

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Theologie säkularer Existenzweisen

ISSN: 0555-9308

40. Jahrgang, 2020-2

„Normal halt ...“ Pastoraltheologie in säkularen Zeiten

Abstract

Die ‚multiplen Säkularitäten‘ der Gegenwart fordern die Theologie dazu heraus, im Kontext einer ‚dritten Ökumene‘ mit religiös indifferenten Zeitgenossinnen und Zeitgenossen die säkulare Bedeutung des Evangeliums zu entdecken – und damit auch die immanente Transzendenz bzw. profane Heiligkeit der Präsenz Gottes im Rahmen säkular gelebten Lebens.

Present-day “multiple secularities” are challenging theology to discover the secular meaning of the Gospel within the context of a “third ecumenism” shared with religiously indifferent contemporaries. This includes unearthing the immanent transcendence or profane holiness of God’s presence in the framework of a secularly lived life.

„Weder – noch, normal halt“¹ – mit diesen fast schon geflügelten Worten haben vor mittlerweile 20 Jahren einige Jugendliche am Leipziger Hauptbahnhof auf die Frage geantwortet, ob sie christlich oder atheistisch seien. Eine leutetheologische Stimme² aus der Empirie gelebten Lebens, die auf dem jüngsten Kongress³ der Arbeitsgemeinschaft für Pastoraltheologie häufig zitiert wurde. Mit ihrer doppelten Verneinung („weder – noch“) greifen die Leipziger Jugendlichen eine höchst spätmodernetaugliche Denkform auf, die Michel de Certeau⁴ zur epistemischen Grundregel für theologische und andere Diskurse erklärt hat, da sie eine „dritte Arbeitshypothese erschafft, aber ohne sie abzuschließen“⁵. Die jungen Leute aus Ostdeutschland stellen Religiöses („christlich“) und Säkulares („atheistisch“) weder in ein modernes Entweder-oder-Verhältnis noch in eine postmoderne Sowohl-als-auch-Relation, sondern öffnen die komplementäre Dichotomie beider Größen vielmehr in Richtung auf ein weiterführendes Drittes („normal“).

¹ Zit. nach Monika Wohlrab-Sahr, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: Pastoraltheologie 90 (2001), 152–167, hier 152. Siehe dazu auch Christian Bauer, „Ich bin nicht religiös, ich bin normal“. Säkularität spätmoderner Lebensformen als pastorale Chance, in: Walter Krieger (Hg.), Freiheit * Glück * Leben. Säkularität und pastorales Handeln, Wien 2019, 77–135.

² Vgl. Christian Bauer, Leutetheologien, ein *locus theologicus*? Ein kartographischer Vorschlag mit M.-Dominique Chenu und Michel de Certeau, in: Agnes Slunitschek/Thomas Bremer (Hg.), Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und Systematische Theologie im Gespräch (QD 304), Freiburg/Br. 2020, 35–68.

³ „Normal halt ...“ Theologie säkularer Existenzweisen“ (9.–11. September 2019 in Schmerlenbach).

⁴ Vgl. Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris 1987, 223.

⁵ Ebd., 223.

Sprachlogisch entspricht diese religiös indifferente Diskursöffnung der höchsten Komplexitätsstufe des cusanischen Tetralemmas: „Es ist [...] wahr, dass das schlechthin Größte ist (esse) oder nicht ist (vel non esse) oder ist und nicht ist (vel esse et non esse) oder weder ist noch nicht ist (vel nec esse nec non esse).“⁶ Mathematisch lässt sich diese Aussage im Anschluss an Johannes Hoff folgendermaßen reformulieren (r = ‚religiös‘; \neg = ‚nicht‘; \wedge = ‚und‘):

r religiös („esse“),

$\neg r$ nichtreligiös/säkular („non esse“),

$r \wedge \neg r$ religiös und nichtreligiös/säkular („esse et non esse“),

$\neg r \wedge \neg \neg r$ weder religiös noch nichtreligiös/säkular („nec esse nec non esse“).

Die gängige Differenz von Religiösem und Säkularem ist für die Leipziger Jugendlichen also kein Unterschied, der für sie noch irgendeinen Unterschied macht – eine Erkenntnis, die auch im Laufe des erwähnten Kongresses dazu führte, diese weitgehend als untauglich erachtete Differenz zugunsten der theologischen Wahrnehmung eines nichtbinären Plurals von ‚normalen‘ Existenzweisen zurückzustellen. Säkulares braucht das Religiöse nicht, um säkular zu sein. Die beiden Begriffe verhalten sich nicht symmetrisch zueinander: Säkularität ist mehr als nur das Gegenteil von Religiosität. Es ist die Basis eines ‚normalen Lebens‘, zu dessen existenziellen Erfahrungen sich Religion zu verhalten versucht. In jedem Fall erinnert die Antwort vom Leipziger Hauptbahnhof an Äußerungen von Menschen, die ihr Leben auch aus theistischer Sicht erstaunlich gut auf die Reihe bekommen und von sich selbst jedoch sagen: „Ich [...] halte es so wenig mit der Religion, dass ich noch nicht mal sagen würde, ich bin Atheistin.“⁷ Generell gilt in weitgehend postatheistischer Zeit wohl: „Gott wird kaum noch bestritten, er wird vielmehr übergangen.“⁸

1. Erkundungen im pastoralen Praxisfeld

Auch das Zweite Vatikanische Konzil spricht von religiös unmusikalischen Zeitgenossen und Zeitgenossen. Es nennt sie Menschen, welche die „Fragen nach Gott nicht einmal in Angriff nehmen, da sie keine Erfahrung der religiösen Unruhe zu machen scheinen und keinen Anlass sehen, warum sie sich um Religion kümmern sollten“ (GS 19). Ihre Stimmen verweisen auf religiöse Indifferenz als einem markanten Erken-

⁶ Nikolaus von Kues, zit. nach Johannes Hoff, *Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*, München 2007, 171 (Kursivsetzungen modifiziert).

⁷ Zit. nach Peter Zander, *Frau Peters, wie halten sie's mit der Religion?*, in: *Berliner Morgenpost* (21.12.2019), <http://go.wvu.de/7330e> (Stand: 30.12.2018).

⁸ Hans-Joachim Sander, *Gott in den Fragmenten der Zeit. Systematische Theologie vor der Macht von Gottes und des Menschen Tod*, in: Rainer Bucher (Hg.), *Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses*, Graz/Wien/Köln 2001, 41–67, hier 51.

nungszeichen einer in zunehmendem Maße säkular werdenden späten Moderne. Dabei sind nicht alle säkularen Lebensformen religiös indifferent, wohl aber alle religiös indifferenten Existenzweisen säkular. Religionssoziologisch gesprochen, besteht unsere spätmoderne Gesellschaft nämlich längst nicht mehr nur aus multiplen Religiositäten, sondern auch aus „multiplen Säkularitäten“⁹. Für kirchlich verfasste Christinnen und Christen ist das nun aber nicht zwingend eine schlechte Nachricht. Mit dem Religionssoziologen Detlef Pollack lässt sich nämlich zeigen, dass die säkulare Lebenshaltung vieler religiös ungebundener Menschen von heute keineswegs völlig areligiös oder gar militant antikirchlich ist, sondern häufig vor allem auf veränderte Alltagsprioritäten verweist. Es gibt schlicht und einfach Wichtigeres in ihrem Leben als Sonntagsmesse, Kirchenkaffee und Pfarrgemeinderat.

Es handelt sich um alltagssäkulare, d.h. religiös indifferente Menschen –, denen in ihrem eigenen Leben mit Blick auf Gott nichts zu fehlen scheint: die heute vielfach benannte „Erfahrung, dass es ohne ihn geht“¹⁰. So wie auch die ersten französischen Arbeiterpriester „mit einer klaren Vorstellung“¹¹ von dem losgezogen waren, was sie „der Welt zu bringen hätten“¹² und dann aber eine „volle Welt entdeckt“¹³ haben, in der sie nach Zwischenräumen suchen mussten, um ihre „Sache unterzubringen“¹⁴. Die folgende Äußerung eines Tübinger Theologiestudenten ist exemplarisch für diese Welt ohne expliziten Gottesbedarf¹⁵ – auch wenn nicht jede und jeder über entsprechende Werkzeuge der theologischen Rekonstruktion verfügt: „Ich habe meinen Glauben verloren. Nicht wegen des Theologiestudiums [...], sondern einfach so. [...] Und ich fühle mich nicht unglücklich. Ich kann gut auch ohne diesen Glauben leben [...]. [...] Gibt es den Gott, über den ich im Theologiestudium nachgedacht habe, dann [...] nimmt er es mir auf keinen Fall übel [...]“¹⁶

Diese Erfahrung des Nichtvermissens widerspricht der theologisch erstaunlich langlebigen Behauptung, Religion sei eine anthropologische Konstante. Man fragt sich: Wenn sie zum menschlichen Wesen wirklich unaufhebbar dazugehört, warum fehlt sie dann so vielen Menschen von heute gar nicht? Auch der theologische Kniff, aus dem explizit Religiösen unter der Hand ein implizites zu machen und letztlich jede

⁹ Vgl. Monika Wohlrab-Sahr, *Multiple Secularities beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, Berlin 2015.

¹⁰ Walter Dirks, *Der Atheismus und die Frömmigkeit*, in: Hans Jürgen Schultz (Hg.), *Frömmigkeit in einer weltlichen Welt*, Stuttgart 1959, 39–51, hier 41.

¹¹ Zit. nach Lioba Zodrow: *Gemeinde lebt im Gottesdienst, Die nachkonziliare Liturgiereform in Frankreich und ihre Voraussetzungen*, Stuttgart 2000, 121.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Siehe dazu auch grundlegend Jan Löffeld, *Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos des Christentums inmitten seines säkularen Relevanzverlustes*, Würzburg 2020.

¹⁶ Ottmar Fuchs, *Wer's glaubt, wird selig ... Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel*, Würzburg 2012, 17.

Form von existenzieller Erfahrung als eine religiöse zu konnotieren, lässt Theologie und Kirche dieser religionssoziologischen Diagnose nicht entkommen. Entsprechend beliebte gegenwartspastorale Anknüpfungspunkte wie die ‚Fußballreligion‘¹⁷ sind daher mit einer religionstheologischen „Gewinnwarnung“¹⁸ zu versehen – man muss säkulare Phänomene wie den Fußball nicht erst zur Quasireligion erklären, damit sie theologisch interessant sein können. In jedem Fall wäre vor einer Theologie zu warnen, deren empirische Forschung sich auf eine „gelebte Religion“¹⁹ konzentriert, deren analytische Reichweite so weit gefasst wird, dass darunter dann auch alle möglichen säkularen Erfahrungen fallen.

Praktische Theologie ist mehr als empirische Religionshermeneutik (im Sinne des Kulturprotestantismus), sie ist theologische Lebensgenealogie (im Sinne Michel Foucaults). Denn zu einer spätmodernen Theologie des faktisch gelebten, empirisch zugänglichen und genealogisch überschreitbaren Lebens gehört zwar auch das Religiöse – aber eben nicht nur. Aus diesem Grund sollte sich die Theologie²⁰ nicht auf eine semantische Blütenlese im Feld ‚gelebter Religion‘ beschränken, sondern sich auch mitten hinein in den struppigen Plural heutiger Lebensentwürfe begeben. Detlef Pollack belegt die dort auffindbare Wirklichkeit des „Homo areligiosus“²¹ mit empirisch gewonnenen Zahlen: „Nur etwa 8% der Deutschen geben an, sehr oft über den Sinn des Lebens nachzudenken. Die Mehrheit denkt nicht oft darüber nach. Nur etwa 10% erklären, sie wären religiös auf der Suche. Dass unser Zeitalter durch ein hohes Maß an religiöser Sehnsucht charakterisiert sei, lässt sich nicht behaupten. [...] Die theologische Unterstellung eines religiösen Apriori trifft die Lebenswirklichkeit der Menschen [genauer gesagt: dieser Menschen; C. B.] nicht.“²²

Lebensformen expliziter kirchlich-christlicher Religiosität stehen daher viele andere Existenzweisen mit einem ziemlich neutralen Desinteresse gegenüber: nichts, was für das eigene Leben wirklich relevant wäre. Aber eben auch nichts, das einen noch irgendwie aufregt – außer vielleicht (und das völlig zu Recht) mit Blick auf den sexuellen Missbrauch von geistlicher Macht. Diese habitualisierte Indifferenz passt in das Gesamtbild einer ebenso multireligiösen wie multisäkularen Gesellschaft, in der man

¹⁷ Vgl. Christian Bauer, Nur die schönste Nebensache der Welt? Fußball als theologischer Ort, in: Herder Korrespondenz 71 (2017) 11, 44–48.

¹⁸ Vgl. Hans-Joachim Höhn, Gewinnwarnung. Religion nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015.

¹⁹ Vgl. expl. Wilhelm Gräb, Gelebte Religion als Thema der Praktischen Theologie, in: Christian Danz – Jörg Dierken – Michael Murrmann-Kahl (Hg.), Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik, Frankfurt/M. 2005, 153–172.

²⁰ Vgl. Christian Bauer, Religion in der Praktischen Theologie. Thesen zu einer prophetisch-kritischen Theologie des Heiligen, in: Pastoraltheologische Informationen 28 (2008), 245–252.

²¹ Vgl. Eberhard Tiefensee, Die Frage nach dem ‚homo areligiosus‘ als interdisziplinäre Herausforderung, in: Erwin Dirscherl – Christoph Dohmen (Hg.), Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte, Freiburg/Br. 2008, 210–232.

²² Detlef Pollack: Herausforderungen für eine reformbereite Kirche, <http://go.wwu.de/7330e>, 2 (Stand: 20.5.2019).

punktuell religiös ansprechbare Säkulare genauso findet wie alltagssäkulare Christinnen und Christen. Der zum Postsäkularen konvertierte Säkularisierungstheoretiker Peter Berger vollzog in diesem Zusammenhang am Ende seines Lebens eine abermalige Wende: „Mir ist die globale Realität des säkularen Diskurses jetzt viel umfassender klar – und zwar nicht nur in [...] akademischen Zirkeln [...] – sondern im Leben vieler einfacher Gläubiger, denen es gelingt, beides zu sein – säkular und religiös. [...] [Ich] [...] behaupte, dass die ursprüngliche Säkularisierungstheorie in ihrer Grundannahme irrt, dass Modernität zu einem Niedergang der Religion führt. Allerdings irrt sie nicht so, wie ihre Gegner dachten. [...] Es gibt einen [...] Pluralismus zwischen säkularem und religiösem Diskurs, der zentrale Bedeutung hat.“²³

2. Recherchen im theologischen Diskursarchiv

Müssten wir angesichts dieser komplexen Gesamtsicht nicht auch in der Pastoraltheologie unsere gängigen religionstheologischen Grundunterscheidungen verfeinern – und zwar egal, ob wir den Luhmann’schen Weg einer religiös konstitutiven Differenz von Transzendenz und Immanenz oder den Durkheim’schen einer religiös ebenso konstitutiven Differenz von Sakralem und Profanem bevorzugen:

- Zunächst zum ersten, dem eher deutschen Weg einer Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz: Karl Rahner hat in seiner anthropologisch gewendeten Theologie immer wieder die gnadenhaft-gottgewirkte Fähigkeit des immanenzverorteten Menschen zur Selbsttranszendenz herausgestellt – Thomas spricht sogar von einer *capacitas Dei*, einer natürlichen Gottfähigkeit des Menschen. Diese Rahner’sche Sicht der Dinge wurde auf dem Konzil zur offiziellen Lehre der Kirche. *Gaudium et spes* machte nämlich „das, was in der Kondition des Menschen diese Welt übersteigt“ (GS 76) zu einem säkularen Ansatzpunkt seiner Pastoral. Müsste diese ‚Transzendenz der Immanenz‘ heute nicht – so Michael Schüßler mit Rahner über ihn hinaus – durch eine neue Sicht der „Immanenz der Transzendenz“²⁴ ergänzt werden? Der grundlegend immanenzorientierte Soziologe Bruno Latour spricht von einer „Transzendenz ohne Gegenteil“²⁵: „Wer hat uns gesagt, dass Transzendenz ein Gegenteil haben muss?“²⁶ Es gibt jedoch auch prominente Gegenstimmen zu dieser Sichtweise. So kritisiert beispielsweise John Milbank in

²³ Peter Berger, *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt/New York 2015, 11; 87; 114.

²⁴ Mündliche Äußerung von Michael Schüßler.

²⁵ Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 2008, 172.

²⁶ Ebd., 171.

Beyond secular order sowohl eine entsprechend „entzauberte Transzendenz“²⁷ als auch eine entsprechend „verzauberte Immanenz“²⁸.

- Nun zum zweiten, eher französischen Weg der Unterscheidung von Sakralem und Profanem. Milad Karimi bietet einen interreligiösen Ansatzpunkt, wenn er unter dem Titel *Alles ist heiliger Grund* schreibt: „Wenn wir die Welt dualistisch betrachten, indem wir sie prinzipiell in heilig und profan unterteilen, wird leicht das [...] Säkulare für sekundär erachtet. Im Islam [...] wird aber eine grundsätzlich andere Sicht vertreten: [...] Alles Säkulare ist [...] in den Wurzeln seines Seins heilig [...]“²⁹ Ich kann dem aus christlicher Sicht nur zustimmen – allerdings mit einer kleinen Nuance: Die Unterscheidung von *Heiligem* und Profanem ist theologisch noch nicht scharf genug. Im Horizont nichtsakraler Heiligkeit wäre es m. E. besser, von *Sakralem* und Profanem zu sprechen. Denn das Heilige und das Sakrale sind nicht dasselbe, es gibt auch eine nichtsakrale Heiligkeit des Profanen³⁰. Auch hier gibt es Gegenstimmen, die vor einer profanierenden Selbstsäkularisierung des Christentums warnen. Auf besonders intelligente Weise hat das Thomas Bauer getan, als er sich gegen eine überschreitungsresistente Verdopplung unserer Welt wandte: „Ein [...] Anbiedern an die Popkultur führt die Menschen nur in die Welt zurück, aus der sie kommen. Liturgie muss darüber hinausweisen. Der Versuch, Brücken in den Alltag zu schlagen, endet dann, wenn man in der Liturgie nichts mehr bekommt, was man nicht ohnehin im Alltag schon hat.“³¹

Auf der Spur der beiden angedeuteten Wege immanenter Transzendenz bzw. profaner Heiligkeit gilt es, die religiös weitgehend unmusikalische, säkular oder eben auch immanent bzw. profan gestimmte Lebensform vieler Menschen von heute anzuerkennen und die schlichte Tatsache ganz unbefangen an sich heranzulassen – und zwar nicht nur rein oberflächlich, sondern auch in den Tiefengründen des eigenen Glaubens –, dass es heute gar nicht so wenige Zeitgenossinnen und Zeitgenossen gibt, die ihr Leben auch ohne explizite Bindung an eine Religion sehr gut zu meistern scheinen. Theologisch ist dabei zunächst der eigene Schuldanteil im Sinne einer weitgehend ‚weltfreien‘ christlichen Spiritualität in den Blick zu nehmen: „Die Welt ohne Gott, der wir gegenüberstehen, ist zu einem Teil nur die Reaktion auf einen Gott ohne Welt.“³²

²⁷ John Milbank, *Beyond secular order*, The Representation of Being and the Representation of the People, Oxford 2013, 7.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ahmad Milad Karimi, *Alles ist heiliger Grund*, in: *Publik Forum* (2019) 4, 39 (die letzten Sätze sind ein Zitat von Muhammad Iqbal).

³⁰ Vgl. Christian Bauer, *Heiligkeit des Profanen? Theologien der Desakralisierung auf dem Zweiten Vatikanum*, in: Thomas Eggensperger – Ulrich Engel (Hg.), *Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert*, Ostfildern 2012, 67–83.

³¹ Zit. nach Joseph Bruckmoser, *Zwischen Gott und ‚egal‘*, in: *Salzburger Nachrichten* (27.7.2019), <http://go.wvu.de/7330e> (Stand: 28.7.2019).

³² Walter Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 210.

Geht man sodann mit Elmar Klinger davon aus, dass das „Heil als Weltereignis“³³ und daher auch die „Welt als Heilsereignis“³⁴ zu verstehen ist, dann lässt sich eine im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils heilsentgrenzte Theologie der Welt zu deren Säkularität in ein positives Verhältnis setzen.

Dabei kann man zunächst einmal bei der komplexen Genealogie des Kirche-Welt-Verhältnisses seit Beginn der Neuzeit beginnen. Der evangelische Systematiker Wolfhart Pannenberg skizziert in *Das Christentum in einer säkularisierten Welt* die wichtigsten diskursiven Positionen in meisterhafter Kürze – für Informierte ein heiteres theologisches ‚Personenraten‘: „Man hat die Verselbständigung der Kulturwelt gegenüber dem Christentum [...] als Ausdruck humaner Selbstbehauptung gegenüber klerikalen Herrschaftsansprüchen aufgefasst, aber auch umgekehrt als [...] Ausdruck des Abfalls vom Gott der Bibel. Anderen erschien die zentrale Idee der Neuzeit, die Freiheitsidee, als im Ursprung christlich, die neuzeitliche ‚Freiheitsgeschichte‘ daher als einen Prozess weltlicher Verwirklichung des Christentums selber. [...] In nochmals anderer Perspektive stellt sich derselbe Sachverhalt dar als Konsequenz der fortschreitenden Differenzierung der Gesellschaftssysteme [...]: [Aus] [...] der inneren Logik der Entfaltung der Gesellschaftssysteme heraus habe die Religion ihre unmittelbare Zuständigkeit für die Einheit der Gesamtgesellschaft verloren, bestehe aber als Teilsystem der Gesellschaft weiter [...].“³⁵

Pannenberg benennt zwei christliche Grundstrategien, mit dem Phänomen der Säkularisierung umzugehen: „Die christliche Theologie in der säkularen Welt darf nicht um der Anpassung an das säkulare Verständnis der Wirklichkeit willen zentrale Inhalte der Weltranszendenz Gottes und seines Heils aufgeben [...]. Sie darf sich andererseits auch nicht damit begnügen, den Traditionsbestand dogmatischer Inhalte zu sichern. Damit würde nur eine Gegenwelt des Glaubens der säkularen Welt gegenübergestellt, nicht aber Gott als Schöpfer und Versöhner dieser unserer Welt bezeugt.“³⁶ Er selbst optiert für einen dritten Weg: „Die Chance des Christentums und seiner Theologie ist [...], das reduzierte Wirklichkeitsverständnis der säkularen Kultur [...] in ein größeres Ganzes zu integrieren, der reduzierten Vernunft der säkularen Kultur gegenüber eine größere Weite [...] offenzuhalten, zu der auch der Horizont der Gottesbindung des Menschen gehört. In der Theologie unseres Jahrhunderts ist diese Aufgabe mit großer Meisterschaft von Karl Rahner wahrgenommen worden [...].“³⁷

Folgt man diesem dritten Weg im Umgang mit säkularen Existenzweisen, so ergibt sich eine Reihe pastoraltheologisch faszinierender Folgefragen:

³³ Elmar Klinger, Perspektiven des Christlichen im Begriff der anonymen Christlichkeit, in: ders. (Hg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche* (QD 73), Freiburg/Br. 1976, 9–24, 17.

³⁴ Ebd.

³⁵ Wolfhart Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Freiburg/Br. 1994, 5f.

³⁶ Ebd., 74.

³⁷ Ebd., 74f

- Wie steht es – pastoral und theologisch – mit all diesen unseren Mitmenschen, die in säkularen Existenzweisen das Glück ihres Lebens nicht nur suchen, sondern auch finden und denen mit Blick auf Gott nichts zu fehlen scheint? Welche „Ökumene dritter Art“³⁸ – nach der ersten, innerchristlichen und der zweiten unter allen religiösen Menschen – kann es mit ihnen geben?
- Finden sich unter ihnen nicht vielleicht sogar einige reichgottesnahe „Zachäusmenschen“³⁹: potenzielle Verbündete für die Sache Jesu, die in interessierter Halbdistanz zum Evangelium leben und uns Kirchenchristinnen und Kirchenchristen dessen säkulare Bedeutung erschließen?
- Kaprizieren wir uns in der Pastoraltheologie nicht ohnehin viel zu sehr auf religiöse bzw. religionsanaloge Existenzweisen? Sollten wir unsere entsprechend religionsbezogene Vorsortierung menschlicher Erfahrungen nicht zumindest versuchsweise einmal aussetzen und „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ (GS 1) als ganz säkulare Lebenslagen stehen lassen?
- Wären dann in einer zwar weithin kirchenfernen, deswegen aber noch lange nicht gottlosen Welt nicht auch vermehrt säkulare Orte aufzusuchen, an denen „zwar Gott, aber nicht die Kirche“⁴⁰ ist? Wäre ‚Mission‘ dann nicht weniger Selbstgespräch und Fremdbekehrung, sondern vielmehr Fremdgespräch und Selbstbekehrung: Entgrenzung der Kirche auf ihren je größeren Gott⁴¹?
- Und bräuchten wir dann nicht auch in Theologie und Kirche eine ganz neue Sprache, die Dietrich Bonhoeffer zufolge in Zukunft „vielleicht ganz unreligiös“ sein wird? Und müssten wir dann nicht auch in der Pastoral Carl Schmitt umkehren und nicht wie dieser nach „säkularisierten theologischen Begriffen“⁴² suchen, sondern vielmehr nach theologisierbaren säkularen?
- Brauchen wir nicht überhaupt einen neuen pastoralen Existenzialismus⁴³, der es auch kirchlich verorteten Christinnen und Christen ermöglicht, den eigenen Glauben „in tiefer Diesseitigkeit unter den Vorzeichen Gottes, aber frei“⁴⁴ zu leben und so die säkulare Bedeutung des Evangeliums zu entdecken?

³⁸ Eberhard Tiefensee, Ökumene der ‚dritten Art‘. Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung, in: zur debatte (2006), 5–7.

³⁹ Vgl. Tomáš Halík, Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg/Br. 2010.

⁴⁰ Rainer Bucher, Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung zu den Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1998, 262.

⁴¹ Vgl. Christian Bauer, Mission, in: Christine Büchner – Gerrit Spallek (Hg.), Auf den Punkt gebracht. Grundbegriffe der Theologie, Ostfildern 2017, 157–169.

⁴² Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin⁸2004, 43.

⁴³ Vgl. Heiner Wilmer, Mehr Existenzielles wagen. Die Erneuerung der Kirche wird unbequem – und zwar für alle, in: Herder Korrespondenz 73 (2019) 9, 28–31.

⁴⁴ Magnus Striet, Aufschlussreiche Aufregung. Zur Diskussion um den EKD-Grundlagentext zum Reformationsjubiläum, in: Herder Korrespondenz 68 (2014) 9, 443–447.

3. Optionen einer dritten Ökumene

Vor einer christlichen Theologie des Säkularen muss man keine Angst haben. Denn sie liegt in der Tradition der christlichen Theologie selbst begründet. Vor allem in dem, was man dogmatisch Protologie und Eschatologie nennt: Anfang und Vollendung der Schöpfung. Das Zweite Vatikanum entgrenzte diese beiden ‚Pole‘ der Heilsgeschichte nämlich ins Säkulare und führte die Kirche auf einen weltpastoralen Pfad der universalen Geschwisterlichkeit. Die „universale Schöpfungsgnade“⁴⁵ Gottes überschreitet im Horizont der genannten „Ökumene dritter Art“⁴⁶ nicht nur die Grenzen seiner Kirche, sondern auch die Grenzen aller Religion. Rolf Zerfaß, der Altmeister der deutschsprachigen Pastoraltheologie, über den grenzenlosen Heilswillen Gottes, der nicht nur Katholikinnen und Katholiken ins Leben ruft, sondern alle Menschen – auch die säkularen: „[Die Kirche,] [...] ist keine Sonderwelt mit besonderen Problemen und besonderen Menschen. Sie besitzt kein Dauerabonnement auf Seelenfrieden und unfallfreies Fahren. Sie steht nicht unter Gottes besonderem Segen. Sie steht unter dem Segen Gottes, der dieser Welt gilt. ‚Gott hat die Welt erschaffen, nicht die Religion‘ (Franz Rosenzweig).“⁴⁷

Das entspricht ganz der Lehre des Zweiten Vatikanums, das auch in diesem Sinn ein ‚Ökumenisches Konzil‘ war. Denn ‚Ökumene‘ kommt von griech. *oikou-mene* (= das gemeinsame Haus) und bezeichnete in der Antike die gesamte bewohnte Welt. Mit Blick auf diese grenzenlose Ökumene bestimmte das Konzil die pastorale Welt-Mission der Kirche vom universalen Heilswillen Gottes (vgl. LG 16) her in umfassender Weise neu: „Vor unseren Augen steht die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt“ (GS 2). In dieser menschheitsweit entgrenzten Konzilsoptik spricht auch Papst Franziskus immer wieder vom „gemeinsamen Haus“ der Schöpfung (Stichwort: *Laudato sí*), das *alle* Menschen in gleicher Weise bewohnen.

In seiner neuen Enzyklika *Fratelli tutti* heißt es darum auch: „Ich habe den großen Wunsch, dass wir in dieser Zeit, die uns zum Leben gegeben ist, [...] ein weltweites Streben nach Geschwisterlichkeit zum Leben erwecken. [...] Träumen wir als eine einzige Menschheit, als Weggefährten vom gleichen menschlichen Fleisch, als Kinder der gleichen Erde, die uns alle beherbergt, jeder mit dem Reichtum seines Glaubens oder seiner Überzeugungen, jeder mit seiner eigenen Stimme, alles Geschwister.“⁴⁸ Von dieser päpstlichen Weltvision ausgehend, lassen sich auch die einzelnen Dimensionen

⁴⁵ Ottmar Fuchs, Im Losgelassenen gehalten sein. Auf dem Weg zur ‚unbedingten Gnade‘, in: Heribert Wahl (Hg.), Den ‚Sprung nach vorn‘ neu wagen. Pastoraltheologie nach dem Konzil. Rückblicke und Ausblicke, Würzburg 2009, 49–65, hier 49.

⁴⁶ Vgl. Tiefensee, Ökumene der ‚dritten Art‘ (s. Anm 38).

⁴⁷ Rolf Zerfaß, Vorwort zur deutschen Ausgabe, in: Henri Nouwen, Schöpferische Seelsorge, Freiburg/Br. 1989, 5–86.

⁴⁸ Papst Franziskus: *Fratelli tutti*, Nr. 8.

einer dreifachen Ökumene *aller* Menschen in den beiden Kirchenkonstitutionen des Zweiten Vatikanums konzilstheologisch validieren.

- So heißt es in der dogmatischen Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, zu der „umfassenden Einheit“ (LG 13) des Volkes Gottes seien prinzipiell „alle Menschen“ (LG 13) gerufen: nicht nur die „anderen Christgläubigen“ (LG 13; = 1. Ökumene), sondern auch die Juden und alle anderen, die „den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime“ (LG 16; = 2. Ökumene) und sogar all jene, die „in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen“ (LG 16; = 3. Ökumene). Auch die pastorale Kirchenkonstitution *Gaudium et spes* operiert mit diesem universalen Dreiklang einer Ökumene des Lebens im gemeinsamen Haus. Dabei nimmt sie auch jene Menschen in den Blick, die „die Fragen nach Gott nicht einmal in Angriff nehmen, da sie keine Erfahrung der religiösen Unruhe zu machen scheinen und keinen Anlass sehen, warum sie sich um Religion kümmern sollten“ (GS 19).
- *Gaudium et spes* anerkennt vor diesem Hintergrund nicht nur prinzipiell eine „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“⁴⁹ (GS 36), sondern entgrenzt von der säkularen Erfahrungswelt dieser religiös indifferenten Menschen her auch theologische und kirchliche Binnendiskurse in trinitarischer Weise: „Die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und des Glaubens haben in demselben Gott ihren Ursprung [die erste ‚Person‘ des *Deus trinitaris* – nun die zweite]. [...] Christus wirkt [...] in den Herzen der Menschen [...], indem er [...] auch jene edlen Meinungen beseelt, reinigt und stärkt, durch die die Menschheit versucht, ihr eigenes Leben menschlicher zu gestalten [...]. [Und nun die dritte:] [...] Während derselbe Geist die einen beruft, ein sichtbares Zeugnis der Sehnsucht nach der himmlischen Wohnstatt abzulegen und sie auf diese Weise in der Menschheit lebendig zu halten, beruft er die anderen, sich dem irdischen Dienst an den Menschen zu verschreiben und durch dieses Amt dem himmlischen Reich den Stoff zu bereiten“⁵⁰ (GS 36; 38).

⁴⁹ Vgl. Gustave Thils, *Théologie des réalités terrestres* (2 Bde.), Paris/Brügge 1947/49 sowie Anton Losinger, „Iusta autonomia“. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils, Paderborn 1989. Zur entsprechenden Bedeutung Thomas von Aquins für das Konzil siehe Christian Bauer, *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift Une école de théologie: Le Saulchoir* (2 Bde.), Münster 2010, 635–665. M.-Dominique Chenu impliziter Theorie der Moderne zufolge ist Thomas von Aquin ein theologischer Pate der Neuzeit, deren ‚Legitimität‘ er im Sinne einer von Gott freigesetzten „Autonomie“ (M.-Dominique Chenu: *Thomas d’Aquin et Bonaventure dans les turbulences culturelles de l’université de Paris au XIII^e siècle*, in: *Nouvelles de l’Institut catholique* [1974], 6–10, 8) irdischer Wirklichkeiten mitbegründet hat – eine in diesem Sinne ‚theogene‘ Autonomie des Säkularen ist ein Strukturprinzip jeder thomasisch inspirierten Theologie des Irdischen.

⁵⁰ Chenu rekonstruiert dieselbe Polarität nicht pneumato-, sondern christologisch: „Die Kirche ist eine ‚christische‘ Gemeinschaft, die heute im Volk Gottes auf dem Weg wirkt. Dieses Volk Gottes auf dem Weg ist die ganze Menschheit. Die einen haben ein ausdrückliches christliches Bewusstsein und die anderen nicht. Sie bilden eine zweipolige Gesamtheit aufgrund der geheimnisvollen Präsenz Christi, der in der Menschheit lebt.“ (M.-Dominique Chenu: *Interventions Dominicaines de*

Aus diesem Glauben heraus ruft *Gaudium et spes* ruft zu einer ‚dritten Ökumene‘ auch mit diesen säkular gestimmten Menschen auf: „Das verlangt von uns, dass wir zunächst einmal in der Kirche selbst [...] gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen [...]. [...] Im Geist umarmen wir auch jene Schwestern und Brüder, die noch nicht in voller Einheit mit uns leben [...] [= 1. Ökumene]. Wir wenden uns sodann auch allen zu, die Gott anerkennen und in ihren Traditionen wertvolle Elemente der Religion [...] bewahren [...] [= 2. Ökumene]. Der Wunsch nach einem solchen Dialog [...] schließt [...] auch jene nicht aus, die die hohen Güter der Humanität pflegen, deren Urheber aber nicht anerkennen [...] [= 3. Ökumene]. Da Gott, der Vater, Ursprung und Ziel von allen ist, sind wir alle dazu berufen, Schwestern und Brüder zu sein. Und darum können und müssen wir [...] zum Aufbau einer wahrhaft friedlichen Welt zusammenarbeiten.“ (GS 92)

Prof. Dr. Christian Bauer
Universität Innsbruck
Institut für Praktische Theologie
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
christian.f.bauer(at)uibk.ac(dot)at
<https://www.uibk.ac.at/praktheol/mitarbeiter/bauer/>

Monteils, 84-seitige maschinelle Tonbandabschrift einer Vortragsreihe auf dem Generalkonsil der Dominikanerinnen von Monteils [2.–4. August 1978]; Archives-Chenu/Paris [Conférences], 44).