen über erste selbstinitiierte Annäherungen hin zu den Rahmenbedingungen in der Zeit, in der die Katechese vonstattengeht, sowie jene ‚Glaubensorte‘, in denen die subjektiven Glaubensvollzüge dann weiters ihre Entsprechung finden. Im Mittelpunkt steht die dialektische Beziehung zwischen den äußeren Umständen, den im Prozess stehenden Akteuren und deren internalen Vorgängen. Innerhalb des theoretischen Modells müssen hier die Begriffe ‚Rahmenbedingungen‘ und ‚Kontext‘ auseinandergehalten werden.¹¹²² Im Gegensatz zu den allgemeinen Rahmenbedingungen wird der Begriff ‚Kontext‘ für den Glauben selbst verwendet, weil er diesen – aus der Sicht des Phänomens Freude im Kontext

¹¹²² Vgl. in diesem Zusammenhang das Kapitel Praxisbericht des Kodierens - 1. Teil.

meiner Forschungsfrage – auch darstellt. Die Theorie untersucht mit den Rahmenbedingungen einerseits die ‚kontextuellen Bedingungen‘, die auf den Prozess der Glaubensfindung sowie auf das zukünftige persönliche Glaubensbild und -verständnis Einfluss nehmen. Andererseits geht die vorgestellte Theorie aber mit der Dimension des Kontextes in die Tiefe, indem sie den Glauben der Akteure inhaltlich zu fassen versucht.

Diese Erkenntnisse werden dann in einen weiteren Schritt für die Relevanz des Glaubens für die Freude herangezogen. Wie auch beim Phänomen Glaube wird hier der Blick auf die inneren Einstellungen und Haltungen gelegt, welche sich als *Folge und Konsequenzen* des Prozesses der Glaubensfindung explorieren. Die Theorie gründet dabei nicht auf von außen gemachten Beschreibungen, die den Einfluss des Glaubens für die Freude darstellen. Vielmehr konstituiert sie sich durch die subjektiven individuellen Glaubenskonzepte, von denen ausgehend Einstellungen und Haltungen sowie Sinn- und Deutekonstrukte abgeleitet werden, welche Freude bedingen. Gleichzeitig kann die aufgestellte Theorie dem situativen und individuellen Wesen von Freude nur dann gerecht werden, wenn – aus der Sicht der Katechumenen – der Blick nach außen integriert wird. Hierbei geht es um die Konkretisierung der vielgestaltigen Dimensionen von Freude, also die Frage wie, wann und warum die oben genannten internalen Paradigmen im Kontext von Freude in den konkreten Alltag implementiert werden. Dabei werden Situationen und Erfahrungen in den Blick genommen, in denen diese zum Vorschein kommen und auf vielfältige Weise Einfluss auf das Leben der Katechumenen nehmen. In diesem Zusammenhang kann auch hier von einer Verortung gesprochen werden, durch welche die Frage geklärt wird, wie sich Freude in der Konkretion zeigt und welche Konsequenzen und Folgen sich daraus für das gesamte Leben ableiten lassen.

6.1. Der Begriff ‚Transformation‘ im Forschungskontext

Um die Beziehung zwischen dem Glauben und der Freude in eine theoretische Form gießen zu können, habe ich ein Konzept entwickelt, das sich zum einen an Strauss’ Kodierparadigma orientiert. Unter anderem folge ich der Paradigmenlogik¹¹²³ und deren formaler Prämisse, bei der die Paradigmen um ein Phänomen herum gruppiert werden, damit eine Multiperspektivität bei gleichzeitiger Darstellung der Beziehungen gewährleistet

¹¹²³ Die Paradigmen werden in den ursächlichen (1), intervenierenden (2) Bedingungen, sowie dem Kontext (3), den Handlungsstrategien (4) und den Konsequenzen (5) aufgeteilt. Vgl. Kap. 4.4.6.

werden kann. Zum anderen weist die Theorie eine Eigenständigkeit auf, indem sie ein theoretisches Modell entwirft, das mit dem Begriff ‚Transformation‘ überschrieben ist. Der Begriff kann hier mehrdeutig verstanden werden:

1. Der Glaubensprozess selbst wird als *formatio vitae* verstanden. Er wird als lebenslanger Prozess interpretiert, indem der Glaube als Konstitutiv jeden Tag aufs Neue entdeckt und *geformt* wird.¹¹²⁴ Weiters wird der Begriff ‚Formation‘ als Akt des Bildens, im Sinne einer *Formatio*, aufgegriffen. Innerhalb des Prozesses der Glaubensfindung kann dieses Sprachbild dahingehend übersetzt werden, dass sich Glaube erst nach und nach zu einem Gesamtgefüge *bildet*,¹¹²⁵ gerade in der Anfangsphase in der Phase des ‚Heranstastens‘ existiert ein loses und unzusammenhängendes Konzept von Glauben, dessen Kern sich erst Schicht für Schicht exploriert und wie eine Tonfigur modelliert und *geformt* wird.
2. Im Prozess des Glaubens vollziehen die Katechumenen selbst eine Transformation. Auf der biographischen Ebene ist der ‚Transfer‘ – von einem in einen anderen Zustand – ambivalent und subtil. Hier greift der Begriff des *Formatierens*, wie er in der Informatik verwendet wird. Unter dem Begriff versteht man ‚Daten löschen‘, aber auch ‚Daten neu schreiben‘ beziehungsweise eine Software ‚neu aufsetzen‘. Diese Sprachbilder können auf religionspsychologischer Ebene als Synonyme für die intrinsischen und extrinsischen Vorgänge herangezogen werden, die im Zuge des Prozesses der Glaubensfindung stattfinden und in einem Spannungsverhältnis zueinanderstehen. Auf anthropologischer Ebene wird mit der Glaubensfindung ein Prozess in Gang gesetzt, an dessen Ende meist eine Entscheidung, ein – im kierkegaardschen Sinne – Sprung steht. Die Taufe selbst wird in diesem Kontext für die Katechumenen als veräußerlichte Bewusstmachung dieser Entscheidung betrachtet und bekommt dadurch existenzielle Tiefe. Mit dieser Entscheidung gehen gleichzeitig biographische Brüche einher, die eher fließend als abrupt vonstattengehen. Sie passieren vor allem in jenen Lebensbereichen, die mit dem neuen Glaubenskonzept nicht ‚kompatibel‘ sind. Gleichzeitig wird das Ich als gleichbleibendes Konstitutivum wahrgenommen, das den Lebensstil und -entwurf vor dem Glaubensfindungsprozess nicht negiert, sondern in dem neuen Sinn- und

¹¹²⁴ In diesem Zusammenhang ist auch die doppelte Präposition im Titel der Storyline ‚Auf dem Weg zum/im Glauben‘ weiter unten zu verstehen: Der Weg *zum* Glauben ist immer schon ein Weg *im* Glauben, indem davon ausgegangen wird, dass er nicht erst ‚vervollständigt‘ werden muss, sondern in seiner Ausgestaltung wie er *ist*, bereits eine Dignität besitzt. Andererseits kann der Zustand *im* Glauben immer auch als eines *Hinzu*, im Sinne eines Suchens und Zweifelns interpretiert werden.

¹¹²⁵ Hier knüpfe ich an das vorgestellte Glaubensverständnis an, das von einem, immerwährenden Suchen und Finden ausgeht und dementsprechend, einen, nie gänzlich abgeschlossenen Prozess darstellt.

Deutehorizont des neu gewonnen Glaubens integriert und adaptiert. Im Sinne des Informatikjargons wird die Zeit vor dem Glauben nicht ‚gelöscht‘, sondern ‚überschrieben‘.

3. Schlussendlich kann der Glaube für die Freude selbst als *Formatierer* gesehen werden. Dies geschieht auf dreifache Weise, indem er als Sinn-, Identitäts- und Beziehungsformatierer fungiert und damit Einstellungen und Haltungen generiert und evoziert, die Freude bedingen, gleichzeitig aber auch deren Kehrseite wie Leid und Trauer integriert. Demnach *formt* Glaube nicht nur Freude: Im Letzten wird diese durch ihn, im Sinne des Wortes, *gebildet*, wie auch die Freude rekursiv den Glauben *bildet*.

6.2. Die Storyline ‚Auf dem Weg zum/im Glauben‘

Im Folgenden wird das theoretische Modell ‚Transformation. Die Theorie der Freude im Kontext des Erwachsenenkatechumenats‘ erläutert. Methodisch wird mit einer Storyline ein formelles Gerüst entworfen, das die Glaubensfindung als Teil eines übergeordneten lebenslangen Entwicklungsprozesses betrachtet. Ihr Titel ‚Auf dem Weg zum/im Glauben‘ bezieht sich dabei auf die Annahme, dass der Weg *zum* Glauben in einem lebenslangen Entwicklungsprozess *im* Glauben eingebettet ist.¹¹²⁶ Der Erwachsenenkatechumenat, wie die gesamte Zeitspanne, in der die Katechumenen sich auf den Prozess der Glaubensfindung einlassen, wird demnach als *Ausschnitt* eines lebenslangen Prozess des Suchens und Findens, Staunens und Entdeckens, aber auch des Zweifels und Haderns in Bezug auf den eigenen Glauben dargestellt.

Die jeweiligen Begriffe in den Überschriften der einzelnen Paradigmen verweisen in zugespitzter und verdichteter Weise auf einen wesentlichen Sachverhalt hin, der in zeitlicher Hinsicht in der jeweiligen Phase des Prozesses, sowohl in religionssoziologischer als auch in psychosozialer Dimension, für das Verstehen des gesamten Prozessverlaufs von Bedeutung ist.¹¹²⁷ Daneben verweisen sie auf die Wirkung auf die anderen Paradigmen im theoretischen Modell. Innerhalb der Storyline werden die *Ursachen*, die zum Auftreten und zur Entwicklung des Phänomens führen, mit dem Begriff *Kompensation* (6.3) zusammengefasst. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, welche ursächlichen Bedingungen zum Glauben führen. Die *intervenierenden Bedingungen*, welche einen strukturell hemmenden oder fördernden Einfluss auf das Phänomen beschreiben, werden mit dem

¹¹²⁶ Vgl. Kap. 6.1.

¹¹²⁷ Das kann ein Motiv, ein Movens oder ein auslösender Beweggrund sein.

Begriff *Lokalisation* (6.4) bezeichnet. Unter diesem Begriff werden die Rahmenbedingungen geklärt, in denen die Katechumenen mit dem Glauben in Berührung kommen. Dabei wird auch der Blick auf den Prozess des Erwachsenenkatechumenats gelegt. Die *Kontextbedingungen*, welche die spezifischen Eigenschaften und Dimensionen des Phänomens benennen, werden mit dem Begriff *Korrelation*¹¹²⁸ (6.5) übersetzt. Der Fokus richtet sich dabei auf das Glaubensverständnis der Akteure. Die Handlungen und Interaktionen, wie mit dem Phänomen umgegangen wird, werden mit dem Begriff *Integration* (6.6) beschrieben. Hier wird die Frage behandelt, welche Wirkung bzw. welchen Einfluss der neu gewonnene Glaube auf das Leben der Akteure hat. Letztlich werden die *Konsequenzen*, die als Ergebnisse und Folgen der Interaktion mit dem Begriff *Synchronisation* (6.7) umschrieben. Dabei wird die Frage beantwortet, worin sich die Konsequenzen und die Folgen des Glaubens für die Freude zeigen.

Mit dem theoretischen Modell der ‚Transformation. Die Theorie der Freude im Kontext des Erwachsenenkatechumenats ‘ gewinnt das Forschungsphänomen an Tiefe und Kontur. Erst durch die multiperspektivische Darstellung der Bedingungen und Beziehungen kann schlussendlich eine Theorie der Freude im Kontext des Erwachsenenkatechumenats dargestellt und die Forschungsfrage nach der Bedeutung des Glaubens für die Freude nach dem Erwachsenenkatechumenat beantwortet werden.¹¹²⁹

6.3. Kompensation: Subjektive religiöse Dissonanzerfahrung als Ausgangspunkt

Leitende Frage: Was führt die Akteure zum Glauben?

1. These: Die Erfahrung der religiösen Dissonanz wird durch eine external herbeigeführte Begegnung des Religiösen (1) in einem areligiösen Kontext (2) hervorgerufen. Der Versuch einer Einordnung in einen Sinn- und Deutehorizont wird mangels eines fehlenden inneren ‚religiösen Kompasses‘ als unbefriedigender Zustand wahrgenommen (3).

Metapher: Der Phantomschmerz als Bild für den fehlenden ‚religiösen Kompass‘.

¹¹²⁸ Der neu gelebte Glaube wird für den Neugetauften als eine dialogische Beziehung wahrgenommen, in der das Subjekt den Kontext des Glaubens und vice versa im Sinne einer Korrelation, beeinflussen.

¹¹²⁹ Strauss und Corbin, *Grounded theory*. S. 14f.

6.3.1. Individuelle situative Begegnung mit dem Religiösen

Am Beginn des Prozesses der Glaubensfindung steht ein Berührungspunkt mit dem Religiösen. Dies mag auf den ersten Blick banal klingen. Aus der Sicht der Akteure ist es das nicht: Alltag und Umwelt sind geprägt von Areligiosität und Atheismus.¹¹³⁰ Religion und Glaube spielt in ihrem Leben wenig bis gar keine Rolle, weder external, im Sinne einer kulturellen Sozialisation wie dem Beiwohnen von religiösen Riten, noch internal, in dem existenziellen Fragen nach dem Sinn, dem Anfang und dem Ende des Lebens, religiöse Deutehorizonte evozieren. Religion, respektive Glaube kommt den Akteuren sprichwörtlich nicht in den Sinn. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass sie zu diesem Zeitpunkt nicht aktiv danach ‚suchen‘ und dabei die Initiative ergreifen. Eine Begegnung mit dem Religiösen geschieht vielmehr durch äußere, alltägliche Umstände, sei es aus privaten oder beruflichen Gründen: Wo und wie der erste Kontakt geknüpft wird, ist situativ und individuell. AA erzählt von einer gläubigen Nachbarin, mit der er eine über die Nachbarschaft hinausgehende intensive Beziehung hatte.

AA: Ich mein, wir haben eine nette Nachbarin gehabt im Burgenland, wo ich aufgewachsen bin. Die war für mich wie (eine) Oma. Wir haben auch ‚Oma‘ zu ihr gesagt, die Katholikin war. Und die natürlich zuhause alles gelebt¹¹³¹ hat und das hat uns schon geprägt, also mich als Kind hat das geprägt, weil ich war oft bei ihr, viel bei ihr.¹¹³²

BB ist hingegen über den Arbeitsplatz mit dem Thema Glauben respektive mit Religion in Berührung gekommen.

BB: Und (ich) habe irgendwie mit vierzehn schon angefangen in meinen Schulferien immer zu arbeiten für den MDR. Und ahm, der Regisseur war katholisch. Nicht so wie ich jetzt katholisch bin, aber er war katholisch und der hat, ahm für ZDF und MDR (...) oft so Halbstundenfeatures gedreht, also Dokumentarfilme; und da war ich als Helfer am Kloster und so bei einer Bischofsweihe; und so was war ich irgendwie schon dabei.¹¹³³

CC gibt die den kulturellen Kreis, in der sie aufwächst, als Grund an, mit der sie mit

¹¹³⁰ Auf die Frage, wie sich die grundsätzliche Einstellung gegenüber dem Religiösen vor dem Katechumenat beschreiben lässt, antwortet BB: „Ne nicht Zweifel, nebulös sondern, es steht, es stand für mich fest: ‚Das ist erfunden‘. Irgendjemand hat eben die Bibel geschrieben. Und das muss ein genialer Mensch gewesen sein. (...) Ja, aber alle die an Gott glauben sind halt naiv und halten sich an was fest ... was nicht da ist...“ Vgl. Int. BB #00:12:29-6# Ebenso BB: „Ich weiß, ich wollte als Kind einmal in die Christenlehre und da haben meine Eltern gesagt: ‚Nein, finden wir nicht gut‘. Und das war es.“ Vgl. Int. BB #00:03:44-5#.

¹¹³¹ AA meinte einen praktizierenden Glauben.

¹¹³² Vgl. Int. AA #00:08:00-1#.

¹¹³³ Vgl. Int. BB #00:08:09-6#.

Religion und Glaube in Berührung gekommen ist.

CC: Naja, also man kommt ja, wenn man hier aufwächst, mal grundsätzlich irgendwie in Berührung. Also ich mein, man feiert Weihnachten und so weiter und so fort.¹¹³⁴

Der Heterogenität, wie Menschen mit dem Religiösen in Berührung kommen, stehen zwei Gemeinsamkeiten gegenüber: zum einen die Tatsache, dass in vermeintlich areligiösen, atheistischen Kontexten kulturell bedingte ‚Spuren des Religiösen‘ seitens der Akteure *wahrgenommen* werden. Diese Begegnung respektive Konfrontation wird aber, zum anderen, nicht aktiv initiiert oder bewusst herausgefordert. Vielmehr werden die Akteure durch *äußere Umstände* situativ und individuell mit dem Religiösen konfrontiert.

6.3.2. Faszination und Irritation

Im Gegensatz zu der scheinbar erwartenden Reaktion der Abschreckung oder der bewussten Ablehnung löst jene erste Begegnung eine ambivalente Mischung aus Unverständnis, Irritation und Faszination aus. BB, die im Zuge eines beruflichen Projekts bei einer Dokumentation über die Kirche mitgearbeitet hat, beschreibt diese Ambivalenz wie folgt:

BB: Wir machen das Schwarzweiß und das ist ... so und irgendwie hat mich Kirche ... ah einerseits hat, hat es mich fasziniert, andererseits wusste ich, es ist Schwachsinn.¹¹³⁵

An einer anderen Stelle im Interview umschreibt sie die ‚positive‘ Seite dieser Ambivalenz mit dem Begriff ‚Atmosphäre‘:

BB: Und ich weiß noch ... dass ... und in Meschede war ich genau, Meschede im Kloster; das war ganz toll. Ich weiß noch, dass, dass mich schon immer die Atmosphäre in der Kirche angezogen hat. Und dass mich das regelmäßige Leben von ahm von Ordensschwestern und -brüdern immer schon fasziniert hat, [...] .¹¹³⁶

Bei CC stellt sich im Laufe des Gesprächs heraus, dass ihre Familie Weihnachten als Fest ohne religiöse Ambitionen feiert. Daraufhin stelle ich die Frage, ob die religiöse Dimension beim Weihnachtsfest überhaupt fehlte.

¹¹³⁴ Vgl. Int. CC #00:09:21-0#.

¹¹³⁵ Vgl. Int. BB #00:14:33-6#.

¹¹³⁶ Vgl. Int. BB #00:08:43-1#.

CC: Nein, also abgegangen in dem Sinne. Ich wusste ja nicht was, was das eigentlich ist, sozusagen.¹¹³⁷

6.3.3. Religiöse Dissonanz als Bewusstwerden eines subjektiv wahrgenommenen Mangelzustands

Durch das erste In-Kontakt-Treten mit dem Religiösen werden, aus der Sicht der Akteure, internale und externale Prozesse ausgelöst, die weitreichende Konsequenzen für den Glaubensfindungsprozess und in weiterer Folge für den gesamten biographischen Verlauf nach sich ziehen. Eine Folge, welche durch die Begegnung mit dem Religiösen ausgelöst wird, kann mit dem Begriff ‚religiöse Dissonanz‘ beschrieben werden, die einer *Differenzerfahrung* zugrunde liegt. Gemeint ist in diesem Kontext die Tatsache, dass die Akteure zwar ‚das Fehlen von etwas‘ wahrnehmen, dieses ‚Etwas‘ aber nicht benennen können, da ihnen dafür ein religiöser Sinn- und Deutehorizont fehlt, welchen ich hier als *inneren religiösen Kompass* umschreiben möchte. Diese Erfahrung wird als Paradoxon wahrgenommen, da die Einordnung der religiösen Erfahrung durch einen möglichen *inneren religiösen Kompass* im areligiösen Kontext im außen *keine* Entsprechung findet. In diesem Zusammenhang verwende ich das Bild des ‚religiösen Phantomschmerzes‘. Er beschreibt den inneren Zustand der unbefriedigenden Einordnung des Religiösen auf Grund des fehlenden religiösen Sinn- und Deutehorizonts.

CC berichtet von der Taufe ihres siebenjährigen Bruders, der bei ihr die Differenzerfahrung auslöst.

Interviewer: Gibt’s so einen Moment oder eine Zeitspanne, wo du sagst, da bist du in Berührung gekommen oder da, da hat sich irgendetwas in mir getan?

CC: Ja, also, also grundsätzlich war es schon auch in meiner Jugend so, dass...es hat mich irgendwie interessiert. Und es hat schon einen Punkt gegeben und das war, als mein Bruder getauft wurde, als er sieben war. (...)

Da ist es das erste Mal irgendwie überhaupt ein bisschen präsenter gewesen. Aber was alles, was ich damals wahrgenommen habe, ist: „O.k., er wird getauft. Es ist ein wunderschönes Fest. Wir freuen uns.“ Aber mir war nicht bewusst, was das irgendwie heißt, oder wir, es wurde nicht darüber gesprochen, was das bedeutet, so.... Also bei mir ist nichts hängengeblieben. Es war so: „Er, er ist den Religionsunterricht gegangen. Er möchte das gerne. Und meine Eltern finden das

¹¹³⁷ Vgl. Int. CC #00:14:59-5#.

gut.“ Also es war ein Fest, sozusagen für ihn... aber mir war jetzt nicht bewusst, was das wirklich bedeutet. Mir war... Das, was mir bewusst geworden ist: „Ich habe das nicht. Ich bin nicht getauft. Meine Schwester auch nicht.“¹¹³⁸

AA erfährt diese Differenzerfahrung auf andere Weise: Da er kein praktizierender Muslim ist, aber als solcher geboren wurde, erfährt er diese vor allem durch die Divergenz der Religionen, die für ihn den Alltag und das gesamte Leben prägen. AA erzählt von einem Rechtsberatungsgespräch mit einem Flüchtling, der selbst konvertieren möchte, das ihn animiert, seine eigene religiöse Identität in Frage zu stellen.

AA: [...] Und, und dieses, dieses Ereignis holt dich plötzlich in die Phase zurück, wo du dich als Kind schon immer gedacht hast: Warum haben wir einen anderen Glauben? Warum fühlt sich die Oma so wohl in ihrem Glauben? Warum geht es mir in meinem Glauben nicht so gut? Warum sehe ich, dass die ganzen Leute, die den Glauben ausüben jetzt aus meinem Umfeld – das heißt nicht, dass alle Muslime unglücklich sind – nicht wirklich glücklich sind. Ich habe das Gefühl gehabt, sie machen, sie, sie spielen sich selber etwas vor. Kennst das, wenn du merkst: Alle tun so happy, happy.¹¹³⁹

BB nimmt die Differenzerfahrung erst im Nachhinein als eine solche wahr. Im Zuge der Annäherung an den Glauben kommt es auch zur persönlichen Aufarbeitung der eigenen Vergangenheit, welche das damalige Suchen und Fragestellen in der Zeit der Adoleszenz in Bezug auf die eigene Identität in einen neuen Kontext stellt.

BB: Es ist ganz stark. Ich habe mich ganz lange gefühlt, wie ... irgendwas stimmt mit mir nicht. Es war so, bis ich achtzehn war oder so. Irgendwas stimmt mit mir nicht und irgendwie bin ich komisch und keine Ahnung. Dabei habe ich einfach nicht in mein Umfeld gepasst oder so. Und es war zum ersten Mal eine Öffnung. Nee, du bist total ... es ist alles in Ordnung, du bist voll o.k., so wie du bist.¹¹⁴⁰

6.3.4. Religiöse Dissonanz durch Kontrastierung

Da die Differenzerfahrung primär einen internalen Vorgang darstellt, stellt sich die Frage, wie sich diese auf das Umfeld auswirkt. Wie gehen die Akteure mit dieser erlebten Erfahrung um und welche Folgen hat dies auf ihr weiteres Handeln? Auf der kognitiven Ebene, die in weiterer Folge auch kontextuelle Nachfolgeerscheinungen mit sich zieht, vermittelt sich den Akteuren die Differenzerfahrung, indem sie sich selbst als *religiöse*

¹¹³⁸ Vgl. Int. CC #00:14:03-0#.

¹¹³⁹ Vgl. Int. AA #00:25:43-1#.

¹¹⁴⁰ Vgl. Int. BB #00:43:43-9#.

Subjekte erfahren. Durch den Akt der *Kontrastierung* lösen sich die Akteure von der Wahrnehmung, Objekte des areligiösen Umfelds zu sein. Gleichzeitig können sie aber in dieser Zeit noch nicht auf ein eigenes religiöses Sinn- und Deutesystem zurückgreifen, mit dem sie ihr Umfeld für ihre jeweilige Bedürfnislage für sich befriedigend ‚dechiffrieren‘ könnten. Kontrastierung meint in diesem Zusammenhang den Prozess, den die einhergehende Evidenz der religiösen Subjekterfahrung in Gang setzt und eine Dynamik initiiert, bei der die Akteure in ihrem Umfeld – in Bezug auf den religiösen respektive areligiösen Kontext – erste ‚Standpunkte‘ einnehmen.¹¹⁴¹ Das zeigt sich unter anderem, indem innere wahrgenommene Kontraste und Widersprüche benannt werden. Anders formuliert: Die Modellierung des religiösen Subjekts geschieht wie bei einer Tonfigur, indem die Tonmasse – in unserem Kontext der areligiöse Kontext – abgerieben und abgekratzt (der Vorgang der Kontrastierung) wird und die Figur, das religiöse Subjekt, dadurch immer mehr an religiöser Kontur gewinnt.¹¹⁴²

Die mit der Taufe ihres Bruders einhergehende Differenzerfahrung führt bei CC in einem ersten Schritt zu einer Kontrastierung, die als schmerzvoll erfahren wird und im weiteren Verlauf die – oben angeführte – religiöse Subjektwerdung in Gang setzt, indem sie sich selbst mit der Frage nach Gott ‚proviziert‘ und damit die Suche nach der eigenen religiösen Identität intendiert.

CC: Und das war sozusagen dieses, da habe ich überhaupt das erste Mal mich gefragt „Ja gibt es jetzt Gott überhaupt, oder wer ist Gott?“ Also ich habe davor überhaupt nie darüber nachgedacht irgendwie. Und da war es auf einmal so: Gibt es Gott? Oder gibt es ihn nicht? Und wenn es ihn gibt, wie ist das? (...) Und da war auf jeden Fall für mich der Punkt. Das ist gemein, dass ich nicht darf.¹¹⁴³

AA erlebt eine Differenzerfahrung im Kindesalter durch eine nahestehende Person.¹¹⁴⁴ Sie dient als Grundlage für die Bewusstmachung einer religiösen Subjektivität, die zeitlich erst später durch ein anderes Erlebnis initiiert wird.

AA: ...und der mir seine Geschichte erzählt hat. Das hat mich ein bisschen wachgerüttelt insofern, dass ich mir gedacht hab, „Ja, AA schau dich einmal um ...

¹¹⁴¹ Dieses ‚Standpunkt-Einnehmen‘ stellt rekursiv jene erste Versuche dar, die dem religiösen Kompass eine erste Form zu geben versuchen.

¹¹⁴² Vgl. Kap. 6.4.

¹¹⁴³ Vgl. Int. CC #00:16:25-9#.

¹¹⁴⁴ Vgl. weiter oben: Das Bewusstwerden eines subjektiv wahrgenommenen Mangelzustands als religiöser Phantomschmerz.

Interviewer: o.k.

AA: „...an was glaubst du eigentlich?“¹¹⁴⁵

Vor dem Hintergrund der bisherigen Erfahrungswerte seiner Ursprungsreligion kulminiert die Kontrastierung im Kontext des Gebets, indem innere Widersprüche in Bezug auf den Glauben benannt werden.

AA: Also es war auch so ... natürlich erzählen dir die Leute „Tu beten, tu das!“ [...] Es war einfach so ein ... ein ... ah ... Ich war böse. Ich war böse. Mir hat das einfach ... weil ich mir gedacht habe: „Das gibt es nicht. Ich kann keine Verbindung aufbauen. Da ist nichts.“ Dann habe ich ein ... ich habe es sogar eine Zeit lang auch während meine Recherchen mit islamischen Gebeten probiert. Ich habe das wirklich ausgetestet. Geht das? Geht das? Kannst das? Nichts!¹¹⁴⁶

6.3.5. Fazit

Die genannten Erfahrungen können mit dem Begriff der *religiösen Dissonanz* zusammengefasst werden. Er beschreibt die ursächlichen Bedingungen, die am Beginn des Glaubensfindungsprozesses stehen. Des Weiteren benennt er ein Paradoxon, insofern die Akteure einerseits – angeregt durch ein religiöses Phänomen in einem areligiösen Kontext – durch den Akt der Kontrastierung die Objektrolle aufgeben und sich durch diesen externalen Reiz¹¹⁴⁷ erstmalig als religiöse Subjekte erfahren. Infolgedessen kann diese Erfahrung als Beginn der *Transformation*, besser: des Transformationsprozesses bezeichnet werden. Andererseits wird mit der Erfahrung der mangelnden Einordnung in einen religiösen Sinn- und Deutehorizont – aufgrund des Fehlens eines *religiösen Kompasses* – die Sehnsucht nach einem solchen geweckt, welche die Akteure in weiterer Folge zu einer *religiösen Standortbestimmung* veranlasst.

¹¹⁴⁵ Vgl. Int. AA #00:09:20-8#.

¹¹⁴⁶ Vgl. Int. AA #00:32:34-9#.

¹¹⁴⁷ Auch wenn die Kontrastierung auf der subjektiven Ebene im jeweiligen Kontext passiert ist diese immer als *reaktive Antwort* eines – von außen zuvor aufgetretenen Reizes – zu verstehen.

6.4. Lokalisation: Religiöse Standortbestimmung als kontextbezogener Prozess

Leitende Frage: Unter welchen Rahmenbedingungen kommen die Akteure mit dem Glauben in Berührung und welche Bedeutung hat dabei der Prozess des Erwachsenenkatechumenats?

2. These: Die subjektive Erfahrung der religiösen Dissonanz initiiert den Prozess der religiösen Standortbestimmung (1). Dieser ist kontextabhängig (2), wobei der Kontext selbst eine Intervention für den zukünftigen Glauben darstellt und damit die inhaltliche und formelle Grundlage für dessen weitere subjektive Exploration ist (3). Der Erwachsenenkatechumenat wird dabei als Teil dieses Prozesses erlebt (4).

Metapher: Das Suchen und Finden von verschiedenen Puzzleteilen, ohne das Puzzle-Bild zu kennen, als Bild für die diffuse Phase des Herantastens an das persönliche Glaubensverständnis.

6.4.1. Religiöse Standortbestimmung durch Wissensaneignung

Die Erfahrung der religiösen Dissonanz veranlasst die Akteure dazu, sich auf den Prozess der religiösen Standortbestimmung einzulassen, der als intervenierende Bedingung in weiterer Folge die Handlungs- und interaktionalen Strategien¹¹⁴⁸ beeinflusst und für die Ausgestaltung des Umgangs mit Freude grundbestimmend ist.¹¹⁴⁹ Bevor nach konkreten Glaubensorten und -praxen Ausschau gehalten wird, findet eine selbstinitiierte Phase der Annäherung und des Herantastens an die ‚Welt des Glaubens‘ statt, bei der es zunächst vordergründig darum geht, allgemeine und grundlegende Informationen über die christliche Religion einzuholen. In dieser Phase wird nicht nach etwas Konkretem, einem speziellen religiösen Phänomen oder spirituellem Ort gesucht. Vielmehr gleicht die pragmatische Recherche der Akteure dem Bild des Herumstöberns, bei dem unklar ist, was überhaupt genau gesucht wird und stattdessen sich vielmehr von der Umgebung treiben lässt. Sie können aber auch in die spirituelle Tiefe gehen, wenn die Akteure gleich zu Beginn ihrer persönlichen Recherche per Zufall auf klassische katechetische

¹¹⁴⁸ Vgl. Kap. 6.6.

¹¹⁴⁹ Vergleiche in diesem Zusammenhang die genaue Differenzierung zwischen intervenierenden Bedingungen und den Kontext bei Strauss: „Die strukturellen Bedingungen, die auf die Handlungs- und interaktionalen Strategien einwirken, die sich auf ein bestimmtes Phänomen beziehen. Sie erleichtern oder hemmen die verwendeten Strategien innerhalb eines spezifischen Kontexts.“ Vgl. Strauss und Corbin 1996, S. 75.

Glaubensunterweisungsinhalte stoßen. Gemein ist ihnen die *Eigeninitiative*, die von den Akteuren ausgeht. Sie passiert nicht willkürlich, sondern verfolgt das klare Ziel, immer mehr in die ‚Welt des Glaubens‘ einzutauchen. Anders formuliert: In dieser Phase halten die Akteure Ausschau nach möglichen *Koordinationspunkten*, die in weiterer Folge die Grundlage für ihren persönlichen Glauben¹¹⁵⁰ darstellen und damit für die religiöse Standortbestimmung *ortsbestimmend* sind.

AA informiert sich in einem ersten Schritt über die grundlegenden Inhalte des Christentums über das Internet und Bücher.

AA: Ich bin, ich bin selber auf, auf die Suche gegangen. ... (Lachen) [...] Und es waren diese Tage, wo ich mit dem Laptop am Bett gesessen bin und herumrecherchiert habe. Und am Anfang habe ich nicht gewusst, was ich tun soll. Dann habe ich mir gedacht: Naja, schau dir halt einmal Debatten an. [...] Und so hat das angefangen.¹¹⁵¹

CC hegt die Hoffnung, im Laufe ihrer Lehrerausbildung an der Kirchlich-pädagogischen Hochschule Hintergrundinformationen zu bekommen, um sich über diesen Weg an die ‚Welt des Glaubens‘ heranzutasten.

CC: Sie¹¹⁵² hat mich überredet, dorthin zu gehen. Und im Endeffekt sind wir dann beide dort auf die KPH gegangen. Und ich habe mir gedacht: „Juhu, vielleicht, hör ich ja jetzt mal ein bisschen was“. Also so: Nichts, es war so mehr im theoretisch, weil eher so „O.k. ich war nie im Religionsunterricht; ich kenn, ich weiß wirklich gar nichts.“¹¹⁵³

Auch BB holt sich erste Informationen über das Internet, mit dem Unterschied, dass diese bereits eine spirituelle Tiefe besitzen. Neben dem Einholen von Informationen über den christlichen Glauben gerät diese Auseinandersetzung, bei der das gesamte bisherige Leben reflektiert und mit neuen religiösen Inhalten in Beziehung gesetzt wird, zu einer existenziellen Erfahrung. Dieser Prozess kann als Coping-Strategie betrachtet werden, indem das bisherige Leben¹¹⁵⁴ nicht negiert, sondern vielmehr durch die religiöse Standortbestimmung in einen neuen Kontext gestellt und damit in den Prozess der *Transformation* hin zum Glauben integriert wird.

¹¹⁵⁰ Vgl. Kap. 6.5.

¹¹⁵¹ Vgl. Int. AA #00:23:33-8#.

¹¹⁵² Anm.: Die Freundin von CC.

¹¹⁵³ Vgl. Int. CC #00:21:35-1#.

¹¹⁵⁴ Gemeint ist hier das Leben *vor* dem Katechumenat respektive *vor* dem Einstieg in den Prozess der Glaubensfindung.

BB: Ich kannte die Loretos schon, also ich kannte die Arbeit der Loretos, online von YouTube so hatte ich mich gebildet, das war mein ... meine Katechese.

Interviewer: o.k.

BB: Online Youtubevideos.

Interviewer: Ja.¹¹⁵⁵

BB: Also ... ahm das ging los eben in dem Sommer, wo ich zu viel Zeit hatte. [...] Genau diese intensive Zeit. Das war gepaart mit Katechesen von Johannes Hartl hören [...] und Pfingstkatechesen und dann die Schritte gehen. Und das war damals, ich bin im Prinzip mein ganzes Leben noch einmal durchgegangen.

Interviewer: Wow!

BB: Ich habe nämlich plötzlich festgestellt. Ich habe dann [...] o.k. ich muss jetzt hier aufräumen.¹¹⁵⁶

6.4.2. Religiöse Standortbestimmung durch Kontrastierung

Die religiöse Wissensaneignung zieht einen weiteren Kontrastierungsprozess im Kontext des areligiösen soziokulturellen biographischen Hintergrunds nach sich, der wesentlich zur religiösen Standortbestimmung beiträgt. Im Gegensatz zur ersten Kontrastierung, die im Zuge der Differenzerfahrung erlebt wird, nehmen sich die Akteure in dieser Phase bereits als *religiöse* Subjekte wahr. Die Kontrastierung passiert nicht mehr reflexiv, sondern *proaktiv*, indem sie Widersprüche, Kontraste und Divergenzen im Hinblick auf ihren areligiösen soziokulturellen Hintergrund nicht nur wahrnehmen, sondern mit diesem *in Beziehung* setzen, indem sie – wie oben beschrieben – ihr Leben vor dem Glaubensfindungsprozess aus der neu gewonnenen Sicht reflektieren *und* Handlungsoptionen für das weitere Vorgehen innerhalb des Glaubensfindungsprozesses ableiten. Dabei geht es nicht um den Versuch, einen Bruch mit der Vergangenheit herzustellen, sondern um eine *biographische Akkommodation* in Bezug auf die soziokulturelle Herkunft. Die Kontrastierung wird dadurch vollzogen, dass sich die Akteure *im* areligiösen Kontext *gegen* diesen positionieren – sich von diesem absetzen, sich selbst *in Kontrast* stellen – und so eine religiöse Standortbestimmung vornehmen. AA setzt sich in diesem Zusammenhang mit seiner Herkunftsreligion und Kultur auseinander. Dabei entdeckt er, dass er sich von

¹¹⁵⁵ Vgl. Int. BB #00:33:56-0#.

¹¹⁵⁶ Vgl. Int. BB #00:42:08-6#.

dieser entfremdet fühlt und dadurch innere Widerstände aufbaut, die in dieser Sequenz benannt werden.¹¹⁵⁷

AA: Es war, es war dieses Gottes ... und die ... diese Regeln. Alles, was man da so einhalten muss, in dieser ganz (unverständlich), der Ramadan war, wo man ein ganzes Monat nichts essen und nichts trinken darf. Es war mehr so, ich habe es nicht verstanden.

Interviewer: mhm (bejahend)

AA: ...und ich wollte es nicht verstehen ... und innerlich hat sich dagegen etwas (...) gewehrt, so, ich weiß nicht ob du das kennst, aber das ist so inn... als ob da innerlich so „Nein das kann es nicht sein.“ (...) Für mich war das dann so ... Wie soll ich an etwas glauben, was ich nicht glauben kann? Und dann habe ich so, so eine Wand aufgebaut.¹¹⁵⁸

Die Kontrastierung kann auch rekursiv auf die *nicht* gemachte Entscheidung für das areligiöse Umfeld und damit auf die Vergangenheit vollzogen werden.

CC: ...wenn es ihn¹¹⁵⁹ gibt, dann muss er ja für mich jetzt auch da sein. Und dann muss er mich auch liebhaben. Genauso wie alle anderen. Weil ich habe es mir nicht ausgesucht, dass ich nicht getauft bin“. (...) aber wenn es dich gibt, dann, dann weiß ich, dann musst du mich auch gerne haben sozusagen“.¹¹⁶⁰

Infolgedessen lässt sich feststellen, dass dieses erste Eintauchen in die ‚Welt des Glaubens‘ kontextuell heterogen und plural ist. Ob gläubige Menschen, mit denen die Akteure in Kontakt treten, oder punktuelle Erfahrungen wie ein christliches Sommerwochenende: Auch wenn sie in ihrer Form verschieden sind, prägen sie den zukünftigen Glaubensfindungsprozess. Egal, ob dieser Prozess auf einer allgemeinen Ebene durch eine grundlegende Wissensaneignung im Internet passiert oder im Zuge einer spirituellen Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten, -praxen und -einstellungen: in ihrer Heterogenität stellen sie die *intervenierende Bedingung* für den Glaubensfindungsprozess dar, indem sie diesen in Form und Inhalt beeinflussen; formell, indem sie als erste ‚Anlaufstelle‘ eine Sonderstellung im Glaubensfindungsprozess einnehmen und den Rahmen darstellen, in dem die subjektive religiöse Standortbestimmung vollzogen wird. Sie werden aber in der weiteren Biographie auch als ‚bekannte Größe‘ bei der religiösen

¹¹⁵⁷ In diesem Fall darf natürlich die Besonderheit nicht vergessen werden, dass der Interviewende – auch wenn sich der Akteur selbst als areligiöse Person bezeichnet – in eine nicht christliche Religion hineingeboren wurde, was gerade in diesem Zusammenhang ein Kontrastierungspotential in sich trägt.

¹¹⁵⁸ Vgl. Int. AA #00:12:12-8#.

¹¹⁵⁹ Anm.: Gott.

¹¹⁶⁰ Vgl. Int. BB #00:17:35-4#.

Standortbestimmung als Koordinationspunkte herangezogen und prägen damit als *Rahmenbedingungen* den Glaubensfindungsprozess und das gesamte Glaubensverhältnis über die Zeit des Glaubensfindungsprozesses hinaus.¹¹⁶¹ Anders formuliert: Wo und wie Menschen mit dem Glauben in Berührung kommen, beeinflusst nicht nur den Glaubensfindungsprozess, sondern das gesamte zukünftige Glaubensbild. Das Wo und Wie beeinflusst das Was.

6.4.3. Religiöse Standortbestimmung als interaktionaler Prozess

Sowohl die religiöse Wissensaneignung als auch die Kontrastierung zur areligiösen soziokulturellen Herkunft kann nur in einem Prozess der Interaktion stattfinden, da das In-Beziehung-Setzen, also das Benennen der Distanz von mir zu meinem Gegenüber, eine Standortbestimmung erst möglich macht. Wichtig erscheint dabei die wechselseitige Beziehung zwischen den Akteuren und anderen Personen sowie ihrem Umfeld, aber auch die Beziehung zwischen der im Prozess stehenden Person mit dem Prozess selbst, also die wechselseitige Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Objekt. Gemeint ist der Umstand, dass zwar die Initiative der religiösen Standortbestimmung von den Akteuren selbst ausgeht, diese aber mit dem Umfeld und den Rahmenbedingungen, indem sie diese machen, in einem korrelativen und reziproken Verhältnis stehen. Dieses korrelative und reziproke Verhältnis zählt zum Wesenskern der religiösen Standortbestimmung und ist für den weiteren Glaubensfindungsprozess konstitutiv.¹¹⁶²

BB: Ahm, genau, ich habe es genauso gesehen. Und das Spannende ist, dass während ich gläubig geworden bin, war ich, ahm als Kamerafrau, an einen Film dran, wo es um Religion ging und währenddessen bin ich gläubig gegangen. Und ich bin eingestiegen mit der Regisseurin (Lachen) im Sinne von: „Ja, die ziehen wir so richtig ab“. (lautes Lachen)

[...]

BB: Alles, was geht und (Lachen) und ich konnte ihr das nicht sagen und ich habe das fünf Monate niemanden gesagt, dass ich jetzt gläubig bin. (...) Meinen Eltern nicht, meinen Freunden nicht, und ahm, dann fand ich aber die Predigten von dieser Pfarrerin ganz toll (Lachen) (unverständlich) die gemacht haben. Fand ich total gut. Und dann habe ich versucht, die Regisseurin zu öffnen und hab ihr gesagt. „Ja, vermutlich ist das dann ihr Ruf, wenn sie

¹¹⁶¹ Vgl. Kap. 6.5.

¹¹⁶² Vgl. Kap. 6.5.

Pfarrerin ist und, und, Liebe Gottes .. und habe immer versucht irgendwie so Gegenargumente einzuhalten in ihrer Anti... halt so.

[...]

BB: Dann war der Film irgendwann fertig und sie hat und es hat eigentlich während des Drehens total den Verlauf genommen, dass sie auch immer positiver gestimmt wurde.¹¹⁶³

Der Prozess der Glaubensfindung wird für die Eltern von BB zur Bewährungsprobe. Unter diesen Aspekt stellt sich für BB die religiöse Standortbestimmung als interne und externe Auseinandersetzung dar, da sie ahnt, dass mit diesem auch Brüche und Konflikte einhergehen werden.

BB: Ich war plötzlich ganz anders gekleidet. (Lachen)

Interviewer: o.k. o.k.

BB: So ganz neu. Es ist einfach so passiert. (Lachen)

Interviewer: Ja, ja, ja, wie, wie gibt es da schon ... wie so deine, wie ist da dein Umfeld damit umgegangen? Also du warst ja fünf Monate irgendwie inkognito.

BB: Ja.

[...]

BB: Ja auf jeden Fall. Ehm, Also das war weniger auf äußerliche Dinge ehm... aber das war also, es war ... fünf Monate für mich war's so „... alle Leben ... alle lehnen Christsein ab“. Das war mein Bild.

Interviewer: Ja.

BB: Deswegen kann ich es niemandem erzählen. Und Freundschaften und enge Freundschaften zählten darin nicht mehr.

Interviewer: O.k. Das ist wichtig. Das ist ...

BB: Das war eine riesen Mauer. Und auch vor ...

[...] ¹¹⁶⁴

¹¹⁶³ Vgl. Int. BB #00:16:22-0#.

¹¹⁶⁴ Vgl. Int. BB #00:48:22-4#.

6.4.4. Die Rolle des Erwachsenenkatechumenats innerhalb des Glaubensfindungsprozess

Aus der Sicht der Akteure wird der Erwachsenenkatechumenat als Teil ihres persönlichen Glaubensfindungsprozesses wahrgenommen. Inhaltlich geht er mit dem Suchen und Finden des religiösen Standpunktes einher, wobei ihm in diesem eine unterstützende Funktion bei den oben genannten Kategorien der Wissensaneignung und der Kontrastierung zukommt. Die interaktionale Dimension lässt sich innerhalb des Erwachsenenkatechumenats vor allem in der Beziehung zum geistlichen Begleiter und der Begleiterin festmachen, welche die Katechumenen durch den offiziellen Katechumenat leiten. Vor diesem Hintergrund können die Kategorien ‚Dasein und Wahrnehmen‘ und ‚Zuhören und Begleitung‘, die sich aus der Kodierung in Bezug auf den Erwachsenenkatechumenat herauskristallisiert haben, benannt werden. Auf die Frage, welche Bedeutung der Katechumenat im Glaubensfindungsprozess gehabt hat, antwortet CC:

CC: Ahm, ich war sehr dankbar, dass jemand da war, mit dem ich reden konnte. Also das war für mich so ganz wichtig.¹¹⁶⁵

BB führt zur selben Frage die Bibelexegese an. Gleichzeitig geht sie aber auf die damit einhergehenden internen Prozesse rund um die Frage nach ihrer religiösen Identität ein.

BB: Wir haben uns immer ab und zu getroffen. Und ich hab versucht, möglichst viel in der Bibel zu lesen, alle Fragen die ich hatte, bin ich mit ihm durchgegangen.

Interviewer: mhm (bejahend)

BB: So das war ... mehr Bibel das eine, was bei mir als Katechumenat galt. Aber was eigentlich schon vielmehr angefangen hat, war ... eigentlich die komplette Offenbarung dessen, was ... wodurch ich eigentlich berufen bin.¹¹⁶⁶

6.4.5. Fazit

Der spezielle Kontext des Erwachsenenkatechumenats, die selbst initiierte religiöse Wissensaneignung und auch die damit einhergehende subjektorientierte Kontrastierung des areligiösen soziokulturellen Hintergrunds können im Zuge des Glaubensfindungsprozesses als Phänomen der *religiösen Standortbestimmung* zusammengefasst werden. Diese passiert *interaktional*: Zum einen beeinflusst das Umfeld – also der jeweilige Glaubensvollzug, an

¹¹⁶⁵ Vgl. Int. CC #00:26:52-9#.

¹¹⁶⁶ Vgl. Int. BB #00:40:47-0#.

dem die Akteure in die ‚Welt des Glaubens‘ eintauchen – den Glaubensfindungsprozess sowie das daraus entwickelte Glaubensverständnis der Akteure. Die ‚Glaubensorte‘ selbst sind heterogen und plural. Mit diesen stehen die Akteure in einem korrelativen Verhältnis, indem die religiöse Standortbestimmung der Katechumenen mitbestimmt wird, umgekehrt aber auch die ‚Glaubensorte‘ von diesen beeinflusst werden.¹¹⁶⁷

Vor diesem Hintergrund kann hier wieder der Begriff der *Transformation* aufgenommen werden: Im Zuge des Glaubensfindungsprozesses können die pluralen und heterogenen Kontexte selbst als intervenierende Bedingungen genannt werden, welche einen Einfluss auf die Form, den Glaubensfindungsprozess und die Glaubensinhalte selbst haben. Ebenso erfahren die ‚Orte des Glaubens‘ als Kontext durch das Standpunkteinnehmen der Akteure selbst eine *Transformation*. Aus der Sicht des Subjekts kann die religiöse Lokalisation im Sinne einer Modellierung des religiösen Subjekts auch als religiöse *Transformation* betrachtet werden, indem das Subjekt eine immer präzisere religiöse Kontur gewinnt. Gemeint ist hier das subjektive Glaubensverständnis, welches immer konkretere Formen annimmt. Im weiteren Glaubensfindungsprozess erfährt das ambivalente Verhältnis von Korrelation und Divergenz in Bezug auf die religiöse Standortbestimmung seinen Höhepunkt in Form einer bewussten *Glaubensentscheidung*.

6.5. Korrelation: Glaube als Kontext

Leitende Frage: Was verstehen die Akteure unter Glauben?

3. These: Innerhalb des Prozesses der religiösen Standortbestimmung formt sich ein Glaubensbild, das sich als ein dialogisches Beziehungsgeschehen, im Sinne einer Gott-Welt-Du-Beziehung konstituiert (1) und die sich in den Kategorien ‚Heilwerden‘, ‚Friedenfinden‘, ‚Hoffnungfinden‘ und ‚Geliebtwerden – Liebeschenken‘ inhaltlich exploriert (2).

Metapher: Das Paar, welches beschließt, in eine gemeinsame Wohnung zu ziehen. Der Umzug bedingt auch neue Sichtweisen, über den/die Partner*in, über sich selbst und über die gemeinsame Beziehung. Der Glaube ist in diesem Bild die gemeinsame Wohnung.

Im Folgenden liegt der Fokus auf den *Kontextbedingungen*. Der Begriff Kontext darf hier nicht missverstanden werden: Für die Exploration der Theorie wird der Glaube als Kontext

¹¹⁶⁷ Vgl. Kap. 6.6.

für das Forschungsphänomen bezeichnet. Im Zusammenhang mit dem Glaubensverständnis wird im Unterschied zu den intervenierenden Bedingungen nicht nach dem *Wo* und *Wie* gefragt, sondern der Frage nachgegangen, *was* die Akteure unter Glauben verstehen. Gemeint ist jene Essenz, die sich aus dem bisherigen Glaubensfindungsprozess destillieren und ableiten bzw. mit der sich das Glaubensverständnis beschreiben lässt.

Praxisbericht des Kodierens - 1. Teil.

Die Frage, was im Hinblick auf mein Forschungsphänomen unter der Kategorie *Kontext* zu verstehen ist, geht einer langen und schwierigen Kodierphase voraus. Der Grund liegt in der Begriffsdefinition, von der ausgehend ich zunächst nach konkreten *Orten* Ausschau hielt, an denen ich mein Forschungsphänomen vermutete. In diesem Kontext verband ich mit *Kontext* Begriffe wie ‚Umgebung‘, ‚Umfeld‘ oder ‚Begleitumstände‘. Diese Beschreibungen sowie der Untertitel der Arbeit ‚Die Bedeutung des Glaubens für die Freude *im Kontext* des Erwachsenenkatechumenats‘ verleiteten mich zunächst dazu, das Erwachsenenkatechumenat als Kontext für die Kodierung zu sehen.

Erst durch die Strenge der Methode, respektive das dreiteilige Kodieren entlang des Kodierparadigmas, konnte ich die Begriffe ‚Ort‘ und ‚Kontext‘ für mein Forschungsfeld abstrahieren und den Glauben selbst als Kontext für das Forschungsphänomen identifizieren. Gleichzeitig werden die oben genannten Bedingungen bei Wahrung ihrer kontextuellen Eigentümlichkeit als intervenierende Bedingungen bestimmt. Mit diesem Schritt konnte ich der Gefahr Vorschub leisten, den Kontext als sogenannte Residualkategorie innerhalb des Kodierparadigmas zu verwenden. Stattdessen folgte ich der Logik der Methodik, indem ich unter der Kategorie Kontext jenes Konvolut von Bedingungen darstellte, in dem die Handlungs- und interaktionalen Strategien stattfinden.¹¹⁶⁸ Diese standen im Gegensatz zu den intervenierenden Bedingungen, unter denen ich den eher weiten strukturellen und nicht notwendig fallspezifischen Kontext verstand. Gemeint waren damit konkret „die strukturellen Bedingungen, die auf die Handlungs- und interaktionalen Strategien einwirken, die sich auf ein bestimmtes Phänomen beziehen, welche die verwendeten Strategien innerhalb eines spezifischen Kontexts erleichtern oder hemmen“¹¹⁶⁹. Für mein Forschungsfeld übersetzt war das nicht – wie zunächst angenommen – der Kontext des Erwachsenenkatechumenats. Im Zuge der

¹¹⁶⁸ Vgl. Strübing, *Grounded Theory*. Strübing S. 26. Vgl. auch Strauss und Corbin, *Grounded theory*. S. 75.

¹¹⁶⁹ Strübing, *Grounded Theory*. S. 26.

Kodierung kristallisierte sich stattdessen das Glaubensverständnis der Akteure als Kontext heraus, der sich durch vorangegangene interne¹¹⁷⁰ und externe¹¹⁷¹ Prozesse bildete.

6.5.1. Glaube als Gott-Welt-Du Beziehung

Im Kontext des Glaubens geht die religiöse Subjektwerdung mit der Bildung eines Glaubensverständnisses einher, das auf einem dialogischem Prinzip gründet. Glaube wird als ein *In-Beziehung-Treten* erfahren. Diese Erfahrung ist existentiell, da sie die Akteure in einer mehrdimensionalen Weise als eine *Gott-Welt-Du-Beziehung* in ihrem ganzen So-sein ergreift. Glauben als Beziehungsgeschehen zu Gott beeinflusst auch die Beziehung zur Welt, den Mitmenschen und vice versa. Damit tritt das vorherrschende oppositionelle Prinzip¹¹⁷², das am Anfang der religiösen Standortbestimmung gestanden hat, in den Hintergrund und wird endgültig vom korrelativen Prinzip abgelöst.

AA: Der Glaube ist nicht nur auf dieser spirituellen Ebene. Das wirkt sich auf das gesamte Leben aus. Meine Erfahrung jetzt nur.¹¹⁷³

In einer Phase vor dem Katechumenat, in der BB noch ein vages Verständnis vom Glauben hat, findet sie in Liedtexten eine Entsprechung ihrer Glaubensfragen. Die Texte eröffnen für BB die Bedingung für die Möglichkeit, diese in einem religiösen Sinn- und Deutehorizont einzuordnen.

BB: Und ahm, ich habe dann angefangen, ich habe dann angefangen zu verstehen, worum es in seinen Liedtexten geht und habe angefangen, mich damit zu beschäftigen. „Aha es geht um eine persönliche Beziehung zu Gott.“ (...) Und es geht um Dialog mit Gott und es war alles eine Art und Weise, wie er in seinen Liedern darüber spricht, die mich das alles hat verstehen lassen.¹¹⁷⁴

Glaube als *Gott-Welt-Du-Beziehung* bedeutet, dass die Akteure in diesem Prozess die Erfahrung machen, dass ihre – im Zuge des Glaubensfindungsprozesses respektive in der Phase der religiösen Standortbestimmung – ‚ausgesendeten Signale‘ nicht in einem ‚luftleeren Raum verhallen‘, sondern in einem konkreten Gegenüber, in Gott, einen Empfänger finden. Damit untermauert diese Erfahrung den Prozess der religiösen

¹¹⁷⁰ Vgl. Kap. 6.3.

¹¹⁷¹ Vgl. Kap. 6.4.

¹¹⁷² Gemeint ist hier die – mit der Zeit wachsende – oppositionelle Positionierung der Akteure gegenüber ihrer religiösen Umgebung.

¹¹⁷³ Vgl. Int. AA #00:49:10-9#.

¹¹⁷⁴ Vgl. Int. BB #00:27:46-7#.

Subjektwerdung, indem sie sich durch das *In-Beziehung-Treten* mit einem Gegenüber rekursiv als solches auch wahrnehmen.

Vor diesem Hintergrund müssen auch die weiteren Vollzüge und Paradigmen gelesen werden, in denen sich das *In-Beziehung-Treten* exploriert. Im Zuge der Kodierung haben sich unter dem Konzept *Glaube als konstitutives dialogisches Beziehungsgeschehen* vier Kategorien herauskristallisiert, in denen die Beziehungsdimensionen auf ihre je individuelle Art zum Ausdruck gebracht werden.¹¹⁷⁵

6.5.1.1. Heil werden

„Heilwerden“ bedeutet, die eigenen Handlungen sowie deren Kontext aus der Perspektive der dialogischen Gottesbeziehung zu betrachten. Innerhalb der Gott-Welt-Du-Beziehung werden erfahrene Handlungen nicht mehr als Akt in einem sinnleeren Horizont verstanden. Vielmehr wird den Akteuren durch die Beziehungsdimension des Glaubens die Wirkung und Verantwortung in Bezug auf ihre Taten gegenüber der Umwelt, den Mitmenschen und letztlich zu sich selbst bewusst. Dieses Bewusstsein stellt auf psychologischer Ebene das Fundament für ein neues Resilienzbewusstsein¹¹⁷⁶ dar und auf soziologischer Ebene das Bewusstsein, Teil eines größeren Gesamten zu sein.¹¹⁷⁷ „Heilwerden“ wird demnach als dialogischer Prozess betrachtet, in dem Gottes Wirken an den Mitmenschen und im Umfeld als Heilung erfahren wird.

AA: Und dann habe ich mir gesagt, dann habe ich in der Arbeit, wie ich gefahren bin, habe ich gesagt, im Gebet habe ich mir gesagt: „Herr lass mich heute bitte die Leute nicht verurteilen, lass mich, auch wenn mich wer ärgert, das nicht auf andere auslassen und vielleicht den einen Kollegen, über den ich mich schon so geärgert habe vielleicht hat er mal ein, ein, ein freundliches Wort.“ Jetzt kurz bevor ich gegangen bin, stehe ich in der Küche, kommt er hinein, schaut mich an und sagt: „Hallo“, und redet ganz normal mit mir. Als, ob nie etwas war, als ob er mich immer schon begrüßt hätte.¹¹⁷⁸

¹¹⁷⁵ Auch wenn die vier Glaubensvollzüge und -paradigmen für die Akteure inhaltliche Grundpfeiler für das Glaubensverständnis darstellen, darf nicht außer Acht gelassen werden, dass diese *nicht* den Glauben *in seiner Gesamtheit* repräsentieren. Inhaltlich würde dies dem dialogischen Charakter des Glaubensverständnis widersprechen, der gerade durch die Beziehungsdimension zu einem fluidem Prozess wird. Gleichzeitig möchte ich darauf hinweisen, dass gerade in Bezug auf das Kodierparadigma die axiale Kodierung nicht zum Ziel hat, alle identifizierten Phänomene zusammenzufassen oder in einer Gesamtschau zu veranschaulichen. Vielmehr geht es um jene Phänomene, die für die Klärung der Forschungsfrage relevant sind oder sein könnten. Vgl. dazu: Strübing, *Grounded Theory*. S. 120.

¹¹⁷⁶ Vgl. Kap. 6.5.1.3.

¹¹⁷⁷ Vgl. Int. AA #00:56:14-7#.

¹¹⁷⁸ Vgl. Int. AA #00:51:33-4#.

Im Zusammenhang mit traurigen und schmerzvollen Erlebnissen wird Heilung auf die neue Gottesbeziehung zurückgeführt.

BB: [...] Und ich sehe meine Mitmenschen natürlich auch anders. Und aber ich glaube, was eigentlich, was mich immer wieder (kurze Pause) erstaunt (kurze Pause) ist, dass ahm eben Krisen, eigentlich alles, dieses ganze neu werden [...] durch den Herrn so schnell passiert.

[...]

BB: So. Und dann gibt es vielleicht Krisen oder Schmerz und es ist dann ein, zwei, drei Tage ganz schlimm. Dann verstehe ich wieder ganz viel, dann passiert wieder Heilung und das gab es früher nicht. Sondern es wurde sich darin gebadet. So. In der Krise.¹¹⁷⁹

Heilung wird auch im Zwischenmenschlichen erfahren. In diesem Zusammenhang greift BB ihre areligiöse Herkunft auf und integriert damit biographische Brüche in einen neuen Sinn- und Deutehorizont.

BB: Also es war dann so auf meinem Glaubensweg. Es war die Anfangszeit war super intensiv. [...] jeden Tag. Und zwar einfach ganz viele Fügungen, ganz viel geheilt, ganz viel verstanden [...].¹¹⁸⁰

Letztlich wird Heilung auch im Kontext mit dem Phänomen Freude gesehen.¹¹⁸¹ Als Reaktion auf die Frage, inwieweit sich die Freudemomente nach dem Katechumenat von denen *davor* unterscheiden, wird der Begriff ‚Heilung‘ unter diesem Aspekt der Tiefe der Freude in Verbindung gebracht.

Interviewer: Also was hat sich da verändert?

BB: Es ist eine tiefere Freude, weil, was ich schon gesagt hab mit eben Fügung. Es ist irgendwie eine tiefere Freude, weil jede Freude (...) eine Heilung ist. (...) So.¹¹⁸²

6.5.1.2. *Geliebt werden – Liebe schenken*

Unter dem Konzept ‚Geliebtwerden – Liebeschenken‘ exploriert sich der dialogische Beziehungscharakter am deutlichsten. Glauben als Beziehungsgeschehen bedeutet vor allem die Erfahrung des *Geliebtwerdens* und des *Liebeschenkens*. Sie beschreibt die multidimensionale Beziehung zwischen den Akteuren, Gott, Welt und den Mitmenschen. Für die Akteure hat sie existenzielle Folgen für den weiteren Lebensentwurf. Innerhalb des

¹¹⁷⁹ Vgl. Int. BB #01:08:02-9#.

¹¹⁸⁰ Vgl. Int. BB #00:32:03-6#.

¹¹⁸¹ Vgl. 6.7.

¹¹⁸² Vgl. Int. BB. #01:05:45-6#

Erwachsenenkatechumenats respektive des Glaubensfindungsprozesses wird eine *Glaubensentscheidung* getroffen, die dem zukünftigen Glauben vorausgeht. Durch diese Zusage gewinnt der Prozess an emotionaler Dichte und Tiefe. Im Gegensatz zum Prozess der religiösen Standortbestimmung wird der religiöse Sinn- und Deutehorizont nicht ‚abgesteckt‘, sondern mit Inhalt ‚gefüllt‘. Vor diesem Hintergrund ist auch die Aussage von AA zu verstehen, der den Weg zum Glauben mit dem Gefühl des Verliebtseins vergleicht.

AA: Also für mich war das alles so ... weißt du ... wie? Ich habe das Gefühl gehabt, ich sage dir, wie das bei mir das Gefühl. Das war so ein ... wenn du anfängst, dich zu verlieben. So ein Gefühl war das. Aber es ist nicht so eine Liebe zwischen einen Menschen und einen anderen Menschen, sondern es war so ... auf einmal hat alles einen Sinn¹¹⁸³.

Die offenbarte Größe und Liebe Gottes führt für BB zu einem dialogischen Glaubensverständnis, bei dem die Liebe Gottes dem Glauben als Antwort *zuvorkommt*:

BB: Ja. Also ... Gut, es hat sich danach schon viel geöffnet, aber das mit dem ... aber das mit dem ähm ... ich glaub, das in der Messe, und das hat sich auch in der Taufe selbst - kommen dann eh noch zu - so ... also da ... das war das Unglaublichste (Lachen) oder die Erstkommunion vor allem ähm ... so sehr dieses „Nicht-Begreifen-können“ das ich so sehr geliebt bin, das wird da halt immer offenbar.¹¹⁸⁴

Die Beziehung zu Gott darf nicht als bipolare Beziehung missverstanden werden. Als Gott-Welt-Du-Beziehung ist sie vielmehr ein Konglomerat verschiedener Beziehungsgestalten, die sich gegenseitig befruchten und sich gleichzeitig auf ihre je eigene Weise explorieren.

AA: Weil, was ist schon bitte ein guter Job? Wer, wer bin ich, das, das ist gut, das ist nicht gut? Diese Sicht verändert sich. Warum? Weil man ja automatisch den, den Blick nicht mehr auf die Welt richtet, in Wirklichkeit, weil man weiß, man hat einen liebenden Gott oben der, der oben auf einen aufpasst, und wo eines Tages der Weg dort hinauf geht. [...]

[...]

AA: [...] Liebe kannst du sagen.

Interviewer: o.k.

AA: Also das ist schon, das prägt sehr. Also vorher war das eher ein bisschen alles im Leben ... Also ich mach, ich bin auch draufgekommen, ich mach jetzt mittlerweile, mehr oder weniger seither die Dinge versuche ich wirklich auch so zu machen, dass da eine Liebe dahinter ist. Das

¹¹⁸³ Vgl. Int. AA #00:33:24-1#.

¹¹⁸⁴ Vgl. BB #00:38:59-7#.

ich nicht einfach mache, weil ich es machen muss. Das hat sich schon verändert. Diese Denkweise, war... wie tust du? Wie gehst du mit anderen Leuten um? Wegen der Arbeit, usw. Das hat sich schon, das hat sich stark verändert.¹¹⁸⁵

6.5.1.3. *Hoffnung finden*

Mit dem Konzept ‚Hoffnung finden‘ sind jene kräfte- und resilienzfördernden Phänomene zusammengefasst, die auf das Glaubensverständnis zurückzuführen sind. Jene glaubensinitiierten Mechanismen, welche die psychischen Widerstandskräfte mobilisieren, prägen in weiterer Folge auch den religionspsychologischen Unterbau für den weiteren Umgang mit der Emotion der Freude.¹¹⁸⁶ Glaube als dialogisches Beziehungsgeschehen bedeutet vor diesem Hintergrund, dass sich aus dieser Beziehung Kraft schöpfen lässt. Schwierige Lebenssituationen, in denen Trauer und Schmerz im Vordergrund stehen, werden *nicht* negiert oder verdrängt. Der Glaube als transformierendes Konstitutiv verweist in solchen Situationen auf ein *Danach*, welches Hoffnung aufkeimen lässt.

AA: Das hat sich geändert. Es ist eine gewisse Hoffnung da. Sprich: Wenn du einmalig wirklich eine schwierige Zeit hast das dann wirklich zurückgehen kannst und da im Glauben diese Kraft schöpfen kannst.

Interviewer: mhm (bejahend)

AA: Eine Geborgenheit.

Interviewer: mhm (bejahend)

AA: Also, du fühlst dich wirklich so, dass du sagst: „Auch wenn es jetzt ganz schlecht ist. Auch wenn jetzt der Mensch aus deinem Leben geht. Der, der ...du fühlst dich trotzdem geborgen. Es ist nicht irgendwie das Ende der Welt. (...)“

Das Konzept ‚Hoffnung finden‘ hängt inhaltlich eng mit der Kategorie ‚Getragenwissen‘ zusammen, die wiederum in enger Beziehung mit der Freude steht.¹¹⁸⁷ Hier soll auf die Funktion des Glaubens hingewiesen werden, die sich am ehesten mit dem Begriff des ‚Situationsformatierers‘ beschreiben lässt. Aus theologischer Sicht passiert die Formatierung auf eine ‚horizontale‘ Weise, indem in der konkreten Situation durch den Glauben Kraft geschöpft wird. Durch die Erfahrung der Geborgenheit und des

¹¹⁸⁵ Vgl. AA #00:40:47-5#.

¹¹⁸⁶ Vgl. Kap. 6.7.2.

¹¹⁸⁷ Vgl. Kap. 6.7.1.

Getragenwissens wird Vertrauen gestiftet, was in weiterer Folge zur Entschärfung der Situation beiträgt.

Interviewer: Mhm (bejahend). Na, du hast ja gesagt, quasi, so gesagt, dieses du fühlst dich getragen?

CC: Genau.

Interviewer: Ah, was macht mit ... was macht das mit Menschen, mit diesem Wissen? Jetzt in ganz banalen Situationen, was hat es mit dir gemacht?

CC: Ja es ist, also es gibt mir das Vertrauen, es gibt mir Geborgenheit, es gibt, sagt mir: „O.k. Auch wenn jemand mir vielleicht entgegenkommt, komisch oder unangenehm, ich muss mich nicht auf das sozusagen reduzieren, was die Außenwelt sagt.“

Interviewer: Mhm (bejahend).

CC: Weil es gibt jemandem, der mich annimmt.¹¹⁸⁸

Durch die Glaubensintervention wird des Weiteren die Bedingung für die Möglichkeit geschaffen, die Situation auch auf ‚vertikale‘ Weise zu erfahren, indem sie von außen – vergleichbar mit der Vogelperspektive – wahrgenommen wird. Indem die konkrete Situation in einen größeren Kontext gestellt wird, löst sich das Subjekt aus der Situation, was wiederum resilienzfördernde Mechanismen bedingen kann. Bildlich gesprochen hilft der Glaube als Formatierer, jene ‚Sinuswellen‘, die im Leben ‚in die Tiefe ausschlagen‘ – Zeiten der Trauer und des Schmerzes –, ‚zu verflachen‘, indem sie auf jene Wellen ‚nach oben‘, nämlich auf Zeiten der Freude und der Zufriedenheit verweisen. Die Glaubensintervention konstituiert sich in der Erfahrung einer Gottesbeziehung, die sich in der Wahrnehmung, ‚nicht alleine zu sein‘, exploriert. Sie ist der Grundstock für die Haltung, mit der die Akteure leichter durch das Leben zu gehen vermögen.¹¹⁸⁹

Infolgedessen tritt hier auch das erste Mal eine konkrete Dimension der Freude zu Tage. Freude wird als Erfahrung bezeichnet, welche das Bewusstsein bedingt, dass schwierige Phasen im Leben zeitlich begrenzt sind. Auch hier darf, in Bezug auf den Glauben, wieder das Bild des bereits genannten Blicks ‚von außen‘ herangezogen werden, wobei Freude hier als Konsequenz¹¹⁹⁰ von diesem betrachtet werden kann.¹¹⁹¹

¹¹⁸⁸ Vgl. Int. CC #00:38:30-8#

¹¹⁸⁹ Vgl. Kap. 6.7.3.

¹¹⁹⁰ Vgl. Kap. 6.7.

¹¹⁹¹ Vgl. Kap. 6.7.2.

6.5.1.4. Frieden finden

Mit dem Glauben gehen soziologische und psychologische Veränderungen einher, welche das ganze menschliche Dasein betreffen. Auf dem Weg zum Glauben werden Einstellungen und Haltungen revidiert, Lebensentwürfe reflektiert und neu konzipiert, festgefahrene Verhaltensweisen und Denkweisen aufgebrochen und vormals stabile feste soziale Strukturen werden plötzlich fragil. Gleichzeitig fasziniert das Neue, begeistert und löst Hochgefühle und Motivationsschübe aus. Dabei kommt es zur Verdichtung von Gefühlen, welche den Glaubensfindungsprozess für die Akteure intensiver und durchdringender erscheinen lassen. Kurz: Alles gerät in Fluss, ist fluide und instabil. In der Phase des ‚Nicht-mehr-und-noch-nicht‘ stehen sich Gefühle der Unsicherheit und des Zweifels, der Hoffnung und der Zuversicht polar gegenüber, wobei im Zuge des Glaubensfindungsprozesses die Tendenz hin zu einem positiven Empfinden deutlich erkennbar ist. Dabei interveniert der neu gefundene Glaube auf sozio-psychologischer Ebene auf heterogene Weise positive Einstellungen und Haltungen, die durch ihn eine positive Veränderung erfahren, welche im Folgenden unter ‚Friedenfinden‘ zusammengefasst werden.

Durch das Glaubensverständnis erfährt sich AA als Teil einer Beziehung. Diese Erfahrung löst Prozesse aus, die nicht nur stresslösend und resilienzfördernd wirken. Sie bedingen daneben eine Subjekterfahrung, bei der das ‚Ego‘ in einen größeren Kontext gestellt wird. In diesem Zusammenhang benennt AA die Angst um die Endlichkeit und das Sterben, welche durch den Glauben eine Milderung erfährt. Diese neu gewonnene Perspektive auf ein Leben nach dem Tod beeinflusst das diesseitige Leben sowie den gelebten Alltag.

AA: [...] Auf einmal denkst du dir: Nein, eigentlich brauche ich keine Angst haben vom Altwerden, vom Sterben. Ich weiß eh, wo ich hingeh. Es war plötzlich das weg. Und das nimmt dir im Leben so einen starken Brocken weg. Weil früherer es so - ich kann mich erinnern. War immer so: „AA, du musst Karriere machen, du musst viel Geld verdienen, du wirst Jus studieren, du wirst dann Top-Anwalt. Du wirst... es war immer alles: „Ich muss, ich muss, ich muss, ich muss, ich muss.“ Und dieses „Ich muss“ ist dann weg gewesen, weil ich mir gedacht habe „Nein, ... er soll das machen“.

Interviewer: (Lachen)

AA: Ich mach da gar nichts mehr. Er führt mich und irgendwann werde ich dann einmal bei ihm sein...

Interviewer: mhm (bejahend)

AA: [...] irgendwann ist es mit dem Leben dann aus und ich werde ... und das hat ... vom Psychologischen her ... von den ganzen Stresssituationen, also wie ich heute mit Stress umgehe. Für mich das ... Früher war das eine Katastrophe, bin ich im Jahr zweimal, hat es mich sicher erwischt mit krank werden, weil du einfach vom Immunsystem her zusammenklappt. Jetzt ist es anders. Das heißt ...

Interviewer: o.k.

AA: [...] jetzt nicht, dass ich nicht krank werde, weil es war einfach ... du verträgst ... du hältst viel mehr Dinge aus.¹¹⁹²

Diese Erfahrungen können unter dem Konzept ‚Friedenfinden‘ zusammengefasst werden. Neben den genannten soziopsychologischen Veränderungen, die sich vordergründig ‚auf dem Weg *im* Glauben‘ entfalten, lassen sich erste Spuren auf den ‚Weg *zum* Glauben‘ festmachen: Gefühle der Rastlosigkeit und der Getriebenheit, in Bezug auf den Glaubensfindungsprozess, in dem die Erfahrung der religiösen Dissonanz sowie die der subjektiven Kontrastierung gemacht wird, treten in Folge des *In-Beziehung-Tretens* mit Gott in den Hintergrund und werden von einem Gefühl des *inneren Friedens*, des Ankommens abgelöst.

6.5.2. Fazit

‚Heilwerden‘, ‚Geliebtwerden – Liebeschenken‘, ‚Hoffnungfinden‘ und ‚Friedenfinden‘ können als Explorationen eines Glaubensverständnisses betrachtet werden, welches den Glauben in einem dialogischem Beziehungsgeschehen begründet sieht. Auch wenn sie sich in ihrer teleologischen Ausrichtung differieren, vereint sie der Modus des *In-Beziehung-Tretens*. Dieser passiert korrelativ. Im Zuge des Glaubensfindungsprozesses entwickelt sich ein Glaubensbild, welches in den Sinn- und Deutehorizont *integriert* wird.¹¹⁹³ Glaube als Kontext formatiert damit die gesamte zukünftige Lebensgestaltung. Er beeinflusst Einstellungen, Haltungen und Sichtweisen, die wiederum rekursiv auf das Glaubensbild wirken. Gemeint ist die Erfahrung, dass der Glaubensfindungsprozess nicht in einem

¹¹⁹² Vgl. Int. AA #00:34:19-4#.

¹¹⁹³ Vgl. Kap. 6.6.

luftleeren Raum passiert, sondern sich immer konkret, im Hier und Jetzt, in der Welt von heute, vollzieht. Das dialogische Konstitutiv des Glaubens – die Beziehung zwischen dem Subjekt und Gott – findet damit im Mitmenschen und in der Welt seine Entsprechung. Glaube als Beziehung zwischen Mensch und Gott wird demnach in andere Beziehungsgestalten *transformiert*. Dabei entsteht ein lebendiges, fluides prozessuales Glaubensbild, das immer auch den konkreten Alltag bedingt und von diesem *modelliert* wird. Vor diesem Hintergrund stellt der Glaube als Gott-Welt-Du-Beziehung den kontextuellen Rahmen für die *Glaubensentscheidung* innerhalb der religiösen Standortbestimmung dar. Diese kann als bewusstes *Ja* für diese Beziehung bezeichnet werden.

CC: Drei Stichworte, die für mich Glauben ausmachen? Ahm.

Interviewer: Ganz spontan.

CC: Ahm, Vertrauen.

Interviewer: Mhm (bejahend).

CC: Ahm. Gestärkt sein.

Interviewer: Mhm (bejahend).

CC: Alleine sein, ohne alleine zu sein.¹¹⁹⁴

6.6. Integration: Glaube als Sinn-, Identitäts- und Beziehungsformatierer

Leitende Frage: In welcher Weise nimmt der Glaube Einfluss auf das Leben der Akteure?

4. These: Der Prozess der religiösen Standortbestimmung kulminiert in einer existenziellen Glaubensentscheidung (1). Der neu gefundene Glaube dient als Sinn-, Identitäts- und Beziehungsformatierer (2). Dadurch werden Denk-, Verhaltens- und Wahrnehmungsmuster in einem religiösen Sinn- und Deutehorizont integriert (3).

Metapher: Die Überquerung des Rubikon als Sinnbild für die unumkehrbare Glaubensentscheidung.

¹¹⁹⁴ Vgl. Int. CC #00:30:59-3#.

Praxisbericht des Kodierens - 2. Teil.

Ausgehend vom Kodierparadigma steht bei der Kategorie Handlungs- und Interaktionsstrategien die Frage im Mittelpunkt, *wie* die Akteure mit dem Phänomen umgehen. Diese – auf den ersten Blick – einfache Frage stellte sich im Laufe des Kodierprozesses als eine der größten Herausforderungen dar. In Bezug auf mein Forschungsfeld schließt diese auch die Frage mit ein, von welchem Subjekt in Bezug auf das Forschungsphänomen ausgegangen werden soll, also *wer* der Akteur in diesem Zusammenhang überhaupt ist. Gerade der – durch die Methode initiierte – multidimensionale Blick ließ die Grenze zwischen Subjekt und Objekt immer mehr verschwimmen. Konkret ging es um die Frage der Subjektbeschreibung respektive um die Frage, aus welcher Perspektive das Forschungsphänomen kodiert werden sollte.

Zunächst kann von den Katechumenen ausgegangen werden und ihre Perspektiven in die Mitte des Interesses gestellt werden. Im Fokus stehen dabei ihre Handlungen und Interaktionen, die sich durch den konkreten Kontext des Glaubens und die intervenierenden Bedingungen der religiösen Dissonanz und religiösen Standortbestimmung ergeben. Diese Perspektive schließt damit an die Logik an, die den Glauben als Kontext betrachtet. Aus der Perspektive der Handlungsstrategien und der Interaktionen könnte man diesen auch als kontextuelle Intervention bezeichnen, die den Handlungen und Interaktionen vorausgeht

Demgegenüber steht die Herangehensweise, den Glauben als ‚Subjekt‘ zu benennen und die Kodierung – im Hinblick auf die Forschungsfrage – aus dessen Blickwinkel zu praktizieren. Er ist in dieser Hinsicht der Akteur, der ‚handelt‘. Mit Blick auf das Phänomen der Freude stellen sich die Fragen, *wie* der Glaube Freude bedingt beziehungsweise *welche* Funktionen er übernimmt, damit Freude gelingt. Anders formuliert: Welche ‚Strategien‘ werden seitens des Glaubens ‚angewendet‘, die in Folge Freude evozieren und bedingen? Mit diesem Blickwinkel wird die Subjekthaftigkeit der Katechumenen nicht negiert. Stattdessen wird ihnen, in Bezug auf die Kategorie der Handlungs- und Interaktionsstrategien, eine indirekte Funktion zugesprochen. Der Fokus liegt aber auf den Handlungen und Interaktionen, die ‚direkt‘ vom Glauben ausgehen, mit dem speziellen Fokus auf das Phänomen der Freude. Erst in einem zweiten Schritt wird die Frage gestellt, welche Folgen, oder besser, welche Konsequenzen sie für den Alltag und die Lebenspraxis der Katechumenen haben. In dieser Hinsicht hängt die Kategorie *Handlungs- und Interaktionsstrategien* eng mit der Kategorie *Konsequenzen* zusammen, da die

letztgenannte die Folgen, also das sogenannte ‚Ergebnis‘ dieser Handlungsstrategien und Interaktionen beschreibt.

Damit wird diese ebenso wie die folgende Kategorie – wie schon die anderen Kategorien zuvor – im Spannungsverhältnis zwischen der religionssoziokulturellen und religionspsychologischen Dimension angesiedelt; religionspsychologisch, weil im Folgenden die Handlungs- und Interaktionsstrategien aus der Sicht des Glaubens als *internale* Prozesse nachgezeichnet werden. In der darauffolgenden Kategorie wird der Blick hingegen auf die Konsequenzen gelenkt, also jene konkreten Handlungen, die nach *außen* – auf die soziokulturelle Umgebung – zielen. Beide stehen in einer symbiotischen Beziehung, welche die *Integration* des eigenen Lebens in einen religiösen Sinn- und Deutehorizont sowie umgekehrt des neu gefundenen Glaubens in das Leben zum Ziel hat. Mit dieser eingeschlagenen Perspektive wird auch der teleologische Charakter der Kategorie in den Vordergrund gerückt werden.

Diese Argumente haben mich schlussendlich dazu bewogen, die Kodierung dahingehend weiterzuentwickeln. Mit dieser Entscheidung konnten auch die Wirkungen des Glaubens von der Kategorie *Handlungsstrategien und Interaktionen* abgegrenzt werden, indem sie als *Konsequenzen* der Glaubensintervention und damit als *Folgen* identifiziert werden konnten.

¹¹⁹⁵ Die Handlungsstrategien und Interaktionen selbst sollen – auf dem Hintergrund des theoretischen Modells – im Folgenden als Formatierer, präziser als Sinn-, Identitäts-, und Beziehungsformatierer vorgestellt werden.

6.6.1. Entscheidung treffen

Der Glaubensfindungsprozess kulminiert in einer Glaubensentscheidung. Die Art und Weise, wie sich diese exploriert, ist individuell und situativ. Sie kann in Form einer Glaubenserfahrung, als Bekehrungsmoment erlebt werden, oder aber in einem alltäglichen und gewöhnlichen Moment passieren. Auf der Ebene der Identität darf diese Erfahrung nicht als biographischer Bruch oder Zäsur missverstanden werden. Vielmehr ist sie in

¹¹⁹⁵ In diesem Zusammenhang darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die jeweiligen Kategorien um das Forschungsphänomen in einer multidimensionalen Beziehung stehen und demnach einander bedingen. „Die im Kodierparadigma angelegten Zuschreibungen sind also relationale Eigenschaften, die nicht der einen oder der anderen Entität, sondern nur dem Zusammenhang zwischen ihnen zuzuschreiben ist“. Strübing, Jörg. *Grounded Theory: Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatischen Forschungsstils*. 3., Überarbeitete und erweiterte Aufl. 2014. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2014. S. 26.

einem Entwicklungsprozess eingebettet, der sich punktuell *verdichtet*.¹¹⁹⁶ Dieser Verdichtung gehen externale und internale Prozesse voraus, die für die Akteure prädisponierend wirken.

Gleichzeitig hebt sich die Glaubensentscheidung vom gesamten Glaubensfindungsprozess ab, indem eine existenzielle Entscheidung *für* den Glauben getroffen wird. Wenn von einem Glaubensverständnis ausgegangen wird, das einem lebenslangen Prozess zugrunde liegt, kann hier nicht von einem finalen Punkt gesprochen werden. Vielmehr markieren solch einschneidende Erfahrungen eine religiöse Wegscheide: vom Weg *zum* Glauben hin zum Weg *im* Glauben. Verdichtung meint in diesem Zusammenhang auch den Sachverhalt, dass der neu gefundene Glaube in einen bestehenden Sinn- und Deutehorizont integriert wird, indem er sich mit diesem nicht nur verbindet, sondern in diesem ‚aufgeht‘ und so zu etwas Neuem, einem *religiösen* Sinn- und Deutehorizont wird. Dabei wird das ‚Neue‘ nicht primär als solches wahrgenommen, sondern als Bezugsrahmen, der schon ‚immer‘ da war, aber ‚erst jetzt‘ entdeckt wurde. In diesem Sinne wird die Glaubenserfahrung auch mit der Erfahrung des ‚Nachhausekommens‘ und des ‚Ankommens‘ verglichen. CC erzählt von einer Erfahrung, einem intimen persönlichen Moment unter der Decke, in dem sie eine bewusste Entscheidung für den Glauben an die Existenz Gottes trifft.¹¹⁹⁷

CC: Das glaub ich auf jeden Fall. Weil das habe ich davor ... ich, ich hatte davor ein Erlebnis unter meiner Bettdecke.

Interviewer: Ja.

CC: Und das war sozusagen dieses, da habe ich überhaupt das erste Mal mich gefragt: „Ja gibt es jetzt Gott überhaupt, oder wer ist Gott?“ Also ich habe davor überhaupt nie darüber nachgedacht irgendwie. Und da war es auf einmal so: Gibt es Gott? Oder gibt es ihn nicht? Und wenn es ihn gibt wie ist das? [...]

CC: Genau, nein, also das war die Entscheidung: „Ja es gibt ihn“. ¹¹⁹⁸

¹¹⁹⁶ Gerade in der zugespitzten Diskussion, ob das ‚Ja zum Glauben‘ ein Moment, eine konkrete Situation oder doch eher von der Form einem prozessualen Gebilde gleicht, ergeben die Daten ein drittes Bild, welches die punktuelle Glaubenserfahrung in einem größeren Glaubens- und Sinnfindungsprozess einbettet.

¹¹⁹⁷ In einer zweiten Sequenz erzählt CC von einer Gotteserfahrung bei einem Schulgottesdienst. Dabei spricht sie vom gefundenen Puzzleteil als Metapher für den gefundenen Glauben. Mit dieser Erfahrung geht gleichzeitig ein Verstehen sowie deren Auflösung der vorangegangenen religiösen Dissonanz einher, indem die Möglichkeit geschaffen wird, den gesamten Glaubensfindungsprozess in einen größeren Sinn- und Deutehorizont einzuordnen und zu integrieren. Vgl. CC #00:26:10-3#.

¹¹⁹⁸ Vgl. Int. CC #00:18:27-6#.

Auch BB berichtet von einem konkreten Erlebnis, indem eine intime Gotteserfahrung gemacht wird.

BB: Auf jeden Fall gab es plötzlich den Moment. Ich glaube, ich war bei mir zuhause und wusste ganz sicher: „Es gibt Gott und er ist mein ganzes Leben lang schon da.“ Es war so eine Offenbarung meines ganzen Lebens. Er ist das ganze Leben schon da. Egal wie sehr ich mein ganzes Leben dagegen argumentiert habe, es ist einfach die Wahrheit, die mir jetzt offenbar geworden ist.¹¹⁹⁹

6.6.2. Leben mit und im Glauben

Mit der Entscheidung *für* den Glauben gehen internale und externale Prozesse einher, welche das Ziel haben, den neu gefundenen Glauben in den Alltag zu integrieren. Der neu gefundene Glaube verändert das Denken und Handeln der Katechumenen. Er transformiert Denk-, Verhaltens- und Wahrnehmungsmuster internal, indem der bestehende Sinn- und Deutehorizont mit dem Glauben einen religiösen Rahmen bekommt. External interveniert er, indem der religiöse Sinn- und Deutehorizont als Bezugs- und Referenzrahmen für das Handeln herangezogen wird. Im Zusammenhang mit der damit einhergehenden Transformation haben sich im Zuge der Kodierung drei Dimensionen herauskristallisiert, welche in überschneidender Form und in wechselseitiger Beziehung zueinander in Erscheinung treten. Glaube wirkt als Sinn-, Identitäts- und Beziehungsformatierer.

6.6.2.1. Glaube als Sinnformatierer

Für die Katechumenen fungiert der Glaube als *Sinnformatierer*. Die Quelle und Mitte jener formatierenden Kraft resultiert aus einer metaphysischen Erfahrung, Teil eines größeren Ganzen zu sein. Diese Erfahrung beeinflusst Denken und Handeln der Katechumenen. Gleichzeitig dient sie als Referenz- und Bezugsrahmen, an dem sie ihr Leben ausrichten. AA erzählt, wie Werte wie Anerkennung und Reichtum durch den neu gefundenen Glauben in einem neuem Licht erscheinen.

AA: (...) Diese Sicht verändert sich. Warum? Weil man ja automatisch den, den Blick nicht mehr auf die Welt richtet, in Wirklichkeit, weil man weiß, man hat einen liebenden Gott oben der, der oben auf einen aufpasst, und wo eines Tages der Weg dort hinauf geht.¹²⁰⁰

¹¹⁹⁹ Vgl. Int. BB #00:27:11-2#.

¹²⁰⁰ Vgl. Int. AA #00:42:59-6#.

In Bezug auf die resilienzfördernde Wirkung des Glaubens geht es dabei *nicht* um eine Negation von Leid, Schmerz oder Trauer.¹²⁰¹ Vielmehr wird mit schmerzvollen Situationen *anders* umgegangen. Das passiert nicht durch deren Pervertierung ins Positive, sondern indem sie in einen größeren Zusammenhang gestellt und parallel in das Leben *integriert* werden. CC berichtet in einer Sequenz vom Umgang mit schwierigen Situationen, wobei sie in Bezug auf den Einfluss des Glaubens einen Hinweis um das Wissen eines größeren Ganzen gibt.

CC: Und jetzt ist es o.k.: Es gibt Dinge, auf die ich keinen direkten Einfluss habe. Manche Dinge werden gegeben, manche werden genommen. Ahm, meine Aufgabe darin ist es, darin zu leben.¹²⁰²

Glaube als Sinnformatierer kann mit den Konzepten ‚Abgebenkönnen‘ und ‚Getragenwissen‘¹²⁰³ übersetzt werden. External zeigt sich die Transformation, indem der Glaube durch seinen resilienzfördernden Charakter das Denken und Handeln der Akteure beeinflusst. Gleichzeitig wirkt er aber auch internal, indem existenzielle Fragen nach dem Sinn des Lebens in einen transzendenten Zusammenhang gestellt werden. Glaube als Sinnformatierer übernimmt damit eine wichtige Funktion im Hinblick auf die *Kontingenzbewältigung*.

6.6.2.2. Glaube als Identitätsformatierer

Durch den Glauben wird die Identität der Akteure auf vielfältige Weise transformiert: Sowohl im Inneren als auch im Äußeren gehen mit dem Glauben Veränderungsprozesse einher, welche die Identität verändern. In Bezug auf die sich verändernden Lebensumstände, antwortet BB:

BB: Mein ganzes Leben ist komplett neu seitdem (Lachen).¹²⁰⁴

Um die Funktion des Glaubens als Identitätsformatierer besser verstehen zu können, lohnt es sich das bereits oben erwähnte Bild des Nachhausekommens und Ankommens aufzugreifen.¹²⁰⁵ Die Identität gerät während des Glaubensfindungsprozesses in einen fluiden Zustand. Konditionierte Einstellungen und Haltungen werden plötzlich hinterfragt,

¹²⁰¹ Vgl. Kap. 4.5.1 und Kap. 4.5.2.

¹²⁰² Vgl. CC #00:37:59-3#.

¹²⁰³ Vgl. Kap. 4.5.1.

¹²⁰⁴ Vgl. Int. BB #00:39:34-7#.

¹²⁰⁵ Vgl. Kap. 6.6.1.

Denk- und Verhaltensmuster analysiert und revidiert. Aber auch äußere Umstände wie Beziehungsbrüche veranlassen die Akteure dazu, sich selbst in Frage zu stellen. All diese Umstände lassen sich in der existenziellen Frage zusammenfassen: Wer bin ich *und* wer möchte ich Zukunft sein? Mit den getroffenen Entscheidung für den Glauben geht eine Identitätsfindung einher, welche erste Antworten auf jene existenziellen Fragen bietet.

BB: (...) Ja. Naja. Vermutlich ist es jetzt ein: „Ich kenne die Wahrheit über meine Identität.“¹²⁰⁶

Assoziationen wie ‚Ankommen, und ‚Nachhausekommen‘ meinen in diesem Kontext auch, dass mit der Glaubensentscheidung die Identität an Kontur und Schärfe gewinnt. Grund dafür ist der zurückliegende Prozess, der als Anfrage an die Identität wahrgenommen wird. Das Ringen und Hadern zwischen dem intervenierenden Glauben und der suchenden Person weicht einem symbiotischen Verhältnis: Der Glaube wird in den Alltag integriert und vice versa.

Bei AA exploriert sich diese Integration indirekt, indem Einstellungen und Haltungen durch den Glauben neu bewertet werden, was in weiterer Folge das Handeln beeinflusst.

AA: Also die Geborgenheit, die Hoffnung, die Liebe, und auch mehr diese, diese [...] ja ... ich ... vom, vom, vom Wesen bin ich auch ... ruhiger geworden. Ich war früher eher unruhig. Unruhig einfach so, dieses ... durch das, dass man alles selber machen muss und tragen muss, und da ...

Interviewer: Woher kommt diese Unruhe? [...]

AA: Ja, die Unruhe ist deswegen da, weil man, weil alles, alles auf sich selber bezogen war. Du musst das machen. Du musst Karriere machen. Und jetzt denke ich mir. Nein! Ich muss auch nicht viel Geld verdienen. Ich brauch das gar nicht.¹²⁰⁷

Im Zuge der Glaubensfindung gewinnt BB ein neues Selbstverständnis von Frausein. Gerade in der männerdominierten Medienwelt fühlt sie sich anfangs fehl am Platz, bis sie – vor dem Hintergrund des Glaubens – bei vorherrschenden stereotypen Geschlechterzuschreibungen identitätsbildend Position bezieht.

BB: Es ist ganz stark. Ich habe mich ganz lange gefühlt, wie: „Irgendwas stimmt mit mir nicht“. Es war so, bis ich 18 war oder so.

Interviewer: o.k.

¹²⁰⁶ Vgl. Int. BB #01:08:23-3#.

¹²⁰⁷ Vgl. Int. AA #00:42:14-1#

BB: Irgendwas stimmt mit mir nicht und irgendwie bin ich komisch und keine Ahnung. Dabei habe ich einfach nicht in mein Umfeld gepasst oder so. Und es war zum ersten Mal eine Öffnung. Nee, du bist total ... es ist alles in Ordnung du bist voll o.k. so wie du bist...

Interviewer: Ja, ja, ja.

BB: Und da ist überhaupt nichts schlimm dran. Und es gab vielleicht den und den Grund, warum das so gelaufen ist. Ahm ... ein ganz wichtiger Punkt war ehm ... tatsächlich dieses Frausein oder da bin ich immer noch dran. Weil ... der Beruf, den ich hab, so ... ahm ... irgendwie antiweiblich ist.¹²⁰⁸

Damit einhergehend verändern sich in Bezug auf das Selbstverständnis auch Einstellungen sowie die äußere Erscheinung.

BB: Vorher hatte ich Alpträume über das Kinderkriegen.

Interviewer: Mhm (bejahend).

BB: Und jetzt möchte ich gerne.

Interviewer: Mhm (bejahend).

BB: Kinder haben und Familie haben.

Interviewer: Mhm (bejahend), mhm (bejahend).

BB: Und das hat Priorität, das ist komplett neu.

BB: Ich war plötzlich ganz anders gekleidet. (Lachen)

Interviewer: o.k. o.k.

BB: So ganz neu. Es ist einfach so passiert (Lachen).¹²⁰⁹

Glaube als *Identitätsformatierer* kann mit dem Konzept des ‚Neuwerdens‘ übersetzt werden. Auf der Ebene der Identität trägt er zur Veränderung des Selbstverständnisses und des Selbstbildes des eigenen Ichs bei. Das Subjekt nimmt sich durch den Glauben verändert wahr.

6.6.2.3. Glaube als *Beziehungsformatierer*

Durch den neugewonnenen Glauben erscheinen Beziehungen – jeglicher Art – in einem völlig neuen Licht. Glaube sensibilisiert die Akteure dahingehend, indem er ein

¹²⁰⁸ Vgl. Int. BB #00:44:06-1#.

¹²⁰⁹ Vgl. Int. BB #00:45:42-9#.

Bewusstsein stiftet, Teil eines größeren Ganzen zu sein, das sich aus Beziehungen zusammensetzt und von diesen getragen wird.¹²¹⁰ Welt und Mitmensch, Alltag und Umwelt: Das ganze Leben wird als Beziehungsgeschehen *bewusster* wahrgenommen. Mit dieser Erfahrung geht auch die Erkenntnis einher, nicht nur ein passiver Teil des Gefüges zu sein. Vielmehr stiftet der Glaube das Bewusstsein, dass dieses auch aktiv mitgestaltet werden kann. Das Subjekt ist nicht nur ‚Empfänger‘, sondern auch ‚Sender‘, der mit seinem Handeln ‚in das Gesamte hineinwirkt‘. Die Erfahrung dieser dialogischen Struktur löst eine Dynamik aus, die im Zusammenhang mit der Freude einen wichtigen Aspekt darstellt. AA erläutert dies in einer Sequenz, in der das formatierende Potential des Glaubens in Hinblick auf die Beziehungsdimension deutlich wird.

AA: (...) Der Umgang generell mit Menschen. Also ich war immer ein sehr ungeduldiger Mensch. Das heißt jetzt nicht, das ich jetzt super geduldig worden bin. Aber ... ich, ich, ich bin anders, es ist, es anders. [...] AA: ... wie du mit anderen Leuten umgehst, wie du andere Leute anschaut. Zum Beispiel, ich mein ... gehst du auf der Straße, früher habe ich mir gedacht: „Nein um Gottes Willen, was hat denn der für Tattoos und Piercings?“

Interviewer: Mhm (bejahend).

AA: Heute gehe ich vorbei, lächle diesen zu und sag und denk mir nichts mehr.¹²¹¹

Glaube verändert und sensibilisiert für Beziehungen. Die Akteure erfahren sich als Subjekte in einem sozialen Gefüge, welches auf Beziehungen gründet. Ausgangspunkt ist der Glaube, der als dialogisches Beziehungsgeschehen¹²¹² interpretiert wird und von dem ausgehend Beziehungen zur Welt und zu den Mitmenschen in einen neuen Sinn- und Deutehorizont gestellt werden.

6.6.3. Fazit

Der neugewonnene Glaube prägt die Akteure auf multiple Weise. Er agiert dabei als *Sinn-, Identitäts- und Beziehungsformatierer*. Die Transformation passiert multidimensional. Anders formuliert: Der Veränderungsprozess geschieht in einem Ineinander der vorgestellten Dimensionen. Erst durch den multiperspektivischen Blick der Dimensionen lassen sich die Unterschiede, die der Glaube bringt, vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Biographie näher bestimmen. Mit der Entscheidung *für* den Glauben –

¹²¹⁰ Vgl. Kap. 6.6.2.1.

¹²¹¹ Vgl. Int. AA #00:51:33-4#.

¹²¹² Vgl. Kap. 4.3.2.

als punktueller, verdichteter Glaubensprozess – wird ein Transformationsprozess ausgelöst, der die Akteure in ihrem ganzen So-sein betrifft und damit existentiell im Sinne des Wortes ist.

Neben der religionssoziologischen Perspektive können mit der Entscheidung für den Glauben aber auch jene Veränderungsmechanismen nachgezeichnet werden, die der Glaube bei internalen Prozessen ‚bestimmt‘, die in weiterer Folge Auswirkungen auf die Denk-, Deute- und Verhaltensmuster haben. Im Hinblick auf die Zusammenschau der internalen und externalen Prozesse kann der Glaube damit auch als *Handlungsformatierer* bezeichnet werden. Erst mit der Verschränkung der inneren und äußeren Prozessabläufe gelingt die *Integration* des Glaubens in das Leben – und umgekehrt – in seiner Ganzheit. Sie ist der Boden, auf dem ein gelingendes Leben aufbaut und in weiterer Folge Dimensionen der Freude entstehen und sich entfalten.

6.7. Synchronisation: Freude im und am Glauben

Leitende Frage: Welche Konsequenzen ergeben sich aus dem Glauben für die Freude?

5. These: Der Glaube evoziert und beeinflusst Dimensionen der Freude, indem er als spirituelle Widerstandskraft (1), als (Sprach-)Generator für das Unausprechliche (2) und als (Haltungs-)Genierer für Gelassenheit und Leichtigkeit (3) erfahren wird. Gleichzeitig fördert er als Resonanzort deren Bewusstmachung (4). Glaube wird als ‚geteilte Freude‘ des Weiteren nach außen getragen (5).

Metapher: Der Instrumentenverstärker für den Glauben, der für die Akteure als Resonanzverstärker der Freude.

Im letzten Teil dieses Kapitels wird der Blick auf die *Konsequenzen* gelegt. Sie stellen die letzte Dimension dar, auf dessen Hintergrund die Beziehung zwischen dem Glauben und der Freude in ein formales Gefüge gegossen wird. Im Mittelpunkt steht die Frage, *welche* – auf das Phänomen bezogenen – Handlungen und Strategien aus den Transformationsprozess resultieren. Es geht demnach um die *Wirkungen* der Handlungen und Strategien. Für mein Forschungsfeld folge ich der Logik der oben vorgestellten Kategorien: Glaube wird als Sinn-, Identitäts- und Beziehungsformatierer beschrieben, der von den Akteuren als ein konstituierendes dialogisches Beziehungsgeschehen, als Gott-Welt-Du-Beziehung erfahren wird. Gleichzeitig muss die Dimension der Konsequenzen im

Kontext des gesamten Glaubensfindungsprozesses – wie die bewusste Entscheidung, sich im Erwachsenenalter taufen zu lassen – mitsamt dessen Eigentümlichkeiten gelesen und mit einbezogen werden. Erst in der Zusammenschau dieser Faktoren lässt sich vor dem Hintergrund der religions- und psychosoziologischen Perspektive das Proprium der Dimensionen der Freude benennen, dass sich speziell aus dem Glaubensfindungsprozess und dem Erwachsenenkatechumenat entwickelt. Im Vordergrund stehen dabei jene Dimensionen der Freude, die aus den ursächlichen und intervenierenden Bedingungen im Glauben abgeleitet werden können.¹²¹³

Mit dieser Eingrenzung gelange ich im Hinblick auf das Forschungsphänomen zum Hauptpunkt des theoretischen Modells, der im Folgenden mit der Kernkategorie ‚Locker im Sattel Gottes sitzen‘ erfasst wird. Im Zuge dessen kann auch die Forschungsfrage nach der Bedeutung des Glaubens für die Freude nach dem Erwachsenenkatechumenat beantwortet werden. Ich greife dabei noch einmal auf das formelle Gerüst der Story-Line ‚Auf dem Weg zum/im Glauben‘ zurück,¹²¹⁴ um bei der Beschreibung der Dimensionen der Freude auch die zeitliche Ebene miteinzubeziehen. Dabei gehe ich in Bezug auf die Freude ebenso von einer Entwicklung, von einem dynamischen Prozess aus, gerade weil dieser in enger Verbindung mit dem Glaubensfindungsprozess steht. Neben dem religionssoziologischen und religionspsychologischen formellen Unterbau wird mit der Storyline eine zeitliche Klammer geschaffen, die den ‚Vorher/Nachher-Aspekt‘ in Bezug auf den Glauben als intervenierende Bedingung integriert. Mit ihr kann der Geltungsbereich der Dimensionen der Freude, die in Beziehung mit dem Glauben stehen, besser dargestellt werden und von den ‚allgemeinen‘ Dimensionen abgegrenzt werden. Dies geschieht mit der formellen Unterscheidung zwischen der Freude *im* Glauben und der Freude *am* Glauben.

Unter dem Konzept ‚Die Freude *im* Glauben‘ werden jene Dimensionen der Freude zusammengefasst, die sich als Konsequenzen und Folgen für das Leben *im* Glauben ergeben. Ausgehend von der Kernkategorie (6.5.2) werden sie in den Unterkategorien ‚Getragenwissen‘ (6.5.1), ‚Entschiedene Leichtigkeit als Haltung‘ (6.5.3) und ‚Glaube als Freuderesonator‘ (6.5.4) zusammengefasst. Sie können auch als ‚Glaubensessenzen‘

¹²¹³ Hier geht es nicht um eine einseitige und verengte Beschreibung von Freude, sondern um eine Abgrenzung des Forschungsphänomens. Gerade mit dem Versuch der Einschränkung auf jene Dimensionen, die mit dem speziellen Kontext des Erwachsenenkatechumenats, sowie mit den ursächlichen Glaubensbedingungen benannt werden, kann die Vielschichtigkeit der Emotion Freude weiterhin gewährleistet werden.

¹²¹⁴ Vgl. Kap. 6.2.

übersetzt werden, die sich in Folge des Glaubensfindungsprozesses als ‚Grundierung‘ in Einstellungen, Haltungen und Handlungen niederschlagen, die einen Einfluss auf die Freude und in weiterer Folge auf ein gelingendes Leben haben.

‚Die Freude *am* Glauben‘, die sich in der Unterkategorie ‚Werkzeug des Herren sein‘ niederschlägt, meint hingegen jene Dimensionen der Freude, die sich *durch* den Glauben ergeben. Sie können demnach auch als ‚Weiterführung‘ der Freude im Glauben – als ‚Folge der Folge‘ – beschrieben werden. Dieses Konzept versteht Glaube als geteilte Freude. Mit der Weitergabe und Teilhabe weist es auf den gemeinsamen Kern des Phänomens des Glaubens und der Freude hin, von dem ausgehend in weiterer Folge pastorale Handlungsoptionen abgeleitet werden können.

6.7.1. Getragenwissen

Mit dem Glauben als dialogische Gott-Welt-Du-Beziehung geht das Bewusstsein einher, nicht allein zu sein. Eine Dimension der Freude gründet in dem Bewusstsein, sich von Gott getragen zu wissen.¹²¹⁵ BB beschreibt den Glauben als durchgehende kraftgebende Tangente im Leben.

BB: Egal welche Krise, egal welche Freudenmomente. Ich fühle mich immer getragen und immer geborgen und immer umschlossen, egal wie sehr ich Jesus jetzt spüre oder vielleicht darum kämpfe, dass ich mein Herz ihm mehr öffnen will, oder dass ich in eine andere Position zu ihm komme.¹²¹⁶

Auch CC weist auf den Zusammenhang zwischen der metaphysischen Dimension des Glaubens und den daraus folgenden veränderten Einstellungen und Handlungen im konkreten Alltag hin.

CC: Das drückt sich aus, indem ich mit schwierigen Situationen anders umgehen kann, weil ich weiß, dass ich trotzdem getragen bin. Und egal wie schwierig die Situation ist...

Interviewer: Mhm (bejahend).

CC: ... sozusagen; es gibt sozusagen etwas Größeres.¹²¹⁷

Die Relevanz des Glaubens für die Freude gründet auch auf ihrer soteriologischen und eschatologischen Funktion. Bei AA zeigt sich die doppelte Funktion im Umgang mit der

¹²¹⁵ Vgl. Kap. 6.6.

¹²¹⁶ Vgl. Int. BB #01:05:04-4#.

¹²¹⁷ Vgl. Int. CC #00:34:03-7#.

Angst. Die Relevanz des Glaubens lässt sich hier nicht nur auf der metaphysischen Ebene, im Sinne einer Kontingenzbewältigung, beobachten, sie dient ebenso als Referenzrahmen, von dem ausgehend Einstellungen und Haltungen für das konkrete Tun im Hier und Jetzt abgeleitet werden.

AA: Und das Aushalten dieser Dinge ist einfach diese ... Freude, die du innerlich spürst. Und zurück zu deiner, zu deiner Frage: Das war definitiv etwas Neues. Also, das habe ich vorher nicht gekannt.

Interviewer: Wahnsinn.

AA: Da hat es diese Freude nicht gegeben. Da, da hat ... da war einfach so dieses eigentlich Angst haben. „Jessas na, wenn ich dann älter werde, oje dann geht es Richtung Tod.“ Und dann fängst du immer zum Nachdenken an [...].¹²¹⁸

Als sogenanntes Bindeglied zwischen der abstrakten metaphysischen Ebene und dem konkreten irdischen Lebenskontext kann die Bezeichnung des Glaubens als dialogisches Beziehungsgeschehen¹²¹⁹ herangezogen werden. Dieses exploriert sich auf heterogene Weise innerhalb der Konzepte ‚Gottvertrauen‘¹²²⁰, ‚Heilung/Fügung‘¹²²¹ und ‚Abgebenkönnen‘¹²²².

Interviewer: Ah, was macht mit, was macht das mit Menschen, mit diesem Wissen? Jetzt in ganz banalen Situationen, was hat es mit dir gemacht?

CC: Ja es ist, also es gibt mir das Vertrauen, es gibt mir Geborgenheit, es gibt sagt mir: „O.k. auch wenn jemand mir vielleicht entgegenkommt, komisch oder unangenehm, ich muss mich nicht auf das sozusagen reduzieren, was die Außenwelt sagt“.

Interviewer: Mhm (bejahend).

CC: Weil es gibt jemanden, der mich annimmt.¹²²³

¹²¹⁸ Vgl. Int. AA #00:34:34-7#.

¹²¹⁹ Vgl. Kap. 6.5.1.

¹²²⁰ Int. AA: Und da, und da mache ich dann einen Stopp und sage ich: „So ... zurück, vertraue auf Gott. Er lenkt die Wege“. Vgl. Int. AA #01:02:00-5#.

¹²²¹ Int. BB: „So. Und dann gibt es vielleicht Krisen oder Schmerz und es ist dann ein, zwei, drei Tage ganz toll schlimm. Dann verstehe ich wieder ganz viel, dann passiert wieder Heilung und das gab es früher nicht. Sondern es wurde sich darin gebadet. So in der Krise.“ Vgl. Int. BB #01:08:02-9#

¹²²² Int. AA: „Getragenwissen. Diese Geborgenheit und dieses Abgeben können. Nicht mehr, der AA muss alles machen. Man kann das alles schön Ablagern. Ich kann diesen ganzen Rucksack ... das gleiche, wenn ich zur Messe gehe. Immer wenn ich bei der heiligen Messe bin, sage ich immer „Jesus, so da auf meinen Schultern ist ein ganz schwerer Rucksack. Ich habe so viel Probleme. Andere Leute, die ich kenne, haben so viele Probleme für dich ich selber bitte. Und sage ihm: So, das gebe ich dir jetzt hin und jetzt muss du machen.“ Vgl. Int. AA #00:45:49-7#.

¹²²³ Vgl. Int. CC #00:38:30-8#.

6.7.2. Locker im Sattel Gottes sitzen

Der Glaube als dialogische Gott-Welt-Du-Beziehung wird als Quelle und *spirituelle Ressource* von Resilienz erfahren, die auf verschiedene Weise Einfluss auf die Freude nimmt, respektive wie diese wahrgenommen wird. Diese Erfahrung stellt nicht nur den größten Unterschied mit Blick auf die Zeit nach dem Katechumenat dar; ausgehend vom Glauben bewirkt sie für die Freude auch die größten Effekte und Konsequenzen für die Akteure. Die generierten Dimensionen der Freude lassen sich in der Kernkategorie ‚Locker im Sattel Gottes sitzen‘ zusammenfassen.¹²²⁴ Gemeint ist damit das Potential des Glaubens, Einstellungen und Haltungen zu generieren, welche die psychische Widerstandsfähigkeit stärken. Dieses Potential geht mit der Erkenntnis des ‚Getragenwissens‘¹²²⁵ einher, die der Nährboden für das Gefühl der Leichtigkeit und Gelassenheit ist, und Freude evoziert.

BB: Ähm, so eine Missionarin. Und dann hat sie vom Liebesbrief Gottes geschrieben, äh gesprochen. Und sie ... für mich predigt sie immer: „Übergebt alles Gott“. Und sie hat gesagt: „Immer locker im Sattel Gottes sitzen“. Das hat mich total geprägt, dieser Satz.¹²²⁶

CC: Mit ... Ja, was er¹²²⁷ mir, mir auf jeden Fall gebracht ist, dass ich viel leichter durch mein Leben gehe.

Interviewer: o.k.

CC: Und damit meine ich nicht: „Oh, alles funktioniert super toll“.

Interviewer: Mhm (bejahend).

CC: Aber ich gehe anders, mit einem viel ruhigeren und viel leichteren Gefühl durch das Leben.¹²²⁸

AA: Und mit einem Wort, bei solchen Situationen, dass man das umschreibt, ist einfach: „Mehr Gelassenheit“. ¹²²⁹

¹²²⁴ Nach unzähligen Versuchen, Begriffe oder kurze Zusammenfassungen für die Kerntheorie zu finden, wurde schlussendlich ein direktes Zitat aus einem Interview ausgewählt. Der Grund liegt in seiner inhaltlichen Offenheit bei gleichzeitiger Verdichtung, von der Kernaussage des theoretischen Modells.

¹²²⁵ Vgl. Kap. 6.6.

¹²²⁶ Vgl. Int. BB #00:55:35-2#.

¹²²⁷ Anm. der Glaube.

¹²²⁸ Vgl. Int. CC #00:33:41-7#.

¹²²⁹ Vgl. Int. AA #00:56:49-6#.

„Locker im Sattel Gottes sitzen“ meint in Bezug auf die Wahl eines Lebensentwurfs nicht das Verfolgen eines „Laissez-faires-Lebensstils“ oder nihilistische Einstellungen gegenüber Mitmenschen und der Welt. Vielmehr kann die Kernkategorie infolgedessen als „weltliche Exploration“ zu der Kategorie „Getragenwissen“ betrachtet werden.¹²³⁰ „Locker im Sattel Gottes sitzen“ bedeutet nicht die Verantwortung gegenüber seinen Mitmenschen, der Welt und sich selbst abzugeben oder einem selbstbezogenen, rein egoistischen Lebensentwurf zu folgen. Im Gegenteil: Durch den Glauben erfahren sich die Akteure als Teil eines großen Ganzen, das durch Beziehung und Gemeinschaft getragen wird.¹²³¹ Das Gute und Schöne wie das Fremde, Unbekannte und Ungewohnte wird als ein großes kohärentes Gefüge gesehen. Durch diese Erfahrung lassen sich etwaige „Irritationen“ und „Divergenzen“ im konkreten Alltag sowie im metaphysischen Sinne leichter in einen Sinn- und Deutehorizont integrieren. Dieser Umstand ist wiederum Bedingung für Freude, da die Akteure mit den subjektiven Widersprüchen besser und leichter umgehen können.

Neben diesen externalen Veränderungen lassen sich auch jene Dimensionen der Freude benennen, die internale Folgen nach sich ziehen. Ausgangspunkt ist die existenzielle Erfahrung der bewussten Entscheidung für den Glauben.¹²³² Gemeint ist damit der Umstand, dass diese das ganze Sosein der Person betrifft und nicht teil- oder stückweise gemacht werden kann. Mit dem Glaubensfindungsprozess lassen sich die Akteure auf einen Prozess ein, dessen Ausgang offen ist. Sie begeben sich auf „unbekanntes Terrain“, da sie nicht wissen, was sie „auf der anderen Seite“ erwartet. Aus dieser Perspektive heraus ist es verständlich, dass es mit der Entscheidung für den Glauben um *alles* geht und das *ganze* Leben auf dem Spiel steht. Aus der Sicht der Akteure stehen Mut und Courage Ängsten und Unsicherheiten gegenüber. Zusammengefasst: Das Einlassen auf den Glauben ist eine zutiefst existenzielle Erfahrung. Diese Existenzialität und Fundamentalität spiegelt sich in weiterer Folge auch *nach* der Entscheidung als Reaktion und im strengen Sinn als *Reactio* in der Freude wider. Sie ist die Konsequenz und die Folge, die sich aus der Erfahrung ergibt, an der Weggabelung den Weg des Glaubens eingeschlagen zu haben. Diese Freude kann auf der Ebene des Subjekts am ehesten mit dem Zustand der Erleichterung umschrieben werden, „das Richtige für sich gefunden“ zu haben.

¹²³⁰ Vgl. Kap. 6.5.2.1.

¹²³¹ Vgl. Kap. 6.4.3.1.

¹²³² Vgl. Kap. 6.6.1.

CC: Aber ich bin da hineingekommen und das war für mich, wie ... heimkommen. Das war buhhh... Ich bin zuhause.

Interviewer: In dieser Kapelle?

Proband: Es war einfach so ... In dieser Kapelle. Es war diese Erfahrung „Wow“.

Interviewer: Was ist da hochgekommen?

CC: Es war totaler Friede. Oder dieses komplett „Ich bin zuhause“. Ich hab das Puzzlestein, den Puzzleteil gefunden, den ich gesucht habe, der mir fehlt. Ich hatte immer das Gefühl, mir fehlt irgendetwas. Aber ich wusste nicht, was.¹²³³

Auch wenn der Zustand der Erleichterung und des Seelentrostes zeitlich begrenzt ist, da er stark mit dem Glaubensfindungsprozess und der Glaubensentscheidung zusammenhängt, so zählt diese Freude auch als Quelle für die Zeit *nach* der Glaubensentscheidung. In diesem Zusammenhang kann sie theologisch auch mit dem soteriologischen Konzept der Hoffnung übersetzt werden.¹²³⁴

Auf die Frage nach dem positiven Mehrwert, den der Glaube bewirkt hat, bringt AA die Hoffnung ins Gespräch, um sie an hinterer Stelle bei der Frage nach der Freude wieder zu erwähnen.

AA: (...) Es ist eine gewisse Hoffnung da. Sprich: „Wenn du einmal wirklich eine schwierige Zeit hast, dass du dann wirklich zurückgehen kannst und da im Glauben diese Kraft schöpfen kannst.“

Interviewer: Mhm (bejahend).¹²³⁵

[...]

AA: Ja. (kurze Pause) Freude ist das. Also für mich ist Freude dieses Gefühl, dass wenn ich z. B. (...) ahm (...) Wenn du hoffen, wenn du eine gewisse Hoffnung auch verspürst, dass z. B. Freude ist das, dass wenn du eine schwierige Zeit durchmachst immer (...) was vor Augen hast, dass das quasi diese Situation nicht andauert und dass es besser wird. Und das, das ist eine Freude.¹²³⁶

¹²³³ Vgl. Int. CC #00:25:25-5#.

¹²³⁴ Vergleiche dazu die soteriologische Funktion des Glaubens im Kapitel 6.5.2.1 aber auch die resiliente Funktion des Glaubens im Kapitel 6.3.2.3.

¹²³⁵ Vgl. Int. CC #00:41:14-0#.

¹²³⁶ Vgl. Int. AA #01:00:11-5#.

6.7.3. Entschiedene Leichtigkeit als Haltung

Durch die Kernkategorie ‚Locker im Sattel Gottes sitzen‘ werden Haltungen evoziert, die an dieser Stelle in der Unterkategorie ‚Entschiedene Leichtigkeit als Haltung‘ zusammengefasst werden. Der Begriff der Entschiedenheit bezieht sich auf eine – durch die Glaubensentscheidung ausgelöste und den Glaubensfindungsprozess evozierte – konditionierte Haltung der Entschiedenheit. Gemeint ist der Umstand, dass der Glaubensfindungsprozess nicht nur ein Prozess der Entscheidung und Unterscheidung ist, sondern auch ein *Prozess der Entschiedenheit*. Der eingeschlagene Lebensweg im Glauben ist für die Akteure auch ein Weg der Bewusstheit und Achtsamkeit. Dies geschieht immer dann, wenn der Glaube in Form eines religiösen Sinn- und Deutehorizonts als ‚Hintergrundfolie‘ bei Entscheidungen und dem Ausrichten des eigenen Handelns in einer bestimmten Situation herangezogen wird. Die Erfahrungen der Akteure in einer konkreten Situation stehen immer dann in einem Kontrast respektive in einer Differenz, wenn ihre gewohnten Denk-, Deute- und Handlungsmuster mit den – durch den gewonnenen religiösen Sinn- und Deutehorizont geprägten – neuen Mustern divergieren. Die Entschiedenheit drückt sich dadurch aus, dass die Akteure sich in der konkreten Situation als religiöse Subjekte¹²³⁷ wahrnehmen und damit die Situation nicht nur in einem größeren religiösen Sinnzusammenhang deuten, sondern sich nach diesem auch ausrichten und handeln. Um in der Analogie der Kernkategorie zu bleiben, bedarf es einer bewussten Entscheidung *und* der Entschiedenheit, die ‚Zügel in Gottes Hände zu legen‘, um ‚Locker im Sattel im Gottes zu sitzen‘. Erst durch dieses Spannungsverhältnis wird aus dem Glauben heraus ein Gefühl der Leichtigkeit und Gelassenheit generiert.

Mit der Kategorie wird zudem eine Paradoxie ausgedrückt: Mit der Zusage zum Glauben schlagen die Akteure in ihrem Leben eine fixe Richtung ein. Diese verdichtet sich einerseits in der Glaubensentscheidung, mit der sie sich in ihrem ganzen So-sein an Gott binden. Diese innere Bindung findet gleichzeitig im Erwachsenenkatechumenat und den Initiationssakramenten ihre Veräußerung. Mit der Entscheidung geht eine Sinn-, Identitäts- und Beziehungstransformation einher, die durch bestimmte Werte und Normen definiert ist. Mit dem Glauben folgen die Akteure dementsprechend auch einem bestimmten Lebensentwurf. Andererseits geht mit der Zusage zum Glauben auch ein Gefühl der Freiheit und Freiwerdung einher, welches Gelassenheit und Leichtigkeit bedingt.

¹²³⁷ Vgl. Kap. 6.1.4. und Kap. 6.2.2.

Gelassenheit und Leichtigkeit meint in diesem Kontext die Ausgeglichenheit, die Umsicht und die Contenance gegenüber den Mitmenschen, der Umwelt, aber auch die Seelenruhe und den inneren Frieden. Als ‚Wegbereiter und Lebensdünger‘ sind sie damit hauptverantwortlich für die Fröhlichkeit, die Lebenslust und damit auch für die Freude. Glaube kann daher in diesem Kontext als *(Haltungs-)Generator für Gelassenheit und Leichtigkeit* bezeichnet werden.

AA: Und jetzt denke ich mir, hast du einen Fehler gemacht. Ja. Meine Güte, sollst du jetzt sitzen bleiben, schmollen. Oder stehst du auf und versuchst, es beim nächsten Mal besser zu machen. Und das ist auch etwas.

Interviewer: o.k.

AA: Ahm. Beim nächsten Mal besser machen. Und da fällt mir immer ein, dieses, dieses Bild von dem Kind, die auf die Treppe hinauf geht, die Mutter steht oben. Wie oft fällt das Kind auf der Treppe hin. Ein paar Mal. So ist unser Leben.

Interviewer: o.k.

AA: Bis wir hinaufkommen zu Gott, fallen wir ein paar Mal.¹²³⁸

Speziell für die Freude bedeutet das, dass sie vor allem dort zur Entfaltung gelangt, wo der ‚Ernst des Lebens‘ nicht negiert, sondern integriert wird.¹²³⁹ Freude gründet in diesem Zusammenhang auf dem Wissen, dass die Trauer und die Angst nicht das letzte Wort haben, sondern zeitlich und räumlich begrenzt sind, und zwar von der Liebe Gottes, die immer größer als diese ist. In Bezug auf die Trauer und die Angst dient der Glaube als *(Sprach-)Katalysator* für das Unaussprechliche. Die soteriologische Funktion des Glaubens liegt demnach in der Benennung. Erst durch das Raumgeben, durch die Benennung des Mangels, des Unvollkommenen und des Fehlerhaften, verliert das Schmerzvolle seinen Stachel und lässt Heilung passieren.

In Bezug auf die Bedeutung des Glaubens für die Dimensionen der Freude heißt das aber nicht, dass sich diese nur in schwierigen und traurigen Zeiten – also in ihrer Negation – beschreiben lassen. In diesem Zusammenhang kann wieder das Bild des Glaubens als Tangente aufgenommen werden,¹²⁴⁰ die für die Akteure nicht nur trostpendend, sondern

¹²³⁸ Vgl. Int. AA #00:56:10-3#.

¹²³⁹ Vgl. Kap 6.4.

¹²⁴⁰ Vgl. 4.5.1.

auch kraftspendend ist und demnach auch als Quelle für Gelingendes und Gutes bezeichnet werden kann.

Interviewer: Was macht das innerlich mit dir, emotional?

AA: Ah ... als ob dir ein Stein von Herzen fällt. Du hast das, du trägst da ein Gewicht auf deinen Schultern und jedes Mal kannst du dieses Gewicht, dieses, diesen ... wie sagt man ... diese Probleme, aber nicht nur Probleme, auch Dank, Gutes, Schlechtes (...) dem übergeben. [...] Sag ich zum Beispiel: „Das habe ich gut gemacht oder das hast du in meinem Leben gut gemacht. Danke“. Das ist auch gut, wenn man einmal dankt, das war bei mir früher ja auch nicht so. Wann habe ich jemals gedankt? Für mich war das immer alles selbstverständlich. (...), das sind auch solche Freuden.¹²⁴¹

6.7.4. Glaube als Freuderesonator

Die Bedeutung des Glaubens für die Freude lässt sich nicht nur auf die Funktionen des (Sprach-)Katalysators und (Haltungs-)Generators für Gelassenheit und Leichtigkeit reduzieren. Die Unterkategorie ‚Glaube als Freuderesonator‘ bezeichnet jene Dimensionen der Kernkategorie ‚Locker im Sattel Gottes sitzen‘, die einen Einfluss darauf haben, *wie* Freude wahrgenommen wird. Glaube wirkt als Resonator, als Verstärker für Freude. Gemeint ist damit nicht eine quantitative Verstärkung. Glauben wird vielmehr als ein *Resonanzort*, an dem Freude im qualitativen Sinn zur Entfaltung, zum Schwingen gebracht wird, erfahren. Im Gegensatz zu der Zeit *vor* dem Glaubensfindungsprozess wird Freude demnach nicht häufiger, sondern hinsichtlich ihrer Qualität ‚tiefer‘ und ‚anders‘ empfunden.

CC: (...) Ich glaube, meine Freude ist eine ganze andere Freude jetzt als früher. Eine viel tiefere und wahrhaftigere (Lachen).

Interviewer: o.k.

(...)

CC: Naja, wenn ich die tiefe Freude habe, sozusagen im Herrn, dann ist diese Freude unabhängig davon, von Erfolgen oder Misserfolgen, oder ich kann in schwer, ich, ich kann meine Freude weiterhin behalten, auch wenn man mein Leben gerade extrem katastrophal ist, und keine Ahnung alles urschlecht ist, habe ich jetzt noch immer eine Freude in mir.

Interviewer: Mhm (bejahend), mhm (bejahend).

¹²⁴¹ Vgl. Int. AA #00:46:37-8#.

CC: Und das hatte ich davor nicht, weil wenn gerade alles negativ war und wir alles verloren haben oder in der Schule alles fürchterlich war, dann hat man keine Freude.

Interviewer: Mhm (bejahend).

CC: Und jetzt habe ich Situationen gehabt, die sicher viel schwieriger waren, aber ich hatte immer, auch wenn es mir gerade schlecht ging, noch immer diese Freude.¹²⁴²

Die Tiefe der Freude entspringt dem Gefühl des ‚Getragenwissens‘.¹²⁴³ Der Glaube als Gott-Welt-Du-Beziehung stellt einen Bezugsrahmen für die Akteure her, in dem auch Alltägliches und Gewohntes in einem neuem Licht erscheint, da in diesem Gottes Spuren entdeckt werden. Glaube kann in diesem Zusammenhang auch als Resonanzraum für die ‚Achtsamkeit der kleinen Dinge‘ beschrieben werden, der so als Augenöffner die ‚kleinen Freuden des Alltags‘ zu entdecken lehrt sowie die Fähigkeit fördert, sich über diese zu freuen.

Interviewer: Also, was hat sich da verändert?

BB: Es ist eine tiefere Freude, weil was ich schon gesagt hab mit eben Fügung. Es ist irgendwie eine tiefere Freude, weil jede Freude (...) eine Heilung ist. (...) So.¹²⁴⁴

6.7.5. Werkzeug des Glaubens sein

Die Freude *am* Glauben stellt innerhalb der verschiedenen Dimensionen der Freude eine zeitliche Klammer dar. Sie steht am Beginn des Glaubensfindungsprozesses kann als Reaktion und Folge *auf* den eingeschlagenen Weg gedeutet werden. In diesem Kontext kann hier auf die genannten Konzepte des ‚Nachhausekommens‘ und ‚Ankommens‘ zurückgegriffen werden,¹²⁴⁵ mit denen die Akteure jene Situationen beschreiben, in denen sie eine Glaubenserfahrung machen. Freude kann hierbei als Reaktion darauf bezeichnet werden, das für sie Richtige gefunden zu haben.

CC: Was ist für mich Freude?

Interviewer: Ganz aus dem Bauch heraus?

CC: Aus dem Bauch heraus? Ja, die tiefe Gewissheit um die Geborgenheit.¹²⁴⁶

¹²⁴² Vgl. Int. CC #00:39:48-2#.

¹²⁴³ Vgl. Kap. 6.5.1

¹²⁴⁴ Vgl. Int. BB #01:07:01-7#.

¹²⁴⁵ Vgl. Kap. 6.4.

¹²⁴⁶ Vgl. Int. CC. #00:41:41-9#.

Der Begriff ‚Freude‘ fällt im Interview mit AA nach 25 Minuten zum ersten Mal im Zusammenhang mit der Beschreibung jenes subjektiven Gefühls – mit dem Katechumenat ‚im Leben auf der richtigen Spur zu sein‘ –, das sich im Zuge des Glaubensfindungsprozesses bei ihm einstellt und bei dessen emotionaler Einordnung er sich im Unklaren ist.

AA: Du hast Angst, Sorge ... du ... aber gleichzeitig aber auch eine Freude, weil wie gesagt: „Wenn du innerlich merkst, weißt du schon, was richtig ist“. Warum? Nicht nur von den Schriften, vom Lesen, weil wenn ich was lies, was mir gefällt ... wo es mir gut geht, wo ich gut schlafe oder wenn ich etwas lies, wo ich nachher Alpträume habe.

Interviewer: Hast du das gespürt? Oder wie kann man ...

AA: Gespürt, gespürt habe ich es. Es war so eine gewisse Freude da, aber das war so wie ... du darfst ... du kannst es noch nicht wirklich sagen, weil du bist ja ein Mensch, der studiert hat, der für alles Beweise braucht ... das ist typisch Jurist halt. [...] ¹²⁴⁷

Gleichzeitig kann die Freude am Glauben *nach* dem Katechumenat als Folge und Konsequenz bezeichnet werden, die sich bei den Akteuren entfaltet, wenn sie bereits *im* Glauben stehen. In diesem Kontext muss auch die Unterkategorie ‚Werkzeug des Glaubens sein‘ gelesen werden. Im Gegensatz zu den Unterkategorien ‚Getragenwissen‘, ‚Entschiedene Leichtigkeit als Haltung‘ und ‚Glaube als Freuderesonator‘ kann die Unterkategorie in Bezug auf die Kernkategorie als Folgewirkung, genauer, als Folge von der Folge bezeichnet werden. Demnach beschreibt sie nicht nur die Freude *am* Glauben während des Katechumenats, sondern auch die *Freude über die Freude im Glauben* nach dem Katechumenat. Gemeint ist hier der Umstand, dass die Akteure den Glauben in ihrem Glaubensfindungsprozess selbst als einen missionarischen Glauben erfahren: Der Glaube als dialogische Gott-Welt-Du-Beziehung wird als ein Glaube erfahren und verstanden, der sich mitteilt und geteilt werden möchte. Diese *missionarische Grundierung* bildet einen wesentlichen Bestandteil für das weitere Glaubensverständnis der Akteure. Gleichzeitig findet der missionarische Wesenszug des Glaubens in der Freude *über* den Glauben, die geteilt werden möchte, seine Entsprechung. Die Freude über den neugefundenen Glauben, wie auch in weiterer Folge die Erfahrung, mit dem Glauben ‚auf einer guten und sicheren Spur‘ zu sein, ist eine Erfahrung, die geteilt werden möchte. Diese entspricht dem tiefen Wesen von Freude, die sich mitteilen möchte.

¹²⁴⁷ Vgl. Int. AA #00:26:28-8#.

AA: Das war für mich früher einfach so eine Lebensfreude. Jetzt stehe ich auf und ich denke mir, ich hoffe, dass ich den Tag so gestalten kann, dass es für den Herrn gut ist. Dass ich seine Mission, weil ich meine, ich bin ja nur ein kleines Werkzeug in der ganzen, in dieser ganzen, ahm, ahm, also als, als Katechist, der halt Taufunterricht gibt. Und das ist meine Lebensfreude, wenn ich sehe dass viele Leute wie möglich zum Glauben finden. Weil ich sehe dann automatisch, dass die Leute glücklich werden. Ich sehe es bei meinen Leuten, dass sie sich verändern, wie sie sich in dem Jahr verändern, (...) wenn sie die, wenn sie die, den, die Taufvorbereitung bekommen.¹²⁴⁸

Auch bei BB wird im Laufe des Interviews deutlich, dass sie durch den Glauben ein neues Verständnis über ihren Beruf gewinnt. Durch die Brille des Glaubens entwickelt sie die Vision, den Glauben mit Hilfe ihres Berufs als Kamerafrau weiterzugeben.

BB: Dass, ahm im Prinzip, (...) dass alles einen Sinn hat. Für mich ist, egal was passiert, alles eine Fügung. Und für mich ist auch dieses, dass ich beim Film arbeite, dass ich an dieser Uni bin (...) ein Auftrag, eigentlich.¹²⁴⁹

[...]

BB: (...) Und jetzt ruft mich... also für mich gibt es eine ganz starke Vision für mich mit meinem Beruf im Christsein, weil ahm ich habe die Vision, dass es irgendwann einen christlichen Film geben wird; szenischen Film, der in das Kino kommt, der Evangelisation ist, aber auch Unterhaltung, so wie es in Amerika gibt, mit „Rawroom“, mit „Passion Christi“.¹²⁵⁰

Das Selbstverständnis, ‚Werkzeug des Glaubens‘ zu sein, muss sich aber nicht nur in dieser missionarischen respektive konkreten Weitergabe des Glaubens niederschlagen, sondern kann sich auch in anderen Formen explorieren. Bei AA greift die Beschreibung ‚Werkzeug des Glaubens‘ zu sein, auch auf einer persönlichen Ebene, wenn er seine Persönlichkeitsentwicklung in den Horizont des Glaubens stellt.

AA: Und für mich ist das eigentlich dieses Lebensmotto. Jeden Tag so nutzen, dass es, dass es quasi, (kurze Pause) dass du auch am Ende des Tages das Gefühl hast, du hast etwas Gutes gemacht.

[...]

AA: Dass du das dann bestmöglich machst. Und um das geht es. Dass du das so bestmöglich machst, dass du das dann...

¹²⁴⁸ Vgl. Int. AA #01:03:44-8#.

¹²⁴⁹ Vgl. Int. BB #00:57:02-2#.

¹²⁵⁰ Vgl. Int. BB #01:01:55-7#.

Interviewer: o.k.

AA: ...den anderen nicht zeigst, mein Gott, der macht das jetzt nur, weil er es machen muss.

Interviewer: Mhm (bejahend).

AA: Sondern, dass ich mir denke, dass ich ihm das so erkläre, dass der auch diese Freude, die ich selbst habe, dass er das auch sieht.¹²⁵¹

6.7.6. Fazit

Glaube als transzendente Entität wirkt konstitutiv für den konkreten Alltag. Als metaphysischer Bezugsrahmen beeinflusst er auf positive Weise Denk-, Deute- und Handlungsmuster. Er übernimmt dabei auf metaphysischer Ebene¹²⁵² soteriologische und eschatologische Funktionen, die positiv intervenierend auf den gelebten Alltag wirken. Er dient damit als Wegbereiter für Freude sowie im Gesamten als Förderer für ein gelingendes und gutes Leben. Diese Funktionen des Glaubens werden in der Kernkategorie ‚Locker im Sattel Gottes sitzen‘ zusammengefasst. Sie beschreibt die Fähigkeit des Glaubens, *Einstellungen und Haltungen der Leichtigkeit und Gelassenheit* zu generieren und zu evozieren. Glauben dient in diesem Zusammenhang unter anderem als *Sprach-Katalysator*, der in Bezug auf die ‚Kehrseite der Freude‘ dem Unausgesprochenem Raum und Zeit zum Versprachlichen ermöglicht. Durch einen *Prozess der Entschiedenheit* werden diese Einstellungen und Haltungen als Bezugsrahmen für die Verhaltens- und Handlungsmuster herangezogen. Damit erfahren sie eine Veräußerung.

Glaube wirkt zudem als Resonator für Freude. Durch das Glaubensverständnis als Gott-Welt-Du-Beziehung erfahren sich die Akteure als Teil eines großen gesamten Gefüges, indem sie sich, die Welt und die Mitmenschen in einem ‚neuen Licht‘ wahrnehmen und bei diesen die Fähigkeit gefördert wird, Gottes Spuren im Alltäglichen und Kleinen zu entdecken und zu identifizieren. Innerhalb der theologischen Kategorie des *Staunens* fördert der Glaube als Resonanzraum die ‚Achtsamkeit der kleinen Dinge‘ sowie die Fähigkeit, sich über diese zu freuen.

Die Freude *im* Glauben erfährt des Weiteren durch die Freude *am* Glauben ihre Vertiefung. Sie kann als *Freude über die Freude* im Glauben bezeichnet werden. Mit der ‚Mitteilungsbedürftigkeit‘ von Freude respektive der missionarischen Ausrichtung des

¹²⁵¹ Vgl. Int. AA #01:05:16-6#.

¹²⁵² Vgl. Kap. 6.4.3.1.

Glaubens wird eine wichtige Gemeinsamkeit und ein wesentlicher Wesenszug beider Phänomene zur Sprache gebracht, dessen Schnittmenge in der Analogie des Glaubens als *geteilte Freude* seine Entsprechung findet.

„Locker im Sattel Gottes sitzen“ gründet auf einem Glaubensverständnis, das von einem dialogischen Beziehungsgeschehen ausgeht. Im Mittelpunkt dieses Glaubens steht die Erfahrung, mit Gott nicht allein zu sein. Diese Erfahrung exploriert sich in der inneren Einstellung des „Getragenwissens“ und zeigt sich external durch ein verändertes Verhaltens- und Handlungsmuster. Glaube wird in diesem Zusammenhang auch als *spirituelle Ressource* für die psychische Widerstandskraft erfahren. Sie fördert im Sinne der Kohärenzdifferenz die Integration von Divergenzen und Irritationen in einen Sinn- und Deutehorizont. Damit lernen die Akteure, mit auftretenden Widerständen und Widersprüchen leichter umzugehen. Dieser Umstand wirkt unterstützend beim Verfolgen eines guten und gelingenden Lebens.

7. Resümee

Das letzte Kapitel nimmt in summarischer Weise das gesamte Forschungsprojekt in den Blick. Es stellt sowohl eine inhaltliche Zusammenfassung als auch ein Resümee des gesamten Forschungsprozess dar. In einem ersten Schritt wird anhand eines Rückblicks auf die Entwicklung und Genese des Forschungsprojekts Bezug genommen (7.1). Im Mittelpunkt steht dabei die wechselseitige Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen dem Forschenden und der Forschungsthematik respektive der forschungsleitenden Frage. Von diesen Überlegungen ausgehend wird in weiterer Folge die gewählte Methode der Grounded Theory aufgegriffen (7.2). In einer reflexiven Weise wird dabei auf die Vor- und Nachteile der gewählten Methode der Grounded Theory eingegangen, die maßgeblich den gesamten Forschungsprozess beeinflusst haben. Der vorletzte Teil beschäftigt sich mit den Konsequenzen für die pastorale Praxis, die sich aus dem Forschungsprojekt ableiten lassen (7.3). Im Zentrum der Überlegungen steht die Entwicklung eines neuen Narrativs von Freude, welches sich von gewohnten Deute- und Sinnmustern aus der Sicht der Kirche und Theologie löst. Das letzte Kapitel bezieht sich im Sinne eines Fazits ein letztes Mal auf die gewonnene Theorie im Hinblick auf die Bedeutung des Glaubens für die Freude (7.4). Ausgangs- und Endpunkt stellt dabei die Kernkategorie ‚Locker im Sattel Gottes‘ dar.

7.1. Ausgangssituation und Genese des Forschungsprojekts

Auf welche ursächlichen Bedingungen lässt sich die Motivation, sich mit dem Phänomen Freude wissenschaftlich auseinanderzusetzen, zurückführen?

Zu Beginn meiner Überlegungen standen zwei Zitate: „Die Christen müssten erlöster aussehen, wenn ich an ihren Erlöser glauben sollte“¹²⁵³, und: „Ein Verkünder des Evangeliums darf nicht ständig ein Gesicht wie bei einer Beerdigung haben.“ (EG 10) Sowohl das Zitat von Friedrich Nietzsche als auch das letztgenannte Zitat von Evangelii Gaudium verweisen auf die Passung innerhalb der Kirche zwischen dem Gesagten und dem Gelebten in Bezug auf die Freude. Warum tun sich Theologie und Kirche mit dem Leichten so schwer? Diese Frage stand am Beginn meiner Gedanken, welche sich erst über Jahre hinweg zu einem Forschungsprojekt über die Freude entwickeln sollte.

¹²⁵³ Nietzsche, *Friedrich Nietzsche*. S. 69.

Der Blick auf die gegenwärtige Kirche, aber auch der Blick auf ihre zweitausendjährige Geschichte führte mich im Laufe des Forschungsprojekts schließlich zu der These, dass die ‚erzählte Freude‘ einer ‚gelebten Freude‘ innerhalb der Kirche gegenübersteht. Mit dem vorliegenden Forschungsprojekt wollte ich dem Wahrheitsgehalt dieser Analyse auf den Grund gehen.

Meine Aufmerksamkeit richtete sich zunächst auf die Ursachenforschung der oben geschilderten Divergenz. Ausgehend von der These, dass die Domestizierung der Lebensfreude das pastorale Handeln beeinflusst und sich damit vom Auftrag der Kirche als „Werkzeug der Erlösung aller“ (LG 9) und „allumfassendes Sakrament des Heils“ (LG 48) entfernt, stellte sich die Frage, wie der Paradigmenwechsel von einer ‚Theologie der Schwere‘ zu einer ‚Theologie der Leichtigkeit‘ aussehen könnte und damit neue lebensfreudige Handlungshorizonte im Sinne eines ‚Lebens in Fülle‘ (Joh. 10.10) eröffnet werden können. Im Mittelpunkt der Überlegungen stand dabei die Frage, welche Kriterien und Prinzipien ein Leben in Freude bedingen. Dieses Vorhaben – eine Erhebung jener Kriterien und Prinzipien – stieß schnell an seine wissenschaftlichen Grenzen: Lässt sich Freude überhaupt ‚leben‘? Und wenn ja, wie lässt sich dies theoretisch fassen? Spätestens mit dem Aufkommen dieser Fragen stand ich vor der Herausforderung der wissenschaftlichen Operationalisierung, an deren Ende innerhalb des Forschungsprojekts eine inhaltliche Kehrtwendung stand, die hier am ehesten mit dem Begriff einer ‚inhaltlichen Drehung‘ bezeichnet werden kann. Gemeint ist die Abkehr von einer sogenannten wissenschaftlichen Analyse, *was* Freude ist und der Frage, wie sich diese innerhalb von Glaubensvollzügen exploriert, hin zu jenen Elementen innerhalb des Glaubens, *welche* Freude bedingen. Dieser – von außen vermeintlich nicht bedeutsame Perspektivenwechsel – brachte schließlich den erhofften ‚Durchbruch‘, der sich zunächst inhaltlich auf das Formulieren der konkreten Forschungsfrage niederschlug und langfristig für das Gelingen des gesamten Forschungsprojekts verantwortlich war.

7.2. Relevanz und Stellenwert der Methode

Welche Bedeutung kann der gewählten Methode der Grounded Theory beigemessen werden?

Die Frage nach der Operationalisierung führte im wissenschaftlichen Projekt unweigerlich zu der Frage nach der Methode. Mit dem wissenschaftlichen Paradigma, dass die Methode

dem zu untersuchenden Phänomen ‚folgt‘, stellte sich die Frage, wie sich das Forschungsphänomen wissenschaftlich bearbeiten lässt und mit welcher Methode es untersucht werden soll. Anders gefragt: Welche Methode ‚entspricht‘ dem Forschungsphänomen und kommt diesem wissenschaftlich entgegen? Im Hinblick auf die Subjektivität, die Intrapersonalität, die Individualität auf der personalen Ebene, sowie die Situationsbedingtheit und die zeitliche Bezogenheit auf der soziokulturellen Ebene, war die Entscheidung für die qualitative Methode der Grounded Theory mit ihrer iterativ-zyklischen Bearbeitungsweise für die Beantwortung der Forschungsfrage naheliegend. Mit ihr ließen sich die intervenierenden Zusammenhänge und reziproken Bedingtheiten zwischen dem Phänomen Glauben und dem Phänomen der Freude systematisch und kategorisch fassen. Die gewählte Methode der Grounded Theory kam meinem Forschungsvorhaben insofern entgegen, als sie dessen Bezogenheiten und wechselseitige Beziehungen theoretisch zu heben und begrifflich zu fassen vermochte, um sie schlussendlich für die Praxis nachvollziehbar und ‚anschlussfähig‘ zu machen. Anschlussfähig meint aus der Sicht der Methodik hier nicht Vereinfachung oder Verkürzung. Der methodische Weg der Grounded Theory führte innerhalb des Forschungsprojekts vielmehr zu einer Dekonstruktion der Komplexität des Sachverhalts, zu einer Visualisierung und Klarwerden der Beziehungs- und Bedingungsstrukturen.

Der Mehrwert für die Praxis liegt demnach nicht nur in der Anschlussfähigkeit durch die gegebene Sichtbarkeit der einzelnen Faktoren und Bedingungen des Glaubens für die Freude innerhalb des ausgearbeiteten Modells. Der Nutzen des vorgestellten Modells ergibt sich vor allem durch das Sichtbarmachen der einzelnen Faktoren und Bedingungen bei gleichzeitigem Gewährwerden und Beibehaltung des Blicks auf das Ganze. Gemeint ist hier der Umstand, dass die wechselseitigen Bezüge zwischen der Freude und dem Glauben durch die methodische Herangehensweise des theoretischen Samplings und der Kodierung zwar auf der einen Seite kategorisiert und systematisiert werden, gleichzeitig aber durch das Kodierparadigma immer auf das Forschungsphänomen selbst bezogen bleiben, und damit der Blick auf das Ganze und dessen Kontext mitgedacht wird. Gerade diese – durch die Methodik gewonnene – *simultane* Sichtweise auf ein und dasselbe Phänomen ist die Stärke der Grounded Theory.

Mit dem Blick auf das Ganze wird aus der Sicht der Methodik dem Forschungsphänomen indirekt eine Dignität zugesprochen. Sie gründet im Wissen, dass das

Gesamtkonstrukt im Letzen immer mehr als die Summe (das theoretische Modell) der einzelnen Teile (Kategorien, Paradigmen, Bedingungen usw.) ist und deren Gesamtheit damit – trotz aller wissenschaftlichen Bemühungen – nie gänzlich erfasst werden kann. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass das dargestellte Bezugsgeflecht im theoretischen Modell *eine* mögliche Version darstellt, welches bei der nächsten Bearbeitung (die Ergänzung neu gefundener Kategorien, Bedingungen usw.) wieder eine andere Form erhält. Hier werden die Schwächen und die Grenzen der Grounded Theory deutlich. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie mit dem Wissen der ‚Halbwertszeit der Aussagekraft‘ des theoretischen Modells umgegangen wird. Dieser kurze Einblick zeigt: Der Subjektivitäts- und Objektivitätsdiskurs, der Diskurs über die Theoriegenese sowie über den Geltungsbereich und die Aussagekraft der gewonnenen Theorie, wird auch in Zukunft Teil des wissenschaftlichen Diskurses innerhalb der Grounded Theory und darüber hinaus bleiben.

7.3. Ein neues Narrativ von Freude

Welche Schlüsse können aus dem Forschungsprojekt für die pastorale Praxis gezogen werden?

Um einer theologischen Vereinnahmung des Begriffs entgegenzuwirken, bedarf es eines neuen Narrativs, mit dem einseitige Darstellungen und religiöse Engführungen von Freude abgelöst und aufgebrochen werden. Ein neues sogenanntes sprachliches Framing kann hier der Beginn sein, der im Weiteren auch das Handeln mitprägt und diesem eine neue Richtung gibt. Gemeint ist die bewusste inhaltliche Drehung, indem nicht den Freudenspuren *im* Glauben nachgegangen wird, sondern der transzendente Kern von der Freude ausgehend freigelegt und damit *in* ihr den ‚Spuren des Göttlichen‘ aufgespürt wird, mit dem Ziel, den Dualismus der ‚diesseitigen‘ und ‚jenseitigen‘ Freuden im Sinne einer Integration zu überwinden.¹²⁵⁴ Dieser Dualismus schwingt als Grundmelodie innerhalb des theologischen Diskurses mit, bestimmt seine inhaltliche Ausrichtung und beeinflusst damit

¹²⁵⁴ In diesem Zusammenhang, soll hier angemerkt werden, dass auch die vorliegende, von einer theologischen Disziplin ausgehenden, wissenschaftliche Arbeit – gerade mit Blick auf das Forschungsphänomen und der sich daraus erschließenden Perspektive des Glaubens auf das Phänomen der Freude – bis zu einem gewissen Grad *selbst* Teil jenes ‚Systems der Vereinnahmung‘ ist. Neben der Bewusstmachung dieses Umstandes, steht auch die Erkenntnis, dass die Bearbeitung aus der sogenannten ‚anderen‘, nämlich der Perspektive der Freude *auf* den Glauben und die Frage nach *dessen* Relevanz für den weiteren Verlauf des wissenschaftlichen Diskurses von hoher Bedeutung ist.

auf unterschwellige und subtile Weise das Handeln in der Praxis. Der Verdacht liegt nahe, dass – gerade mit Blick auf die katholische Kirche – die Nichtüberwindung jenes Dualismus ein möglicher Grund für die Passung einer ‚erzählten‘ und einer ‚gelebten Freude‘ ist.

Was hindert die katholische Kirche an der Überwindung des Dualismus? Momente der Freude sind Momente, in denen Menschen sprichwörtlich ‚außer sich‘ sind. Sie erheben sich im übertragenen Sinn über Raum und Zeit und stellen sich damit über die konkrete Situation. Erhabenheit und Souveränität des Einzelnen steht der Ohnmacht und dem Unvermögen, diese zu brechen, diametral gegenüber. Mit dem Wegfall der theologischen Konnotationen und der religiösen Deutungshoheit von Freude wird hier exemplarisch die Machtlosigkeit der Kirche offenbar, indem Momente der Freude einen ‚ergebnisoffenen Charakter‘ zugesprochen bekommen. Freude der Freude selbst willen: Eine Überwindung des Dualismus domestiziert nicht die subversiven Momente der Freude. Im Gegenteil: Indem dieser überwunden wird, wird Momenten der Freude eine transzendente Dignität zugesprochen. Mit diesem neuen Narrativ steht die Kirche vor der Herausforderung, Momente der Freude, im Sinne einer ‚offenen Situation‘, nicht als Angriff von der Welt zu interpretieren, sondern als ‚Lern- und Wirkort‘ zu sehen, indem sie sich selbst hineingestellt weiß.

Die Überwindung des Dualismus einer ‚diesseitigen‘ und einer ‚jenseitigen‘ Freude darf im Umkehrschluss aus Sicht der Theologie nicht als ‚Anbiederung an die Welt‘ oder als ‚nihilistisches Aufgehen‘ in dieser missverstanden werden. Im Gegenteil: Sie entspricht einer Rückbesinnung auf ihren urchristlichen identitären Kern, den Rainer Bucher mit folgender Frage treffend skizzierte: „Wartet im Herzen des Christlichen, und also auch der christlichen Theologie, nicht sowieso Selbstüberschreitung und Risiko statt selbstgewisser Identität?“¹²⁵⁵ Aus dieser Perspektive geht es demnach um die Annahme des fluiden identifikatorischen Kerns des Christlichen¹²⁵⁶ sowie, auf semiotischer Ebene, um einen sogenannten ‚Modus des Offen-Lassens‘ von Deute- und Sinnhorizonten, um damit einer Vereinnahmung von religiösen Zu- und Beschreibungen von Freude Vorschub zu leisten. Beides – sowohl die Selbstüberschreitung als auch der ‚Modus des Offen-Lassens‘ – lässt

¹²⁵⁵ Vgl. Rainer Bucher, „Radikale Gegenwart. I“, *feinschwarz.net* (blog), 10. Juli 2022, <https://www.feinschwarz.net/radikale-gegenwart-i-2/>.

¹²⁵⁶ Viera Pirker, „Fluide und fragil: Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie“, Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen (Ostfildern, Matthias-Grünwald-Verl., 2013).

sich letzten Endes auf Jesus Christus selbst zurückführen: Beides wird sowohl in der Menschwerdung als auch im Pascha-Mysterium auf einzigartige Weise vollzogen. In beiden Akten geht es nicht um Entfremdung und Entzweiung, sondern vielmehr um die Verbindung und die kohärente Beziehung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen.

Freude gebietet sich nicht, lässt sich nicht ‚machen‘ und wird mehr, wenn sie geteilt wird. Mit Blick auf den christlichen Grundauftrag kann im übertragenen Sinn darin die Aufgabe gesehen werden, jene zweckfreien Räume in der Welt zu unterstützen und zu entwickeln, welche Momente der Freude bedingen und evozieren. Dieses Wagnis entspricht dem soteriologischen Heilsauftrag der katholischen Kirche: In einer leistungsorientierten und selbstoptimierten Gesellschaft kann sie – vor dem Hintergrund einer ‚bartimäischen Haltung‘ und der ihr zugrunde liegenden Frage ‚Was willst du, dass ich dir tue?‘ – in einer selbst- und bedingungslosen Weise an einem ‚Leben in Fülle‘, einem Leben in und aus der Freude und damit am Anbruch des Reichs Gottes im Hier und Jetzt für alle Menschen mitwirken.

7.4. Fazit

Die folgenden zusammenfassenden Ausführungen sind inhaltliche Substrate, die ich durch die langjährige Beschäftigung mit der Emotion der Freude gewonnen habe. In diesem Sinne weisen sie im ersten Teil dieses Kapitels über das Forschungsphänomen respektive über die Forschungsfrage hinaus, da sie den gesamten Forschungsbereich in den Blick nehmen. Aus methodischer Sicht kann für das bessere Verständnis eine Unterscheidung vorgenommen werden, und zwar zwischen dem Materialobjekt der Freude selbst, mit ihren verschiedenen Dimensionen und Ausdrucksformen, und dem Formalobjekt der Bedeutung des Glaubens für die Freude. In einer ersten Zusammenschau wird dabei auf die gewonnenen Erkenntnisse über die Freude selbst eingegangen. Gerade in Bezug auf die Aussagekraft und den Geltungsbereich sind diese Überlegungen nicht Teil der erarbeiteten Theorie. Vielmehr können sie als resümierende Gedanken über die Freude bezeichnet werden, die im Zuge der wissenschaftlichen Auseinandersetzung gewonnen wurden. Erst im letzten Kapitel dieser Arbeit werde ich auf das Forschungsphänomen selbst – respektive auf das entwickelte theoretische Modell und die gewonnenen Kategorien, speziell auf die Kernkategorie – eingehen.

Zur Klärung der folgenden Ausführungen sollen hier das in der Arbeit verwendete Konzept des Glaubens sowie der spezielle Kontext des Erwachsenenkatechumenats in Erinnerung gerufen werden. Glaube ist ein Grundvollzug des Menschen. Als dialogische ‚Gott-Welt-Du-Beziehung‘ geht mit ihm das Bewusstsein einher, nicht allein zu sein und sich ‚Getragen zu wissen‘. Glaube als ‚formatio vitae‘ besitzt – wie die Freude – ein *transformatives Potential*, das gerade im Prozess auf dem Weg zum Glauben als *Sinn-, Identitäts- und Beziehungsformatierer* in Erscheinung tritt.

Der Erwachsenenkatechumenat stellt einen besonderen Rahmen dar, da diesem eine *bewusste Entscheidung* zugrunde liegt, die den weiteren Weg zum und im Glauben wesentlich mitbestimmt. Daneben kann er diametral zu der beobachtbaren Dynamik der ‚Individualisierung und Subjektivierung von Religion‘ verstanden werden. Die Entscheidung für den Erwachsenenkatechumenat impliziert auch die Entscheidung, dass dieser Weg zum Glauben in einem öffentlichen, genauer: *institutionellen Rahmen* vonstattengeht.

Welche Erkenntnisse und Schlüsse können unter diesen Vorbestimmungen für die Freude gewonnen werden?

Freude ist mehr. Freude hat so viele Gesichter, wie es Menschen gibt. Freude ist vielschichtig und multidimensional. Gleichzeitig gibt es wiederkehrende Muster, die ich im Folgenden als sogenannte ‚charakteristische Wesenszüge‘ von Freude zusammenfassen möchte.

Im Gegensatz zum Glück ‚hat‘ man Freude nicht. Freude lässt sich nicht ‚herstellen‘ oder ‚machen‘. Freude lässt sich vielmehr spüren oder empfinden. Damit hat sie als Seinszustand mehr mit dem Sein als mit dem Haben gemein. Freude lässt sich in diesem Zusammenhang dementsprechend nicht ‚halten‘, ‚ansteuern‘ oder ‚erreichen‘. Auch wenn wir von Momenten der Freude sprechen, unterliegen diesen eher ein linearer als punktueller Duktus. Dieser lässt sich unter anderem in der Vorfreude festmachen.

Die ‚Nichtmachbarkeit‘ der Freude darf nicht als passiver Akt missverstanden werden. Aus der Sicht des Subjekts hat Freude eine proaktive Dimension. Momente der Freude lassen sich ‚nicht machen‘, das bedeutet aber im Umkehrschluss nicht, dass sie nur auf dem Zufall basieren. Anders gesagt: Freude bedingt zwar keine gänzlich bewusste Entscheidung, es ist aber sehr wohl möglich, ihr einen ‚Raum zu eröffnen‘ und ihr ‚eine

Chance zu geben'. Man entscheidet sich, offen dafür zu sein. Freude lässt sich – metaphorisch gesprochen – dahingehend ‚kultivieren‘. Dies geschieht indirekt, indem Einfluss auf ihre Rahmenbedingungen genommen wird. Um in der Analogie des Gärtners zu sprechen: Ich kann den Garten pflegen und hegen, die ‚Pflanze der Freude‘ gießen und humusieren, ob diese wächst und gedeiht, liegt letzten Endes aber nicht in meiner Hand. Mit diesen äußeren Rahmenbedingungen sind die externalen Bedingungen benannt, die Freude bedingen und hervorrufen.

Bei den internalen Aspekten, welche Freude bedingen, geht es aus der Sicht des Subjekts vordergründig um Einstellungen und Haltungen sowie Prägungen und Glaubenssätze, welche in weiterer Folge Einfluss auf Denk-, Deute- und Verhaltensmuster haben. Dieses transformative Potential der Freude lässt sich auf verschiedenen Ebenen nachzeichnen. Beispielhaft geht es der Freude im übertragenen Sinne nicht primär um die Überwindung von Trauer oder Schmerz, sondern im Sinne einer Kontingenzstrategie um deren Integration. Das transformative Potential zeigt sich ebenso darin, dass ein Moment der Freude zugleich eine physische und metaphysische Dimension aufweist: physisch, in dem der Moment mit körperlichen Ausdruckserscheinungen einhergeht; metaphysisch, in dem er über sich selbst hinausweist und damit für das Subjekt Zeit und Raum unabhängig wird.

Welche Bedeutung kann dem Glauben für die Freude beigemessen werden?

Mit dem Bild des Glaubens als Membran, welche die Freude ‚zum Schwingen‘ bringt, können die intervenierenden und ursächlichen Bedingungen des Glaubens für die Freude am ehesten veranschaulicht werden. Das Besondere an der Intervention ist die Multidimensionalität sowie die Art und Weise, wie diese vonstattengeht. Beide Eigenschaften lassen sich wiederum auf das transformative Potential des Glaubens zurückführen.

Die Intervention des Glaubens ‚in‘ die Freude geschieht demnach auf eine indirekte Weise, indem er als Sinn-, Identitäts- und Beziehungsformatierer in Erscheinung tritt und so Einfluss auf die Freude nimmt. Glaube transformiert dabei auf der internalen Ebene, mittels er beim Subjekt Denk-, Verhaltens-, und Wahrnehmungsmuster beeinflusst. Das kann beispielsweise das Erlangen oder das Lösen von Glaubenssätzen, Prägungen, Werten usw. sein. Der Glaube kann in diesem Zusammenhang Einstellungen und Haltungen generieren, welche die physische Widerstandsfähigkeit stärken, die auch als ‚spirituelle

Resilienz‘ bezeichnet werden können. Diese Fähigkeit geht mit der Erkenntnis des ‚Getragenwissens‘ einher, welche sich wiederum auf die Konzepte des ‚Heilwerdens‘, ‚Geliebtwerdens‘, ‚Hoffnungfindens‘ und ‚Friedenfindens‘ zurückbinden lässt. In Bezug auf die Bedeutung für die Freude bezeichnen sie die soteriologische Dimension des Glaubens. Sie sind für die Subjekte der ‚Nährboden‘ für das Gefühl der Leichtigkeit und Gelassenheit, das in weiterer Folge als ‚Humus‘ für Freude dient. Auch in dieser Hinsicht zeigt sich ein transformativer Charakter. Im ‚physischen‘ Moment der Freude tritt immer auch der metaphysische Aspekt zutage, indem in diesem auch die soteriologische und eschatologische Heilsdimension der christlichen Botschaft punktuell zutage tritt.

Auf der externalen Ebene interveniert der Glaube, als neu gewonnener religiöser Sinn- und Deutehorizont, der als Bezugs- und Referenzrahmen für das Handeln herangezogen wird. Durch das gewonnene Verständnis des Glaubens als dialogische Gott-Welt-Du-Beziehung erfahren sich die Subjekte als Teil eines größeren Ganzen, in dem sie sich selbst, die Welt und die Mitmenschen in einem ‚neuen Rahmen‘ wahrnehmen. Dieser fördert die Fähigkeit, Gottes Spuren im Alltäglichen und Kleinen zu entdecken. Innerhalb der Kategorie des Staunens fördert der Glaube damit als Resonanzraum die ‚Achtsamkeit der kleinen Dinge‘ sowie die Fähigkeit, sich über diese zu freuen. Das transformative Potential tritt auch hier in Erscheinung, indem die Freude *am* Glauben zu einer Freude *im* Glauben transformiert wird.

Zusammenfassend kann die Bedeutung des Glaubens für die Freude nach dem Erwachsenenkatechumenat mit dem Satz ‚Locker im Sattel Gottes sitzen‘ auf den Punkt gebracht werden. Mit dieser Metapher werden die intervenierenden und ursächlichen Bedingungen des Glaubens für die Freude sinnbildlich zum Ausdruck gebracht. In seiner Doppeldeutigkeit drückt er im Hinblick auf die Beantwortung der Forschungsfrage beides aus: Ursache und Wirkung, Prozess und Ergebnis. In seiner ‚paradoxen Klarheit‘ versinnbildlicht er damit die vielfältige und reziproke Beziehung zwischen dem Glauben und der Freude auf einzigartige Weise.

8. Literaturverzeichnis

Alberigo, Giuseppe, Klaus Wittstadt, und 2 Vatikanisches Konzil. *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965): Band 1 : Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter : die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962)*. Mainz: Grünewald, 1997.

„Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz, Nr. 64/1“, Februar 2015.
https://www.bischofskonferenz.at/dl/mttOJKJKknkOJqx4KJK/Amtsblatt_64_pdf.

Anderson, Gary A. „Joy in the Old Testament“, 21. August 2014.
http://faith.yale.edu/sites/default/files/anderson_-_joy_in_the_old_testament.pdf.

Appel, Kurt. „Die Freude als ‚Identität‘ des Christen – Zur revolutionären Dimension von Evangelii Gaudium.“ In *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe*, herausgegeben von Kurt Appel und Jakob Deibl, 59–70. Wien: Herder, 2016.

Apple Support. „Notizen auf dem iPhone, iPad und iPod touch verwenden“. Zugegriffen 22. Januar 2023. <https://support.apple.com/de-at/HT205773>.

Augustinus. *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse*. Übersetzt von Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Alfred Hofmann. Bd. 18. 1. Reihe, Augustinus Band VII. München, 1914.

Ball, Matthias. *Wege zum Christwerden: der Erwachsenenkatechumenat in Europa*. Ostfildern bei Stuttgart: Schwabenverlag, 1994.

Bauman, Zygmunt. *Die Angst vor den anderen: Ein Essay über Migration und Panikmache*. Übersetzt von Michael Bischoff. Deutsche Erstausgabe Edition. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2016.

Baur, Nina. *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, 2014.
<http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-18939-0>.

Beyerhaus, Peter. „Joy“. In *Baker's Dictionary of Christian Ethics*. [s. l.] : Canon Press, 1973. <http://archive.org/details/bakersdictionary00henr>.

Birgit Weyel und Wilhelm Gräb. *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*. Herausgegeben von Hans-Günter Heimbrock. Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 2013.

Bischöfliches Generalvikariat Aachen, Hrsg. „Wenn Flüchtlinge nach der Taufe fragen“. Zugegriffen 3. Mai 2022.

https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/microsites/fluechtlingshilfe/Bistum-Aachen_Handreichung-Konversionswunsch.pdf.

- Börschel, Regina. „Erwachsene, die nach der Taufe fragen: Der Katechumenat als Lackmustest für eine evangelisierende Kirche“. *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Hildesheim, Köln und Osnabrück* 71, Nr. 4 (2019): 107–13.
- Breuer, Franz. *Reflexive Grounded Theory: Eine Einführung für die Forschungspraxis*. 2., 2010. <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-92580-6>.
- Brosziewski, Achim. „Heiko Holweg: Methodologie der qualitativen Sozialforschung. Eine Kritik“. *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 58, Nr. 4 (2006): 739–40. <https://doi.org/10.1007/s11577-006-0277-y>.
- Brüntrup, Godehard. *Das Leib-Seele-Problem: eine Einführung*. W. Kohlhammer Verlag, 2008.
- Brüsemeister, Thomas. *Qualitative Forschung: Ein Überblick*. 2., Überarbeitete Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008. <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-91182-3>.
- Bucher, Rainer. „Pluralität als epochale Herausforderung“. In *Handbuch Praktische Theologie*, herausgegeben von Herbert Haslinger, 1:91–101. Mainz: Matthias-Grünwald, 2000.
- . „Radikale Gegenwart“. *feinschwarz.net* (blog). Zugegriffen 28. Juli 2022. <https://www.feinschwarz.net/radikale-gegenwart-ii/>.
- . „Radikale Gegenwart. I“. *feinschwarz.net* (blog), 10. Juli 2022. <https://www.feinschwarz.net/radikale-gegenwart-i-2/>.
- Bude, Heinz. *Gesellschaft der Angst*. 7. Aufl. Hamburg: Hamburger Edition, HIS, 2014.
- Charmaz, Kathleen C. *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. London ; Thousand Oaks, Calif: Sage Publications Ltd, 2006.
- Clarke, Adele E. *Situational Analysis: Grounded Theory after the Postmodern Turn*. Thousand Oaks, Califua: Sage, 2005.
- Conférence des Évêques de France. „Enquete Anuelle 2022“, 2022. https://catechese.catholique.fr/wp-content/uploads/sites/15/2022/04/DP-Enquete-annuelle-catechumenat-2022_compressed.pdf.
- Corbin, Juliet, und Anselm Strauss. „Grounded Theory Research: Procedures, Canons and Evaluative Criteria“, *Zeitschrift für Soziologie*, Nr. 6 (1990): S. 418-427.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. *Flow: Das Geheimnis des Glücks*. Übersetzt von Annette Charpentier. 18. Druckaufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 2015.
- „Das Glück bei Aristoteles - PDF Free Download“. Zugegriffen 12. Juni 2021.

<https://docplayer.org/19941538-Das-glueck-bei-aristoteles.html>.

Day One | Your Journal for Life. „Day One Journal App | Your Journal For Life“. Zugriffen 22. Januar 2023. <https://dayoneapp.com/>.

De Hart, Joep. „Impact of Religious Socialization in the Family“. *Journal of Empirical Theology* 3, Nr. 1 (1990): 59–78.

Deibl, Jakob. „Evangelii Gaudium: Vom Lehrschreiben zum Freundschaftsbrief“. In *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe*, herausgegeben von Kurt Appel und Jakob Deibl, 218–30. Wien: Herder, 2016.

Demmerling, Christoph, und Hilge Landweer. *Philosophie der Gefühle : von Achtung bis Zorn*. Stuttgart ua: Metzler, 2007.

„Deus caritas est (25. Dezember 2005) | BENEDIKT XVI.“ Zugriffen 29. März 2021. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.

Die Bibel: Einheitsübersetzung der Schrift. Gesamtausgabe. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk GmbH, 1980.

„Die Vorbereitung Erwachsener auf die Taufe | katechumenat.at“. Zugriffen 20. November 2022. <https://www.katechese.at/katechumenat/die-vorbereitung-erwachsener-auf-die-taufe>.

Diergarten, Friedrich. „Urvertrauen“. In *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8292. Bd. 10. Freiburg; Basel; Wien: Verlag Herder, 2017.

Domínguez, Patricio. *Augustins Philosophiebegriff: A Fides Und Ratio Im Hinblick Auf Die Glücksfrage*. Augustinus - Werk Und Wirkung ; 4. Paderborn : Verlag Ferdinand Schöningh, 2016.

„Duden | Emotion | Rechtschreibung, Bedeutung, Definition, Herkunft“. Zugriffen 2. Mai 2021. <https://www.duden.de/rechtschreibung/Emotion>.

Dürnberger, Martin. „Der Soundtrack der Krise: Angst! Über DJs und andere Zeitgenoss*innen“, 7. Juni 2018. <https://www.feinschwarz.net/der-soundtrack-der-krise-angst-ueber-djs-und-andere-zeitgenossinnen/>.

Erikson, Erik H. *Kindheit und Gesellschaft*. 3. Auflage. Stuttgart: Klett, 1968.

Euler, Harald A. [Hrsg.]. *Emotionspsychologie: Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen*. München ; Wien ua: Urban & Schwarzenberg, 1983.

„Evangelii Gaudium : Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24. November 2013) | Franziskus“. Zugriffen 4. Februar 2016.

https://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#Charismen_im_Dienst_der_evangelisierenden_Gemeinschaft.
 „f4analyse | audiotranskription“. Zugriffen 22. Januar 2023.
<https://www.audiotranskription.de/f4analyse/>.

Fenner, Dagmar. *Glück: Grundriss einer integrativen Lebenswissenschaft*. Orig.-Ausg. Alber-Reihe Praktische Philosophie. Freiburg ua: Alber, 2003.

Fink-Eitel, Hinrich. *Zur Philosophie der Gefühle*. 1. Aufl.. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1074. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

Fischer, Joachim. „Glück und Unglück – Monopole des Menschen“. *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie* 4, Nr. 1 (1. Oktober 2014): 85–96.
<https://doi.org/10.1515/jbpa-2014-0107>.

Flick, Uwe. *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung*. 6. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2014.

———. *Triangulation: Eine Einführung*. Springer-Verlag, 2004.

Forschner, Maximilian. *Über das Glück des Menschen : Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*. 2., Unveränd. Aufl. Darmstadt: WissBuchges, 1994.

Freud, Sigmund. *Psychologie des Unbewußten. (Studienausgabe) Bd.3 von 10 u. Erg.-Bd.* 7. Aufl. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1989.

„Freude ▷ Rechtschreibung, Bedeutung, Definition, Herkunft | Duden“. Zugriffen 13. April 2023. <https://www.duden.de/node/50729/revision/1307342>.

Fries, Norbert. „Emotionen in der semantischen Form und in der konzeptuellen Repräsentation“. In *Sprache als Kognition - Sprache als Interaktion, Studien zum Grammatik - Pragmatik - Verhältnis*, herausgegeben von András Kertész, 139–81. Frankfurt am Main ; Wien [u.a.]: Lang, 1995.

Fuchs, Gotthard. *Visionen des Konzils: 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*. Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 36. Münster: Lit, 1997.

Fuchs, Ottmar. „„Komparative Empirie“ in theologischer Absicht“. *Theologische Quartalschrift* 182, Nr. 2 (2002): 167–88.

———. „Martyria und Diakonia: Identität christlicher Praxis“. In *Handbuch Praktische Theologie*, herausgegeben von Herbert Haslinger, 1 Grundlagen:178–97. Mainz, 1999b.

- Fuchs, Rebecca Milena. „Weder Umarmung noch Getto!‘: theologische Debatten um die Justierung des Verhältnisses von Kirche und Welt seit Gaudium et Spes“. *Münchener theologische Zeitschrift* 63, Nr. 3 (2012): 205–17.
- Geier, Manfred. *Worüber kluge Menschen lachen: kleine Philosophie des Humors*. 1. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2006.
- „Gelassenheit – Kathpedia“. Zugegriffen 1. Mai 2021. <http://www.kathpedia.com/index.php/Gelassenheit>.
- Generalsekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz, Hrsg. „Katechumenat. Pastorale Orientierungen“, 2015.
- Gerdes, Klaus. *Explorative Sozialforschung: Einführende Beiträge aus „Natural Sociology“ und Feldforschung in den USA*. Stuttgart: Enke, 1979.
- Glaser, Barney G., und Anselm L. Strauss. *Grounded theory: Strategien qualitativer Forschung*. 3., Unveränd. Aufl. Bern: Huber, 2010.
- . *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. 4. paperback print. New Brunswick, NJ [u.a.]: Aldine Transaction, 2009. <http://media.obvsg.at/p-AC07660694-1001>.
- Gläser, Jochen, und Grit Laudel. *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse: als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen*. 3., Überarb. Aufl. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss., 2009.
- Greshake, Gilbert. „Glück. II Systematisch-theologisch“. In *Lexikon für Theologie und Kirche - LThK*. Bd. 4. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2017.
- Grillmayer, Johanna und religion.ORF.at. „Österreichs religiöse Landkarte in Bewegung“. religion.ORF.at, 4. Juni 2022. <https://religion.orf.at/stories/3213393/>.
- Grom, Bernhard. *Religionspsychologie*. Vollst. überarb. 3. Aufl., Neuausg. München: Kösel, 2007.
- Gross, Peter. *Die Multioptionsgesellschaft*. 11. Edition. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994.
- Gründel, Johannes. „Zuwendung zur Welt“. In *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, herausgegeben von Franz Kardinal König, 1. Aufl. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1986.
- Haag, Ernst. „Glaube, Glauben. III. Biblisch-theologisch: 1. Altes Testament“,. In *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4:668–69. Freiburg: Herder, 1995.
- Häcker, Hartmut, und Kurt-Hermann Stapf. *Dorsch Psychologisches Wörterbuch*. 15.,

Überarb. u. erw. Aufl. 2009 Edition. Bern: Huber, Bern, 2009.

Helfferrich, Cornelia. „Leitfaden- und Experteninterviews“. In *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, herausgegeben von Baur, Nina. Springer VS, Wiesbaden, 2014. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-18939-0>.

Hoffmann, Rosemarie. „Erleben von Glück—eine empirische Untersuchung. [The phenomenology of happiness: An empirical investigation.]“. *Psychologische Beiträge* 26, Nr. 3 (1984): 516–32.

Hoffmann-Riem, Christa. „Die Sozialforschung einer interpretativen Soziologie: der Datengewinn“, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 32, Nr. 2 (1980): 339–72.

Hopf, Christel. *Qualitative Sozialforschung*. 3. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 1993.

Horn, Christoph. „Glück bei Augustinus und im Neuplatonismus. Der Bezug zur göttlichen Realität“. In *Glück: Ein interdisziplinäres Handbuch*, herausgegeben von Dieter Thomä, Christoph Henning, und Olivia Mitscherlich-Schönherr, 132–34. Stuttgart: J.B. Metzler, 2011. https://doi.org/10.1007/978-3-476-00372-0_26.

„Humanae salutis (Wortlaut) – kathPedia“. Zugegriffen 20. April 2023. [https://www.kathpedia.com/index.php?title=Humanae_salutis_\(Wortlaut\)](https://www.kathpedia.com/index.php?title=Humanae_salutis_(Wortlaut)).

Hünemann, Peter, Bernd Jochen Hilberath, Lieven Boeve, und Karl Lehmann. *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*. Freiburg: Herder, 2006.

Inselmann, Anke. *Die Freude im Lukasevangelium: ein Beitrag zur psychologischen Exegese*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

Institut für Pastorale Bildung, Hrsg. „Getauft – In Beziehung gerufen“. Zugegriffen 21. März 2022. <https://www.ipb-freiburg.de/media/download/integration/321122>.

Izard, Carroll E. *Die Emotionen des Menschen: eine Einführung in die Grundlagen der Emotionspsychologie*. 2. Aufl. Weinheim: Psychologie-Verl-Union, 1994.

Jäger, Ludwig. *Zur historischen Semantik des deutschen Gefühlswortschatzes: Aspekte, Probleme und Beispiele seiner lexikographischen Erfassung*. 1. Aufl. Aachen: Alano Verl, 1988.

James, William. *The Principles of Psychology, Vols. 1-2*. Combined Edition. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017.

Jeong, Wonrae. *Die Lehre des Thomas von Aquin von der ewigen Glückseligkeit*. Logos Verlag Berlin GmbH, 2011.

Jo Iozzio, Mary. „Barmherzigkeit in Gerechtigkeit und Freude oder Wo moralische und

- theologische Tugenden sich treffen. Das Zeugnis von Papst Franziskus“. In *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe*, herausgegeben von Kurt Appel und Jakob Deibl, 99–113. Wien: Herder, 2016.
- Joas, Hans. *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2012.
- Kappelhoff, Hermann, Jan-Hendrik Bakels, Hauke Lehmann, und Christina Schmitt, Hrsg. *Emotionen: Ein interdisziplinäres Handbuch*. J.B. Metzler, 2019. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05353-4>.
- Kasper, Walter. *Die Freude des Christen*. Ostfildern: Patmos Verlag, 2018.
- Kasper, Walter, und Michael Buchberger. *Lexikon für Theologie und Kirche*. 5. *Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft*. 3., Völlig neu bearb. Aufl. Bd. 5. Freiburg im Breisgau ; Wien [u.a.]: Herder, 1996.
- Kast, Verena. *Freude, Inspiration, Hoffnung*. 6. Aufl. Ostfildern: Patmos Verlag, 2013.
- kathpress. „Kirche rechnet heuer mit österreichweit 200 Erwachsenentaufen“. Zugegriffen 20. November 2022. <https://www.erzdioezese-wien.at/site/home/nachrichten/article/101138.html>.
- Kelle, Udo, und Susann Kluge. *Vom Einzelfall zum Typus: Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung*. 2., Überarb. Aufl. Qualitative Sozialforschung 15. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss, 2010.
- Keltner, Dacher, Keith Oatley, und Jennifer M. Jenkins. *Understanding Emotions*. 4th Edition, EMEA. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons Inc, 2019.
- Kempf, Wilhelm, Hans Werbik, und Jürgen Straub. *Psychologie. Eine Einführung: Grundlagen, Methoden, Perspektiven*. 5. Aufl. München: dtv Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, 2000.
- Klaiber, Walter. *Das Johannesevangelium: Teilband 2: Joh 11,1–21,25*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Klammer, Bernd. *Empirische Sozialforschung: Eine Einführung für Kommunikationswissenschaftler und Journalisten*. utb.de Bachelor-Bibliothek. Konstanz: UVK-Verl-Ges, 2005.
- Klein, Stephanie. „Methodische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit“. In *Handbuch praktische Theologie. 2: Durchführungen*., herausgegeben von Herbert Haslinger, Bd. 2. Mainz: Matthias-Grünwald, 2000.
- Klein, Stephanie. *Theologie und empirische Biographieforschung: methodische Zugänge*

zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogenen Theologie. Praktische Theologie heute ; 19. Stuttgart ua: Kohlhammer, 1994.

Knoblauch, Hubert. *Qualitative Religionsforschung: Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*. Paderborn ; Wien [u.a.]: Schöningh, 2003.

Knoblauch, Hubert, Volkhard Krech, und Monika Wohlrab-Sahr. *Religiöse Konversion: systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. UVK, Univ.-Verlag Konstanz, 1998.

König, Franz, und Heinrich Fries. *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*. 1. Aufl.. Patmos-Paperback. Düsseldorf: Patmos-Verl, 1986.

Konstantinidou, Magdalene. *Sprache und Gefühl : semiotische und andere Aspekte einer Relation*. Hamburg: Buske, 1997.

Krieger, Walter. „Der Erwachsenen Katechumenat in Österreich“. In *Wege zum Christwerden. der Erwachsenen Katechumenat in Europa.*, 162–65. Ostfildern bei Stuttgart: Schwabenverlag, 1994.

———. „Der Ordo Initiationis Christianae Adultorum im deutschen Sprachraum“. Zugriffen 15. Mai 2022. https://www.katechese.at/dl/LMupJKJKLILOLJqx4KJK/Der_Ordo_Initiationis_Christianae_Adultorum_im_deutschen_Sprachraum_pdf.

———. „Katechumenat. Pastorale Orientierungen“. Herausgegeben von Generalsekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz, 2015. https://www.katechese.at/dl/IIosJKJKKIKIJJqx4KJK/Katechumenat_pdf.

Lachmann, Otto F., übers. von. *Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus*. Leipzig: Reclam, 1888. <https://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/augustinus/bekannt1.htm>.

Lehmann, Karl. „Rahner, 2) Karl“. In *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8:805–8. Freiburg: Herder, 2017.

Leonhard Schatzman. „Dimensional Analysis: Notes on an Alternative Approach to the Grounding of Theory in Qualitative Research“. In *Social Organizations and Social Processes. Essays in Honour of Anselm Strauss*, herausgegeben von D. R. Maines, 303–14. New York: Aldine de Gruyter, 1991.

Lerner, Eva. *Positive Psychologie*. München: UTB, 2019.

Lersch, Philipp. *Aufbau der Person*. 9. Aufl. München: Barth, 1964.

Liturgisches Institut Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Hrsg. „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Grundform“, 2001.

http://www.liturgie.de/liturgie/pub/litbch/download/dli_5269_www.pdf.

Lüders, Christian. „Herausforderungen qualitativer Forschung“. In *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, herausgegeben von Ines Steinke, 9. Auflage., 767. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuchverlag, 2012.

Mattes, Astrid. *Migration und Religion - Gesamt PDF. ISBN*. Bd. 2. Migration und... Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2022. <https://doi.org/10.1553/978OEAW88872>.

Mayring, Philipp. *Einführung in die qualitative Sozialforschung: Eine Anleitung zu qualitativem Denken*. 5., Überarb. Aufl. Weinheim ua: Beltz, 2002.

———. „Freude, Glück, subjektives Wohlbefinden; definitorische Probleme“. In *Handbuch Emotionspsychologie*, herausgegeben von Heinz Mandl, S. 221-229. Weinheim:Beltz: Psychologie-Verl-Union, 2000.

———. *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. 11., Aktualisierte und Überarb. Aufl. Weinheim ua: Beltz, 2010.

Mayring, Philipp, und Norbert Rath. *Glück - aber worin liegt es?: Zu einer kritischen Theorie des Wohlbefindens*. 1. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

Merton, R.K. Kendall, P.L. „Das fokussierte Interview.“ In *Qualitative Sozialforschung*, herausgegeben von Christel Hopf, 3. Auflage., 262. Stuttgart: Klett-Cotta, 1993.

Mey, Günter, und Katja Mruck, Hrsg. *Grounded Theory Reader*. 2., Aktualisierte und Erweiterte Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011. [https://link-springer-com.uaccess.univie.ac.at/content/pdf/10.1007%2F978-3-531-93318-4.pdf](https://link.springer-com.uaccess.univie.ac.at/content/pdf/10.1007%2F978-3-531-93318-4.pdf).

———. *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, Wiesbaden, 2010. <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-92052-8>.

———. *Qualitative Forschung: Analysen und Diskussionen – 10 Jahre Berliner Methodentreffen*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2014.

Meyer, Wulf-Uwe, Achim Schützwohl, und Rainer Reisenzein. *Einführung in die Emotionspsychologie: 2: Evolutionspsychologische Emotionstheorien*. 1. Aufl.. Bern: Göttingen, 1997.

Milmeister, Marianne, und Charles Berg. „Im Dialog mit den Daten das eigene Erzählen der Geschichte finden: über die Kodiervverfahren der Grounded-Theory-Methodologie“, *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 9 (2008): 27.

Mind Map & Brainstorm Ideas. „Mind Map & Brainstorm Ideas“. Zugegriffen 22. Januar

2023. <https://mindnode.com/>.

Misoch, Sabina. *Qualitative Interviews*. Berlin: München, 2015. http://deposit.d-nb.de/cgi-bin/dokserv?id=4703841&prov=M&dok_var=1&dok_ext=htm.

Muckel, Petra. „Die Entwicklung von Kategorien mit der Methode der Grounded Theory.“ *Historical Social Research, Supplement*, Nr. 19 (2007): S. 211-231.

Müller-Schwefe, Hans-Rudolf. „Glaube(n)“. In *Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie: Sorge um den Menschen*, herausgegeben von Heimo Gastager, 420–23. Wien: Herder : Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

„Nachkonziliare Krise – Kathpedia“. Zugriffen 29. März 2021. http://www.kathpedia.com/index.php/Nachkonziliare_Krise.

Nachtwei, Gerhard. „Erfahrungen mit dem Erwachsenenkatechumenat: Anfragen an Theologie und Pastoral“. *Diakonia* 40, Nr. 5 (2009): 306–10.

Nahlow, Joseph W. *Das Gefühlsleben. Das Gefühlsleben*. De Gruyter, 2020. <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783112352168/html>.

„Necker-Würfel“. Zugriffen 1. März 2023. <https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/necker-wuerfel/10374>.

Nietzsche, Friedrich. *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Vollständige Neuauflage: Ein Buch für Alle und Keinen*. BoD – Books on Demand, 2022.

Nowak, Leo [Hrsg.]: *Un-glaublich : Wege zum Glauben*. Leipzig: Leipzig : Benno, 2005.

Österreichische Bischofskonferenz. „Leitfaden Erwachsenenkatechumenat“, 2003. <https://www.katechese.at/katechumenat>.

Otto, Jürgen H., Hrsg. *Emotionspsychologie : ein Handbuch*. Weinheim: Beltz, 2000.

Otto, Jürgen H., Heinz Mandl, Harald A. Euler, Jürgen H. Otto, und Harald A. Euler. „Begriffsbestimmungen“. In *Handbuch Emotionspsychologie*, herausgegeben von Heinz Mandl, 11–18. Weinheim:Beltz: Psychologie-Verl-Union, 2000.

Paul VI. „Gaudete in Domino“, 9. Mai 1975. http://www.vatican.va/content/paul-vi/de/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19750509_gaudete-in-domino.html.

Pesch, Otto Hermann. „Glaube. I. Anthropologisch“. In *Lexikon für Theologie und Kirche - LThK: 3. Auflage - Sonderausgabe*, 666–67. 4. Freiburg: Herder, 2017.

Pickel, Gert, und Kornelia Sammet. *Einführung in die Methoden der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung*. Wiesbaden: Springer VS, 2014.

Pirker, Viera. „Fluide und fragil: Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie“. Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen. Matthias-Grünwald-

Verl., 2013.

Plessner, Helmuth. *Mit anderen Augen: Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam, Philipp, jun. GmbH, Verlag, 1986.

Pompey, Heinrich. „Die Diakonie der Freude und Hoffnung in einer wert-pluralen und liberalen Welt – Anregungen der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute: GAUDIUM ET SPES des II. Vatikanums“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 97, Nr. 1 (2007): 141–54.

Potkay, Adam. *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism*. Cambridge University Press, 2011.

Pröpper, Thomas. *Theologische Anthropologie : 1*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2011.

Przyborski, Aglaja, und Monika Wohlrab-Sahr. *Qualitative Sozialforschung, Ein Arbeitsbuch*. 4., Erweiterte Auflage. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013. <https://doi.org/10.1524/9783486719550>.

Rahner, Karl. *Grundkurs des Glaubens : Einführung in den Begriff des Christentums*. 2. Aufl. der Sonderausg., Neuausgabe. Freiburg, Br.: Wien [u.a.]: Herder, 2008.

———. *Sämtliche Werke: 30 : Anstöße systematischer Theologie : Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik / bearb. von Karsten Kreuzer ...* Zürich ua: Benziger ua, 2009.

———. *Theologie in Freiheit und Verantwortung*. Herausgegeben von Heinrich Fries. München: Kösel, 1981.

Rambo, Lewis R. *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press, 1993.

Reckwitz, Andreas. *Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne*. 5. Aufl. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2019.

„Richtlinien der österreichischen Bischöfe zum Katechumenat von Asylbewerbern“. *Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz* 64 (2015): 9–14.

Robinson, Michael D., und Rebecca Compton. „The happy mind in action. The cognitive basis of subjective well-being.“ In *The science of subjective well-being*, herausgegeben von Michael Eid und Randy J. Larsen, S.220-238. New York: Guilford Press, 2008. <https://smartlib.umri.ac.id/assets/uploads/files/77459-subjective-well-being.pdf>.

„Romano Guardini: Schriftsteller, Vordenker, Schmerzensmann“. Zugegriffen 22. Mai 2023. <https://www.katholisch.de/artikel/19113-romano-guardini-schriftsteller-vordenker-schmerzensmann>.

- Rosa, Hartmut. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. 6. Aufl. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2019.
- Rosenthal, Gabriele. *Interpretative Sozialforschung: eine Einführung*. 5., Aktualisierte und Ergänzte Auflage. Grundlagentexte Soziologie. Weinheim: Basel, 2015.
- Rössler, Gerda. „Freude“: *ein linguistischer Beitrag zur Semantik von Gefühlswörtern*. Frankfurt am Main: Haag und Herchen, 2001.
- Sajak, Clauß Peter. „Religiöse Bildung und Erziehung in der Transformationskrise: Versuch einer Bilanz“. In *Kirche ohne Jugend*, 17–44. Theologie kontrovers. Freiburg Basel Wien: Herder, 2018.
- Sander, Hans-Joachim. *Glauben im Zeichen der Zeit: die Semiotik von Peirce und die pastorale Konstituierung der Theologie*, 1996.
- Schelhas, Johannes. *Das Zweite Vatikanische Konzil: Geschichte – Themen – Ertrag*. Regensburg: Pustet, 2014.
- Schmitz, Hermann. *Der Leib, der Raum und die Gefühle*. 2., Aktualis. Neuaufl. Bielefeld: Aisthesis, 2007.
- Schnell, Rainer, Paul B. Hill, und Elke Esser. *Methoden der empirischen Sozialforschung*. 9. überarb. München: De Gruyter Oldenbourg, 2011.
- Schönpflug, Wolfgang. „Geschichte der Emotionskonzepte“. In *Handbuch Emotionspsychologie*, herausgegeben von Heinz Mandl. 2000: Psychologie-Verl-Union, o. J.
- Schöttker, Detlev. *Philosophie der Freude: von Freud bis Sloterdijk*. Orig.-Ausg., 1. Aufl. Leipzig: Reclam, 2003.
- Schreiber, Juliane Marie. *Ich möchte lieber nicht: Eine Rebellion gegen den Terror des Positiven | Eine Befreiung aus dem Zwang zum Glücklichein und des positiven Denkens*. 7. Aufl. München: Piper Paperback, 2022.
- Schulz, Claudia. *Empirische Forschung als Praktische Theologie: Theoretische Grundlagen und sachgerechte Anwendung*. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Schürmann, Heinz. „Das Lukasevangelium. Zweiter Teil. Erste Folge. Kommentar zu Kapitel 9,51-11,54“. In *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, herausgegeben von Alfred Wikenhauser, Anton Vögtle, und Rudolf Schnackenburg. Bd. 3. Freiburg: Herder, 1994.
- Schütz, Alfred. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. 2., Unveränd. Aufl.. Wien: Springer, 1960.

- Schwarz-Friesel, Monika. *Sprache und Emotion*. 2. überarb. Aufl. Stuttgart, UTB GmbH, Bern, A. Francke, 2013.
- Seckler, Max. *Das Heil in der Geschichte: geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*. München: Kösel, 1964.
- . „Glaube. IV. Systematisch-theologisch u. theologiegeschichtlich“. In *Lexikon für Theologie und Kirche - LThK: 3. Auflage - Sonderausgabe*, 4:672–85. Freiburg: Herder, 2017.
- Seel, Martin. *Versuch über die Form des Glücks: Studien zur Ethik*. 1. Aufl.. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1445. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hrsg. „Erwachsenentaufe als pastorale Chance: Impulse zur Gestaltung des Katechumenats“, 2001. https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/arbeitshilfen/ah_160.pdf.
- , Hrsg. „Katechese in veränderter Zeit“, 2004. https://www.uni-regensburg.de/assets/theologie/religionspaedagogik-didaktik/rp-leitdokumente/katechese_in_ver_nderter_zeit.pdf.
- . *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein*. Bd. 68. Bonn, 2000.
- Sirovátka, Jakub. *Endlichkeit und Transzendenz: Perspektiven einer Grundbeziehung*. 1., Edition. Felix Meiner Verlag, 2012.
- Speer, Andreas. *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae: Werkinterpretationen*. Walter de Gruyter, 2012.
- Stangl, Elias D. *Resilienz durch Glauben?: Die Entwicklung psychischer Widerstandskraft bei Erwachsenen*. 2017. Aufl. Zeitzeichen 39. Ostfildern: Matthias-Grünwald, 2016.
- Strauss, Anselm und Corbin, Juliet M. „Grounded Theory Methodology: An Overview“. In *Grounded Theory and Situational Analysis*, herausgegeben von Adele E. Clarke und Kathy Charmaz. London: Sage Benchmarks, 2014.
- Strauss, Anselm L., und Juliet M. Corbin. *Grounded theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Beltz, Psychologie-Verlag-Union, 1996.
- . *Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Unveränd. Nachdr. der letzten Aufl. Weinheim: Beltz, Psychologie Verl-Union, 2010.
- Strauss, Anselm Leonard, und David R. Maines. *Social Organization and Social Process: Essays in Honor of Anselm Strauss*. Transaction Publishers, o. J.
- Strübing, Jörg. „4 Schön, dass wir darüber gesprochen haben: die Gewinnung verbaler Daten“. In *Qualitative SozialforschungEine komprimierte Einführung für Studierende*.

- Berlin, Boston: De Gruyter, 2013. <https://doi.org/10.1524/9783486717594.79>.
- . *Grounded Theory: Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatistischen Forschungsstils*. 3., Überarbeitete und Erweiterte Aufl. 2014. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2014. <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-19897-2> (Stand: 22.04.2016).
- . *Methodologie interpretativer Sozialforschung: Klassische Grundlagentexte*. 1. Aufl. Stuttgart, UTB GmbH, Konstanz, UVK, 2004. <http://www.utb-studi-e-book.de/9783838525136>.
- . *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung*. Berlin/Boston, De Gruyter Oldenbourg, 2013. <http://dx.doi.org/10.1524/9783486717594>.
- . *Qualitative Sozialforschung: Eine komprimierte Einführung für Studierende*. München: Oldenbourg, 2013.
- Tebartz- van Elst, Franz-Peter. *Der Erwachsenen Katechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika: eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland*. Altenberge: Oros-Verl, 1993.
- Theissen, Gerd. „Furcht und Freude in der Bibel: Emotionale Ambivalenz im Lichte der Religionspsychologie“, *NTT Journal for Theology and the Study of Religion*, 61, Nr. 2 (18. Mai 2007): 123–47. <https://doi.org/10.5117/NTT2007.61.123.THEI>.
- Thomä, Dieter. *Glück: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart [u.a.]: Metzler, 2011.
- Tiefel, Sandra. „Kodierung nach der Grounded Theory lern- und bildungstheoretisch modifiziert: Kodierleitlinien für die Analyse biographischen Lernens“, *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung*, 6, Nr. 1 (2005): 65–84.
- Tück, Jan-Heiner. *Erinnerung an die Zukunft: das Zweite Vatikanische Konzil*. Freiburg: Basel, 2012.
- Tunner, Wolfgang. „Freude und Glück“. In *Emotionspsychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen*, herausgegeben von Harald A. Euler und Heinz Mandl, S.164-166. München ; Wien ua: Urban & Schwarzenberg, 1983.
- Ulich, Dieter, und Philipp Mayring. *Psychologie der Emotionen*. 2., Überarb. u. erw. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.
- Ullrich, Carsten G. „Deutungsmusteranalyse und diskursives Interview“. *Zeitschrift für Soziologie* 28, Nr. 6 (2016): 429–47. <https://doi.org/10.1515/zfsoz-1999-0602>.
- Valentin, Joachim. „Angst und Vertrauen: Zwei Existentiale und ihre Aktualität“. *Stimmen der Zeit* 143 (2018): 458–67.

- Ven, Johannes A. van der. *Entwurf einer empirischen Theologie*. Dr. nach Typoskript. Theologie & Empirie ; 10. Kampen: Kok ua, 1990.
- Weichbold, Viktor. *Zum Verhältnis empirischer und theologischer Sätze in der Praktischen Theologie*. Hamburg: Kovač, 1992.
- Weikmann, Hans Martin. „Katechumenat in historischer Perspektive“. *Lebendiges Zeugnis* 70, Nr. 4 (2015): 291–99.
- . „Katechumenat in historischer Perspektive“. *Lebendiges Zeugnis* 70, Nr. 4 (2015): 291–99.
- Wenzel, Knut. *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg im Breisgau: Wien ua, 2005.
- Werner, Ernst. „Daten zum Erwachsenenkatechumenat“. *Lebendige Seelsorge* 51, Nr. 4/5 (2000): 253–56.
- Windisch, Hubert. „50 Jahre und eine Ewigkeit. Herausforderungen für die Seelsorge nach dem II. Vatikanischen Konzil“. In *Taufberufung und Weltverantwortung: 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil*, 185–94. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2013.
- „Woher kommt Freude | Wortherkunft von Freude | wissen.de“. Zugriffen 13. April 2023. <https://www.wissen.de/wortherkunft/freude>.
- „Wörterbuchnetz“. Zugriffen 19. April 2023. <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=Lexen&lemid=LV06226#0>.
- Wright, N.T. „Joy: Some New Testament Perspectives and Questions“, 26. Juni 2014. <http://faith.yale.edu/sites/default/files/wright.pdf>.
- Zaborowski, Holger. „Vom Ereignis der Freude“. *Diakonia*, Nr. 45 (2014): 2–11.
- „Zielsetzung und Interviewform.pdf“. Zugriffen 23. August 2018. http://www.ztg.tu-berlin.de/download/legewie/Dokumente/Vorlesung_9.pdf.
- Zimmermann, Dietrich. *Die Erneuerung des Katechumenats in Frankreich und seine Bedeutung für Deutschland*. Münster, 1973.
- Zimmermann, Johannes. *Wie finden Erwachsene zum Glauben? Einführung und Ergebnisse der Greifswalder Studie*. Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung Praxis. Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 2010.
- Zuhner, Paul M. *Pastoraltheologie. 1. Fundamentalpastoral: Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*. 2. Aufl. Düsseldorf: Patmos-Verl, 1991.

Anhang

Im Anhang finden sich zunächst die Leitfragebögen für die geführten Interviews (1). Es handelt sich hierbei um die Rohversionen der Unterlagen. Darüber hinaus ist dem Anhang das Formular für die Einverständniserklärung (2) beigelegt. Die unterschriebenen Originale können am Institut für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät in Wien, in der Schenkenstraße 8-10/ 1OG 010b eingesehen werden. Hier liegen auch die Transkripte der Interviews auf.

Im Anhang finden sich ebenso die für die ersten beiden Interviews erstellten Mindmaps, welche die Kodierung im Anfangsstadium widerspiegeln und einen Einblick in das Finden und Identifizieren der Themenfelder dokumentieren (3). Schlussendlich ist dem Anhang das Abstract in deutscher und englischer Sprache beigelegt (4).

1. Leitfragebögen



Mag. Stefan Gmoser
Universitätsassistent (prae doc)

Katholisch-Theologische Fakultät
Institut für Praktische Theologie
1010 Wien, Schenkenstraße 8-10

T +43-1-4277-319-09
stefan.gmoser@univie.ac.at

Gott zur Freude.

Eine pastoraltheologische Untersuchung der Freude im Kontext des
Erwachsenenkatechumenats

LEITFADEN

Was möchte ich wissen?

Wie lässt sich die Bedeutung des Glaubens für die Freude beschreiben?

Ich möchte die Biographien der Menschen untersuchen, die durch den Prozess des Katechumenats gegangen sind. Der Fokus des Gesprächs richtet sich auf den Vergleich zwischen der Zeit vor und nach dem Katechumenat (Vorher/Nachher Schablone). Dabei werden vor allem jene Lebensbereiche in den Blick genommen, welche durch den Glauben eine positive Veränderung erfahren haben.

1. Die Zeit vor dem Glauben

Leitfrage: Wie sehen die Biographien von Mensch aus, die den Glauben entdecken?

1. Kannst du mir bitte kurz etwas über Dich erzählen bitte?
2. Wenn du an die Zeit vor dem Katechumenat zurückschaust: Kannst du mir etwas über diese Zeit erzählen?
3. Welche Erlebnisse und Erfahrungen waren für dich in dieser Zeit prägend? (*Soziales Umfeld, Familie*)
4. Welche hast du positiv/negativ in Erinnerung?

Verhältnis und Bedeutung zum Glauben

5. Wie bist du mit dem Glauben in **Berührung** gekommen? (*Personen, Ereignisse, Erfahrungen, Einstellungen*)
6. *Hilfsfrage: Bitte beschreibe dein Verhältnis zum Glauben vor dem Katechumenat. (Hilfsfrage: Welche Bedeutung hatte er der Glaube in deinem Leben vor dem EK?*
7. Welche Erfahrungen/„Nicht“-Erfahrungen hast du mit Religion gemacht?
8. Wenn du an die Zeit kurz vor dem EK denkst? Welche Beweggründe gaben den Ausschlag, sich näher mit dem Glauben zu beschäftigen? (*Motive*)

II. Die Zeit im Erwachsenenkatechumenat

Leitfrage: Was passiert im Erwachsenenkatechumenat?

Psychologische Ebene

1. Wenn sie auf den Weg der Glaubensfindung zurückschauen: Gibt es ein spezielles Erlebnis (vor oder im EK) - das kann eine Situation, Erlebnis, Erfahrung sein - dass sie letztlich dazu bewogen hat, sich taufen zu lassen? (*Hilfsfrage: Oder war der Weg eher prozessual bestimmt?*)
2. Welche Erwartungshaltung hattest du gegenüber dem Katechumenat? (*Erwartungshaltung*)

Anthropologische Ebene

1. Wie hast du die Zeit des Erwachsenenkatechumenats erlebt?
2. Wenn du an die Zeit des Katechumenats denkst: Welche Erlebnisse waren für dich in dieser Zeit prägend?
3. Der Prozess des Katechumenats verändert einen Menschen innerlich und äußerlich. Wie war das bei dir?

Theologische Ebene

1. Innerhalb des Katechumenats kommt man mit neuen Glaubenshaltungen -inhalten in Berührung. Welche haben dich beschäftigt?

III. Die Zeit nach dem Erwachsenenkatechumenat

A. Über den Glauben

Leitfrage: Welches Verständnis haben Katechumenen vom Glauben?

1. Um einen kleinen Einblick über dein Verständnis von Glauben bekommen, möchte ich dich bitten, dass wir kurz darüber sprechen. Kannst du drei wichtige „Orte“ - das können Vollzüge, Denkweisen oder ähnliches sein, die für dich Glauben „ausmachen“?

B. Über die Bedeutung des Glaubens für die Freude

Welche religiöse Inhalte, Einstellungen und Erfahrungen fördern/hindern Freude?

1. Angenommen wir könnten in die Vergangenheit reisen und du könntest mir 3 ausgewählte „Spots“ zeigen: Welche Situationen und Erfahrungen, die mit deinem Glauben zusammenhängen würdest du mir zeigen, die einen positiven Einfluss auf dein Leben ausgeübt haben? (*Bedeutung des Glaubens für gelingendes Leben*)
2. Was haben diese Situationen und Erfahrungen mit dir innerlich gemacht und kannst du diese Gefühle beschreiben, die du dabei gehabt hast?
3. Welche positive Veränderungen hat der Glaube gebracht...
 - ... im Umgang mit mir selbst?
 - ... im Umgang mit meinen Mitmenschen

... im Umgang mit Trauer/Leid und Lebenskrisen

... **im Umgang mit Freude**

... im Umgang mit der Bewältigung des Alltags

... im Umgang mit dem Sinn des Lebens und W-Fragen (Woher komme ich? Wer bin ich und Wo gehe ich hin?)

4. Warum sind diese für dich wichtig?

IV Abschluss

1. Möchtest du noch einen wichtigen Aspekt ergänzen, den ich vergessen habe?

Vielen Dank für deine Zeit! Vielen Dank für deine Teilnahme

EXPLIZITE JOKER FRAGEN ÜBER DIE FREUDE UND DIE BEZIEHUNG ZUM GLAUBEN

1. Was ist für dich Freude?

2. Was ist für dich der Unterschied zwischen Freude und Glück?

Ikigai (jap. 生き甲斐 ‚Lebenssinn‘) ist frei übersetzt „das, wofür es sich zu leben lohnt“, die Freude und das Lebensziel“ oder salopp ausgedrückt „das Gefühl, etwas zu haben, für das es sich lohnt, morgens aufzustehen“.

3. Welches Ikigai besitzt du?

4. In wiefern hängt das mit deinem Glauben zusammen?

würdest du dir von der Kirche wünschen damit die Freude am Glauben erlebbar wird?
Chancen/Herausforderungen. wären damit verbunden?

2. Einverständniserklärung

Einverständniserklärung

Vollständiger Titel des Projektes

Gott zur Freude

Eine pastoraltheologische Untersuchung der Freude im Kontext des Erwachsenenkatechismus

Name, Position und Kontaktadresse des/der Forschenden

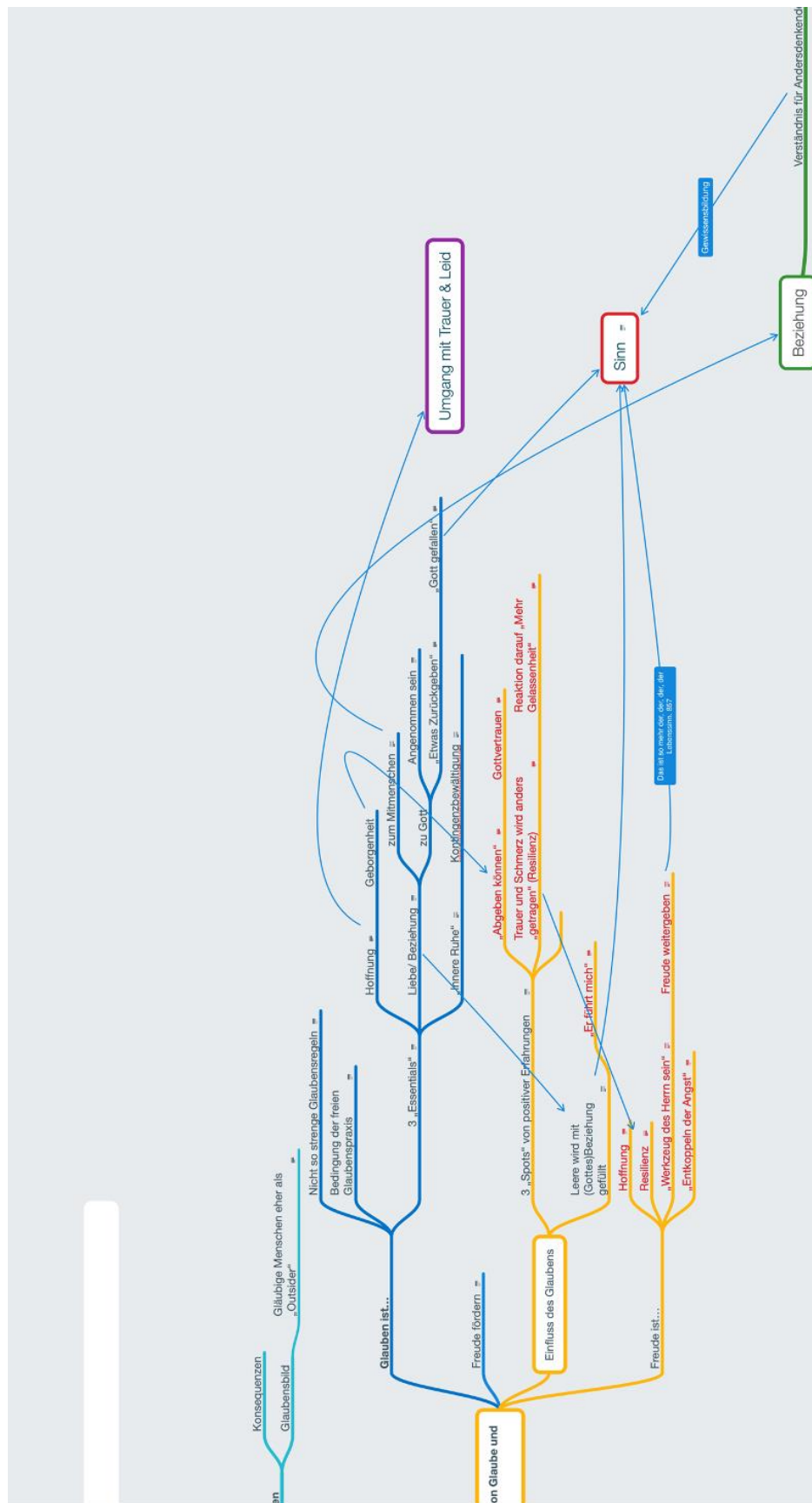
Mag. Stefan Gmoser
Universitätsassistent (prae doc)

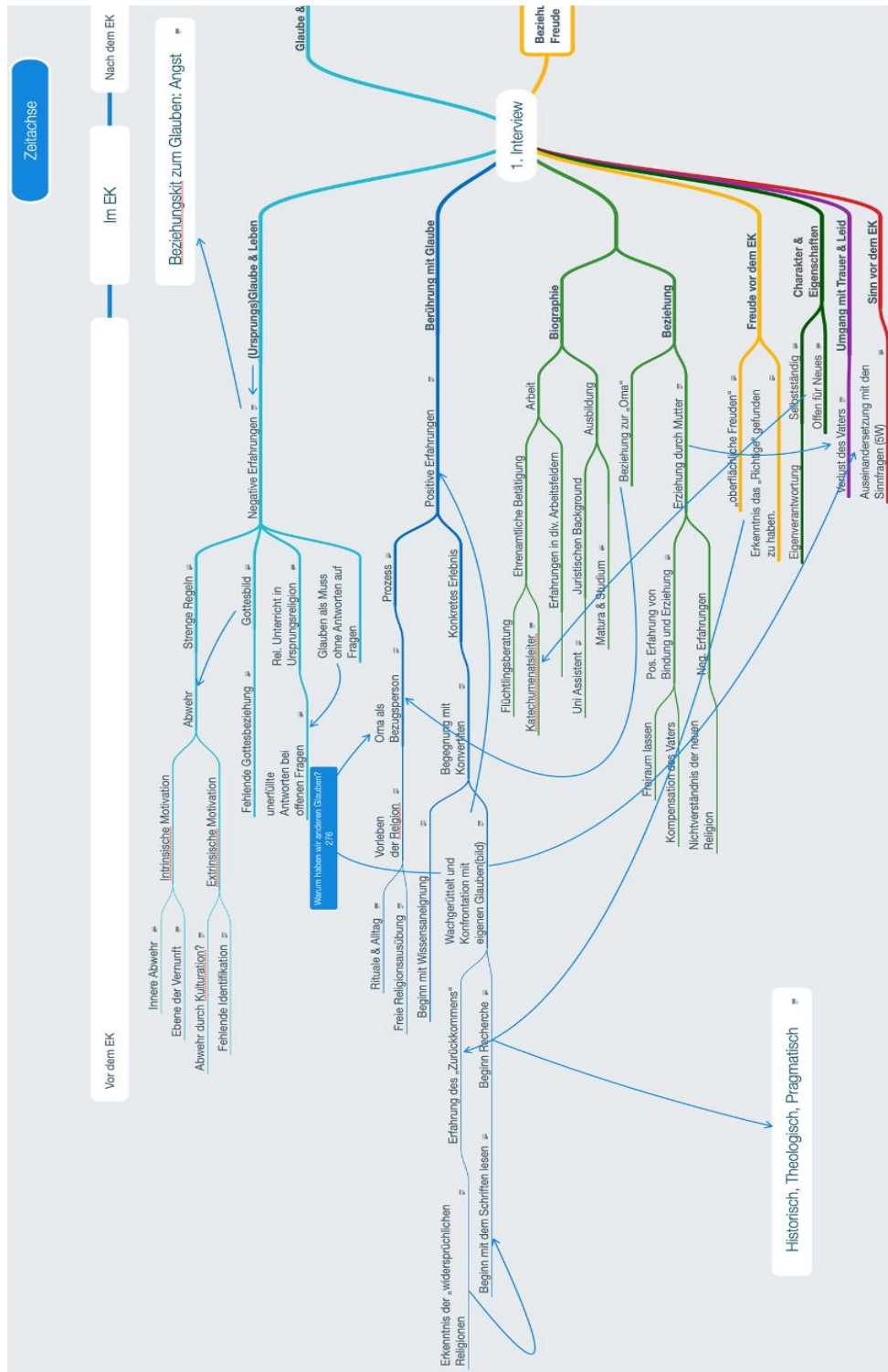
Katholisch-Theologische Fakultät
Institut für Praktische Theologie
1010 Wien, Schenkenstraße 8-10
T +43-1-4277-319 09
stefan.gmoser@univie.ac.at

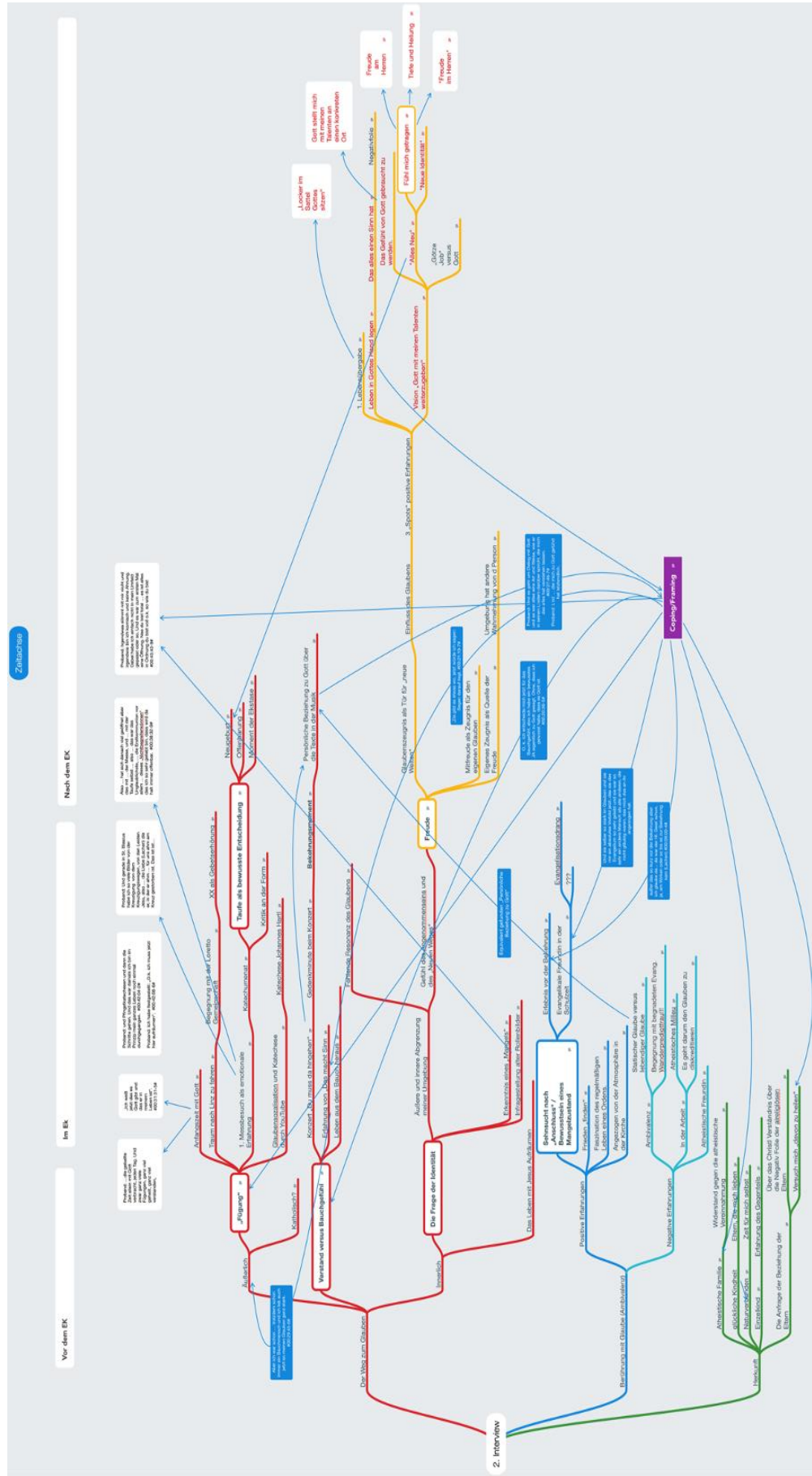
Vereinbarung

- (1) Ich, der Unterzeichnende/die Unterzeichnende erkläre, dass ich freiwillig an dieser Studie teilnehme.
- (2) Ich wurde durch den/die Forschende(n) vollständig über die Art und das Ziel der Studie informiert. Ebenso wurde ich darüber informiert, was ich tun soll. Mir wurde die Möglichkeit gegeben, Fragen zur Studie zu stellen. Die gegebenen Informationen habe ich verstanden.
- (3) Ich habe verstanden, dass alle personenbezogenen Daten streng vertraulich behandelt werden.
- (4) Ich habe verstanden, dass ich jederzeit von der Teilnahme an der Studie, ohne Angabe von Gründen und ohne Nachteil, zurücktreten kann.
- (5) Ich habe verstanden, dass jede dem/der Forschenden mitgeteilte Information für Veröffentlichungen der Ergebnisse der Studie in schriftlicher Form oder in mündlichen Präsentationen genutzt werden kann.
- (6) Ich bin einverstanden, dass jedes Einzelinterview bzw. jede Gruppendiskussion aufgezeichnet (Audio/Video) werden kann.

3. Mindmaps der transkribierten Interviews







4. Abstract

Deutsche Kurzzusammenfassung

Was ist ein gutes Leben und wie kann ein – theologisch gesprochen – „Leben in Fülle“ (Joh. 10,10) gelingen? Angesichts einer beobachtbaren Passung innerhalb der katholischen Kirche und der Theologie zwischen Gesagtem und Gelebtem in Bezug auf die Freude und deren verschiedene Dimensionen erhält diese Frage als Ausgangspunkt für das vorliegende Forschungsprojekt eine pastoraltheologische Relevanz. Daraus ergibt sich die forschungsleitende Frage: Welche Bedeutung hat der christliche Glaube für die Freude bei Menschen nach dem Erwachsenenkatechumenat?

Eine hermeneutische Zusammenschau des Begriffs Freude bildet den ersten Teil der Arbeit. Mit den biblischen Darstellungen, den Ausführungen der Kirchenväter und den lehramtlichen Erkenntnissen über die Freude wird eine Theologie der Freude als theoretische Grundlage für das Forschungsvorhaben entwickelt.

Kernstück der Arbeit ist die Entwicklung eines theoretischen Modells. Aus einer religionssoziologischen und einer pastoralpsychologischen Perspektive wird die Bedeutung des Glaubens für das Phänomen der Freude innerhalb des Erwachsenenkatechumenats systematisiert und konzeptionell gehoben. Das Modell fußt auf empirischen Daten, die mit einer qualitativen Methode – der Grounded Theory nach Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss – erhoben, kodiert und interpretiert werden.

Dem prozessualen Charakter des Katechumenats wird im Modell durch fünf aufeinander bezogene Bedingungs- und Interaktionsweisen Rechnung getragen. Der Glaube wird dabei als Sinn-, Identitäts- und Beziehungsformatierer etabliert und die daraus gewonnenen Dimensionen der Freude abgeleitet. Mit dem vorgestellten Modell stellt das Dissertationsprojekt eine neue und kreative Sichtweise auf den Erwachsenenkatechumenat mit besonderem Fokus auf die Emotion der Freude zur Verfügung. Der Glaube wird in diesem Modell als Resonanzort für die Freude etabliert, an dem diese ‚zum Schwingen‘ gebracht wird und damit auf vielfältige Weise andere Lebensbereiche transformativ prägt.

Short summary

What is a good life and how can a - theologically speaking – "life in fullness" (John 10:10) succeed? In view of an observable discrepancy within the Catholic Church and theology between what is said and what is lived with regard to joy and its various dimensions, this question acquires pastoral-theological relevance as a starting point for the present research project. This leads to the research guiding question: what is the significance of the Christian faith for joy in people after the adult catechumenate?

A hermeneutical synopsis of the concept of joy forms the first part of the paper. Using the biblical accounts, the comments of the church fathers, and the magisterial insights on joy, a theology of joy is developed as the theoretical basis for the research project.

The core of the work is the development of a theoretical model. From a sociology of religion and a pastoral psychology perspective, the significance of faith for the phenomenon of joy within the adult catechumenate is systematized and conceptualized. The model is based on empirical data collected, coded, and interpreted using a qualitative method - grounded theory according to Barney G. Glaser and Anselm L. Strauss.

The processual character of the catechumenate is accounted for in the model by five interrelated modes of condition and interaction. Faith is thereby established as a formative of meaning, identity, and relationship, and the dimensions of joy derived from these. With the model presented, the dissertation project provides a new and creative perspective on the adult catechumenate with a particular focus on the emotion of joy. In this model, faith is established as a resonant site for joy, where it is made to "resonate" and thus transformatively shape other areas of life in a variety of ways.

