

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Theologie säkularer Existenzweisen

ISSN: 0555-9308

40. Jahrgang, 2020-2

Säkulare Pastoral Grundlagen einer rekonstruktiven und interpretativen Pastoraltheologie und kirchlichen Praxis

Abstract

Mit dem Stichwort *Säkulare Pastoral* arbeitet der Autor einen empirisch-qualitativen methodischen Ansatz der Praktischen Theologie heraus. Im Mittelpunkt stehen rekonstruktive und interpretative Verfahren, die – in interdisziplinärer Anlehnung an die rekonstruktive Sozialforschung eines R. Bohnsack et al. – religiöse bzw. glaubensbezogene Inhalte nicht im empirischen Primärmaterial suchen, sondern in den impliziten Sinnstrukturen, die ‚hinter‘ diesem liegen. Setzt man eine theologische Methodologie empirischer Forschung voraus, ist es möglich, mit diesem Ansatz religiöse bzw. glaubensbezogene Semantiken auch aus säkularen Begriffen, Texten und überhaupt menschlichen Äußerungen herauszuarbeiten. Entsprechend diesem Ansatz wissenschaftlich-theologischer Forschung eröffnet sich kirchlicher Seelsorgepraxis die Möglichkeit, konstruktiv mit den Herausforderungen umzugehen, die durch die zunehmend säkular werdenden Gesellschaften der späten Moderne entstehen.

The following article concerns secular pastoral theology and reflects on a qualitative method of empirical research within the field of practical theology. In accordance with a reconstructive social research approach championed by R. Bohnsack and others, the author presents various methods of reconstructive and reflective empirical research that explore religious and faith-related matters in the underlying structures of empirical data. Based on an empirical theological methodology, this hermeneutical approach allows us to identify religious and faith-related issues in secular terms, texts, and all other human statements. Accordingly, this research approach enables pastoral care and other ecclesial activities to constructively deal with the challenges that emerge in an ever more secular and postmodern society.

Hinführung

Der Titel dieses Textes *Säkulare Pastoral* mag manchen Leser, manche Leserin irritieren. Über Seelsorge in einer stets säkularer werdenden Gesellschaft wurde ja schon einiges gesagt und geschrieben. Indes das *säkular* wirklich als Adjektiv aufzunehmen, als Eigenschaftswort, das die innerste Art und Weise kirchlicher Seelsorge selbst charakterisiert, das geht einen gehörigen Schritt weiter. Widersprüchlich mag die Rede von einer säkularen Pastoral schon deshalb erscheinen, weil die Handlungsseite der Kirche, so meinen viele, doch immer religiösen Charakter trage. Und nicht selten warnen gerade hohe Würdenträgern der Kirche in der medialen Öffentlichkeit vor einer „Selbstsäkularisierung“ der Kirche, um auf den drohenden Bedeutungsverlust der Kirche hinzuweisen, den diese erleide, wenn sie sich zu sehr den Forderungen und Er-

wartungen der ‚Welt‘ hingibt. Nach wie vor scheint also die ‚klassische‘ und ungelöste Verhältnisbestimmung der Bereiche *säkular – religiös* eine wichtige Rolle in den Diskursen um eine zeitgerechte kirchliche Identität und Aufgabenbestimmung zu spielen.¹

Im Folgenden sollen einige Differenzierungen zum Konzept einer säkularen Pastoral und Pastoraltheologie besprochen werden. Diese skizzieren wesentliche Grundlagen einer rekonstruierenden und interpretativen Pastoraltheologie, die die Säkularität sozialer Wirklichkeit als möglichen Interpretationszugang zur Gottesfrage ansieht. Was auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen mag, gründet jedoch in zentralen Paradigmen jüdischer und christlicher Überlieferungsbestände. Ferner werden Impulse für eine entsprechend säkular orientierte kirchliche Praxis gegeben, die säkular geprägten Lebensweisen der Menschen als Ausdrucksformen der Gegenwart Gottes in der Welt begreift. Gleichzeitig plädiert dieser Text, der noch kein ausgereiftes Konzept zu präsentieren vermag, sondern erste Ansätze ausprobiert, für eine Öffnung und Weiterentwicklung dieses Ansatzes in Theologie und Kirche.²

Säkularisierungskrise oder nachmetaphysischer Relevanzverlust?

In der Kirche herrscht seit Jahren ein ausgeprägtes Krisengefühl. In vielen Ansprachen und Predigten ist von einer Kirche die Rede, die in die Krise geraten sei. Die deutschen Bischöfe formulierten es vor einiger Zeit so:

„Nicht wenige Gläubige halten der Kirche fundamentale Mängel vor. Manche beklagen den Mangel an Priestern, an Mitfeiernden in der sonntäglichen Eucharistie, an Ehrenamtlichen in den Räten und Gemeinschaften und den Bedeutungsverlust der Kirche in der Gesellschaft. Andere weisen auf den Mangel an Beteiligung in der Kirche, an Glaubwürdigkeit, an Zeugnis für das Evangelium, an Nähe zu den Menschen hin.“³

Im Mittelpunkt dieser Krisenwahrnehmung stehen hier wie anderswo zumeist drei Phänomene: das Teilnahmeverhalten der Katholikinnen und Katholiken am Leben der

¹ Zur Diachronizität dieser Verhältnisbestimmung siehe Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glaube und Wissen, Berlin 2019; v. a. Kap. IV–VI.

² Viele Anregungen verdanke ich Chris 't Mannetje, meinem Promovenden an der Tilburg School of Catholic Theology, der in seinem Promotionsprojekt einen sehr ähnlichen Ansatz ausarbeitet. Im Mittelpunkt seiner empirisch-qualitativen Analyse stehen (auto-)biografische Erzählungen über Bildungs- und Berufserfahrungen in den Niederlanden, die in einem interpretativen Verfahren theologisch rekonstruiert werden. Siehe: 't Mannetje, Christian, *Der ander verrast. Uitbraak uit een denkpatroon en Geloven aan het woord in een taal die de wereld verstaat*, in: Robbert Masselink u. a., *Veranderen met Appreciative Inquiry. Waarderend actieonderzoek in de praktijk*, Amsterdam 2020, 242–245.

³ *Gemeinsam Kirche sein. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015, 11.

Kirche, vor allem hinsichtlich des Sonntagsgottesdienstes. Bundesweit nehmen zurzeit rund 9% am sonntäglichen Gottesdienst teil.⁴ Des Weiteren werden die ständig sinkende Zahl der Priester und ein zu niedrig ausgeprägter Wissenstand der Katholikinnen und Katholiken um die Dinge des Glaubens genannt.

Die Krisenstimmung hat sich längst auch in die alltägliche Rhetorik von Kirche und Theologie hineingeschrieben. Dort nämlich taucht sie in einer auf Degeneration abzielenden Sprache immer wieder auf. Die Menschen kämen ja *nur noch* zur Taufe ihres Kindes zur Kirche, es gäbe ja *nur noch* wenige junge Männer, die unter den derzeitigen kirchlichen Bedingungen den Priesterberuf wählten; und die Menschen wüssten *nicht mehr* dasselbe, was ihre Vorfahren vermeintlich oder tatsächlich noch wussten.

Nur noch und *nicht mehr*: Diese Rhetorik zeigt nicht allein die aktuelle Krise an, sondern verweist zugleich – zumindest implizit – auf ihre Ursachen. Nicht zuletzt vermitteln diese Begriffe die Vorstellung, wonach die aktuellen Krisenphänomene der Kirche zu einem früheren Zeitpunkt nicht so drängend gewesen seien. Das rhetorische Diminuendo *nicht mehr/nur noch* deutet also einen geschichtlichen Veränderungsprozess an, einen Wandel zwischen früher und heute, der die aktuelle, missliche Lage der Kirche ursächlich erklären will. *Nicht mehr* und *nur noch* sind also so etwas wie geschichtliche Prozesskategorien in der kirchlichen Alltagssprache, die auf den großen Säkularisierungsprozess der Moderne verweisen. Auch wenn Säkularisierung freilich als komplexer Prozess zu verstehen ist, der unterschiedliche, teils gegenläufige bzw. wellenförmig⁵ verlaufende Gesellschaftsentwicklungen und für die Kirche sogar paradoxe⁶ Zustände hervorgebracht hat, steht das aktuelle rhetorische Diminuendo in der kirchlichen Alltagssprache doch für die Interpretation, dass das Modernisierungsgeschehen der Gesellschaften Europas die Kirche bzw. ‚Religion‘ überhaupt in einen für sie ruinösen Verdrängungswettbewerb hineingezogen habe. Und nun schließe sich dieser epochale Wandel eben im Teilnahmeverhalten, im Priestermangel und im niedrigen glaubensbezogenen Wissensstand der Menschen nieder. Nicht wenige meinen sogar, dass man diesem epochalen Ereignis kirchlich nur wenig entgegenzusetzen habe – nicht einmal durch Strukturreformen, weil diese das Eigentliche des Säkularisierungsprozesses ja gar nicht berührten.

An einer säkularisationstheoretischen Analyse der aktuellen Kirchenkrise ist freilich nicht alles falsch. Dennoch ist mit dem Gebrauch geschichtlicher Prozesskategorien, so Hans Joas, vorsichtig umzugehen. Verabsolutiert man sie, verstellen sie den Blick

⁴ Vgl. die Statistik der Deutschen Bischofskonferenz: hier die Dokumente KS-KGT 001 und 002, <http://go.wuu.de/irrgm> (Stand: 10.12.2020).

⁵ Vgl. Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. 2012, 68.

⁶ Zum Modernisierungsparadox der Kirche vgl.: Johannes Först, „Und sie bewegt sich doch!“ Paradoxien traditionsgebundener Organisationen im Modernisierungsprozess, in: Johannes Först – Peter Frühmorgen (Hg.), In Zukunft leiten. Analyse neuer Leitungsmodelle in pastoralen Räumen, Würzburg 2020, 169–193, v. a. 172ff.

auf die Gegenwart.⁷ Aus pastoraltheologischer Perspektive stellt sich die Problematik folgendermaßen dar:

a) Die beständige Einordnung der gegenwärtigen pastoralen Lage in einen epochalen geschichtlichen Prozess verstellt den Blick auf die aktuellen Situationen und Handlungsmotivationen der Menschen. Um Religionen und Kirchen wirklich angemessen zu verstehen, braucht es nach Hans Joas einen gegenwartsbezogenen religionshermeneutischen Ansatz, der existierende Religionsbestände auch aus ihrer gegenwärtigen Vitalität und Prägekraft für die Gesellschaften heraus zu begreifen sucht.⁸ Es wäre eine Verkürzung, ‚Religion‘ allein als historisches Relikt zu interpretieren, dessen Wirkung im Modernisierungsprozess mehr und mehr ausklingt. In der pastoralen Praxis wirkt sich eine solche degenerative Religionshermeneutik schnell dysfunktional aus. In der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils wird das gegenwartsbezogene Verstehen als wesentliches Element zur Konstitution einer pastoralen Theologie hervorgehoben: „Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erkennen und zu verstehen“ (GS 4). Man würde es also – mit *Gaudium et spes* gesprochen – versäumen, nach den je aktuellen Dramatiken des Lebens der Menschen zu fragen (GS 4), weil eben alles auf den großen geschichtlichen Säkularisierungsprozess zurückgeführt würde. Doch ohne diese je aktuellen Erfahrungen und Erlebnisse der Menschen gibt es keine pastorale Theologie! „Sie kommen ja *nur noch*, um ihr Kind taufen zu lassen“ – heißt es dann bei der Erstbegegnung mit den jungen Eltern. „Sie wollen ja *nur noch* ein schönes Fest“ – entgegnet man dem jungen Paar, das kirchlich heiraten will. Doch welche existenziellen Handlungsmotive diese Menschen eigentlich umtreiben, diese Frage wird so kaum thematisiert. Pastoral und pastorale Theologie, die daraus resultieren, können nur ins Leere laufen.

b) Das zweite Problem der so gebrauchten Säkularisierungsthese besteht darin, dass es inzwischen auch andere sozialwissenschaftliche Theorien zum Verhältnis von Religion und Modernisierung gibt, die viele kirchliche Phänomene meinem Urteil nach weitaus besser erklären können.⁹ Zu nennen sind etwa transformationstheoretische Ansätze, wie sie beispielsweise von Thomas Luckmann in seinem Buch „The invisible religion“¹⁰ bereits in den 1960er-Jahren vorgestellt und von Autoren unterschiedlicher

⁷ Vgl. Hans Joas, Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung, in: Karl Gabriel – Christel Gärtner – Detlef Pollack (Hg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012, 603–622.

⁸ Vgl. Joas, Glaube als Option (s. Anm. 5) 36.

⁹ Vgl. dazu: Karl Gabriel – Christel Gärtner – Detlef Pollack (Hg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012.

¹⁰ Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt a. M. 1991 (erstmalig: The Invisible Religion, New York 1967).

disziplinärer Herkunft fortwährend weitergeschrieben wurden.¹¹ Daneben sei auch auf den Ansatz von Jürgen Habermas verwiesen, der die fortschreitende Moderne als „nachmetaphysische Zeit“¹² charakterisiert hat. Habermas will damit nicht sagen, dass die Moderne keine transzendenzbezogenen Diskurse mehr führen könne. Vielmehr deutet er – begrifflich vielleicht tatsächlich etwas missverständlich – auf einen sozio-kulturellen Wandel, der alle transzendenzbezogenen Diskurse geradezu radikal an die geschichtliche Erfahrung bindet. Das heißt: konkrete, erfahrungsbezogene Nachvollziehbarkeit wird zum Kriterium der Wahrheitsfindung. Bei Habermas geht es also im Kern um Idealismuskritik. Pastoraltheologisch gelesen bedeutet diese Analyse: Allzu idealistisch, allzu prinzipiell und allgemein formulierte Glaubensaussagen können von der Moderne zwar gedacht werden, doch entfalten sie heute für viele Menschen keine konkrete existenzielle Relevanz mehr. Und das ist nach meiner Analyse schon ein sehr plausibler Erklärungsansatz auch für die Kirchenkrise. Schließlich hat es die Kirche seit der späten Antike gelernt, ihre Glaubensinhalte in den Kategorien der hellenistischen Philosophen und eben auch der idealistischen Philosophen auszudrücken. Zweifelsfrei handelte es sich dabei um eine höchst erfolgreiche Inkulturationsleistung des Christentums in die spätantike hellenistische Welt – doch wird genau dieses (Inkulturations-)Format heute zum Problem, weil es nicht in die Kultur der späten europäischen Moderne passt. Es gehört eben zum Alltagsleben in einer pluralen, unübersichtlich gewordenen späten Moderne, durch konkretes Nachvollziehenkönnen, durch Mitmachen und eigenes Erfahren ein Qualitätskriterium zu finden, um sich in der Pluralität und Heterogenität der Sinndeutungsangebote zu orientieren: „Hat dir das geholfen?“, „Kennst du das auch?“, „Hast du das auch schon einmal mitgemacht?“: Derartige Erfahrungswerte fungieren, so soll im Anschluss an den Topos von der nachmetaphysischen Zeit eines Jürgen Habermas festgehalten werden, als zentrale und sozial anerkannte qualitätssichernde Kriterien in der gegenwärtigen Alltagsorientierung der Menschen.

Wie auch immer man zur Analyse von Habermas stehen mag: Für die pastoraltheologische Reflexion ist nun diese Einsicht entscheidend. Wenn der Topos von der nachmetaphysischen, sprich: nachidealistischen Zeit wirklich zutrifft, dann ist der Relevanzverlust der Kirche genau genommen kein unumkehrbares epochales Schicksal. Hat Habermas recht und korreliert man seine Analyse mit den Krisenphänomenen der Kirche, dann ist daraus zu folgern, dass die Kirche keine Säkularisierungskrise durchlebt, sondern dass sie selbst den Glauben und alle damit verbundenen kirchlich-

¹¹ Vgl. Hans Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017; Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt 2012; Stefan Laurs, *Gott in säkularer Zeit: Die Sinnfrage als Gottesfrage in Auseinandersetzung mit Charles Taylor und Walter Kasper*, Freiburg i. Br. 2020 (u. v. a).

¹² Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. ²1997; s. auch den aktuellen Beitrag: ders., *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin 2019, v. a. Kap. VIII–X.

organisatorischen, sozialen und anthropologischen Dimensionen wahrscheinlich viel zu prinzipientheoretisch-abstrakt, religiös-formelhaft und damit fern von den alltäglichen Relevanzenerfahrungen der Menschen ausspricht. Dieses Vorbeiziehen an der Gegenwart und den damit verbundenen Relevanzverlust der Kirche könnte man nun freilich wieder als Säkularisierungsphänomen deuten. Doch wenn Säkularisierung ein großer, unumkehrbarer Geschichtsprozess sein soll, dann geht diese Rechnung nicht auf. Denn die andere Seite des Idealismusproblems kirchlichen Denkens bedeutet genau genommen auch, *dass es auch anders ginge*. Theologischer Idealismus ist nicht alternativlos, dafür liefert die Geschichte von Theologie und Kirche ausreichend Belege. So gesehen wird die Kirche heute nicht unweigerlich vor der Bugwelle des epochalen Säkularisierungsprozesses hergetrieben, dem sie im Kern nichts entgegenzusetzen habe. Vielmehr hat sie sehr wohl Handlungsalternativen zu Verfügung, die ihr Spielräume im Modernisierungsprozess eröffnen würden (etwa in der Ausdifferenzierung des kirchlichen Amtes, in der Gestaltung von Leitungsstrukturen, in der Partizipation des Volkes Gottes am kirchlichen Sendungsauftrag u. v. m.¹³). Das Problem ist also kein unumkehrbar epochales, sondern ein pastorales!

Gaudium et spes und Irvin D. Yalom: ein existenzial-anthropologischer Ansatz

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* einen Ansatz entwickelt, der sich von dem in der Kirche so einflussreich gewordenen Konzept des Konzils von Trient deutlich unterschied. Nun ging es nicht mehr in erster Linie darum, in Reaktion auf die konfessionelle Vervielfältigung in Europa die konfessionelle Identität der eigenen Gläubigen zu stärken. Vielmehr richtete sich das Zweite Vatikanum erstens betont an alle Menschen, nicht also ausschließlich an Katholik*innen oder Christgläubige (vgl. GS 2). Und zweitens rückte es die existenziellen Erfahrungen der Menschen in den Mittelpunkt kirchlichen und theologischen Denkens (GS 1). Diese Erfahrungen: Freude, Hoffnung, Trauer und Angst (ebd.), sollten die ‚Orte‘ sein, an denen sich das Evangelium erschließen möge. Diese existenziellen Grundemotionen des Menschen einschließlich der entsprechenden Erfahrungszusammenhänge und Situationen sollten nach *Gaudium et spes* zeichenhaft gelesen und im Lichte des Evangeliums ausgelegt werden (GS 4). „Was ist der Mensch? Was ist der Sinn des Schmerzes, des Bösen, des Todes ...?“ (GS 10) So lauten nach *Gaudium et spes* die entscheidenden pastoralen Fragen. Und mit ihnen handelt es sich *nicht um explizit religiöse Fragen*, sondern um menschlich-existenzielle; als solche sollen sie erst theologisch rekonstruiert werden. Mit anderen Worten gesprochen:

(Pastoral-)Theologie ist nach *Gaudium et spes* also ein rekonstruktives interpretatives Verfahren. Diese rekonstruktive Hermeneutik sucht nicht nach expliziten religiösen

¹³ Siehe im Detail: Först, „Und sie bewegt sich doch!“ (S. Anm. 6).

Begriffen in den Äußerungen der Menschen, die dann einer theologischen Inhaltsanalyse zu unterziehen wären. Vielmehr versucht sie, in den säkularen, das heißt nicht-religiösen, also sozialen, anthropologischen, kulturellen u.a. Äußerungen der Menschen theologische semantische Potenziale zu rekonstruieren. Anders formuliert: In den säkularen Äußerungen der Menschen, überhaupt in der Welt und ihrer Zeitlichkeit, erwartet sie, implizit Gottbezogenes zu finden.

Dieser Ansatz einer säkularen, rekonstruktiven Pastoraltheologie baut wie jeder theologische Ansatz freilich auf Voraussetzungen auf. Kurz formuliert, gründet er in einem schöpfungstheologischen und in einem inkarnationsbezogenen Paradigma. Für eine ‚klassische‘ kirchliche und theologische Denkweise ist es freilich eine gewaltige Herausforderung, die Verwirklichung des Heils bzw. das Ankommen des Heilswillens Gottes in der Welt in Aggregatzuständen zu erkennen, die nicht in den Formaten kirchlicher Strukturen und Organisationen, ja nicht einmal in den Sinngefügen kirchlicher, christlicher Sprache erscheinen. Im Kern geht es also um diese fundamentalen Fragen: Rettet Gott diese Welt, diese durch und durch säkulare Welt, auch die nicht-kirchliche, auch die nicht-christliche, auch die nicht einmal irgendwie religiöse?

Dies sind vielleicht die methodologischen Kernfragen dessen, was ich eine säkulare (Pastoral-)Theologie nenne, die mit rekonstruktiven Methoden arbeitet. Und sie bestimmen auch das Konzept einer säkularen Pastoral, die sich in die nicht-religiösen, durch und durch säkularen Welten hinbegibt und dort zu sich selbst kommt. Rettet Gott diese säkulare Welt? Gilt seine Selbstoffenbarung auch ihr? Ist seine Schöpfung auch eine Schöpfung des Säkularen? Geht man diese Fragen positiv an und sucht nach jenen Traditionsbeständen im jüdischen und christlichen Überlieferungskreis, die diese säkulare Exploration Gottes bezeugen (vgl. Gen 1,1: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“; Est 4,17: „denn du hast Himmel und Erde gemacht und alles, was wir unter dem Himmel bestaunen. Du bist der Herr über alles ...“ u.v.a.), dann sind auch die ganz und gar säkularen Lebenswirklichkeiten möglicherweise schon Ausdruck des Ankommens göttlichen Heilswillens. Von Gott her gedacht muss man dazu *ja* sagen. Nicht im Sinne, dass die Theologien dieses *Ja* wirklich faktisch so konstatieren könnten. Aber doch im Sinne eines *Vielleicht* oder *Möglicherweise*. Und noch radikaler, von der Wurzel des jüdischen und christlichen Gottdenkens her gedacht, muss man es möglicherweise sogar für wahr halten, dass Gott nicht nur diese uns bekannte, immer auch säkulare Welt erschaffen hat, sondern noch ganz andere Welten. Wenn also dieser Fragehorizont die methodologischen Voraussetzungen der Pastoraltheologie und die glaubensbezogenen Voraussetzungen der Pastoral prägt, dann sind Theologie und Pastoral notwendigerweise als säkular zu konzipieren, weil die Säkularität der Welt so gesehen nicht das Gegenteil Gottes ist, sondern ‚Träger‘, ‚Raum‘ seiner geheimnisvollen Gegenwart (vgl. GS 36). Diese Einsicht entspricht einem theologischen Vermittlungsdenken, das davon ausgeht, dass die Selbstmitteilung Gottes nicht direktgegenständlich erfolgt, sondern vermittelt durch die Strukturen sozialer wie menschlicher Wirklichkeiten (bspw. Schrift, Mensch u.a.). Methodisch ist eine solche, von ei-

nem vermittelten Gottesverständnis geleitete Pastoraltheologie notwendigerweise als rekonstruierende Theologie zu bezeichnen.

Dieser methodische Ansatz entspricht auf gewisse Weise dem interpretativen Ansatz der (Religions-)Soziologie, die ebenfalls mit empirisch-qualitativen, rekonstruktiven, zumeist narrativen Methoden die impliziten Sinnpotenziale aus dem Primärmaterial menschlicher Äußerungen herausarbeitet.¹⁴ Es wäre an dieser Stelle ein detaillierter Vergleich über die epistemologischen Positionen beider Disziplinen anzustellen, der viel über deren grundlegende Verständnisweisen von Mensch und sozialer Wirklichkeit auf tun würde. Das kann an dieser Stelle jedoch nicht mehr geleistet werden. Wichtig ist es aber, mit der interdisziplinären Brücke zu den nicht-theologischen Wissenschaften, hier: Sozialwissenschaften, die allgemeine Rationalität der Theologie herauszuarbeiten, die diese dringend braucht, um nicht in eine disziplinäre Selbstreferenzialität und damit soziale Bedeutungslosigkeit zu verfallen.

Es geht also kurzgefasst um einen pastoraltheologischen Ansatz, der eine Anthropologie der existenziellen menschlichen Erfahrungen einschließlich ihrer sozialen und kulturellen (Kon-)Texte ins Zentrum rückt und dieses welt-zeitliche Material als Ausgangspunkt, als Träger theologischer Sinnpotenziale hernimmt, die sie zu rekonstruieren hat. An diesen Erfahrungen und durch sie hindurch soll das Evangelium zeit- und situationsgerecht erschlossen werden (vgl. GS 4).

Anthropologie und Pastoral

Im Folgenden soll nun noch kurz gezeigt werden, dass dieser theologische Ansatz mit einer bestimmten Anthropologie einhergeht. Wie es in Abschnitt 10 von *Gaudium et spes* heißt, liegt in der existenziellen Erfahrung des Menschen eine innere Dynamik, die einerseits die Begrenzung menschlichen Daseins vor Augen führt und andererseits über diese Begrenzungen hinausstrebt: „in seinem Verlangen unbegrenzt und zu einem höheren Leben berufen“ (GS 10).

Nur kurz sei darauf hinweisen, dass Karl Rahner diese Sicht der existenziellen Erfahrungen des Menschen in den Mittelpunkt seiner theologischen Anthropologie gestellt hat. Drei Stichworte sollen hier genügen: der Mensch, der sich aufgrund seiner „Endlichkeit“ als „Wesen der Transzendenz“¹⁵ erfährt. Und diese Erfahrung, so Rahner weiter, sei ein „Vorgriff auf das Sein“¹⁶, das von diesem selbst durch „Gnade“¹⁷ ermöglicht wird. Das Woraufhin der menschlichen Transzendenz, das der Mensch gar nicht

¹⁴ Vgl. Ralf Bohnsack, *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*, Opladen/Toronto ⁹2014.

¹⁵ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg ⁶1976, 42–43.

¹⁶ Ebd. 44.

¹⁷ Ebd. 45.

selber ergreift, sondern das ihn in seiner existenziellen Erfahrung auch angstvoll trifft, nennt Rahner in Anführungszeichen: „Gott“.¹⁸

Vielleicht kann dieser Ansatz gerade in einer Zeit, in der sich die Pastoraltheologie (sehr zu Recht) kulturwissenschaftlich ausrichtet¹⁹, dazu beitragen, so etwas wie einen verbindenden Ansatzpunkt zwischen den kulturellen Milieus der modernen Gesellschaft auszuarbeiten (etwa im Zusammenhang der Sinusmilieuforschung). Das verspräche den pastoralen Ertrag, nicht viele verschiedene, hochspezifisch milieugepasste Seelsorgekonzepte entwerfen zu müssen, was realistisch betrachtet eine Überforderung des kirchlichen Personals und der pastoralen Ressourcen bedeuten dürfte. Vielmehr eröffnet der anthropologische Ansatz in *Gaudium et spes* die Chance, in den verschiedenen kulturellen Milieus der Gesellschaft, freilich nicht in einer ‚Universalanthropologie‘, sondern von vornherein kulturell integriert und differenziert, aber eben doch milieuüberschreitend das eigentlich Menschliche zu suchen: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1).

Was bedeutet das für die kirchliche Seelsorge? An dieser Stelle soll ein kurzer interdisziplinärer Seitenblick auf die Anthropologie des emeritierten amerikanischen Stanford-Professors Irvin D. Yalom geworfen werden. Der Psychologe entwickelt in seinem Hauptwerk „Existenzielle Psychotherapie“²⁰ eine zu *Gaudium et spes* und zu Karl Rahners Denken ähnliche Anthropologie. Für die Pastoraltheologie kann sie eine hilfreiche humanwissenschaftliche Plausibilisierung theologischer Anthropologien bedeuten. Und zudem schließt sie die ‚Praxislücke‘, die *Gaudium et spes* und Rahner offen gelassen haben, insofern sie aufzeigt, wie sich der hier besprochene Zusammenhang im alltäglichen Leben niederschlägt.

Irvin Yalom hat eine Sicht des Menschen erarbeitet die, ähnlich wie Sigmund Freud, den Menschen als psychodynamisches Wesen begreift. Er meint also, dass es im Menschen unbewusste Kräfte gibt, die „innerhalb des Individuums in Konflikt miteinander stehen“²¹. Im Unterschied zu Sigmund Freuds Ansatz gingen diese Kräfte, so Yalom, jedoch nicht von den menschlichen Trieben aus, sondern von einem sicheren Wissen um die eigene existenzielle Situation. Yalom nennt dieses Wissen die „Bewusstheit der letzten Angelegenheiten“²². Es seien diese vier Bewusstheiten, die den Menschen existenziell bewegen: das konfliktreiche Wissen um den eigenen „Tod, Freiheit, exis-

¹⁸ Das Woraufhin der Verwiesenheit menschlicher Transzendenz, das „absolute Geheimnis“, nennt Rahner Gott. Es ist kein Ergreifen des Menschen, sondern ein „Sich-ergreifen-Lassen“ (ebd. 63).

¹⁹ Matthias Sellmann, Zuhören, Austauschen, Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung, Würzburg 2012.

²⁰ Irvin D. Yalom, Existenzielle Psychotherapie, Bergisch Gladbach⁵ 2010 (Existential Psychotherapy, New York 1980).

²¹ Ebd., 18.

²² Ebd., 22.

tentielle Isolation und Sinnlosigkeit“²³. Dieses Wissen um die letzten Angelegenheiten erzeuge Angst, die Todesangst stehe dabei im Mittelpunkt.

Yalom sagt nun, dass diese existenzielle Angst im ‚Rohzustand‘ allerdings kaum anzutreffen ist. Vielmehr verschiebe sie der Mensch zumeist in konfliktreiche Themenbereiche und Lebenszusammenhänge des Alltags hinein. Und dort, in der nicht sofort sichtbaren ‚Tiefe‘ dieser alltäglichen (Konflikt-)Zusammenhänge, tauche sie implizit immer wieder auf.²⁴ Yalom entwickelt hier also einen rekonstruktiven therapeutischen Ansatz, der das menschliche Wissen um die eigene Kontingenz und die entsprechende existenzielle Angst als implizite Wissens- und Emotionsbestände bzw. als implizite ‚Triebkräfte‘ ausweist. Dieses existenzielle Wissen ist aus dem Erfahrungsmaterial alltäglichen Erlebens aber erst zu rekonstruieren. Wie die theologische Rekonstruktion auch (s. o.), bezieht Yaloms psychologischer Ansatz seine Interpretation also nicht direkt aus dem (an der Oberfläche) geäußerten Primärmaterial, sondern aus den entsprechenden impliziten Sinn- und Bedeutungsstrukturen, die ‚hinter‘ diesen Primäraußerungen liegen.

Zurück zur Theologie: Die pastorale Bedeutung des rekonstruktiven Verfahrens liegt auf der Hand. Es setzt nämlich die säkulare Lebenserfahrung des Menschen und die theologische Deutung nicht in ein Gegensatzverhältnis, sondern in einen rekonstruktiv-interpretativen Zusammenhang. Und genau dieser interpretative Zugang zur Säkularität menschlichen Lebens eröffnet einen Weg für die Pastoral. Yalom nun pastoral durchdekliniert, heißt dann beispielsweise: Die Geburt eines Kindes meint einerseits die überwältigende Erfahrung, dass ein Mensch geboren wird, eine tiefe Sinnerfahrung für viele Menschen, zugleich aber auch das sichere existenzielle Wissen, dass auch dieser kleine Mensch einst sterben muss. Dieses Wissen und diese Erfahrung erreichen existenziellen Tiefgang in der menschlichen Daseinsdeutung, sind jedoch *nicht* spezifisch religiös. Oder: Es geht auch um die überwältigende Erfahrung, sich an einen Menschen zu binden, nicht sozial isoliert zu leben, und doch zu wissen, dass menschliche Bindungen brüchig werden können und spätestens mit dem Tod enden. Diese nicht-religiöse Seite menschlichen Erlebens/Wissens ist im Kontext einer säkularen, rekonstruktiven Pastoraltheologie nun eine wesentliche Komponente, um zu einer pastoralen Theologie und Praxis zu gelangen. Die kirchlichen Kasualfeiern bieten dazu eine hervorragende Möglichkeit.

Denn in den kasualen Begegnungen wie Taufen, Hochzeiten, Erstkommunion- und Firmfeiern, Beerdigungen u.a. kommen beide Seiten, die existentiell-anthropologische – wenn man so will: die nicht-religiöse bzw. säkulare – und die theologische zueinander. Werden diese existenziellen Erfahrungen und die damit verbundenen Grundemotionen der Menschen nicht mit dem bekannten säkularisationstheore-

²³ Ebd., 20.

²⁴ Vgl. Ebd., 62. Die Metapher „Tiefe“ meint dann, zu dieser Urangst vorzustößen, die quasi „unter“ den konkreten Alltagsängsten liegt.

tisch hinterlegten rhetorischen Diminuendo (s.o.) überdeckt („nur noch“, „nicht mehr“), sondern wirklich aufgenommen, können sie in einem rekonstruktiven theologischen Verfahren besprochen und begangen werden. In all diesen kirchlichen Feiern geht es also um sehr viel mehr als um ein letztes Ausklingen früherer Frömmigkeitsmuster. Denn in diese Lebenszusammenhänge hinein wird je aktuell und dramatisch die ängstliche Ambivalenz der Existenz hineingeschoben. Es geht um nicht weniger als die „Bewusstheit der letzten Angelegenheiten“ (Yalom). Und aus diesem säkular formulierten Lebensmaterial kann letztendlich die Gottesfrage rekonstruiert werden.²⁵

Weisheit ist etwas, das man tut²⁶

Nach Yalom ist es wichtig, einen konstruktiven Umgang mit diesen existenziellen Konfliktsituationen zu finden. „Die Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten der Existenz ist schmerzhaft, aber letztendlich heilsam.“²⁷ Die entsprechende Integrationsfähigkeit nennt Yalom „Weisheit“²⁸. Diese Weisheit kann Yalom allerdings nicht mehr theoretisch-anthropologisch begründen. Er kann lediglich aus therapeutischer Erfahrung und Praxis feststellen, dass es sie im Alltag gibt und dass sie klinisch tatsächlich hilft, den existenziellen Konflikt zu integrieren.

Was kann theologisch dazu gesagt werden?

In *Gaudium et spes* heißt es weiter: „Angesichts des Todes wird das Rätsel des menschlichen Daseins am größten“ (GS 18). Doch das Auflehnen gegen den Tod, also das, was Yalom den existenziellen Konflikt nennt, sei keine Fehlkonstruktion des Menschen, sondern eine richtige Intuition seines Herzens (vgl. GS 18). Der existenzielle Konflikt ist ein „Keim der Ewigkeit“ (GS 18) im Menschen:

„Er [der Mensch] urteilt aber im Instinkt seines Herzens richtig, wenn er die völlige Zerstörung [...] seiner Person ablehnt. Da sich der Keim der Ewigkeit, den er in sich trägt, nicht auf bloße Materie zurückführen lässt, lehnt er sich gegen den Tod auf“ (GS 18).

²⁵ Siehe weiterführend dazu: Stefan Knobloch, *Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt*, Freiburg i. Br. 2006; Stefan Knobloch, *Gottesleere? Wider die Rede vom Verlust des Göttlichen*, Ostfildern 2013. Dem Ansatz nach siehe: Johannes Först, *Empirische Religionsforschung und die Frage nach Gott. Eine theologische Methodologie der Rezeption religionsbezogener Daten*, Berlin/Münster 2010.

²⁶ Nach Carolin Emcke: „Freiheit ist nichts, das man besitzt, sondern etwas, das man tut.“ In: dies., *„Anfangen“*. Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises 2016, Abschn. III, <http://go.wwu.de/7tgdtd> (Stand: 10.12.2020).

²⁷ Yalom, *Existenzielle Psychotherapie* (s. Anm. 20) 27.

²⁸ Ebd.

Karl Rahner beschrieb die implizite Gottesfrage im expliziten Erfahrungsmaterial des Menschen einmal als „jene apriorische Eröffnung des Subjekts auf das Sein überhaupt, [...], wenn der Mensch sich als sorgend und besorgend, fürchtend und hoffend der Vielfalt seiner Alltagswelt ausgesetzt sieht. Die eigentliche Transzendenz ist gewissermaßen immer hinter dem Menschen am unverfügbaren Ursprung seines Lebens und Erkennens“²⁹.

Dieses existenzielle Aufbegehren des Menschen und die dahinter rekonstruierbare Gottesfrage begegnen den in der Pastoral Tätigen täglich. Doch kommen beide nicht recht zu Gehör, weil der Zusammenhang in Form *okkasioneller* Handlungsmuster zum Vorschein kommt – Handlungsmuster, die aus säkularisationstheoretischen Gründen häufig als nicht ‚vollwertig‘ erachtet werden („nur noch“ und „nicht mehr“). Doch die hier rekonstruierbare Gottesfrage begegnet den Seelsorgern genau in jener jungen Mutter, die „nur noch“ ihr Kind taufen lassen will, weil sie sehr genau spürt, welche existenzielle Wucht die Geburt ihres Kindes hat und welche tiefe existenzielle Fragen dabei aufbrechen. Die Gottesfrage tritt schon längst in der Geschichte jenes Mannes zutage, der „nur noch“ zur kirchlichen Beerdigung seines Vaters in der Gemeinde auftaucht und dessen wichtigste Frage es eigentlich „nur“ ist, ob das nun alles gewesen sein kann. Und dieser interpretative Zusammenhang geht über die klassischen kirchlichen Kasualien weit hinaus: Da tut sich die Gottesfrage etwa auch in jenem Paar auf, das nach dem Auszug der Kinder in eine Beziehungskrise rutscht, weil ihnen auf gewisse Weise Ziel und Bedeutung ihrer Liebe, ja ihres Lebens, abhandengekommen ist u. v. m.

Ich plädiere hier also für einen *pastoralen Neuansatz*, der die ganz und gar menschlich-säkularen aber besonderen, existenziell relevanten Ereignisse und Erfahrungen der Menschen in den Mittelpunkt rückt, theologisch rekonstruiert und pastoral begeht. Die theologische Rekonstruktion bedeutet damit allerdings *nicht*, die existenzielle Frage kognitiv schon gelöst zu haben. Die wesentlichen Grunddaten menschlicher Existenz, Begrenztheit und Endlichkeit haben kontinuierlichen Charakter und machen den Menschen zu dem, was er ist. In Anschluss an die Arbeiten von Johann Baptist Metz³⁰ formt sich die Aufgabe der (Pastoral-)Theologie und kirchlichen Praxis derart, diese offenen und schmerzhaften Sinnlücken menschlicher Daseinserfahrung auszuhalten, sie gegen den letzten Sieg der drängenden Sinnlosigkeitsvermutung offen zu halten und im Handeln durchzutragen. Weisheit ist etwas, das man tut – so soll es hier pointiert auf den Punkt gebracht werden.³¹ Ein praktisches Tun angesichts einer Geburt, einer Partnerschaftskrise, angesichts des Todes leistet einen wichtigen

²⁹ Rahner, Grundkurs (s. Anm. 15) 45.

³⁰ Vgl. exemplarisch: Johann Baptist Metz, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. ³2006.

³¹ Hier formuliert in sprachlicher und inhaltlicher Anlehnung an Carolin Emckes Rede von der Freiheit (s. Anm. 26).

Beitrag zur Integration – ohne deswegen das Rätsel unserer Existenz auflösen zu können. Heinz-Günther Schöttler spricht diesbezüglich von der „schmerzenden Erfüllungslücke“³², mit der wir Menschen leben müssen. Doch wer mit dieser Lücke handelt, schafft dennoch Bedeutung, wer im Lichte des Evangeliums so handelt, tut Weisheit, sei es rituell, sei es im sozialen oder caritativen Zusammenhang. Es geht mir also um eine so gesehene säkulare, nicht: religiöse Pastoral, die ‚praktische Weisheit‘ tut, indem sie die existenzielle Wucht der besonderen Lebensereignisse begeht und sie gerade deswegen als die „Kraft Gottes“ im Leben der Menschen rekonstruiert. So nämlich nennt Paulus im Römerbrief (1,16) das Evangelium (vgl. GS 15). Gerade in der wechselseitigen hermeneutischen Relation von säkularen in glaubensbezogene Kategorien liegt das Potenzial der Seelsorge in säkular geprägten Zeiten.

Zum Schluss

Das Konzept einer säkularen Pastoral mit rekonstruktiven Methoden, wie es in diesem Text vorgestellt wurde, ist interdisziplinär verantwortbar. Auf die entsprechenden Bezüge zwischen einer theologischen Anthropologie im Sinne Karl Rahners und dem psychodynamisch ausgerichteten anthropologischen Denken Irvin D. Yaloms wurde hingewiesen. Deutlich wurde jedoch auch eine methodische interfachliche Brücke zwischen dem rekonstruktiven Verfahren theologischer und sozialwissenschaftlicher Hermeneutik, wie es etwa im interpretativen Ansatz qualitativer Sozialforschung nach Ralf Bohnsack³³ u. a. deutlich geworden ist. Beiden Ansätzen ist gemein, das Sinnpotenzial menschlicher Daseinsdeutung nicht im expliziten narrativen bzw. lebenspraktischen Primärmaterial zu suchen, sondern dieses als wesentlichen Träger impliziter semantischer Potenziale zu begreifen. Aus diesem Alltagsmaterial müssen die impliziten Sinnstrukturen, die tiefer liegenden Sinngehalte immer erst rekonstruiert werden. Diese Rekonstruktionsarbeit ist wesentliche Aufgabe und Herausforderung der theologischen Wissenschaft und der pastoralen Praxis. Hierfür braucht es notwendigerweise die Säkularität der Welt bejahende Gottesverständnisse und demnach bejahende theologische Zugänge zur säkularen Welt bzw. zu den säkular geprägten Lebensweisen der Menschen. Die Kirche würde sich weit mehr Zugänge zur modernen Gesellschaft erschließen, wenn sie ein theologisch positives Bild von den aktuellen Sozialmilieus aufbaute, nicht in der Form, das Theologische dort explizit zu erwarten (oder zu fordern), sondern implizit, in einem rekonstruktiven Verfahren zu suchen. Zudem bewirkt dieses Verfahren die Integration der Menschen in den pastoralen Prozess, weil ihre säkularen Lebensweisen und Erfahrungen ja für die theologische Her-

³² Heinz-Günther Schöttler, Predigen in der schmerzenden Erfüllungslücke. Biblisch-homiletische Überlegungen angesichts von Tod und Trauer, in: Ansgar Franz – Andreas Poschmann – Hans-Gerd Wirtz (Hg.), Liturgie und Bestattungskultur, Trier 2006, 106–126.

³³ Vgl. Bohnsack, Rekonstruktive Sozialforschung (s. Anm. 14).

meneutik und Praxis wichtig sind und die theologische Interpretation mitkonstituieren. Die Menschen wären so gesehen nicht reine Empfänger sondern als Subjekte der Seelsorge am Geschehen beteiligt. Noch einmal: Möglich wäre das alles, weil auch der säkularen Welt, wie es *Gaudium et spes* in Abschnitt 36 sagt, eine eigene säkulare Legitimität und Ordnung zukommt, die in Verbindung mit dem Schöpfer steht. Den säkular lebenden Menschen fehlte so gesehen nichts. Sie sind als Säkulare Träger theologischer Sinnpotenziale. So gesehen ist die säkulare Welt, in der wir leben, sind die durch und durch säkular lebenden Menschen keine theologische *Terra incognita* für die Kirche, sondern sie sind in der Lage, das Sinn- und Bedeutungspotenzial der jüdischen und christlichen Überlieferungen zu repräsentieren.

Motiviert durch diese Überlegungen bin ich geneigt, die aktuellen Probleme der Kirche und ihrer Pastoral nicht als epochales Schicksal des geschichtlichen Prozesses zu interpretieren, in dem Sinne, dass die Säkularisierung der Kirche ihre Lebensmöglichkeiten rauben würde und die Kirchen dem nichts entgegenzusetzen habe. (Ich denke etwa an den notorischen Priestermangel, der mit einem kaum mehr vernünftig nachvollziehbaren, krampfhaften Festhalten an der Monopolstellung der zölibatären priesterlichen Lebensform einhergeht.) Vieles ginge auch anders, wenn die Kirche etwa einen theologisch-rekonstruktiven Zugang zu den modernen, säkularen Kulturen aufbauen würde (s. o.). Das säkulare Gepräge moderner Kulturen und Lebensweisen wäre in dieser Perspektive keine Gefahr für das Christentum, sondern der Ort und – ich will fast sagen – das ‚Material‘ christlicher Selbstverwirklichung. Die gefürchtete Selbstsäkularisierung der Kirche wäre so gesehen eben *nicht* zu fürchten, sondern wünschenswert, weil sie jene Bedeutungsentfaltung der Überlieferungen in der weltlichen Welt befördern würde, von der die Kirche glaubt, dass sie den Menschen viel geben kann. Es geht mir also um eine säkulare Pastoral, die im menschlichen Durchtragen der Gegebenheiten unserer weltlichen Existenz (Yalom) „Weisheit“ tut, weil wir in dieser säkularen, menschlichen Wirklichkeit – um es mit Karl Rahner zu sagen – „das Geheimnis ahnen und erleiden, das wir Gott nennen“³⁴.

Prof. Dr. theol. habil. Johannes Först
Universität Würzburg
Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Homiletik
Bibrastr. 14
97070 Würzburg
+49 (0) 931/318-5071 und 318-6010
johannes.foerst(at)uni-wuerzburg(dot)de

³⁴ Karl Rahner, *Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen*, Freiburg i. Br. ³2005, 56.