

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Theologie säkularer Existenzweisen

ISSN: 0555-9308

40. Jahrgang, 2020-2

Inhalt

Editorial	4–7
<i>Christian Bauer</i>	
„Normal halt ...“	
Pastoraltheologie in säkularen Zeiten	9–19
<i>Judith Könemann</i>	
Konfessionslosigkeit und ihre Bedeutung für die (Pastoral-)Theologie	21–33
<i>Thomas M. Schmidt</i>	
Säkulare Existenzweise	
Philosophische Bemerkungen zu einem einflussreichen Konzept gegenwärtiger Praktischer Theologie	35–46
<i>Eberhard Tiefensee</i>	
„... normal halt!“	
Einige Anmerkungen zu einer Theologie säkularer Existenzweisen aus philosophischer Perspektive	47–57
<i>Hans-Joachim Sander</i>	
Warum „normal“ für Religion abwegig ist	
Pastoral aus der Anormalität religiöser Existenzweisen	59–75
<i>Joachim Söder</i>	
Coincidentia oppositorum?	
Religiöser Glaube im säkularen Zeitalter	77–87
<i>Michael Quisinsky</i>	
Nachvolkskirchliche Volksfrömmigkeit?	89–101
<i>Karl Josef Wallner</i>	
Die Bedeutung der Sakralität für die Pastoral	103–112
<i>Johannes Först</i>	
Säkulare Pastoral	
Grundlagen einer rekonstruktiven und interpretativen Pastoraltheologie und kirchlichen Praxis	113–126

Praxis und Reflexion

Daniela Bethge

Ökumene der dritten Art: von der Theorie zur Praxis
Einblicke und Erfahrungen aus Sachsen-Anhalt 127–133

Carla Böhnstedt

Himmel über Berlin?
Experimentelle Pastoralprojekte in der Hauptstadt 135–144

Gerrit Spallek

Vor Ort in Hamburg
Teilnehmende Beobachtung als Ausgangspunkt von Theologie 145–150

Andréas Hofstetter-Straka

„St. Maria als“ oder: Wenn eine Kirche (sich) aufmacht
Ein Werkstattbericht 151–157

Judith Klaiber

Säkulare Existenzen
Führungskräfte und die Rolle von Werten 159–166

Zur Debatte

Horst Dreier

Zur Rolle der Religion in der Öffentlichkeit
verfassungsrechtlich betrachtet 167–173

Fremder Blick

Evgeny Pilipenko

Einige Beobachtungen zur Problematik der Säkularität
im russischen Kontext 175–180

Forum

Andree Burke

Wer weiß schon, wie ...?

Pastoraltheologische Überlegungen zur (Un-)Abbildbarkeit des Menschlichen 181–194

Jens Brückner

Liturgie 2.0?

Zur Digitalisierung der analogen Liturgie 195–209

Thomas Fonet-Ponse

Die Wirklichkeit ist wichtiger als die Idee (EG 231)

Beispiele einer partizipativen Kirche und ihre ekklesiologische Relevanz 211–230

Clauß Peter Sajak/Katharina Schulze Pröbsting

„Ich bin durch den Dienst Teil meiner Gemeinde“

Ergebnisse einer explorativen Studie zu Selbstverständnis,

Motivation und Religiosität von Ministrant*innen heute 231–241

Sammelrezension

Sebastian Kießig

Europa: „Großmutter“, Krise und Vision 243–253

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

Säkularisierung, Individualisierung, Pluralisierung – wer in der Religionssoziologie wie in der Praktischen Theologie nutzt nicht seit Jahrzehnten diese drei Stichworte, um die Gegenwarts-situation von Religion und Religiosität zu charakterisieren? Bei aller Routine der Beschreibung, die sich hier eingespielt hat, sollte ein Phänomen im komplexen Beziehungsgefüge von Gesellschaft, Religion und Kirche sowie individuellem Glauben nicht übersehen werden: die zunehmende Bedeutungslosigkeit der religiösen Frage bzw. der Unterscheidung zwischen „religiös“ und „säkular“ für immer mehr Zeitgenossinnen und Zeitgenossen. „Der Himmel ist nicht verschwunden“, so bringt es Thomas Großbölting auf den Punkt, „wohl aber für immer mehr Menschen wie auch für immer größere gesellschaftliche Zusammenhänge verloren gegangen“ (Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013, 12).

Gleich, ob Pastoraltheologie bzw. Praktische Theologie umfassend die Praxis des Menschen reflektiert oder dabei auf christlich-kirchliche Praxis fokussiert, sie wird diesem Gestalt- und Bedeutungswandel des Religiösen ihre Aufmerksamkeit verstärkt zuwenden, zumal er untrennbar mit einem längst nicht mehr übersehbaren Trend zur Entkirchlichung verknüpft ist. Der Kongress deutschsprachiger Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen hat sich im September 2019 in Schmerlenbach bei Aschaffenburg von daher eine „Theologie säkularer Existenzweisen“ zur Aufgabe gemacht. Dabei wurden in vielfältigen Impulsvorträgen, Diskussionsbeiträgen und Workshoprunden Bedingungen und Möglichkeiten einer christlichen Praxis bedacht, die in Zukunft „vielleicht ganz unreligiös“ (Dietrich Bonhoeffer) sein wird und auch kirchlich verfassten Christinnen und Christen helfen kann, säkulare Existenzweisen als pastorale Chance zu begreifen. Wenn in der vorliegenden Ausgabe der Zeitschrift für Pastoraltheologie die meisten dieser Kongressbeiträge dokumentiert und durch einige eigens von der Redaktion erbetene Positionen und Perspektiven ergänzt werden, dann um den in Schmerlenbach geführten Diskurs offen zu halten, ja möglichst noch zu intensivieren.

Christian Bauer eröffnete den Kongress mit der folgenreichen Feststellung, die auch den Ausgangspunkt seines Heftbeitrags zum Auftakt der **Hauptbeiträge** markiert: „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.“ Von daher, so Bauer, sollten sich auch Pastoraltheolog*innen um neue, adäquate und differenziertere religionstheologische Grundunterscheidungen mühen und sich vor allem vorbe-haltlos, ja neugierig säkularen Lebenslagen und Lebensweisen stellen.

Was genau das sich ausbreitende, gleichwohl bei genauerer Hinsicht schillernde Phänomen der Konfessionslosigkeit für die (Pastoral-)Theologie bedeutet, fragt auch *Judith Könemann*. Dafür wertet sie religionssoziologische Studien aus und vergleicht deren Typologien von Konfessionslosigkeit. Im Ergebnis wird deutlich: Wer in Theologie und Kirchen die Augen vor der

zwar vielgestaltigen, aber wachsenden Gruppe der „no-religions“ verschließt, verkennt die strukturelle Minderheitenposition, in die Christinnen und Christen nicht nur in einzelnen Regionen, sondern flächendeckend und wohl auf unbestimmte Zeit bereits gekommen sind bzw. absehbar kommen werden; gefordert sei, so Könemann mit Christoph Theobald, als Kenosis der Perspektivwechsel hin zum die Menschen als Menschen verbindenden „Lebensglauben“.

Thomas Schmidt eröffnet einen Reigen mit philosophischen und systematisch-theologischen Beiträgen, die allesamt helfen können, die praktisch-theologischen Perspektiven zu erweitern. In der „Frage nach der Definition und Unterscheidung von säkularen und religiösen Existenzweisen“ sieht der Autor dabei „die entscheidende begriffliche Voraussetzung [...] für die pastoraltheologische Analyse der säkularen Gegenwart“ und bezieht sich dabei auf den philosophischen und soziologischen Ansatz einer „Anthropologie der Moderne“ von Bruno Latour.

Die in der Kongressausschreibung wie auch im Kongressverlauf mehrfach zitierte Aussage von Jugendlichen am Leipziger Hauptbahnhof, die auf die Frage, ob sie christlich oder atheistisch eingestellt seien, antworteten: „Weder noch – normal halt“, greift auch *Eberhard Tiefensee* auf. Religionsphilosophisch und theologisch, so Tiefensee, gebe es gute Gründe, an der Behauptung eines *homo naturaliter religiosus* festzuhalten, empirisch fänden sich aber überzeugende Belege für einen *homo indifferens*. Seine Andersheit gelte es vorbehaltlos zu explorieren und respektvoll anzuerkennen, um „mit den Konfessionslosen im weitesten und den religiös Indifferenten im engeren Sinne eine ‚Ökumene der dritten Art‘“ zu kultivieren.

Das Adjektiv „normal“ fokussiert auch *Hans-Joachim Sander*, wenn sein Beitrag davon handelt, warum „normal“ für Religion abwegig ist, und er vorschlägt, „die Normalität der kirchlichen Praktiken um einen gravierenden anderen Raum [zu] erweitern, der mir für die säkulare Verortung des Glaubens bedeutsam erscheint. [...] Dieser andere Raum hat heterotope Qualität, weil er dazu nötigt, anders über das zu sprechen, was offenbar nicht möglich ist. Es ist der Raum der Anormalität. Sie ist unmöglich als anstößige Möglichkeit und genau deshalb eben möglich, wenn die bloßen normalen Möglichkeiten relativiert werden.“

Joachim Söder problematisiert, wie die vorherigen Autor*innen vor ihm auf je eigene Weise, die Bipolarität „religiös“ und „säkular“ und skizziert vor allem in Anschluss an Charles Taylor eine „Säkularität neuen Typs“, die „ihren traditionellen Widerpart, das religiöse, vollständig hinter sich“ lässt. Das „Post-Säkulare“, so die These Söders, trifft angesichts des gegenwärtigen Postulats unbedingter Authentizität, auf „Post-Religiöses“ in Gestalt radikal individualisierter Lebens- und (Nicht-)Glaubensantworten auf die Sinnfrage und konvergiert dort mehr als dass es divergierte.

„Nachvolkskirchliche Volksfrömmigkeit“ steht im Mittelpunkt des von *Michael Quisinsky* beigeordneten Aufsatzes. „Volkskirche“ ist für ihn entgegen anderslautender Analysen nicht an ihr Ende gekommen, sondern muss lebensweltlich neu lokalisiert werden. Ähnliches gilt für Begriff und Phänomen der „Volksfrömmigkeit“, der nach Ansicht des Autors helfen kann, „im weitesten Sinn gemeinschaftliche oder zumindest überindividuelle Ausdrucksformen des Christlichen zu bezeichnen.“ In dieser Argumentation sollten „Formen ‚nachvolkskirchlicher

Volksfrömmigkeit' [...] in einer Pastoral der Zukunft weniger denn je lästiges ‚Beiwerk‘ zu einem ‚eigentlichen‘ kirchlichen Leben sein, sondern (auch wenn es Arbeit macht bzw. routiniertes Arbeiten durchbricht) ekklesiologisches Kerngeschäft, und zwar deshalb, weil es jedwede Selbstbezüglichkeit durchkreuzt und darin Ausdruck der Zeichen- und Werkzeughaftigkeit der Kirche ist.“

Wer in Schmerlenbach Teilnehmer*in des Kongresses war, wird sich an die von den Programmverantwortlichen inszenierte und von den Akteuren entsprechend ausgestaltete Kontroverse zwischen *Karl Josef Wallner*, ehemals Rektor der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. im niederösterreichischen Heiligenkreuz, sowie dem Inhaber des pastoraltheologischen Lehrstuhls an der Universität Würzburg, *Johannes Först*, erinnern. Aber auch allein durch die Lektüre der hier abgedruckten Positionen wird erkennbar, wie unterschiedlich man von Sakralität sprechen und dabei auf Säkularität reagieren kann. Weist der eine (Wallner) mit Verweis auf die Resonanz, welches das monatliche Angebot einer Jugendvigil des Zisterzienserklosters hat, auf das Potenzial sakraler Erfahrung hin, sieht der andere (Först) in der Säkularität sozialer Wirklichkeit einen möglichen Interpretationszugang zur Gottesfrage und schlussfolgert Impulse für eine entsprechend säkular orientierte kirchliche Praxis.

Diese Grundlagentexte erfahren zusätzliche Anschaulichkeit und wichtige Vertiefungen, durch die unter der Überschrift **Praxis und Reflexion** versammelten Beiträge, deren Autor*innen in Schmerlenbach für die Kongressteilnehmer*innen intensiv genutzte Workshops angeboten haben.

Daniela Bethge greift das von Eberhard Tiefensee und anderen favorisierte Modell einer „Ökumene der dritten Art“ auf und beschreibt seine Potenziale mithilfe von Erfahrungen aus dem Bistum Magdeburg im Land Sachsen-Anhalt.

Experimentelle Pastoralprojekte in Berlin werden von *Carla Böhnstedt* dargestellt und reflektiert, um von hierher für eine andere Ressourcenverteilung, mehr Freiräume für Innovationen, neue Rollenverteilungen sowie eine engere Verbindung von Theorie und Praxis zu votieren.

Mit Hamburg macht *Gerrit Spallek* eine andere Metropole zum Entdeckungsort für Theologie und kann so verdeutlichen, was es heißt, „wenn Gott experimentell und explorativ nicht nur innerhalb der eigenen vier Wände gesucht und zum Thema gemacht wird, sondern ebenfalls verstrickt in Kontexte säkularer Lebenswirklichkeit“.

Andréas Hofstetter-Straka steuert einen Werkstattbericht bei und berichtet aus der Stuttgarter Innenstadtgemeinde St. Maria, die im Hinblick auf die weitere Nutzung des Kirchengebäudes einen tiefgehenden Kirchenentwicklungsprozess angestoßen hat, der zu überraschenden Öffnungen und Kooperationen mit dem umgebenden Sozialraum geführt hat.

Eine ganz eigene Gruppe mehr oder weniger „säkularer Existenzen“ stellt Judith Klaiber vor: Führungskräfte und ihre wertorientierten Dimensionen von „Führen“ und „Geführt werden“ – durchaus eine noch unbewältigte Aufgabe für „Führungskräftepastoral“.

In **Zur Debatte** lenkt *Horst Dreier* den Blick auf die im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland garantierte Religionsfreiheit, die sich nicht auf die persönlichen Glaubensüberzeugungen, sondern auch auf die öffentlichen Glaubensvollzüge bezieht. Sie wird vom Autor gegen Einwände von John Rawls und Jürgen Habermas und damit des politischen Liberalismus verteidigt.

In der Rubrik **Fremder Blick** steuert *Evgeny Pilipenko* als in Moskau lebender russisch-orthodoxer Theologe mit „Beobachtungen zur Problematik der Säkularität im russischen Kontext“ einen wichtigen Beitrag zum Thema dieses Heftes bei, indem der Blick in die gar nicht so fremde Fremde das vermeintlich Vertraute im neuen Licht erscheinen lässt.

Auch diese Ausgabe der Zeitschrift für Pastoraltheologie versammelt im **Forum** wieder eine Reihe von Beiträgen mit unterschiedlichen Schwerpunkten und interessanten Reflexionsperspektiven:

Zunächst fragt *Andree Burke* „Wer weiß schon, wie ...?“ in der Auseinandersetzung mit der Gegenwartskunst, wobei für ihn die „(Un)Abbildbarkeit des Menschlichen“ weitreichende Folgen für das Selbstverständnis von Pastoral und Pastoraltheologie im Allgemeinen wie Seelsorge im Besonderen hat.

Jens Brückner thematisiert die nicht zuletzt infolge der Corona-Pandemie massiv erfolgte „Digitalisierung der analogen Liturgie“ und nutzt hierfür eine differenzierte Semiotik.

Der Forumsbeitrag von *Thomas Fornet-Ponse* wiederum knüpft an das Schwerpunktthema „Partizipation“ der letzten Ausgabe dieser Zeitschrift an, wenn er das Verhältnis von kirchlicher Lehre und pastoraler Praxis im Blick auf Basisgemeinden, Kleine Christliche Gemeinschaften und nicht zuletzt das idealiter partizipative Miteinander der unterschiedlichen Pastoralakteur*innen thematisiert bzw. problematisiert.

Dass dieses Heft, das „säkulare Existenzweisen“ zur (pastoral-)theologischen Reflexion aufgibt, mit einem Beitrag zu Ministrant*innen und zu einer religionspädagogisch reflektierten Bildungsarbeit mit und für diese endet, stellt dann keinen Widerspruch und Rückfall in binnenkirchliche Wahrnehmungsverengungen dar, wenn auch die von *Clauß Peter Sajak* und *Katharina Schulze Pröbsting* befragten Kinder und Jugendliche ihren Platz im breiten Spektrum vielschichtiger Spielarten des (Un-)Religiösen haben (dürfen).

Wir freuen uns immer über erbetene oder eingereichte **Sammelrezensionen**. Eine solche legt dieses Mal *Sebastian Kießig* unter der Überschrift „Europa: ‚Großmutter‘, Krise und Vision“ vor und sensibilisiert dabei in politisch schwer zu kalkulierenden Zeiten für die Vielschichtigkeit Europas in gesellschaftlicher, kultureller und religiöser Hinsicht und ihre auch bei fortschreitender Säkularisierung weiterhin wirksamen christlich-kirchlichen Prägungen.

Ulrich Feeser-Lichterfeld

Katharina Karl

Judith Könemann

Thomas Schlag

„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 Zодrow: *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 irrte, dass Modernität zu einem Niedergang der Religion führt. Allerdings irrte 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 Fremdgepräch 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, Berlin⁸ 2004, 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).

Konfessionslosigkeit und ihre Bedeutung für die (Pastoral-)Theologie

Abstract

Die Zahl der Menschen ohne institutionelle religiöse Bindung ist in Deutschland in den vergangenen Jahren stetig gestiegen. Diese Entwicklung zeigt sich auch in anderen westeuropäischen Ländern. Bisher liegen nur wenige Erkenntnisse vor, wie das Phänomen Konfessionslosigkeit inhaltlich zu beschreiben ist. Der Beitrag differenziert das Phänomen auf Grundlage von drei verschiedenen empirischen Studien und zeigt, dass das Feld der Konfessionslosen keineswegs einheitlich zu beschreiben ist. Der zweite Teil des Beitrags fragt nach der Bedeutung der Befunde für die Pastoraltheologie und rückt die Frage nach dem gemeinsamen Bezugspunkt religiöser und nicht-religiöser Menschen in den Mittelpunkt.

In Germany, the number of people without ties to institutional religion has risen steadily in recent years. This development is also evident in other Western European countries. Yet, to date, little knowledge is available on how best to describe the phenomenon of being “undenominational.” This article differentiates the phenomenon based on three different empirical studies and shows that “undenominationalism” can by no means be uniformly described. The second part concerns the significance of these findings for pastoral theology and focuses on the matter of shared references between religious and nonreligious people.

Betrachtet man die jüngsten Zahlen aus dem Jahr 2019 zur Religionszugehörigkeit, so wird schnell deutlich, dass das Phänomen, keiner institutionell verfassten Religionsgemeinschaft anzugehören (in Deutschland vor allem als Konfessionslosigkeit bezeichnet), in Deutschland, aber auch in den anderen westeuropäischen Ländern deutlich wächst, allein im vergangenen Jahr ist die Zahl der nicht institutionell gebundenen Personen um 1% gestiegen.¹ Die jüngsten Zahlen² weisen für Deutschland einen Bevölkerungsanteil von 52% als Mitglieder einer der beiden großen Konfessionen aus (27,1% katholisch, 24,9% evangelisch), weitere 3% gehören einer anderen christlichen Konfession (1,9% orthodox) oder christlichen (Frei-)Kirchen (1,1%) an. 5,2% der Bevölkerung verstehen sich als religiös gebundene Muslime. Diesen Zahlen steht ein Bevölkerungsanteil von 38,8% religiös nicht institutionell gebundener Personen gegenüber. Neben den absoluten Zahlen ist das Wachstum der vergangenen Jahre ein Indiz für die weitere Entwicklung. So ist die Zahl der nicht institutionell Gebundenen in

¹ Angesichts der formellen Mitgliedschaftsstrukturen über das Steuersystem ist für Deutschland von religiös nicht institutionell gebundenen Personen zu sprechen, die aber nach wie vor unter der gängigen, aber nicht ganz zutreffenden Bezeichnung Konfessionslose erfasst werden.

² Fowid, Religionszugehörigkeiten 2019, <http://go.wwu.de/dbdjk>, (Stand: 11.9.2020).

den vergangenen vier Jahren um jährlich 1% gestiegen. Klassischerweise unterscheiden sich West- und Ostdeutschland hinsichtlich der Religiosität und religiösen Zugehörigkeit nach wie vor deutlich, die Zahl der nicht religiös-institutionell Gebundenen liegt in Ostdeutschland im Mittel bei 70%, in einzelnen Bundesländern auch über 80%.³ Diese Entwicklung ist vergleichbar zu den anderen westeuropäische Ländern, wenn auch auf unterschiedlichem Ausgangsniveau. So liegt der Anteil der keiner Religionsgemeinschaft Angehörigen in der Schweiz 2018 bei 28%⁴, in den Niederlanden⁵ 2017 bei 51% und in Großbritannien 2018 bei 39,5%.⁶ Setzt sich die Entwicklung in Deutschland in gleicher Weise wie in den vergangenen Jahren fort, wird die Zahl der Konfessionslosen in zehn Jahren bei fast der Hälfte der Bevölkerung liegen. Anders formuliert, die Konfessionslosen oder keiner religiösen Sozialgestalt Zugehörigen sind zusammen mit Muslimen die einzig wachsende Gruppe, wenn es um die Frage nach Religion geht.

Unabhängig von den gängigen Modernisierungstheorien zeigt sich mindestens für Westeuropa am Phänomen der wachsenden Zahl der keiner Sozialgestalt von Religion zugehörigen Personen der religiöse Wandel der Moderne in aller Deutlichkeit. Vor allem zeigt sich daran, dass es sich gerade nicht nur um einen sich rasant vollziehenden religiösen Wandel handelt, sondern vielmehr um einen religiös-weltanschaulichen Wandel, den wir aber gewohnt sind, unter den Titel „religiöser Wandel“ zu subsumieren.

Wie ist das Phänomen Konfessionslosigkeit jedoch inhaltlich näher zu beschreiben? Allen verwendeten unterschiedlichen Begrifflichkeiten wie Konfessionslosigkeit, Religionslosigkeit, religiös Indifferente, Konfessions- und Religionsfreie, Agnostiker oder „Nones“ (Linda Woodhead) ist gemeinsam, dass der Referenzpunkt der Bezeichnung nach wie vor die Religion ist und alle Begrifflichkeiten letztlich doch – wenn auch in einer negativen Absetzung – auf diese bezogen bleiben. Das verweist auf die nach wie vor große Wirkmächtigkeit des Diskurses „Religion“, aber auch darauf, dass hinsichtlich des Phänomens, keiner Sozialgestalt von Religion anzugehören, bisher nur wenig gesichertes Wissen über die weltanschaulichen und/oder religiösen Haltungen und

³ Die unterschiedlichen Grade von Konfessionslosigkeit in West- und Ostdeutschland führen Müller/Pickel/Pollack auf unterschiedliche Traditionen von Konfessionslosigkeit in West- und Ostdeutschland zurück: So sei der Prozess in Westdeutschland eine Begleiterscheinung der gesellschaftlichen Liberalisierungsprozesse, während er in Ostdeutschland eine Folge der staatsideologisch verordneten Kirchenfeindlichkeit darstelle. Vgl. Olaf Müller – Gert Pickel – Detlef Pollack, Kirchlichkeit und Religiosität in Ostdeutschland. Muster, Trends, Bestimmungsgründe, in: Michael Domsgen (Hg.), Konfessionslosigkeit – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005, 23–64.

⁴ Statista, Mitglieder in den Religionsgemeinschaften in der Schweiz, <http://go.wwu.de/5ug7v> (Stand: 11.9.2020).

⁵ Fowid, Konfessionsfreie Niederlande, <http://go.wwu.de/8a3t9> (Stand: 11.9.2020).

⁶ Fowid, Konfessionsfreie Großbritannien mit stetigem Zuwachs, <http://go.wwu.de/9tl5t> (Stand: 11.9.2020).

Einstellungen dieser Bevölkerungsgruppe existiert. Erst in jüngerer Zeit rückt das Phänomen in den Fokus intensiverer soziologischer und teilweise auch theologischer Forschungen.⁷ Denn Konfessionslosigkeit bedeutet nicht zwingend in Selbst-, Welt- und Wirklichkeitsdeutungen auf keinerlei religiös grundierte Sinndeutungssysteme zurückzugreifen, ist also nicht im Sinne eines gänzlich a-religiösen bzw. säkularen Lebensentwurfes identisch, die in der Tat besser mit der in den englischsprachigen Nachbarstaaten verwendeten Kategorie „no religion“ erfasst sind. Der Begriff der Konfessionslosigkeit impliziert daher zunächst einmal nur die Nicht-Bindung an eine institutionelle Verfasstheit von Religion, aber nicht auch das Ablehnen jeglicher religiöser Haltungen, Einstellungen oder Praktiken bzw. die Nicht-Ansprechbarkeit für diese.

Dem Versuch, das genannte Phänomen – zumindest für den deutschen Kontext – näher zu beschreiben, ist vorzuschicken, dass sich religiöse und nicht-religiöse Menschen in ihrem Leben, ihrem Lebensalltag, ihren Interessen, Vorlieben, Ängsten und Sorgen vermutlich eher wenig unterscheiden.⁸ Der wesentliche, wenn vielleicht auch nicht unerhebliche Unterschied zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen liegt in Bezug auf das Relevanzsystem Religion, konkret darin, welche Bedeutung Religion und religiösen Deutungsmustern im eigenen Lebenszusammenhang zugemessen wird und inwieweit Fragen des Lebens mit Bezug auf ein transzendenzorientiertes Sinndeutungssystem beantwortet werden.

Im Folgenden wird in einem ersten Schritt auf Grundlage von drei empirischen Studien versucht, Konfessionslosigkeit inhaltlich etwas zu differenzieren. Dabei handelt es um den Entwurf von zwei Typologien von Konfessionslosigkeit von Gert Pickel aus dem Jahr 2013, Pickel/Jaeckel/Yendell 2019 und um die von Stolz/Könemann/Schneuwly-Purdie/Englberger/Krüggeler verfasste Studie zu Religion und Religiosität in der Schweiz aus dem Jahr 2014.⁹ Alle drei Studien werden miteinander in Beziehung

⁷ Vgl. dazu z.B. den von Michael Wermke und Mirjam Rose herausgegeben Sammelband: Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität, Leipzig 2014.

⁸ Vgl. die 2016 im Auftrag der Humanistischen Union von Emnid durchgeführte Untersuchung zu säkularer Lebensauffassung in der Berliner Bevölkerung: Auf die Frage: „Inwieweit trifft die folgende Lebensauffassung auf Sie persönlich zu: ‘Ich führe ein selbstbestimmtes Leben, das auf ethischen und moralischen Grundüberzeugungen beruht und frei ist von Religion und Glauben an einen Gott’ geben 74%, also fast Dreiviertel an, dass diese Aussage für sie voll und ganz oder eher zutrifft, <https://fowid.de/meldung/dreiviertel-aller-berliner-haben-saekulare-lebensauffassung> (Stand: 11.9.2020).

⁹ Gert Pickel, Konfessionslose – das ‚Residual‘ des Christentums oder Stütze des neuen Atheismus?, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 12 (2013) 1, 12–31; Gert Pickel – Yvonne Jaeckel – Alexander Yendell, Konfessionslose – Kirchenfern, indifferent, religionslos oder atheistisch?, in: Pascal Siegers – Sonja Schulz – Oshrat Hochman (Hg.), Einstellungen und Verhalten der deutschen Bevölkerung. Analysen mit dem ALLBUS, Wiesbaden 2019, 123–153; Jörg Stolz – Judith Könemann – Mallory Schneuwly-Purdie – Thomas Englberger – Thomas Krüggeler, Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014.

gesetzt. Danach werden in einem zweiten Schritt einige Überlegungen zur pastoral-theologischen Bedeutung der Befunde vorgestellt.

1. Versuch einer inhaltlichen Beschreibung

Dass das Feld der Konfessionslosen nicht einheitlich ist, ist das erste Ergebnis aller bisherigen Studien zu Konfessionslosigkeit.¹⁰ Gemeinsamer Nenner ist die Ablehnung der Zugehörigkeit zu einer Sozialgestalt von Religion. Auf theoretischer Ebene stellt sich die Frage, inwieweit das Phänomen der Konfessionslosigkeit bzw. der Säkularität eher als ein Ergebnis der Säkularisierung der westeuropäischen Gesellschaften zu betrachten ist – und den sozialen Bedeutungsverlust von Religion verdeutlicht – oder eher als Ausdruck der Verschiebung des Religiösen in den Privatbereich – und so den Bereich des eigenen Entscheidens verdeutlicht – oder letztlich als dritte Möglichkeit die Veränderungen nicht zu einer dauerhaften individualisierten Religiosität führen, sondern das Religiöse über den Weg der Individualisierung und Privatisierung individueller Religiosität letztlich doch verblasst.¹¹

Gert Pickel hat in den vergangenen Jahren zwei Modelle zur Typisierung von Konfessionslosigkeit entwickelt. 2013 unterschied Pickel folgende Typen: gläubige Konfessionslose, tolerante Konfessionslose, (normal) Konfessionslose und (vollständig) Atheisten. 2019 entwickelten Pickel/Jaeckel/Yendell unter Rekurs auf die Glock'schen Religiositätsdimensionen¹² dann ein etwas anders gelagertes Modell, in dem weniger die Beziehung zur institutionalisierten Religion wie im ersten Modell, sondern stärker die eigene, individuelle Religiosität respektive Spiritualität in den Vordergrund gerückt und zudem zwischen Areligiosität und Atheismus differenziert ist. Diese vier Typen werden mit den Glock'schen Religiositätsdimensionen in Beziehung gesetzt (Grafik 1).

¹⁰ Heiner Meulemann, *Nach der Säkularisierung. Religiosität in Deutschland 1980–2012*, Wiesbaden 2015; Monika Wohlrab-Sahr – Tom Kaden, *Struktur und Identität des Nicht-Religiösen: Relationen und soziale Normierungen. Structure and identity of the non-religious: relations and societal norms*, in: *Religion und Gesellschaft. Sonderheft 53/2013 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 183–209, Pickel, *Konfessionslose* (s. Anm. 9); Pickel – Jaeckel – Yendell, *Konfessionslose* (s. Anm. 9); Johannes Quack – Cora Schuh, *Religious Indifference. New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion*. Wiesbaden 2017; Johannes Quack – Cora Schuh – Susanne Kind, *The Diversity of Nonreligion. Normativities and Contested Relations*, London and New York 2019; Stolz u.a. (Hg.), *Religion und Spiritualität* (s. Anm. 9).

¹¹ Vgl. dazu Stolz u.a. (Hg.), *Religion und Spiritualität* (s. Anm. 9) 203–206.

¹² Vgl. Charles Y. Glock, *Über die Dimensionen der Religiosität*, in: Joachim Matthes (Hg.), *Kirche und Gesellschaft (Einführung in die Religionssoziologie Bd. 2)*, Hamburg 1969, 150–168.

Dimensionen	Individuell Religiöse	Spirituell Aufgeschlossene	Areligiöse	Atheisten
Religiöses Wissen	Ja	Wenig	Nein	Ja
Religiöse Praxis	Ja	Nein	Nein	Evtl. atheistische Praxis
Religiöse Ideologie	Evtl.	Nein	Nein	Atheistische Ideologie
Religiöse Erfahrung	Ja	Evtl.	Nein	Nein

Quelle: Pickel u.a. (Hg.) Konfessionslose (s. Anm. 9) 136.

Versucht man nun, beide Modelle von Konfessionslosigkeit und damit auch die Dimension von Institutionalitätsbezug auf der einen und Religiositäts-/Spiritualitätsbezug auf der anderen Seite zu integrieren, dann können die Gläubig-Konfessionslosen mit den individuell Religiösen, die tolerant/normal Konfessionslosen mit den Areligiösen und die Kategorie der Atheisten miteinander in Beziehung gesetzt werden. Einen etwas anderen Typus bilden die spirituell Aufgeschlossenen, die sich in ihrer Säkularität etwas stärker im Feld nicht-traditionaler Religiositätsformen bewegen.

Die erste Gruppe der „gläubig Konfessionslosen“ und „individuell Religiösen“ zeichnet sich durch die Differenzierung zwischen Religion und religiöser Institution aus und nimmt für sich in Anspruch, ohne Institutionsbindung religiös sein zu können. Religion ist für sie ein hohes individuelles Gut, das Menschen in dieser Gruppe aber institutionsungebunden pflegen wollen. Sie verfügen in der Regel über religiöses Wissen, sind oft auch praktizierend und haben religiöse Erfahrungen.¹³ Vorfindlich ist diese Form eher in West- als in Ostdeutschland.¹⁴ Qualifiziert man diese Gruppe an der klassischen Frage nach der Gottesvorstellung, dann gehen 21% von einem persönlichen Gott aus, 63% stimmen der Aussage, es gibt ein höheres Wesen oder eine geistige Macht, zu, 12% wissen nicht, was sie glauben sollen und 3% stimmen der Aussage zu, dass es keinen persönlichen Gott oder ein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt.¹⁵ Das bedeutet, dass Menschen dieses Typus durchaus religiöse und spirituelle Vorstellungen haben und auch Praktiken wie Gebet oder Kirchengang, z.B. anlässlich familiärer Feste, ausüben, aber diese sind nicht sehr zentral ausgeprägt.

Der zweite Typus der „spirituell Aufgeschlossenen“ modelliert am stärksten die Entfernung von traditionellen christlich grundierten Formen der Religiosität und damit auch das Theorem der religiösen Individualisierung, wie es nicht nur Thomas Luck-

¹³ Vgl. Stolz u. a. (Hg.), Religion und Spiritualität (s. Anm. 9) 137; Pickel – Jaeckel – Yendell, Konfessionslose (s. Anm. 9) 137.

¹⁴ Vgl. Pickel, Konfessionslose (s. Anm. 9) 22.

¹⁵ Vgl. Pickel – Jaeckel – Yendell, Konfessionslose (s. Anm. 9) 137.

mann formuliert hat, sondern auch von Grace Davie, Daniele Hervieu-Leger, Linda Woodhead, Paul Heelas oder Hubert Knoblauch beschrieben wurde.¹⁶ Bei aller scheinbaren Nähe zu stark individualisierter Religiosität kann das aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die spirituelle Aufgeschlossenheit auch hier nicht sehr stark ausgeprägt ist und eher dem säkularen Pol zuneigt.¹⁷ Das wird noch einmal mehr durch Positionen zu verschiedenen Gottesvorstellungen belegt: 1% bejaht einen persönlichen Gott, 12% bejahen die Existenz eines höheren Wesens oder einer geistigen Macht, 17% wissen es nicht und 71% verneinen die Existenz eines persönlichen Gottes, höheren Wesens und einer geistigen Macht.¹⁸

Im Lebenszusammenhang des dritten Typus, der „tolerant/normal Konfessionslosen“ bzw. „A-Religiösen“, spielt Religion im Grunde keine Rolle, weder im Alltag noch in Situationen der Kontingenz. Eine gewisse Differenzierung ist dahingehend vorzunehmen, dass die tolerant Konfessionslosen das Phänomen Religion und die Bindung an eine religiöse Überzeugung verstehen und nachvollziehen können, auch wenn sie selbst diese Option für sich ausschließen, während der A-Religiöse dem Phänomen Religion an sich bereits fremd gegenübersteht. Naheliegend handelt es sich bei dieser Gruppe um Personen ohne religiös begründete Glaubensüberzeugungen.¹⁹ Hinsichtlich der Gottesvorstellung zeigt sich Folgendes: 0% der Atheisten respektive 2% der Areligiösen gehen von einem persönlichen Gott aus, 3% respektive 12% bejahen ein höheres Wesen oder eine geistige Macht, 10% bzw. respektive 25% wissen es nicht so genau und 87% bzw. 61% lehnen jegliche Vorstellung der Existenz einer übergeordneten Macht oder eines persönlichen Gottes ab.²⁰

Der Unterschied zwischen dem dritten und dem vierten Typus, den „Atheisten“, besteht nun in der entschiedenen und bewussten Haltung gegenüber Religion im Sinne einer bewussten Ablehnung.²¹ Im Unterschied zum Areligiösen oder normal-Konfessionellen hat der Atheist eine Vorstellung, worüber er redet, wenn er über oder von Religion redet und damit auch davon, was er explizit ablehnt. A-Religiöse oder Säkulare haben keineswegs keine Glaubensüberzeugungen, nur eben keine religiösen, so z. B.: „Ich glaube nicht an Gott. Ich glaube an den Menschen. Trotz allem, was geschieht [...]. Ich glaube, trotzdem, dass es etwas im Menschen gibt, sein Gewissen,

¹⁶ Vgl. Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt (1967) 1991; Davie Grace, *Europe-The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World* (Sarum Theological Lectures) London 2002; Danièle Hervieu-Leger, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Baden-Baden 2004; Linda Woodhead – Paul Heelas, *The Spiritual Revolution*, Hoboken 2005; Hubert Knoblauch, *Populäre Religion*, Frankfurt/New York 2009.

¹⁷ Vgl. Stolz u. a. (Hg.), *Religion und Spiritualität* (s. Anm. 9) 67; 75–76.

¹⁸ Vgl. Pickel – Jaekel – Yendell, *Konfessionslose* (s. Anm. 9) 137.

¹⁹ Vgl. Stolz u. a. (Hg.), *Religion und Spiritualität* (s. Anm. 9) 109–114.

²⁰ Vgl. Pickel – Jaekel – Yendell, *Konfessionslose* (s. Anm. 9) 137.

²¹ Vgl. die Kategorie der Religionsgegner in der Studie Stolz u. a. (Hg.), *Religion und Spiritualität* (s. Anm. 9).

wenn man so will, welches die Menschheit voranbringt“²² oder „Ich brauchte eine Zeremonie, aber keine religiöse Zeremonie“²³. Man glaubt nicht nur an den Menschen, sondern auch an die Natur, die Evolution oder an eine ausgleichende Gerechtigkeit.²⁴ Verschiedentlich zeigt sich auch fast so etwas wie eine leichte Wehmut: „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich.“²⁵

Säkulare Menschen unterscheiden sich von religiösen Menschen allerdings nicht hinsichtlich ihrer Wertüberzeugungen. Werte wie Ehrlichkeit, Gerechtigkeit, Anstand, Respekt, Solidarität, Nächstenliebe, Toleranz etc. werden von säkularen wie religiösen Menschen geteilt.²⁶ Der entscheidende Unterschied zwischen religiösen und säkularen liegt in der Begründung der Werte; Säkulare begründen ihre Wertüberzeugungen aus einer nicht religiösen Haltung heraus, Religiöse beziehen sich in ihren Begründungsleistungen unter Umständen auf ein religiöses Wertesystem. Wenn Unterschiede in Werthaltungen existieren, dann vor allem hinsichtlich konkreter Überzeugungen, die die Lebensführung und Sexualmoral betreffen. Dieser Unterschied bezieht sich allerdings besonders auf hoch-institutionell Verbundene und Mitglieder von Freikirchen. Der größte Unterschied zwischen säkularen und religiösen Menschen besteht also in ihren grundlegenden Einstellungen gegenüber Religiosität und verfasster Religion, und darin noch einmal in besonderer Weise hinsichtlich der religionspolitischen Ansichten, vor allem bezüglich der Einschätzung gegenüber den gewaltförmigen und konfliktiven Anteilen von Religion.²⁷

Beide Typologien von Pickel differenzieren das Phänomen der Konfessionslosigkeit, insofern diese in Deutschland über die Nicht-Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft definiert ist. Demensprechend sind in den Typen Personen erfasst, die der Religion (noch) näherstehen und welche, die ihr ferner stehen. Dies wird auch bei einem Blick auf die Häufigkeitsverteilung der Typen deutlich: In der 2013 entwickelten Typologie liegt der Anteil der Gläubig-Konfessionslosen bei 11%, der der tolerant und normal Konfessionslosen zusammen bei 38% und der Anteil der Atheisten bei 51%. Das bedeutet eine fast vollständig säkulare Ausrichtung bei 89% der Konfessionslosen. Die West-Ost-Verteilung ist dabei in allen vier Gruppen erwartbar. In der 2019 entwickelten Typologie ist die Verteilung folgendermaßen: Der Anteil der individuell Religiösen liegt bei 13%; der spirituell Aufgeschlossenen bei 18%, der Areligiösen bei 28% und

²² Karine, 68, konf.los, in: Stolz u. a. (Hg.), Religion und Spiritualität (s. Anm. 9), 110.

²³ Gustave, 30, konf.los, in: Stolz u. a. (Hg.), Religion und Spiritualität (s. Anm. 9) 111.

²⁴ Vgl. Stolz u. a. (Hg.), Religion und Spiritualität (s. Anm. 9) 111.

²⁵ Vgl. Judith Könemann, „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich.“ Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne, Wiesbaden 2002.

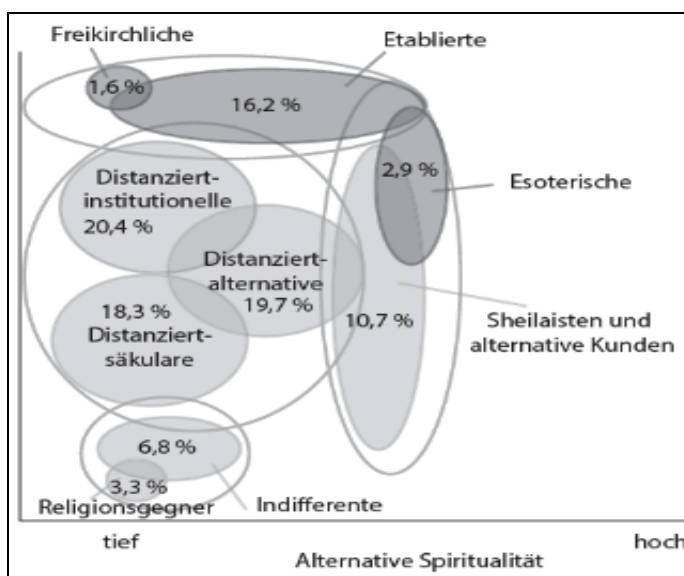
²⁶ Vgl. Stolz u. a. (Hg.), Religion und Spiritualität (s. Anm. 9) 121.

²⁷ Vgl. Stolz u. a. (Hg.), Religion und Spiritualität (s. Anm. 9) 150–171; Pickel – Jaeckel – Yendell, Konfessionslose (s. Anm. 9) 141.

der Atheisten bei 41%.²⁸ Damit gestalten auch laut diesem Modell 69% aller Konfessionslosen ihr Leben säkular. Die West-Ost-Verteilung liegt dabei bei 76% Konfessionslose in Ostdeutschland und 54% in Westdeutschland.

Wird Konfessionslosigkeit bei Pickel über die in Deutschland übliche formale Mitgliedschaft erfasst, so differenziert die Schweizer Studie „Religion und Religiosität in der Ich-Gesellschaft“ in ihren Ergebnissen unabhängig von der Frage nach Mitgliedschaft in einer Konfession oder Religion zwischen Religiosität und Säkularität.

Die vier unterschiedlichen Typen mit ihren jeweils ausgebildeten Subtypen werden dem institutionell gebundenen, dem alternativen, dem Typus der Distanzierten schließlich dem säkularen Typus zugeordnet. Folgende Grafik verdeutlicht die Typen und ihre jeweiligen Häufigkeiten:



Quelle: Stolz u.a. (Hg.), Religion und Spiritualität (s. Anm. 9) 67.

Werden nun die Typologien von Pickel mit der Schweizer Studie in Beziehung gesetzt, so entsprechen die gläubig Konfessionslosen und individuell Religiösen dem Subtyp der Distanziert-Institutionellen, der Typus der spirituell Aufgeschlossenen weist am ehesten Parallelen zum Typus der Distanziert-Alternativen auf, allerdings mit einer deutlichen Neigung zum unteren, dem säkularen Pol. Der Typus der A-Religiösen findet sich je nach Ausprägungsgrad in den Distanziert-Säkularen und im säkularen Typus der religiös Indifferenten wieder; und schließlich wird die vierte Gruppe von den beiden als atheistisch bezeichneten Typen gebildet, die in der Schweizer Studie den Religionsgegnern entsprechen. Ein gewisses Alleinstellungsmerkmal in der Typologie von Pickel hat der Typus der spirituell Aufgeschlossenen, er entspricht am ehesten dem

²⁸ Die Zahl der Atheisten und A-Religiösen ist auch umzukehren, sie ist deshalb so hoch, weil das Frageinstrumentarium Atheismus weniger als Ablehnung von Religion erhob, vgl. Pickel – Jaekel – Yendell, Konfessionslose (s. Anm. 9) 132–133.

Typus der Distanziert-Alternativen, allerdings in einer deutlichen Neigung zum säkularen Pol.

Wir können auch in dieser Studie von mehr als 30% Prozent (säkularer Typus und distanziert Säkulare; einige säkular orientierte Alternative) ausgehen, die eine stark säkulare Lebensausrichtung haben, davon gestalten fast 12% ihr Leben ganz und gar säkular, also ohne jeglichen Bezug auf ein religiöses Relevanzsystem.

Hinsichtlich der Sozialstruktur bestätigen sich alle Vorannahmen: Konfessionslose oder Säkulare sind der Tendenz nach jünger, leben in der Großstadt, sind höher gebildet und eher männlich als weiblich. Allerdings findet sich in Ostdeutschland die größte Gruppe der Konfessionslosen mit mittlerem formalem Bildungsabschluss.²⁹ Nicht überraschend, weil bereits bekannt, stellt das Zusammenspiel von Urbanität, hoher Mobilität, Veränderung traditionaler Bindungen (verbunden mit dem Wegfall sozialer Kontrolle), Anonymität und Individualität eine Kombination verschiedener Faktoren dar, die das Risiko des Abbruchs der Kirchenbindung in hohem Maße in sich trägt.

Neben den sozialstrukturellen Merkmalen ist eine gewichtige qualitative Differenz auszumachen, die Auswirkungen auf die weitere Entwicklung zeitigen wird. Während in Westdeutschland zurzeit noch die Konfessionslosigkeit vor allem durch Kirchenaustritt wächst und die Effekte einer nachlassenden bzw. ausfallenden religiösen Sozialisation (noch) nachgeordnet sind, ist in Ostdeutschland die Haltung der Areligiosität inzwischen ein Generationeneffekt.³⁰ Diese Situation ist auch für Westdeutschland angesichts der Akzeleration der Abbrüche zu erwarten und wird dann auch gerade in der jüngeren Generation das Verhältnis der Geschlechter vermutlich ausgleichen.

2. Pastoraltheologische Bedeutung

Das Faktum der Säkularität hat unsere Kultur bereits deutlich verändert und wird sie auch in Zukunft weiter verändern. Darauf deutet die stetige Zunahme des Phänomens der Konfessionslosigkeit und darin vor allem a) der Anteil der dezidiert A-Religiösen und Atheisten und b) unter diesen noch einmal der wachsende Anteil derer, die aus Tradition, also seit Generationen religionslos sind. Das Phänomen der Areligiosität oder einer säkularen Lebensgestaltung, die ohne jeglichen Bezug auf ein religiös grundiertes Relevanzsystem auskommt, wird zunehmen. Bedenkt man zudem, dass Religion in höchstem Maß ein soziales Phänomen ist, d. h. auf soziale Kontexte und sowohl auf eine Kommunikation über Religion als auch auf religiöse Kommunikation selbst angewiesen ist, und betrachtet man die Abbrüche an religiöser Sozialisation auch in Westdeutschland, dann wird schnell deutlich, dass die Gruppe der Areligiösen in Ge-

²⁹ Vgl. Pickel, Konfessionslose (s. Anm. 9) 17.

³⁰ Das zeigen die Zahlen generationsübergreifender Konfessionslosigkeit bei Pickel, Konfessionslose (s. Anm. 9) sehr deutlich.

samtdeutschland rasant wachsen wird, denn mit nachlassender religiöser Sozialisation geht auch die religiöse Kommunikation selbst zurück. Ob diese Entwicklung durch den Prozess einer Individualisierung des Religiösen bzw. eine Verschiebung des Religiösen in den Bereich des Privaten, wie die Individualisierungsthese des Religiösen dieses annimmt, aufgefangen werden kann, sei dahingestellt. Es bleibt fraglich, ob Religiosität ohne Kommunikation über Religion und ohne religiöse Kommunikation sowie ohne religiöse Praxis aktiv und lebendig bleiben kann, oder ob sie dann nicht eher verblasen wird. Diese Einschätzung wird noch plausibler, wenn man – wie Detlef Pollack deutlich gemacht hat – die Kontextsensibilität des Religiösen hinzunimmt, d.h. das Faktum, dass die kulturelle Umgebung und religiöse Prägung der Mehrheitsgesellschaft religiöse Haltungen in hohem Maße beeinflussen und prägen.³¹ Die Theologie, zumindest im westeuropäischen Kontext, muss damit rechnen, dass das Wegbrechen der institutionellen Bindung nicht im Sinne der Individualisierungstheorie zu einer dauernden Verlagerung des Religiösen ins Private führt, sondern eher im Sinne der Säkularisierungstheorie die Verlagerung ins Private ein Durchgangsstadium zu einer immer stärkeren säkularen Haltung darstellt³², die zwar keineswegs Religion ablehnt, für die aber Religion und eine individuell religiöse Haltung für den eigenen Lebenszusammenhang nicht relevant sind.

Für die Theologie heißt das, dieser schleichenden Umkehrung der Verhältnisse gewahr werden zu müssen. Die „kognitive Minderheit“, so ein Ausdruck von Christoph Theobald³³, sind die Christinnen und Christen, nicht die Säkularen. Das schließt ein, so nochmals Theobald, dass in einem mehr und mehr säkularen Europa Christinnen und Christen die Gäste und nicht mehr die Gastgeber*innen sind.³⁴ Dies gilt umso mehr, als Säkularität und Religionslosigkeit in Ostdeutschland als Identitätsmarker, vor allem aber als Distinktionsmerkmal gegenüber Westdeutschland konstruiert sind. Wie sehr man aber noch einer Perspektive verhaftet ist, die dieser veränderten Situation im religiösen Feld nicht gerecht wird, verdeutlicht der tradierte Sprachgebrauch, säkulare Lebensweise nach wie vor durch eine Defizitmarkierung zu charakterisiert: Säkulare Existenzweisen sind *konfessionslos* oder *religionslos* oder *nicht-religiös*.

Das Phänomen der Säkularität macht auch darauf aufmerksam, dass Religion keine anthropologische Größe, kein zum Menschen natürlich gehörendes Existenzial ist, wie dies häufig in Religionstheorien angenommen wird. Religion ist vielmehr ein Potenzial, das aus der Fähigkeit wie Notwendigkeit des Menschen, sein Leben zu deuten und

³¹ Vgl. Detlef Pollack – Gergely Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, in: Religion und Moderne (1) 2015, 474–476.

³² Vgl. Stolz u. a. (Hg.), Religion und Spiritualität (s. Anm. 9) 196–199; 207–217.

³³ Christoph Theobald, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg 2018, 24.

³⁴ Vgl. ebd., 10–11.

ihm durch diese Deutungen einen Sinn zu verleihen, resultiert.³⁵ Die Entscheidung, ob dies im Rekurs auf religiöse Systeme letzter Relevanz oder auf ein nicht-religiöses Relevanzsystem erfolgt, obliegt dabei dem einzelnen Menschen. Anerkennt man also Säkularität als eigenständige Lebensform und Lebensweise, dann folgt daraus, sich von Religion als anthropologischer Grundkonstante und der Idee einer natürlichen Religiosität zu verabschieden.³⁶

Die Zahl derer, die innerhalb der Konfessionslosen gelegentlich noch religiöses Interesse, religiöse Vorstellungen oder auch Praktiken aufweisen, wie etwa die individuell Religiösen oder spirituell Aufgeschlossenen in den beiden Typologien von Pickel, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Mehrheit der Konfessionslosen wirklich säkular lebt und eine große Distanz zu Religion aufweist. Das bedeutet nicht, dass Diskussionen über Religion grundsätzlich unerwünscht sind oder als uninteressant angesehen werden, aber Kommunikation über Religion ist nicht zugleich religiöse Kommunikation, vor allem aber ist Kommunikation über Religion nicht gleichbedeutend mit dem Wunsch nach religiöser Kommunikation. In diesem Sinne bestätigten die Interviewpartner*innen der Schweizer Studie häufig, dass das Interview interessant und anregend gewesen sei, aber letztlich auch der einzige Auslöser, sich mit dem Thema Religion überhaupt auseinanderzusetzen. Dabei wurde dieser Auslöser von außen durch die Studie an sie herangetragen. Religion hat für säkulare Menschen folglich eine absolut nachgeordnete Bedeutung, wenn sie denn überhaupt noch eine Bedeutung hat. Wie Gert Pickel (2013) festgestellt hat, wird zudem das Verhältnis zu Religion und religiösen Menschen seitens säkular lebender Menschen umso entspannter, je weniger das Gefühl auftaucht, missioniert zu werden.

Jan Hermelink fragte – vor dem Hintergrund der skizzierten gesellschaftlichen Situation – in einer Erwiderung auf die Thesen von Eberhard Tiefensee zu Recht nach dem gemeinsamen Gesprächspunkt, dem gemeinsamen „Sendungsauftrag“³⁷ zwischen religiösen und religionslosen Menschen. Hermelink macht hier in erster Linie eine gesellschaftspolitische Zielsetzung wie gesellschaftliche Integration und die diese befördernden Werte aus. Die Frage, wie wir auf Zukunft hin leben wollen, ist sicher die entscheidende Frage, über die sich Religiöse und Säkulare miteinander verständigen können müssen. Die Werte sind dabei sicher ähnlich, die Zielperspektiven vielleicht auch, entscheidend differieren werden die das eigene Handeln begründenden motivationalen (subjektiven) Relevanzsysteme. Diese Differenz scheint jedoch in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft unproblematisch.

³⁵ Vgl. Saskia Wendel, Die Rationalität des Glaubens, in: Michael Kühnlein (Hg.), Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt, Baden-Baden 2016, 37–52.

³⁶ Diese wird bei Ankerkennung von Religionslosigkeit dennoch weiterhin von Tiefensee vertreten. Vgl. seinen Beitrag in diesem Heft.

³⁷ Vgl. Jan Hermelink, Response zum Vortrag „Mission angesichts religiöser Indifferenz“, in: VLKD (Hg.), 25 Jahre Gemeindegemeinschaft – Symposium „MissionArt“ 2011, 18–25, hier 20.

Einen entscheidenden gemeinsamen Bezugspunkt zwischen säkularen und religiösen Existenzweisen hat Christoph Theobald mit seinem Konzept vom Lebensglauben bzw. des „Jedermann-Glauben“ entwickelt.³⁸ Damit meint er den jedem Menschen gegebenen fundamentalen Glauben an das Leben, ohne den ein Leben *als* Leben nicht möglich ist. Dieser Lebensglaube beschreibt ein Grundvertrauen in das Leben, das dem Menschen aufgrund des in ihn gesetzten Vertrauens der Anderen vorausgeht und sich zugleich immer wieder neu aktualisiert. Damit bestimmt Theobald den Glaubensbegriff nicht material und auch nicht über Praktiken, sondern als „multipolares Beziehungsgeschehen“³⁹. Als anthropologisches und nicht unbedingt religiöses Phänomen taucht er inmitten der Offenheit, der Verwundbarkeit des Menschen auf, er fragt nach Orientierung in der Welt und nach Sinn und zeigt sich dort, wo die Unverfügbarkeit des „Sinnes“ und des „Ganzen“ nicht übergangen werden kann.⁴⁰ Dieser Lebensglaube muss nicht – so Theobald – zum Gottglauben werden, und gleichzeitig ist dieser Lebensglaube der existenzielle Anknüpfungspunkt zwischen säkularen und religiösen Menschen.

Greift man diesen Lebensglauben als gemeinsamen Bezugspunkt zwischen religiöser und säkularer Existenzweise auf, dann impliziert das für die Theologie, die Kirchen und ihre Christ*innen eine zutiefst kenotische Haltung. Das Kenotische besteht gerade darin, genau das auszuhalten: dass der Lebensglaube nicht zum Gottglauben wird, dass es keinen gemeinsamen Resonanzboden (mehr) in Bezug auf Religion gibt, dass es in der säkularen Existenzweise unter Umständen nicht einmal ein Interesse gibt, etwas über die Gründe zu erfahren, warum religiöse Menschen religiös sind. Das Kenotische besteht darüber hinaus in einer radikalen Erwartungslosigkeit seitens der Religiösen. Das Wort „Erwartungslosigkeit“ schließt in gewisser Weise das Wort „warten“ mit ein. Hansjürgen Verweyen hat – angeregt durch einen Text von Origenes – Gott als das pure „Warten können“ bestimmt⁴¹, und dieses wiederum als die „Essenz der Liebe, die niemals aufhört“⁴². Die Kenose, zu der die Theolog*innen aufgefordert sind, besteht nun m.E. in diesem puren Warten, das keine andere Absicht kennt als die, dass sich ein Raum eröffnet, in dem etwas geschehen, sich ereignen kann. Angesichts des Phänomens Säkularität scheint m.E. dieses Wartenkönnen und die kenotische Haltung der Erwartungslosigkeit für eine zukünftige Pastoraltheologie theologisch entscheidend zu sein.

³⁸ Theobald, Christentum (s. Anm. 33) 78–88.

³⁹ Ebd., 81.

⁴⁰ Vgl. ebd., 83.

⁴¹ Hansjürgen Verweyen, Botschaft eines Toten. Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997, 51.

⁴² Ebd.

Univ.-Prof. Dr. Judith Könemann
Professur für Religionspädagogik, Bildungs- und Genderforschung
Katholisch-Theologische Fakultät, WWU Münster
Robert-Koch-Str. 40
48149 Münster
+49 (0) 251 83-32657
j.koenemann(at)uni-muenster(dot)de

Säkulare Existenzweisen Philosophische Bemerkungen zu einem einflussreichen Konzept gegenwärtiger praktischer Theologie

Abstract

Praktische Theologie steht vor der Herausforderung, sich in einer säkularen Gesellschaft bewähren zu müssen. Dazu ist es unerlässlich, den Bezug zwischen religiösen und säkulären Dimensionen der Gegenwart herzustellen. Der folgende Beitrag erläutert verschiedene Thesen der Säkularität und Säkularisierung, die in der Praktischen Theologie favorisiert werden, um diese Aufgabe zu leisten. Ein besonderes Augenmerk liegt hierbei auf der jüngst verstärkt aufkommenden Rede von Existenzweisen im Anschluss an die Arbeiten von Bruno Latour, welche eine alternative Betrachtung der Differenz und Gleichzeitigkeit von Religion und Säkularität ermöglichen.

In today's secular society, practical theology faces the challenge of having to continually prove itself. To this end, it is essential to first establish a conceptual connection between the religious and the secular. This article outlines various theses of secularity and secularization presently under discussion in practical theology. Particular attention is paid to the recent discourse on "secular modes of existence" according to Bruno Latour, which enables an alternative approach to the differentiation and simultaneity of religious and secular existence.

1. Praktische Theologie und säkulare Gesellschaft

Aus der Perspektive philosophischer Beobachtung zeichnet sich Praktische Theologie durch eine große Vielfalt ihrer Methoden aus. Die Selbstinterpretation als Handlungswissenschaft scheint ebenso einflussreich wie phänomenologische, kulturwissenschaftliche und dezidiert empirisch orientierte Ansätze. Allen gemeinsam ist der Bezug zur gesellschaftlichen Gegenwart, die analytisch adäquat erfasst werden muss, wenn Praktische Theologie ihre Aufgabe angemessen verstehen und erfüllen möchte. Praktische Theologie benötigt einen Begriff von dieser gesellschaftlichen Gegenwart, „sonst kann sie ihr Geschäft nicht betreiben. Sie verlöre mit diesem Begriff ihren Gegenstand“¹. Aus der Perspektive der Reflexion religiöser Vollzüge erscheint diese Gegenwart zunächst und vor allem als säkulare Gesellschaft. Der Ausdruck „säkular“ bezeichnet aber keinen klar abgegrenzten und wohlbestimmten Gegenstandsbereich.

Die paradigmatische Form der Säkularisierungsthese wird durch Max Webers Theorie des okzidentalen Rationalismus repräsentiert. Webers Theorie setzt Modernisierung

¹ Rainer Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 2009, 20.

mit Rationalisierungsprozessen gleich, die wiederum mit einer zunehmenden Ausdifferenzierung der kulturellen Wertsphären und einer Entzauberung der Welt identifiziert werden. Dabei setzt Modernisierung als Entwicklung und Verstetigung einer methodisch-rationalen Lebensführung eine binnenreligiöse Rationalisierung voraus. Nach dieser Lesart der Weber'schen Theorie der Säkularisierung trägt Religion wesentlich zur Entstehung moderner Bewusstseinsformen und Institutionen bei, zur Entstehung der kapitalistischen Wirtschaft und des zweckrationalen Denkens, einer bürokratischen, verwalteten, ausschließlich nach Effizienzgesichtspunkten gestalteten Welt.

Das Konzept des Säkularen wird nun aber auch in einem höherstufigen Sinn verwendet, der den Gegensatz zwischen Phänomenen des Religiösen und der Säkularisierung gerade umfassen soll. Ein Begriff des Säkularen zweiter Ordnung, wie er etwa von Charles Taylor als höherstufige Säkularität bestimmt wird, soll den Gegensatz zwischen Religion und dem Säkularen erster Ordnung als Begriffsrahmen umgreifen. In seiner monumentalen Studie zum säkularen Zeitalter² schlägt Taylor die Unterscheidung mehrerer Dimensionen von Säkularisierung vor. Er differenziert zwischen *Säkularisierung* als historischem Prozess, *Säkularismus* als laizistischer Ideologie und *Säkularität* als Erscheinungsform bzw. Ergebnis von Säkularisierung. Dabei sind wieder verschiedene Formen von Säkularität zu unterscheiden. Säkularität I, die erste Bedeutung von „Säkularität“, ist durch „Bezugnahme auf das Öffentliche definiert“³, genauer durch den Bedeutungsverlust von Religion in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Dieser Verlust manifestiert sich in Gestalt der Trennung von religiösen und säkularen Sphären, dem Rückzug der Religion aus öffentlichen Domänen wie Politik, Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft. Mit Säkularität II ist der Bedeutungsverlust von Religion gemeint, der Rückgang explizit religiöser Überzeugungen, Praktiken und formaler Mitgliedschaften. Diese beiden Formen von Säkularität sind zentral für die soziologischen Standardtheorien der Säkularisierung, die Taylor als Subtraktionsmodelle bezeichnet. Diesen Theorien ist nach Taylor gemeinsam, dass sie aus einer angeblich neutralen Beobachterperspektive heraus eine Fortschrittsideologie entwerfen, die das säkulare Denken als immanente Teleologie menschlichen Vernunftstrebens bestimmt.

Was aber im Prozess der Säkularisierung als Wandel der theoretischen Überzeugungen erscheint, bringt in Wirklichkeit einen Wandel unserer inneren Erfahrungen zum Ausdruck. Denn Religion erschöpft sich Taylor zufolge nicht im Glauben im Sinne eines Für-wahr-Haltens von Sätzen, sondern ist vor allem eine bestimmte Art des Empfindens. Im säkularen Zeitalter sind fundamental unterschiedene Weisen des Empfindens zu gleichberechtigten Optionen geworden. Dieser Raum für gleichberechtigte Alternativen ist das, was Taylor Säkularität III nennt. Säkularität III bezeichnet den säkularen institutionellen und kulturellen Rahmen, in dem heute auch die Option für den Glauben gefällt werden kann und muss. Der Glaube ist also eine Option innerhalb

² Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Berlin 2009.

³ Taylor, Ein säkulares Zeitalter (s. Anm. 2) 13.

des immanenten Rahmens der Säkularität. Es kommt darauf an, welche narrative Deutung wir diesem immanenten Rahmen der Säkularität geben – ob wir ihn im Sinne eines abgepufferten, innerweltlich geschlossenen Selbst verstehen oder im Sinne von Transzendenzoffenheit.

Auf ähnliche Weise begreift der von Jürgen Habermas in die Debatte eingespeiste Begriff der Postsäkularität die gegenwärtige gesellschaftliche Lage als eine Situation, in der „religiöse Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“⁴ dauerhaften Bestand besitzen. Religiöse Gemeinschaften und Traditionen bestehen inmitten eines säkularen Milieus weiter.⁵ Damit ist die Aufforderung verbunden, sich von Vorstellungen, die auf das Aussterben von Religion hoffen, ebenso zu verabschieden wie von der Erwartung der Rückkehr einer Gesellschaft, die im Namen einer einzigen wahren Religion reguliert und integriert wird. Postsäkulare Gesellschaft bedeutet, dass Menschen unterschiedlicher religiöser Überzeugungen und nichtreligiöser Weltanschauungen es miteinander aushalten müssen und können. So muss laut Habermas von religiösen Personen erwartet werden, dass sie eine selbstkritische und distanzierende Einstellung zu ihren grundlegenden Überzeugungen einnehmen, wenn religiöse Überzeugungen als Begründungen von Gesetzen herangezogen werden sollen, die alle, also auch säkulare Mitbürgerinnen und Mitbürger betreffen. Religiöse Überzeugungen müssen dann in eine Sprache übersetzt werden, die auch den säkularen Mitbürgern nicht prinzipiell unverständlich bleiben darf. Andererseits müssen in einer postsäkularen Gesellschaft auch die säkularen Bürgerinnen und Bürger bereit sein, in einen Prozess der inhaltlichen Auseinandersetzung und übersetzenden Aneignung der religiösen Gehalte einzutreten. Das Übersetzungsgebot wirkt somit wie ein kritischer Filter, der religiöse Fanatismen und obskurantistische Vorstellungen aus der politischen Öffentlichkeit ausschließen soll. Dieser Filter soll allerdings auch durchlässig genug sein, um solche Gehalte der religiösen Tradition in den öffentlichen Diskurs einer pluralistischen Gesellschaft einfließen zu lassen, die diesen in normativer Hinsicht bereichern können.

Das Habermas'sche Konzept der Postsäkularität und Taylors Differenzierung von Stufen der Säkularität haben bis vor Kurzem den theologischen Markt der Ideen im Kontext der Säkularisierungsdebatte beherrscht. Sie sind breit rezipierte Begriffe, wenn es darum geht, die praktisch-theologischen Herausforderungen zu skizzieren, vor denen religiöse Handlungen und Erfahrungsprozesse im Horizont einer säkularen Gesellschaft existieren, sich reproduzieren und behaupten müssen.⁶

⁴ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 13.

⁵ Ebd.

⁶ Rainer Bucher, *Die Theologie im Feld der Postsäkularität*, in: Ders., *Theologie im Risiko der Gegenwart*, Stuttgart 2009, 95–104.

Neben der Habermas'schen Idee der postsäkularen Gesellschaft und der Taylor'schen Vorstellung eines immanenten Rahmens, der den Gegensatz von Religion und Säkularismus umgreift, tritt nun in jüngster Zeit in der praktischen Theologie verstärkt die Rede von der säkularen Existenzweise. Dieses Konzept scheint speziell für die Zwecke der praktischen Theologie attraktiver als die Habermas'sche Rede von der postsäkularen Gesellschaft oder Taylors Konzeption von Säkularität als immanentem Rahmen. Die Rede von der säkularen Existenzweise scheint also zunehmend in Konkurrenz zu treten zu anderen Bestimmungen der Säkularität als Signum jener Gegenwart, auf die sich die praktische Theologie beziehen muss. Dies illustriert beispielsweise die Aufforderung „säkulare Existenzweisen als eine pastorale Chance zu begreifen“⁷. Die Frage nach der Definition und Unterscheidung von säkularen und religiösen Existenzweisen soll nun die entscheidende begriffliche Voraussetzung bieten für die pastoraltheologische Analyse der säkularen Gegenwart.

Der Begriff der Existenzweise hat seinen prominenten Ursprungsort in der philosophischen Anthropologie.⁸ Dieser anthropologische Begriff der Existenzweise ist unterschieden von dem Begriff der Lebensform, der stärker kulturell- gesellschaftstheoretisch⁹ interpretiert werden kann. Zugleich ist der Begriff der Existenzweise zu unterscheiden von dem eher epistemischen Begriff der Weltanschauung.

Der Begriff der Existenzweise besitzt auch einen präziseren terminologischen oder technischen Sinn, wie er vor allem im philosophischen und soziologischen Ansatz von Bruno Latour deutlich wird. Im Anschluss an Latour gewinnt der Begriff der Existenzweise in der gegenwärtigen philosophischen, gesellschaftstheoretischen und kulturwissenschaftlichen Debatte zunehmend an Einfluss. Dies lässt ihn offenbar auch in den gegenwärtigen Debatten der praktischen Theologie zunehmend als attraktiven Ausgangspunkt für die eigenen zeitdiagnostischen Überlegungen erscheinen. Die Rede von einer „Theologie säkularer Existenzweisen“¹⁰ verstehe ich jedenfalls als Indikator einer solchen Tendenz. Im Folgenden möchte ich daher den Begriff der Existenzweise bei Bruno Latour rekonstruieren.

2. Erforschung der Existenzweisen. Bruno Latours Anthropologie der Modernen

Die breiter werdende Rezeption des Begriffs der *Existenzweise* in den Sozial- und Kulturwissenschaften dürfte sich in erheblichem Maße den Arbeiten von Bruno Latour

⁷ So eine Formulierung auf dem Programmflyer des Kongresses der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen vom 9.–11. September 2019 in Schmerlenbach.

⁸ Vgl. Matthias Schloßberger, *Phänomenologie der Normativität. Entwurf einer materialen Anthropologie* im Anschluss an Max Scheler und Helmuth Plessner, Basel 2019.

⁹ Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014.

¹⁰ Programmtitel des Kongresses der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen vom 9.–11. September 2019 in Schmerlenbach.

verdanken. Spätestens seit dem Erscheinen der Übersetzung seiner Monografie „Existenzweise. Eine Anthropologie der Modernen“¹¹ erfreut sich Latour auch im deutschsprachigen Raum einer immer breiter werdenden Rezeption. Verstärkt wird diese Tendenz durch Schriften wie das „Das terrestrische Manifest“¹², die Latour auch für ein breiteres Publikum interessant und relevant werden lassen. Der programmatische Untertitel seiner Studien zur Erforschung der Existenzweisen trägt den prägnanten Untertitel „Anthropologie der Modernen“. Er bringt die Bedeutung von und das Interesse an Latour markant zum Ausdruck. Denn einerseits verfolgt Latour ausdrücklich einen anthropologischen Ansatz. Damit vollzieht er – im Unterschied zu rein kulturwissenschaftlichen, soziologischen oder ökonomischen Theorien der Moderne – eine bewusste Anknüpfung an die herkömmliche Frage der klassischen philosophischen Anthropologie und Existenzphilosophie nach dem Wesen des Menschen. Im Zentrum seiner wissenschaftlichen Arbeit steht also die Frage, wie wir uns als Angehörige einer bestimmten Gattung von Lebewesen verstehen wollen, können und sollten. Zugleich ist diese anthropologische Grundfrage eingebettet in ein wissenschaftliches Design, das in einem ganz eminenten Sinn als Theorie der Moderne verstanden werden muss, inhaltlich wie methodisch. Inhaltlich nimmt Latour die bedrückenden und drängenden Symptome und Krisen der Moderne wie die kommunikative Krise des digitalen Wandels und vor allem die ökologische Krise als zentrale Themen der Klimakatastrophe auf.

Methodisch und formal zeigt sich die spezifische Modernität Latours in der von ihm begründeten Akteur-Netzwerktheorie, die wissenschaftliche Kommunikation und letztlich die Gesellschaft im Ganzen als assoziative Vernetzung heterogener Akteure begreift, nicht als hierarchisch strukturierte Einheit von Prozessen. Dies zeigt sich auch in einer Entgrenzung der klassischen wissenschaftlichen Monografie, an deren Stelle offene Prozesse des kollektiven Forschens und Schreibens treten und nicht zuletzt in der Einbeziehung von alternativen Medien der Wissenserzeugung und Erkenntnisvermittlung außerhalb des herkömmlichen akademischen Diskurses. Latour radikalisiert auf diese Weise die für die Dynamik der Moderne charakteristischen Ausdifferenzierungen und Entgrenzungen, sodass sich die Frage stellen lässt, ob der Begriff der Moderne überhaupt noch ein taugliches Konzept darstellt.¹³

Das spezielle theologische Interesse an Latour dürfte nicht zuletzt durch seine religionsbezogenen Arbeiten begründet sein. Seit seiner Promotion in biblischer Exegese hat sich Latour neben allen umfangreichen und zahlreichen sozialwissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Arbeiten immer wieder auch auf religiöse Phänome-

¹¹ Bruno Latour, Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen. Aus dem Französischen von Gustav Roßler, Berlin 2014.

¹² Bruno Latour, Das terrestrische Manifest. Aus dem Französischen von Bernhard Schwibs, Berlin 2018.

¹³ Bruno Latour, Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Übersetzt von Gustav Roßler, Berlin 1995.

ne bezogen.¹⁴ Für die Praktische Theologie dürfte aber neben der unmittelbaren Berufung auf Latours religionsbezogene Texte die vermittelte Rezeption seines Konzepts der Existenzweise vor allem schon deshalb interessant sein, weil er in den letzten Jahren in den Rang eines der einflussreichsten und bedeutendsten Intellektuellen der Gegenwart aufgestiegen ist.

Diese Aspekte durchdringen sich aber durchaus. So ist bereits Latours frühe Bezugnahme auf Rudolf Bultmann in seiner exegetischen Dissertation theologisch aufschlussreich, aber auch für ein allgemeines Verständnis des Konzepts der Existenzweise bedeutsam. In seiner Analyse des Markusevangeliums wird Latour von Bultmann beeinflusst, der in der Auseinandersetzung mit Martin Heidegger eine besondere Lesart der philosophischen Kategorie der Existenz entwickelt und in das Zentrum seiner exegetischen Deutung des Sinns der heiligen Schriften gestellt hat. Latour interessiert an Bultmann der Konnex zwischen Form-, Gattungs- und Stilanalyse der Schriften und ihrem Sitz im Leben, als das Verhältnis der Schrift zu ihrem lebensweltlichen Kontext. Dieser Existenzbezug wird von Latour aber nicht auf herkömmliche existenzphilosophische Weise individualistisch gedeutet, sondern in einer wissenssoziologischen und wissenschaftshistorischen Perspektive. Der Ort der existenziellen Wahrheit einer Überlieferung ist weder die ursprüngliche Lebenswirklichkeit des Autors oder der Ursprungsgemeinde, noch die existenzielle Betroffenheit der Rezipienten, sondern der anonyme Prozess kollektiver Auslegung und Übertragung. Der für Latours Ansatz so zentrale Gedanke des interagierenden Netzwerkes deutet sich also schon in seiner bibelexegetischen Dissertation an.

Dieser bereits früh gegebene Zusammenhang der Deutung von Existenz und der Akteur-Netzwerk-Theorie entfaltet sich in der Weise, dass Latour schon im Rahmen dieser Theorie die „Relevanz verschiedener Formen der Existenz“¹⁵ bemerkt. Das Akteur-Netzwerk-Modell unterscheidet sich fundamental von anderen soziologischen Modellen. Die herkömmlichen gesellschaftstheoretischen Vorstellungen, wonach die Integration gesellschaftlicher Kommunikation als Teil-Ganzes-Verhältnis gedacht wird, sei es in Form eines Organismus und seiner Organe, eines Systems und seiner Funktionen oder der Vereinigung von Individuen durch Vertrag oder Konsensbildung, werden von Latour abgelehnt. Es geht stattdessen von konnektiven Instanzen aus, die sich frei assoziieren. Diese konnektiven Instanzen werden als Existenzweisen verstanden. Latour versucht „mit dem Konzept der Existenzweisen [...], verschiedene Arten der Verknüpfung, verschiedene Formen der Bildung von Netzwerken zu bezeichnen und voneinander zu unterscheiden“¹⁶. Damit ist klar, dass es sich bei diesen Knotenpunk-

¹⁴ Bruno Latour, *Über religiöse Rede*. Aus dem Französischen von Achim Russer, Berlin 2011.

¹⁵ Andreas Christian Braun, *Latours Existenzweisen und Luhmanns Funktionssysteme*. Ein soziologischer Theorienvergleich, Wiesbaden 2017, 37.

¹⁶ Lars Gertenbach – Henning Laux, *Zur Aktualität von Bruno Latour*. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2019, 164.

ten im Netzwerk gesellschaftlicher Kommunikation nicht um feste Entitäten, weder um Individuen noch Institutionen handelt, sondern um Weisen der Existenz, um *Modi*. Diese Existenzweisen können dabei durchaus die Gestalt jener Gebilde annehmen, die in anderen soziologischen Theorien als Systeme, Wertsphären oder Felder bezeichnet werden. Denn zu den Existenzweisen gehören für Latour Phänomenbereiche wie Religion, Recht, Wirtschaft, Politik, Ökonomie, Technik. Entscheidend ist, dass diese eben als *Modi* erfasst werden; Existenzweisen unterscheiden sich nur modal voneinander, nicht durch Bereichsabgrenzung. Daher stellen für Latour nicht nur die Felder oder Systeme der klassischen Soziologie, sondern auch Vollzüge wie Reproduktion, Metamorphose und Gewohnheit Existenzweisen dar. Unter dieser Voraussetzung ist auch die religiöse Existenzweise nur modal von anderen *Modi* der Existenz unterschieden. An die Stelle eines substantziellen Begriffs von Religion tritt so eine adverbiale Bestimmung der religiösen Existenzweise, die sich durch eine andere Art des Sprechens unterscheidet.¹⁷ Gerade diese adverbiale Perspektive macht deutlich, wie Latour die religiöse Existenzweise im Unterschied zu anderen sozialen Existenzweisen wie Recht, Politik, Technik und Ökonomie bestimmt. Der Begriff der Existenzweise erlaubt eine Unterscheidung und Verhältnisbestimmung zwischen dem Religiösen und dem Säkularen, die sich von den herkömmlichen soziologischen Theorien unterscheidet. Weil der Begriff der Existenzweise eine andere Art der Unterscheidung religiöser Phänomene von anderen gesellschaftlichen Bereichen ermöglicht, bietet er zugleich die Grundlage für ein anderes Verständnis von Säkularisierung und dem Verhältnis von religiösen und säkularen Einstellungen unter Bedingungen entfalteter Säkularität.

3. Existenzweisen und Ausdifferenzierung – eine alternative Theorie der Säkularisierung

Latours Theorie der Moderne bietet eine andere Theorie der Säkularisierung als die herkömmlichen soziologischen Theorien der Ausdifferenzierung in der Tradition von Max Weber und in ihrer kommunikationstheoretischen Rezeption bei Habermas oder der systemtheoretischen Variante Luhmanns. Auch für Latour ist die gegenwärtige Gesellschaft gekennzeichnet durch einen unhintergehbaren Pluralismus an Existenzweisen. Deren Differenzierung und Pluralisierung folgt aber einer anderen Logik als die herkömmlichen Theorien der Ausdifferenzierung. Der besonders für moderne Ge-

¹⁷ „In der Tat ist es angezeigt, wie wir es von Anfang an bei jedem *Modus* tun, die Aufmerksamkeit vom Adjektiv ‚politisch‘ auf das Adverb ‚politisch‘ umzulenken. Wenngleich es recht schwierig ist, zu präzisieren, was ein technisches ‚Objekt‘ ist, [...] können wir nichtsdestoweniger herausfinden, was es heißt, *technisch* zu handeln; und wir konnten im letzten Kapitel erlauben, dass die Differenz zwischen dem Sprechen ‚über‘ Religion und dem *religiösen* Sprechen immens ist – sie ist sogar unendlich ... Versuchen wir dasselbe, [...] indem wir die riesige Masse von Äußerungen über die Politik beiseite lassen und versuchen zu verstehen, was es bedeuten kann, *politisch* zu handeln oder zu reden.“ Bruno Latour, Existenzweisen (s. Anm. 11) 465.

sellschaftlichen charakteristische Pluralismus von Einstellungen, Wertsphären und funktional differenzierten Institutionen wird von Latour nicht als Ergebnis einer universalen Logik sozialer Evolution interpretiert. Unstrittige Entwicklungen wie zunehmende Individualisierung, Arbeitsteilung und Komplexitätssteigerung lassen sich nicht kausal als Wirkung eines allgemeinen und einheitlichen Prinzips sozialer Entwicklung interpretieren. Latour lehnt damit zugleich die Etablierung einer methodischen Metaebene ab, die eine universale und globale Logik der modernen Ausdifferenzierungsdynamik begrifflich etablieren würden.¹⁸ Zudem weist er die Auffassung der Irreversibilität gesellschaftlicher Ausdifferenzierung zurück. Die Konzeptualisierung der Teilbereiche pluralistischer Gesellschaften als Existenzweisen erlaubt eine stärkere Verschränkung und Vernetzung der ausdifferenzierten Bereiche. Latour vertritt die Idee der Kreuzung von Existenzweisen. Hybridisierungen von Religion, Recht, Politik, Ökonomie, Technik etc. erscheinen daher jederzeit möglich. Hybride stellen aber Formen eines Zusammenwirkens, nicht des Verschmelzens dar. „Für einander bleiben die Existenzweisen inkommensurabel [...], sie lassen sich nicht ineinander auflösen.“¹⁹

Das Konzept der Hybridisierung soll zum einen zum Ausdruck bringen, dass Existenzweisen einzigartig und inkommensurabel sind. Zum anderen sind Existenzweisen zugleich fragil, ihr Fortbestehen ist prekär. Existenz wird von Latour geradezu als dasjenige definiert, was seinem Verschwinden zu widerstehen vermag. Daher sind die unterschiedenen Existenzweisen in einem ganz anderen Sinn operativ aufeinander bezogen als etwa die von Luhmann als autonom gedachten sozialen Systeme.

Ein weiterer religionstheoretisch relevanter Unterschied zu anderen sozialen Theorien der Ausdifferenzierung und Säkularisierung besteht in Latours Zurückweisung einer prinzipiellen Trennung von epistemologischen und ontologischen Perspektiven. Mit dem Konzept der Existenzweise ist nämlich „bereits begrifflich eine Verknüpfung zu materiellen und ontologischen Aspekten enthalten“²⁰. In seiner theoretischen Erfassung sozialer Phänomene nimmt Latour eindeutig eine postkonstruktivistische Haltung ein.²¹ Gegen eine rein kulturalistische Deutung besteht Latour darauf, dass eine Differenz der Sprachspiele nicht nur bedeutet, für gleiche Sachverhalte unterschiedliche, ja inkommensurable Beschreibungen zu formulieren. Der Unterschied zwischen Existenzweisen erschöpft sich nicht in einer Vielheit von Beschreibungen, sondern

¹⁸ „Der von vielen Differenzierungstheorien erweckte Eindruck, dass das in der Moderne erreichte Niveau der Ausdifferenzierung irreversibel ist und zu einer Art selbststabilisierenden Autonomisierung der verschiedenen Sphären führt, ist für Latour nicht nur empirisch unplausibel, diese Vorstellung erscheint vielmehr als typisch modernistische Selbsttäuschung“, Gertenbach – Laux, Zur Aktualität von Bruno Latour (s. Anm. 16) 190.

¹⁹ Ebd., 189

²⁰ Ebd., 166.

²¹ „Das Ziel bestünde darin, *weniger* Diversität in der Sprache zu erreichen [...], aber *mehr* Diversität bei den Wesen, die zur Existenz zugelassen sind«. Latour, Existenzweisen (s. Anm. 11), 56f (Hervorhebungen: im Original).

bedeutet auch einen sachhaltigen Unterschied. In der Konsequenz wäre etwa eine politische oder eine ökonomische Existenzweise von einer religiösen auch und gerade in ihrem Sachgehalt verschieden. Dann kann die notwendige Verbindung und Kommunikation zwischen beiden nicht so verstanden werden, als handele es sich um unterschiedliche Ausdrucksformen für identische Sachverhalte. Die Vokabularien können nicht unabhängig von den ontologischen Verpflichtungen und Bindungen verstanden werden, die mit einer bestimmten Existenzweise verbunden sind. Religiöse und säkulare Existenzweise wären demnach real, auf eine ontologisch gehaltvolle Weise unterschieden, es handelte sich nicht nur um variierende Beschreibungen sachlich identischer Sachverhalte. Zugleich kommt es zwischen ihnen unvermeidlich zu Vernetzungen und Hybridbildungen.

Wenn das Konzept der Existenzweise nicht nur in einen allgemeinen Sinn oder in herkömmlicher anthropologischer Bedeutung verstanden wird, sondern im Anschluss an Latour auf eine terminologisch wohlbestimmte Weise, so ergibt sich hieraus ohne Zweifel ein interessantes Anregungspotenzial für die Praktische Theologie. Es bietet die Möglichkeit eines Perspektivwechsels, die Differenz und Gleichzeitigkeit von säkular und religiös in einem neuen Licht zu sehen. Im Unterschied zu Habermas' Konzept der postsäkularen Gesellschaft würde dieses Verhältnis nicht als Übersetzung von religiösen Überzeugungen in die säkulare Sprache öffentlicher Vernunft verstanden. Anders als in Taylors Ideengeschichte der Säkularisierung würde die Differenz zwischen säkularer und religiöser Existenz nicht auf die Wahl zwischen einer geschlossenen und einer offenen Selbstinterpretation der menschlichen Existenzweise reduziert werden.

4. Religiöse und säkulare Existenzweisen im wechselseitigen Lernprozess

Im Anschluss an Latour stellt sich die Frage nach der normativen Bewertung der Resultate von Prozessen der Vernetzung und Hybridisierung. Nach welchen Kriterien kann die Hybridbildung religiöser und säkularer Existenzweisen nicht nur als erfolgreiche Anpassung an gegebene Problemlagen verstanden werden, sondern als wechselseitige Lernprozesse. Daher soll hier abschließend das auf Latour zurückgehende Modell einer Vermittlung von religiöser und säkularer Existenzweise mit der Konzeption des Lernprozesses verglichen werden, die Habermas gerade in seinem jüngsten großen Werk²² der Verhältnisbestimmung von Religion und säkularem nachmetaphysischen Denken zugrunde legt.

Der von Habermas beschriebene Vorgang einer Übersetzung von religiösen Überzeugungen in die säkulare Sprache öffentlicher Vernunft darf nicht nur als diskursiver

²² Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation, Berlin 2019.

Austausch von Argumenten verstanden werden. Diese Übersetzungsarbeit ist als kooperativer Prozess zu verstehen, in dem Personen mit säkularen und religiösen Überzeugungen in einen gemeinsamen gesellschaftlichen Lernprozess eintreten. Dies wirft die Frage auf, ob in einer vergleichenden Perspektive im Anschluss an Latour das Verhältnis von säkularen und religiösen Existenzweisen als reziproker Lernprozesse verstanden werden könnte. Die Frage nach der Möglichkeit von reziproken Lernprozessen zwischen religiösen und säkularen Existenzweisen erscheint allein schon deshalb sinnvoll, weil solche Formen der Bildung eine entscheidende Rolle für die Aufgabe der praktischen Theologie im Horizont der säkularen Gesellschaft spielen. Es ist darüber hinaus mit der Frage verbunden, wie wir gesellschaftliche Veränderungen, in deren Folge es etwa zu bestimmten Hybridbildungen kommt, als Lernfortschritt verstehen können und nicht bloß als kontingente Veränderungen unserer Überlebensstrategien.

Was unterscheidet eigentlich die Art und Weise, wie wir, Angehörige der Gattung *homo sapiens*, lernen von der Art, wie andere Lebewesen Wissen erwerben und weitergeben? Der entscheidende Unterschied besteht Habermas zufolge darin, dass die menschliche Gattung ihre Handlungen mittels Sprache koordiniert. Die Verwendung von Symbolen, die verstanden werden können, ist etwas anderes als der Gebrauch von Gesten, der einen gewünschten Effekt erzielt. Durch den Gebrauch von Symbolen entsteht ein gemeinsamer semantischer Raum, eine Sphäre geteilter Bedeutungen, die auch unabhängig von einer in Zeit und Raum gegebenen konkreten Situation verstanden und erinnert werden können. Dies ist der spezifische, der artbildende Unterschied von *Homo sapiens*: Die Bildung und Erhaltung einer menschlichen Gemeinschaft erfolgt auch durch symbolische Integration. Uns verbindet nicht nur die gemeinsame Arbeit, sondern auch die sprachliche Interaktion. Die menschliche Gemeinschaft wird nicht nur durch zweckhafte Tätigkeit zusammengehalten, sondern *auch* durch kommunikatives, verständigungsorientiertes Handeln.

Für den evolutionären Ursprung der Gattung *Homo sapiens* ist Habermas zufolge daher die „Umstellung auf einen umwälzend neuen Modus der Vergesellschaftung“²³ entscheidend. Diese Vergesellschaftung durch kommunikatives Handeln stiftet ein prekäres Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft. Menschliche Lebewesen werden nur in dem Maße zu selbstbewussten Individuen, in dem sie sich erfolgreich kommunikativ vergesellschaften, das heißt lernen, sprachliche Symbole zu gebrauchen und zu verstehen und durch die Verinnerlichung dieser allgemeinen Bedeutungen ein artikuliertes Selbstverständnis aufzubauen. Für das kommunikative Wesen *Homo sapiens* gehören Individuierung und Sozialisation untrennbar zusammen; sprachliche Wesen werden erst in dem Maße zu selbstbewussten und vernünftigen Individuen, in dem sie sich vergesellschaften. Zugleich kann sich eine kommunikativ strukturierte Gesellschaft nur erhalten und reproduzieren, wenn ihre Mitglieder die allgemeinen Bedeutungen teilen, verstehen und weitergeben. Dies ist aber ein hoch-

²³ Ebd., 196.

riskanter Prozess. Jede gesellschaftliche Krise zeigt, dass es misslingen kann, für alle verständliche Symbole und von allen geteilte Bedeutungen zu schaffen und zu erhalten. Umgekehrt erlebt jedes Individuum in existenziellen Krisen und an biografischen Wendepunkten den doppelläufigen Prozess von Individuierung und Sozialisierung als das Drama, sich entweder von der Gemeinschaft ausgeschlossen und isoliert zu fühlen oder von ihr geschluckt und verschlungen zu werden.²⁴

Der sogenannte sakrale Komplex bildet nun einen anthropologisch tiefsitzenden Mechanismus, der im Falle solcher Krisen, die zu Zerfall und Anomie, Gewalt und Rebellion führen können, eine Art „Ausfallbürgschaft“²⁵ übernehmen kann. Der sakrale Komplex setzt sich zusammen aus rituellen Praktiken des Umgangs mit Mächten des Heils und des Unheils einerseits, aus mythischen Weltbildern andererseits. Mythen beziehen sich auf den Darstellungsaspekt, Rituale auf den performativen Aspekt der Krisenbewältigung durch den sakralen Komplex. Mythos und Ritual verhalten sich zueinander wie *framing* und *reenactment*. Aber Überzeugungskraft gewinnt der Mythos nicht nur aus seiner sakralen Bindungskraft, aus seiner performativen Verbindung mit dem Ritual. Der Mythos besitzt auch eine eigenständige rationale Überzeugungskraft, der seinen kognitiven und moralischen Erklärungen innewohnt. Denn während die soziale Bindungskraft des Rituals aus der Orientierung an exemplarischen Gestalten und Vollzügen erwächst, zehrt die „legitimierende und allgemein sozialintegrative Kraft der Weltbilder [...] davon, dass die Macht des Sakralen mit der Kraft guter Gründe kommuniziert“²⁶. Daher zerstört eine zunehmende Versprachlichung der bannenden Kraft mythologischer Vorstellungen und ihre rationalisierende Transformation in die bindende Kraft diskursiv einlösbarer Geltungsansprüche nicht zwangsläufig jene Form symbolisch erzeugter, gesellschaftlicher Solidarität, die der Ritus hervorbringt.

Das Heilige, der sakrale Komplex, ermöglicht erst die Verstetigung und Institutionalisierung von Lernprozessen, die wir als Vorgänge der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung und Säkularisierung interpretieren. Zugleich ist der sakrale Komplex auch ein Gegenstand von Lernprozessen. Diese gestalten sich aber so, dass der sakrale Komplex unter Bedingungen anhaltender Säkularisierung rationalisiert werden kann, ohne durch diese Transformation notwendig zerstört werden zu müssen. Unter den Bedingungen von Säkularität ist ein reflektierter „hypothetischer Abstand zu eigenen Hintergrundüberzeugungen“²⁷ möglich, ohne deren praktische, durch redundantes rituelles Handeln hervorgebrachte Bindungskraft zu schwächen. In diesem Bild einer nicht-

²⁴ „In dem Maße, wie sich im Zuge der sprachlichen Vergesellschaftung die Reproduktion des Einzelnen objektiv mit der der gesellschaftlichen Kooperation verschränkt, entsteht eine *latente Spannung zwischen der Egozentrik der Selbstbehauptung und der normativ geforderten Unterwerfung des Einzelnen unter Imperative der Gemeinschaft.*“ Ebd., 141 (Hervorhebungen: im Original).

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 147.

²⁷ Ebd., 128.

destruktiven Rationalisierung von Religion unter säkularen Bedingungen, die es erlaubt, religiöse Überzeugungen mit Gründen zu rechtfertigen und gegenüber säkularen Einstellungen kommunikabel zu halten, liegt nach wie vor eine anregende Ergänzung und Herausforderung zur Latours Ansatz der religiösen Existenzweise und ihrer Vernetzung in säkularer Gesellschaft qua Hybridbildung.

Prof. Dr. Thomas M. Schmidt
Professur für Religionsphilosophie
Goethe-Universität
60323 Frankfurt am Main
+49 (0) 69 798 333 60
t.schmidt(at)em.uni-frankfurt(dot)de
<https://www.uni-frankfurt.de/77059324/Religionsphilosophie>

Einige Anmerkungen zu einer Theologie säkularer Existenzweisen aus philosophischer Perspektive

Abstract

Die besonders für Ostdeutschland „normale“ religiöse Indifferenz stellt die philosophische und theologische Grunddoktrin vom *homo naturaliter religiosus* infrage. Der Artikel versucht zu erklären, wie das Phänomen, das oft mit einem weitgehenden Ausfall von Kontingenzerfahrungen einhergeht, überhaupt denkbar ist. Religiös Indifferente sind nicht defizient, sondern anders. Das erfordert ein missionstheologisches Paradigma, das die Alterität akzeptiert und auf eine „Ökumene der dritten Art“ hinausläuft.

For the Eastern part of Germany in particular, religious indifference is more or less “normal,” which calls into question the philosophical and theological doctrine of a *homo naturaliter religiosus*. This article explains how to conceive of the phenomenon of religious indifference, which is often accompanied by an extensive decrease in experiences of uncertainty. People who are religiously indifferent are not per se deficient, just different. This requires a paradigm from mission theology which accepts alterity and focuses on “ecumenism of the third kind.”

Einleitung

Bei einem Leipziger Umfrageprojekt kam auf die Frage, ob sie eher christlich oder eher atheistisch eingestellt seien, von Jugendlichen die inzwischen vielzitierte Antwort: „Weder noch, normal halt!“¹ Diese vier Worte waren treffsicher: Mit „weder noch“ ordneten sich die Jugendlichen keiner der beiden Gruppen zu, was sie nicht nur als „Konfessionslose“, sondern als „religiös Indifferente“ klassifiziert.² Denn während The-

¹ Monika Wohlrab-Sahr, Konfessionslos gleich religionslos? Überlegungen zur Lage in Ostdeutschland, in: Götz Doyé – Hiltrun Keßler (Hg.), Konfessionslos und religiös. Gemeindepädagogische Perspektiven (FS Eckart Schwerin), Leipzig 2002, 11–27, hier 11.

² Zum in der evangelischen Religionssoziologie präferierten Begriff der „Konfessionslosigkeit“ vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Religiöse Bildung angesichts von Konfessionslosigkeit. Aufgaben und Chancen, Leipzig 2020, 14f. 32–39. Er bezeichnet Menschen, die nicht Angehörige bzw. Mitglied einer Religionsgemeinschaft sind. Er ist letztlich kirchensoziologisch konnotiert („ohne Religion“) und relativ trennscharf, aber auch unbestimmter hinsichtlich Atheismus, Agnostizismus, säkularer Humanismus etc. Die in der übrigen Religionssoziologie inzwischen etablierte „religiöse Indifferenz“ bezieht sich wie ihre Pendant „Religiosität“ und „Spiritualität“ dagegen auf einen Habitus, der schwerer zu fassen ist. Ein Versuch einer differenzierten (englischen) Terminologie bei Lois Lee, *Recognizing the Non-religious. Reimagining the Secular*, Oxford/New York 2015, 203f.

isten und Theistinnen („Angehörige einer Religion“) verschiedener Couleur die Gottesfrage irgendwie mit „Ja“ beantworten, Atheisten und Atheistinnen mit „Nein“ und Agnostiker und Agnostikerinnen aus diversen Gründen zur „Enthaltung“ tendieren, ist für religiös Indifferente die Frage als solche unverständlich oder irrelevant. Religiöse wie atheistische „Bekenntnisse“ und Konversionserzählungen werden gleichermaßen als eher peinlich wahrgenommen. Damit laufen hier die philosophisch-theologischen Auseinandersetzungen mit dem Atheismus und Agnostizismus, eingeschlossen die über Jahrhunderte entwickelten wechselseitigen Argumentationsinstrumentarien, weitgehend ins Leere.³

Die Selbstbezeichnung als „normal halt“ verweist darauf, dass religiös Indifferente in Ostdeutschland (wie auch in Tschechien) die Mehrheit darstellen. Was in anderen Regionen die „Volkskirche“ ist, stellt sich hier als eine Art „Volksatheismus“ dar: historisch gewachsen, milieustabilisiert, unhinterfragt. Gemäß einer klugen Unterscheidung Michal Kaplánek sind diese Jugendlichen nicht von Glauben und Kirche „Entfremdete“, sondern „Unberührte“.⁴ Sie sind selbst nie mit nennenswerter religiöser Sozialisation (und sei es nur durch den Fakt des Getauftseins oder durch die von „Entfremdeten“ gelegentlich positiv oder negativ erinnerten volkkirchlichen Erfahrungen) in Kontakt gekommen – und das teilweise schon über mehrere Generationen. „Unnormal“ und exotisch sind für sie nun diejenigen, die noch Fragen wie die eingangs erwähnte stellen und sich theoretisch oder praktisch mit Themen wie Gott, Religion oder Kirche befassen.

Dass Menschen einer „Lebensoption“ folgen (Charles Taylor, Hans Joas⁵) oder in einer „existenziellen Kultur“ beheimatet sind (Lois Lee⁶), welche durch eine vor allem naturwissenschaftlich-szientistische Weltanschauung geprägt ist und nüchternpragmatisch ausgerichtet gut und anständig ganz ohne Gott leben lässt, stellt ein wachsendes Phänomen vornehmlich in West- und Nordeuropa dar und betrifft dort wie anderswo vor allem die urbanen Zentren. Stadt und Land umfassend, ist es dagegen in Ostdeutschland nebst Tschechien bisher weltweit einmalig. Für die Kirchen ist ein solches Umfeld eine nicht zu unterschätzende Herausforderung. Denn noch nie in ihrer 2000-jährigen Geschichte traf die christliche Verkündigung auf so weit verbreitete und milieustabile Nicht-Religion und religiöse Indifferenz.

³ Vgl. Eberhard Tiefensee, Phänomene des Atheismus im Überblick, in: Ursula Roth – Jörg Seip – Bernhard Spielberg (Hg.), *Unbekannt. Predigen im Kontext von Agnostizismus und Atheismus* (Ökumenische Studien zur Predigt; 9), München 2014, 23–40.

⁴ Vgl. Michal Kaplánek, *Entfremdete oder vom christlichen Glauben unberührte Jugend?*, in: Maria Widl – ders. (Hg.), *Jugend – Kirche – Atheismus. Brückenschläge zwischen Ostdeutschland und Tschechien*, České Budějovice/Erfurt 2006, 88–98, hier 88f.

⁵ Vgl. Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg/Br. 2012, bes. 129–148.

⁶ Vgl. Lee, *Recognizing* (s. Anm. 2) 159–184.

Das lässt fragen, ob und wie so etwas überhaupt denkbar ist, wenn doch nach verbreteter Meinung jeder Mensch über eine Art natürlicher Religiosität verfügt (1.) und wenn Kontingenzerfahrungen doch Warum- und Wozu-Fragen auslösen müssten, welche „Anknüpfungspunkte“ oder „Einfallstore“ für die christliche Verkündigung bieten (2.). Wenn man aber ohne Gott gut und anständig leben kann, muss sich die missionarische Pastoral von ihrem hintergründig leitenden Defizienzparadigma verabschieden (3.) und sich als eine „Ökumene der dritten Art“ neu orientieren (4.).

1. Wie ist angesichts einer „natürlichen Religiosität“ so etwas wie „religiöse Indifferenz“ denkbar?

Erst seit den 1990er-Jahren wird die religiöse Indifferenz von der Religionswissenschaft wahrgenommen. Diese Verzögerung ist im Wesentlichen durch die *sententia communis* bedingt, der Mensch sei „unheilbar religiös“, sodass es einen *homo indifferens* eigentlich gar nicht geben darf. Immanuel Kant konstatierte noch eine allgemeine „Naturanlage zur Metaphysik“ im Menschen, welche die Nachfrage nach „irgendeiner Metaphysik“ und zu „metaphysischen Untersuchungen“ zu einer nicht auszurottenden anthropologischen Gegebenheit macht.⁷ „Es scheint, soweit wir wissen, keine Menschen ohne ‚Religion‘ zu geben – wie immer man dieses Phänomen im einzelnen zu bestimmen sucht.“⁸ Solche und ähnliche Aussagen der philosophischen und theologischen Anthropologie könnte eine neuere Untersuchung bestätigen, der zufolge sich sogar selbsterklärte Atheisten und Atheistinnen in Deutschland zu erheblichen Teilen als – in welcher Weise auch immer – „religiös“ und/oder „spirituell“ bezeichnen.⁹ Andererseits erweisen sich sogar unheilbar Kranke desinteressiert an Ressourcen wie Selbsterkenntnis, Spiritualität, expliziter Religiosität oder sogar Fortpflanzung – und trotzdem ohne feststellbare mentale Verluste bei der Krisenbewältigung.¹⁰

Die Problemstellung lautet: Wenn die Bestimmung *homo naturaliter religiosus* wahr ist, dann kann es keine Menschen ohne Religion oder – präziser gesagt – keine nicht-

⁷ Die Zitate: KrV B 22, KrV B 21 und Prol. A 192.

⁸ Fritz Stolz, Einführung, in: ders. (Hg.), *Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?* (Studia religiosa Helvetica. Jahrbuch; 3), Bern u. a. 1997, 7–12, hier 9.

⁹ Alte Bundesländer 50,7%, neue Bundesländer 61,2%; vgl. Heinz Streib – Barbara Keller (Hg.), *Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland*, Göttingen 2015, 24.

¹⁰ Vgl. Anne-Gritli Wirth – Arndt Büssing, *Utilized Resources of Hope, Orientation, and Inspiration in Life of Persons with Multiple Sclerosis and their Association with Life Satisfaction, Adaptive Coping Strategies and Spirituality: Journal of Religion and Health* 55 (2016) 4, 1359–1380.

religiösen Menschen geben. Folglich müsse nur hinreichend lange gesucht werden, dann findet sich Religiosität auch bei angeblich „religiös Unmusikalischen“¹¹.

Üblicherweise wird diese Deduktion hinsichtlich der allgemeinmenschlichen Religiosität dadurch zu retten versucht, dass man die entscheidenden Begriffe neu bestimmt oder mit der Vorstellung operiert, irgendetwas sei jedem Menschen „heilig“. Allerdings wird dafür ein hoher Preis verlangt: Jeder Gewinn an Extension (Begriffsumfang) geht auf Kosten der Intension (Begriffsinhalt) und damit der Begriffsschärfe, die für eine wissenschaftliche Terminologie essenziell ist. „Religion“ verliert so gut wie jeglichen substanziellen Gehalt (beispielsweise den Bezug auf ein Absolutum) und wird vorwiegend nur noch funktional verstanden. Die definitorischen Grenzen zwischen Religion im Besonderen und Kultur im Allgemeinen¹², zwischen Ersatzreligion (die Religion ist) und Religionsersatz (der keine ist), zwischen nichtreligiösem oder zuweilen pseudoreligiösem Selbstverständnis (Innenperspektive) und religionswissenschaftlicher oder theologischer Zuschreibung (Außenperspektive) werden diffus. Die Verbindung zur Begriffsgeschichte und zum alltagssprachlichen Gebrauch wird geschwächt. Das zeigen Titel wie „Kochen als religiöse Praxis“¹³.

Wenn „Religionsäquivalente“ ausgemacht werden, könnte es den Religionswissenschaftlichen ähnlich ergehen wie einer Anthropologie, die gern bei Tieren menschenähnliches Verhalten vermutet. Tieren ist diese unsere anthropologische Hermeneutik gleichgültig. Religiös Indifferente interessiert es auch nicht, ob sie als „eigentlich doch irgendwie religiös“ charakterisiert werden. Zuweilen kommt es aber zum Widerstand gegen diese Art von Vereinnahmung oder zumindest zu Kommunikationsstörungen. Damit lässt sich als ein weiterer Grund der genannten religionswissenschaftlichen Wahrnehmungsverzögerung hinsichtlich der religiösen Indifferenz vermuten, dass – gut gemeint – vermieden werden soll, Menschen als „nicht religiös“ im Kern ihres Menschseins abzuwerten. Diese Besorgnis dürfte bei religiös Indifferenten allerdings auf Unverständnis stoßen, welche zuweilen im Gegenzug diejenigen, die „noch religiös“ sind, „weil sie es brauchen“, als „nicht normal“ einschätzen (siehe zu 3.).

Doch liegt dem Ganzen ein Fehlschluss zugrunde.¹⁴ Aus Allgemeinaussagen über „den Menschen“ darf nicht auf den konkreten Einzelfall „jeder Mensch“ geschlossen wer-

¹¹ Vgl. Eberhard Tiefensee, „Religiös unmusikalisch“. Zu einer Metapher Max Webers, in: Bernhard Pittner – Andreas Wollbold (Hg.) *Zeiten des Übergangs* (Erfurter theologische Studien; 80), Leipzig 2000, 119–136.

¹² Vgl. besonders Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991.

¹³ Adrian Portmann, *Kochen als religiöse Praxis. Über Religion in der Moderne und die Schwierigkeit, sie zu erkennen*, in: Uwe Gerber (Hg.), *Religiosität in der Postmoderne* (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen; 3), Frankfurt a. M. 1998, 81–99.

¹⁴ Die folgenden Ausführungen rekapitulieren: Eberhard Tiefensee, „Unheilbar religiös“ oder „religiös unmusikalisch“? Philosophische Anmerkungen zum Phänomen der religiösen Indifferenz, in: Michael Domsgen – Frank Lütze (Hg.), *Religionserschließung im konfessionslosen Kontext. Fragen, Impulse, Perspektiven*, Leipzig 2013, 23–44, hier 29–33.

den wie in anderen Fällen einer logischen Deduktion. (Das gilt, es sei eigens betont, auch für alle Aussagen über „die“ religiös Indifferenten.) Jeder Mensch ist nämlich wesentlich (!) anders als alle anderen Menschen. Beispielsweise ist die Aussage: „Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Wesen (*animal rationale*)“, eine Feststellung der philosophischen Anthropologie. Embryos, Alzheimerkranke, schwer geistig Behinderte, jahrelang im Koma liegende Bewusstlose sind aber konkrete Gegenbeispiele. Ähnliches gilt für den *homo indifferens* als konkretes Gegenbeispiel der philosophischen Aussage: „Der Mensch ist natürlicherweise religiös.“

Wenn also nicht riskiert werden soll, dass der Religionsbegriff am Ende unverständlich und für die Alltagskommunikation untauglich wird, gibt es wohl nur einen Weg, den fraglichen Schluss zu vermeiden: Zwischen universalmenschlicher „religiöser Anlage“ und tatsächlicher Religiosität muss unterschieden werden. Es darf an dieser Stelle eigens erinnert werden, dass alle Wesensbestimmungen des Menschen (als geschichtlich, vernunft- und sprachbegabt, zur Freiheit fähig usw.) Dispositionsbegriffe sind. Entsprechend ist also zu unterscheiden: zwischen 1. der gattungsmäßigen, „natürlichen“ Eignung oder Anlage, 2. der jeweils erworbenen Fähigkeit bzw. dem Charakter, die Ergebnis eines Sozialisationsprozesses sind, und 3. der nun streng individuellen Fertigkeit, d. h. dem tatsächlichen Gebrauch je nach konkreter Situation.

In philosophischer Perspektive stellt sich hier die Frage nach der Differenz von normativer und deskriptiver Anthropologie bzw. nach der Differenz von Aussagen zum Wesen des Menschen und solchen zum konkreten Menschsein. Im Diskurs geht das oft durcheinander. Die Disposition, also eine religiöse Anlage oder ein religiöses Apriori, zu ermitteln, wäre die Angelegenheit von Religionsphilosophie und Theologie. Die tatsächliche Religiosität im Sinne einer Fähigkeit oder sogar Fertigkeit zu eruieren (und erst diese macht einen Menschen wirklich „religiös“), wäre Sache der empirischen Religionswissenschaften. Dementsprechend wäre „Gottlosigkeit“ bestenfalls eine deskriptiv-religionswissenschaftliche Kategorie, nicht aber eine theologische, „denn keinem von uns ist er fern“ (Apg 17,27).

Es ist also möglich (und wohl auch notwendig), beide Charakterisierungen – des Menschen als *homo naturaliter religiosus* und konkreter Menschen als „religiös unmusikalisch“ – aufrechtzuerhalten, wenn beide Perspektiven sorgfältig unterschieden und erst dann miteinander vermittelt werden. Alle Versuche, religiös Indifferente als „irgendwie doch religiös“ zu charakterisieren, wären demnach nicht zwingend nötig.

2. Ist ein weitgehender Ausfall von Kontingenzerfahrung möglich?

Religiös Indifferente sind vorwiegend „pragmatisch“ lebende Menschen. Einer zugegeben groben Schematisierung von Detlef Pollack und Kornelia Sammet zufolge verfügen jene im Unterschied zu „Suchenden“ oder religiös „Vitalen“ selten über ein Kon-

tingenzbewusstsein und stellen auch selten religiöse bzw. metaphysische Fragen – was sie übrigens in dieser Hinsicht mit vielen „religiös Routinierten“ gemeinsam hätten.¹⁵ Diese Charakterisierung einer „existentiellen Indifferenz“ (Tatjana Schnell¹⁶) bleibt aber unerklärt: Ist das kontingente Wesen Mensch nicht notwendig auf eine Bewältigung seiner Endlichkeit angewiesen?

Zu verstehen, wie Kontingenzerfahrungen weitgehend ausfallen können, erfordert eine interdisziplinäre Perspektive.¹⁷ Das Folgende beschränkt sich auf eine transzendentalphilosophische Betrachtung. Offenbar muss ein universal-menschliches unthematisches „Kontingenz-Erleben“ bzw. eine „Kontingenz-Intuition“ von dem unterschieden werden, was eine „Kontingenz-Erfahrung“ oder ein „Kontingenz-Bewusstsein“ ausmacht, beispielsweise dass wir alle geboren sind, also uns nicht selbst ins Dasein gesetzt haben, oder dass wir in unserer Existenz gefährdet sind und einmal sterben müssen, also „Dasein zum Tode“ sind. Das sind Kontingenz-Erfahrungen, die aber wie alle Erfahrungen ein „Wechselspiel [!] zwischen erlebter [Grenz-]Situation, präreflexiver Erfahrung [was ich erlebe und intuitiv einordne], individueller [und sozialer, z. B. ritueller] Artikulation und kulturellem Vorrat an Deutungsmustern“ sind.¹⁸ Alle Erfahrungen sind also dadurch gekennzeichnet, dass sie sich punktuell auf spezielle Objekte richten, die nie einfach unvermittelt gegeben sind, sondern Ergebnis von Erleben einerseits, Interpretation (z. B. mittels der von Kant benannten Verstandeskategorien) und (sprachlicher, ritueller) Artikulation andererseits. Mit „Kontingenz-Erleben“ ist (nur) das allgemeine Moment der Unverfügbarkeit in aller Vertrautheit mit sich selbst gemeint, das in allen Erfahrungen präsent ist und zugleich auf einen Grund verweist: „ich weiß nicht, woraus, wodurch, woher ich mich verdanke“. Dieses „Wissen“ ist hier eigentlich ein unthematisches Mit-Erfahren. Schleiermacher nennt es: „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“¹⁹.

Dieses Kontingenz-Erleben ist unabweisbar. Aber in der durch Interpretation und Artikulation geformten Erfahrungswelt spiegelt es sich individuell sehr unterschiedlich wider – oder auch gar nicht. Denn trotz allgemeinem „Kontingenz-Erleben“ kann das

¹⁵ Vgl. Kornelia Sammet, *Atheism and Secularism. Cultural Heritage in East Germany*, in: Francis-Vincent Anthony – Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Religious Identity and National Heritage. Empirical-Theological Perspectives*, Leiden 2012, 269–288, hier 274.

¹⁶ Vgl. Tatjana Schnell, *Existential Indifference: Another Quality of Meaning in Life*: *Journal of Humanistic Psychology* 50 (2010) 3, 351–373.

¹⁷ Vgl. Eberhard Tiefensee, *Religiöse Indifferenz als interdisziplinäre Herausforderung*, in: Gert Pickel – Kornelia Sammet (Hg.), *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*, Wiesbaden 2011, 79–101.

¹⁸ Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg/Br. u. a. 2004, 62 (Ergänzungen in Klammern: E.T.). Vgl. auch Richard Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg/München 1995.

¹⁹ „Gefühl“ meint bei Schleiermacher nicht Emotion oder momentanes Erlebnis, sondern eine Grundbefindlichkeit; das entspricht in etwa der „präreflexiven Erfahrung“ bei Joas.

„Kontingenz-Bewusstsein“ sogar fehlen, wie Pollack und Sammet richtig beobachteten. Das ist bei religiös Indifferenten der Fall. Für sie müsste Religion nicht als „Kontingenzbewältigungspraxis“ (Hermann Lübbe) fungieren,²⁰ sondern als „Kontingenzeröffnungspraxis“ (Michael Schramm)²¹.

Aber selbst wenn ein „Kontingenz-Bewusstsein“ vorhanden ist, positioniert sich das Erfahrungssubjekt nicht unbedingt als „religiös“ suchendes: Möglich ist ja auch ein nicht-religiöser Interpretationsrahmen. Die einen neigen zum naturalistischen Fatalismus: „Ich bin ein Produkt der Evolution.“ Eine nihilistische Variante wäre: „Ich bin ein Zufallsprodukt des Universums und empfinde die Tragik, wenn nicht sogar die Absurdität des menschlichen Daseins darin, dass es bei allem Wunsch nach Ewigkeit sowohl individuell als auch kollektiv wieder verschwinden wird.“ Bei Karl Marx findet sich die humanistische Variante: Der Mensch ist „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“: „Ich bin Teil der allgemeinen Menschheit und habe mich für sie einzusetzen.“ Häufig dürfte eine Art „Etwasismus“ vertreten werden: „Da gibt es noch etwas (zwischen Himmel und Erde).“²² Sogar eine atheistische Spiritualität lässt sich finden, ausgelöst durch ein „ozeanisches Gefühl“ (Romain Rolland/Sigmund Freud); dieses wird aber dezidiert nicht-religiös gedeutet: als Erlebnis einer Harmonie mit dem Sein oder Universum als ganzem, mit dem Leben etc.²³

Die gleiche Differenz zwischen Erleben bzw. unthematischem Mit-Erfahren und interpretierter bzw. artikulierter Erfahrung findet sich auf der Objektseite als Unterscheidung von implizitem und explizitem Bezug auf ein Absolutes. Nach Kant benötigt die Vernunft bestimmte regulative Ideen und praktische Postulate, wenn sie Vernunft bleiben will. Das gilt aber nicht nur für ihren empirischen Verstand (Ich/Seele, Welt, Gott als regulative Ideen) und für die Ethik (Ich/Freiheit, Unsterblichkeit, Gott als Postulate), sondern, wie Richard Schaeffler in seiner „erweiterten Transzendentalphilosophie“ verdeutlicht,²⁴ auch für weitere Vernunftbereiche wie z. B. die Ästhetik und dann für alle Bereiche zusammen. Folglich wendet sich jedes vernünftige Wesen implizit an ein Absolutes – zunächst je nach Vernunftbereich z. B. an eine letzte, alles umfassende Wahrheit, sobald es erkennt und propositionale Aussagen macht, oder an

²⁰ Vgl. Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz u. a. 1986.

²¹ Vgl. Michael Schramm, *Das Gottesunternehmen. Die katholische Kirche auf dem Religionsmarkt*, Leipzig 2000, 52–57.

²² Vgl. zum „Ietsismus“: Lieven Boeve, *La théologie comme conscience critique en Europe. Le défi de l'apophatisme culturel*, in: *Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa* 16 (2005) 1, 37–60, hier 43.

²³ Vgl. Eberhard Tiefensee, „Und plötzlich ... Was? Nichts. Alles!“ Überlegungen zum Gehalt und der Erforschung atheistischer Spiritualität: *Herder Korrespondenz* 73 (2019) 9, 35–38.

²⁴ Vgl. zum Folgenden die „erweiterte Transzendentalphilosophie“ von Richard Schaeffler, „Freiheit, die frei macht“ – Zur Weiterentwicklung eines transzendentalen Gottesbegriffs, in: Bernd Irlenborn – Christian Trapp (Hg.), *Gott und Vernunft. Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie Richard Schaefflers* (Scientia & Religio; 11), Freiburg/München 2013, 68–93.

eine letzte Gerechtigkeit, wenn es sich in Freiheit und Sittlichkeit engagiert. Und alle Vernunftbereiche umgreifend hat es die Hoffnung, dass das alles trotz mancher unlösbarer Widersprüche „irgendwie zusammen stimmt“. Insofern könnte man jedes vernünftige Wesen „implizit religiös“ nennen.

Dass aus diesen für jede Vernunft unabweisbaren, transzendentalen Implikationen aber auf etwas „objektähnlich“ Gegebenes oder sogar ein personales Gegenüber geschlossen werden kann, hatte schon Kant gegen die protestantische Schulmetaphysik seiner Zeit bestritten. Das sei nicht Sache eines Wissens, sondern eines Glaubens. Für Kant ist Gott nur regulative Idee oder praktisches Postulat. Der Schritt ins „Objektive“ oder ins „thematisierte Absolute“ macht, so verdeutlicht Schaeffler, eine genuine Erfahrung erforderlich. Er bezeichnet sie, Kants Gottespostulat aufnehmend, als religiös. Die jeweilige Glaubensgemeinschaft bietet hierfür den Interpretationsrahmen an: Sprache, Tradition, Rituale. Angesichts religiöser Indifferenz und der Pluralität von Lebensoptionen erscheint Kants Bezeichnung „Gott“ für eine solche „letzte Instanz“ jedoch nicht mehr zwingend – wenn eine solche überhaupt thematisiert wird.

Es bleibt demzufolge festzuhalten: Erst in einem bestimmten Interpretationsrahmen, der durch Erfahrung und Tradition gewachsen ist, vollzieht sich überhaupt der Schritt von einer transzendentalphilosophischen Gegebenheit, welche implizit die (Vernunft-)Erfahrung immer begleitet, zu einer quasi-empirischen, die eigens erfahren und artikuliert werden kann: „Es gibt eine letzte Gerechtigkeit.“ „Ich glaube an die Liebe Gottes.“ Ein solcher Schritt ist nicht zwingend und, wenn er geschieht, wie oben gezeigt, nicht unbedingt „religiös“.

Fazit: Aus transzendentalphilosophischer Perspektive ist Vernunft zwar nur mit Bezug auf eine „letzten Instanz“ möglich (allgemein: *homo naturaliter religiosus*), empirisch gesehen kann er jedoch fehlen (konkret: *homo indifferens*). Folglich gibt es wahrscheinlich mehr religiöse Menschen als die säkulare Religionswissenschaft sieht, aber wohl weniger als die Religionsphilosophie und die Theologie gern vermuten. Die Regel lautet also: Nicht alle sind „irgendwie“ religiös, denn es gibt viele Menschen, die „religiös unmusikalisch“ sind.

3. Vom Defizienzparadigma zum Alteritätsparadigma

Da jeder Mensch kein bloßer „Fall von Menschsein“ ist, weil er wesentlich anders ist als alle anderen und deshalb umso mehr Mensch, je mehr er anders ist (siehe oben 1.), muss besonders im Bereich der Religiosität, der von hoher anthropologischer Relevanz ist, genau unterschieden werden: Menschsein ohne Religiosität wäre dann so gesehen zwar defizitäres Menschsein – ähnlich wie Menschsein ohne Vernunftbegabung oder Sprachfähigkeit. Für den konkreten Menschen gilt das aber nicht: Schwer geistig Behinderte sind trotz fehlender oder mangelhafter Vernünftigkeit nicht weni-

ger Mensch als Goethe oder Einstein und „religiös Unmusikalische“ nicht weniger als religiöse – sondern sie sind: anders Mensch. Diese Andersheit der anderen ist zu respektieren.

Nun operieren die klassischen Missionsvorstellungen aber weitgehend mit einem Defizienzparadigma, notwendig wäre ein Alteritätsparadigma. Ersteres hat als Leitfrage: „Was fehlt bei der anderen Seite?“, letzteres dagegen: „Was ist dort anders?“ Jenes hat gute biblische, eschatologische und wahrheitstheoretischen Gründe für sich und setzt dementsprechend auf Belehrung, auf Therapie oder sogar auf ein „Gericht“ über ein mit Mängeln (Irrtum und Sünde) behaftetes Gegenüber: „Spätestens wenn es zum Sterben kommt, wirst du ...“ Es impliziert die Vorstellung eines Weges zu einem Soll, auf den die anderen entweder noch nicht gefunden oder den sie vergleichsweise noch nicht weit genug zurückgelegt haben.

Beim Alteritätsparadigma dagegen entsteht die Vorstellung sehr verschiedener Wege – vielleicht zum selben Ziel, vielleicht gibt es nicht einmal dieses. Anders als das Defizienzparadigma ist es nicht normativ, sondern zunächst rein deskriptiv. Es entspricht eher der heutigen Pluralitätserfahrung, die eine Kommunikation auf Augenhöhe fordert, und liegt auch in der Linie der sogenannten Philosophie der Differenz, die in starkem Maße von der europäischen Unheilsgeschichte inspiriert wurde, die in der Shoah des 20. Jahrhunderts gipfelte. Angesichts einer unhintergehbaren Perspektivität und der oft unüberbrückbaren Differenzen geht es nicht nur um Toleranz (Duldung), sondern um die Akzeptanz (das würdigende Annehmen) der Andersheit der Anderen – hierfür stehen Namen wie Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard und Jacques Derrida. Aus Respekt vor der Andersheit der anderen sind Abwertungen möglichst zu vermeiden. Wegen der durchgängigen Negationen in unserem Fall („areligiös“, „konfessionslos“, „indifferent“ etc.) ist das zugegebenermaßen schwierig, aber nicht unmöglich.

Mission wird nun explorativ: Sie versucht das Gegenüber besser zu verstehen. Die Konfessionslosen verstehen sich meistens nicht als „religionslos“ und so nicht als defizient, sondern als „religionsfrei“²⁵. Defizient sind in ihren Augen diejenigen, die „Religion noch brauchen“. Mit gegenseitigen Defizienz-Unterstellungen ist hier nicht weiterzukommen.

4. Eine „Ökumene der dritten Art“

Überführt man diese aus vor allem philosophischer Perspektive gewonnenen Einsichten in praktische Theologie, dann treffen wir dem Alteritätsparadigma zufolge auf

²⁵ Ein signifikanter Werteverfall durch Religionsverlust ist empirisch nicht nachweisbar, vgl. die (im Sinne der Konfessionslosen interessengelenkte) Auswertung diverser Umfragen durch die „Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland“, <http://go.wwu.de/ccwpd> (Stand: 23.9.2020).

„andere“ Menschen, die aber Gottes „andere“ Kinder sind und bleiben.²⁶ Mission heute sollte sich deshalb an den Erfahrungen der innerchristlichen Ökumene („Ökumene der ersten Art“) orientieren und Einsichten aus dem interreligiösen Dialog („Ökumene der zweiten Art“) einbeziehen: Wir brauchen mit den Konfessionslosen im weitesten und den religiös Indifferenten im engeren Sinne eine „Ökumene der dritten Art“.

Dieses Modell hier zu entwickeln, würde den Rahmen sprengen.²⁷ Es geht nicht mehr darum, den jeweils anderen auf die eigene Seite oder in die eigene Religionsgemeinschaft zu ziehen (Mission als „Magnetismus“). Sondern es gilt, gemeinsam einen Weg in eine Konstellation zu finden, die unter eschatologischem Vorbehalt steht. Selbstverständlich ist das nicht gegen Menschen gesagt, die erfreulicherweise „sich bekehren“, d.h. „konvertieren“ und sich taufen lassen. Aber die vorrangige Absicht muss eine andere sein: Die bisherige war weder beim Judentum (wo sie inzwischen sogar verboten ist) noch beim Islam (man denke an alle Missionsversuche des Mittelalters) noch bei anderen hochstehenden Kulturen von Erfolg gekrönt und wird auch, wenn wir realistisch bleiben, kaum bei religiös Indifferenten von heute gelingen. Ausnahmen bestätigen die Regel.

Man kann eine global vernetzte Weltgesellschaft durchaus als einen Organismus betrachten, auf welchen das paulinische Bild der Gemeinde als des einen Leibes Christi mit den vielen, aufeinander bezogenen Gliedern ausgeweitet werden muss (1 Kor 12,12–30), um zur wahren „Ökumene“ im Sinne der bewohnten Erde zu finden. Der Zeiten und Räume umgreifende globale Organismus stellt sich heute mehr denn je als im hohen Maße differenziert und spezialisiert dar, was aber heißt, partielle Defizite akzeptieren zu müssen (nicht jede und jeder kann alles). Offenbar gibt es Glaubende, die für die anderen mit-glauben (und mit-beten),²⁸ während die „religiös Unmusikalischen“ andere Fähigkeiten und auch andere Aufgaben im großen Ganzen haben. Wir benötigen so gesehen alle Kräfte und Fähigkeiten aller christlichen und nichtchristlichen Traditionen und auch aller atheistischen oder religiös indifferenten Lebensoptionen, um den einen Leib Christi mit seinen sehr unterschiedlichen Gliedern Wirklichkeit werden zu lassen (vgl. Kol 1,15–20). An Christus Glaubende fungieren dann im Sinne vom „Salz der Erde“ wie Katalysatoren, die im und neben dem Prozess der Leib-Werdung im und aus dem Geist des Evangeliums heraus wirken: stimulierend, kritisierend, integrierend ...

²⁶ Das Folgende ausführlicher bei Eberhard Tiefensee, „Mission“ neu denken: „Ökumene der dritten Art“ mit Gottes „anderen“ Menschen, in: George Augustin – Nicola Eterović (Hg.), Mission in säkularer Gesellschaft. Ein Herzensanliegen, Freiburg i.Br. 2020, 224–240.

²⁷ Vgl. Eberhard Tiefensee, Ökumene mit Atheisten und religiös Indifferenten: *eúangel*. Magazin für missionarische Pastoral, 6 (2015) 2, o.S., <http://go.wwu.de/hv4f6> (Stand: 23.9.2020).

²⁸ Vgl. Grace Davie, Vicarious Religion. A Methodological Challenge, in: Nancy T. Ammerman (Hg.), *Everyday religion. Observing modern religious lives*, Oxford 2007, 21–37.

Prof. Dr. Eberhard Tiefensee
Stallbaumstr. 12
04155 Leipzig
+49 (0) 341 55 03 39 48
eberhard.tiefensee(at)web(dot)de
<https://www.uni-erfurt.de/katholisch-theologische-fakultaet/professuren-lektorate/systematisch/philosophie/tiefensee>

Warum „normal“ für Religion abwegig ist Pastoral aus der Anormalität religiöser Existenzweisen

Abstract

Zu den menschlichen Existenzweisen gehört auch der Konjunktiv, mit dem die Normalität des Möglichen um den gravierend anderen Raum des Unmöglichen erweitert wird. Damit lässt sich sowohl die Anthropologisierung der Theologie beschreiben, die durch die Moderne möglich geworden ist, aber auch die vor allem päpstliche Revanche gegen die Unmöglichkeiten dieser Moderne erfassen, für die allerdings deren Möglichkeiten nötig sind. Sucht man nicht nach einer Großen Vereinigung auf höherer Ebene, sondern die Konfrontation der zwei Unmöglichkeiten der säkularen wie der religiösen Welten miteinander, dann relativieren diese sich am Umschlagpunkt des Anormalen. Angesichts der gravierenden Anormalitäten in der Kirche (Missbrauch, sexuelle Heuchelei etc.) wird verständlich, warum von Menschen nicht erwartet werden kann, sich kirchlich-christlich zu deklarieren, die sich als normal verstehen. Es entstehen stattdessen neue heterotope Praktiken daraus, dass konfrontierende Anormalitäten aus dem eigenen religiösen Raum immer eingerechnet werden müssen, welche die normalen pastoralen Aktivitäten gravierend durchkreuzen. Diese Praktiken müssen damit zurechtkommen, dass die Glaubwürdigkeit der Kirche im freien Fall ist, weil diese sich und anderen die eigenen Anormalitäten nicht eingestanden hat, um ihre Revanche gegen die Moderne hoch halten zu können. Für die Diskursivierung dieser Praktiken werden abschließend vier Kriterien entwickelt.

Human existence means not just following normal social rules but is also a subjunctive that opens up improbable dimensions of lived space. This describes the unavoidable anthropologization of theology in modern times as well as the papal revolt against modernity that is, however, dependent on the means provided by modernity. Searching for some grand unified theory does not help; rather, we need to enable the confrontation of both improbabilities (the secular and religious worlds), which meet at the juncture of the abnormal. In light of the severe abnormalities of the church (abuse, sexual hypocrisy, etc.), we can understand why it is too much to expect people to avow that religious modes should be considered a normal practice. Instead, new heterotopic practices arise that include confrontational abnormalities from one's own religious space and severely thwart normal pastoral activities. These practices must come to terms with the fact that the credibility of the church is in freefall, having proved unable to admit to its own abnormalities and maintaining its resistance to modernity. Four criteria are proposed for this transformation.

Für Normalitätsanfragen an den christlichen Glauben, in deren Zeichen dieser Kongress steht, lässt sich Bruno Latours Idee der Modi von Existenz mindestens im Hintergrund verwenden. Diese bieten faszinierende Perspektiven, schließlich wird von Latour endlich eine Anthropologie der Modernen geschrieben, also des Plurals von

Moderne sowie ihrer Bewohner*innen.¹ Existenz tritt hier zwar als Substantiv auf, aber es handelt sich um ein Verb. Mit Existenz wird eine sehr weitreichende Tätigkeit diskursiviert – die des aktiven Lebens. Es gibt keine Existenz in einem bloß vorhandenen Sinn; das wäre eine metaphysische Illusion und der Satz, dass etwas/jemand existiert, eine bloße Verdoppelung einer unvollständigen Aussage.²

Existenz wird vielmehr auf das Hin und Her vollzogen, was es im Leben gibt und am Leben dran ist. Existenzen führen wir, sie vollziehen sich im eigenen Leben und darüber hinaus. Daher sind die Weisen dieser Existenz jeweils Modalitäten einer Tätigkeit und diejenigen, die Praktiken menschlicher Existenz im Auge haben, wie die Profis der Pastoraltheologie, sind dafür Spezialistinnen und Spezialisten. Sie kommen einigermaßen direkt an diese Praktiken heran mit Beobachtungen tatsächlicher Pastoral, Untersuchungen über Milieus von Lebensstilen, qualitative Befragungen, Evaluierungen von Organisationen u.v.a.m.

Der armselige Systematiker muss sich dagegen vor allem mit Sprache herumschlagen, mit der die Praxis von Existenz grammatisch taxiert wird, ehe sie/er überhaupt auf die erfreuliche praktische Ebene gelangen kann. Das macht es im Fall der hier zu verhandelnden Existenzweisen komplexer, weil die Latour'schen „modes d'existence“ sich dann über reale Praktiken hinaus auf den Irrealis hin erweitern. Erfasst man die Anthropologie der Moderne etwa mit dem Französischen, dann begegnen vier Konjugationen von Verben, also Indikativ und Imperativ, was wir im Deutschen ja auch kennen, aber eben auch das Conditionnel sowie den Subjonctif, wofür das Deutsche nur den Konjunktiv hat. Existenzen werden von modernen Menschen und in der Moderne nicht nur durch das geführt, was schon da ist oder werden soll, sondern auch durch das, was nachvollziehbar wäre, wenn es das denn gäbe.

1. Die Erweiterung des modernen Möglichkeitsraums durch Existenzmodi des Konjunktivs

Der deutsche Konjunktiv beschreibt in zwei Stufen sowohl einen Irrealis, also etwas, was derzeit nicht möglich ist, auch wenn es entweder schon möglich war oder jetzt wünschenswert wäre, sowie solche Möglichkeiten, die nicht realisiert sind, aber denkbar wären, und ebenso undenkbbare Realisierungen von Möglichkeiten, die aus-

¹ So der Untertitel dieser „Enquête sur les modes d'existence“: Bruno Latour, Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Berlin 2018.

² Selbst in den Grundlagen der analytischen Philosophie wird das eingeräumt. So versteht Gottlob Frege Existenz als einen Begriff der zweiten Stufe. Es bedarf anderer Begriffe, unter die etwas fällt, um an Existenz heranzukommen. „Sobald man aber dem Worte ‚existieren‘ einen Inhalt gibt, der von einzelem ausgesagt wird, kann dieser Inhalt auch zum Merkmal eines Begriffes gemacht werden, unter den das einzelne fällt, von dem das existieren ausgesagt wird.“ (Gottlob Frege, Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlaß. Hg. v. G. Gabriel, Hamburg 1978, 21)

zuschließen sind. Der Konjunktiv I wird häufig verwendet, um in einer indirekten Rede wiederzugeben, was andere gesagt haben, aber es eben dann, wenn darauf verwiesen wird, nicht mehr aktuell sagen. Der Konjunktiv II bringt mehr oder minder irrealer Wünsche und Hoffnungen zum Ausdruck („Ach, wäre doch schon Winter!“), auch Bedingungssätze („Wäre schon Winter, könnte ich endlich Ski fahren!“) oder besonders höfliche Anfragen („Wärest du beim Ski fahren dann dabei?“).

Das Französische ist hier etwas komplexer, und es tut mir leid, dass ich ein wenig bei dieser spröden Materie bleiben muss. Anders kann ich den systematischen Punkt in den säkularen Existenzweisen der vielen Modernen schlecht fassen, den ich gerne anbieten würde. Beim *Conditionnel* wird eine Aussage unter eine Bedingung (condition) gestellt, die sie als eben nicht möglich ausdrückt, wohl aber ihre Unmöglichkeit im doppelten Sinn des Wortes ausdrückt („Würdest du angesichts des massiven Stromverbrauchs der Lifte und Schneekanonen tatsächlich Ski fahren?“). Beim *Subjonctif* wird eine Tätigkeit in Relation zur Subjektivität (subjuger) ihres Vollzugs („Ich wollte, du kämest endlich/gar nicht mehr!“) gesetzt, was Willen, Gefühl, aber auch Unterordnungen unter bestimmte Bedingungen einschließt. Das Französische kann entsprechend „existieren“ in den beiden konjunktivischen Modi mehr als bloße Möglichkeit und mehr als mit möglicherweise irrealen Erwartungen belegt begreifen. Existieren kann zugleich eine mögliche Aktion sein, zu der ein gewisser Wunsch besteht, sie auch in die Tat umzusetzen, obwohl eine gegenwärtig gegebene Unmöglichkeit eingeräumt werden muss, auf die sogar eine vielleicht schon lange vorhandene Tatsache schließen lässt, weil sie damit in Beziehung steht.

Dieser doppelte Konjunktiv ist daher sowohl möglich wie auch zugleich – im doppelten Sinn des Wortes – „unmöglich“, also etwas Mögliches ausschließend wie es anstößig möglich machend. Im Französischen kann man mit den Möglichkeiten von Raum und Zeit existieren, aber zugleich lässt sich durch diverses Unmögliches existieren. Es besteht daher im Existenz-Fall sowohl eine unter gewissen Bedingungen bestehende Hoffnung wie eine bestimmte subjektive Befürchtung auf Umsetzung, also sowohl Erwartung wie Erstaunen oder sogar Entsetzen. Drückt der deutsche Konjunktiv eher ein aktives, wenn auch noch irrealer „möglicherweise“ beim Sprechenden aus, wird durch *Subjonctif* und *Conditionnel* dem „möglicherweise“ zugleich eine passive Wendung gegeben, dem die Sprechenden nicht ausweichen können. Das, was möglich erscheint, übersteigt zugleich die derzeitigen Fähigkeiten der Akteure, obwohl es sie schon anfasst und obwohl es sie nicht mehr davor ausweichen lässt, dass es ihnen mangels Fähigkeiten einfach nicht möglich ist.

Im Bereich dieser Spannung von möglich und unmöglich mit einem passiven Kontrast zu den Chancen von Aktivitäten bewegt sich das, was ich über säkulare Existenzweisen religiöser, gläubiger und spiritueller Praktiken moderner Menschen wie der Moderne im Plural vorschlagen möchte. Man kann die Auseinandersetzung mit kirchlichen Praktiken um einen gravierenden anderen Raum erweitern, der mir für die

säkulare Verortung des Glaubens bedeutsam erscheint. Er ist nicht zu verwechseln mit dem Nicht-Ort, also der Utopie. Sie ist bereits anwesend in Erwartungen, dass etwas künftig zu erreichen ist, wenn man sich nur auf diese oder jene Weise diszipliniert. Utopien hängen an Disziplinierungen, die tatsächlich möglich werden, weil Leute sich ihnen unterwerfen. Aber die Konjunktive moderner säkularer Existenzen disziplinieren nicht. Sie konfrontieren Menschen mit dem, was ihnen unmöglich zu erreichen ist, weil sie auf die bloßen Fähigkeiten zurückwerfen. Dieser andere Raum hat heterotope Qualität, weil er dazu nötigt, anders über das zu sprechen, was offenbar nicht möglich ist. Es ist der Raum der Anormalität. Sie ist unmöglich als anstößige Möglichkeit und genau deshalb eben möglich, wenn die bloßen normalen Möglichkeiten relativiert werden.

Säkular existieren erfasst zum einen, was tatsächlich säkular geschieht – also den Indikativ von Existenz –, wie zweitens das, was zu geschehen hat – also aus Imperativen und Zwängen besteht –, aber auch schließlich das, was geschehen könnte, wenn Sehnsucht danach oder Furcht davor es geschehen ließen. Zur Anthropologie von Modernen gehören nicht bloß aktive Möglichkeiten, sondern auch Befürchtungen, es könnte so kommen, dass man gar nicht anders kann, als es existierend einzuräumen. Moderne Menschen und die Moderne im Plural existieren nicht zuletzt mit dem, was in ihnen als anormal zu bestimmen wäre, sobald sie es einräumen.

Das gibt natürlich religiösen Erwartungen inmitten immanenter Praktiken des Lebens Platz, weil sie mit besonderem Nachdruck stets beides im Blick haben, dieses aktiv Normale, aber auch jenes passiv Anormale. Üblicherweise sind Praktiken der Religionsgemeinschaft auf das, was möglich ist, konzentriert; sie sollen schließlich diese Gemeinschaft gegenüber anderen ermächtigen und die eigenen Mitglieder bevorzugen. Aber so gut wie alle zentralen Positionen der Glaubensgemeinschaft bringen etwas vor, was anormal ist. Es ist schlichtweg nicht normal, dass jemand, der am Kreuz bereits gestorben ist, mit Wundmalen des Todes am Körper aufersteht und sich als Leib Christi, also als diese Glaubensgemeinschaft, rematerialisiert. Das wird nicht normaler, wenn man es glaubt und dafür Wahrheit beansprucht. In der Pastoralgemeinschaft, die solche Glaubensweisen mit den Existenzweisen aller Menschen verbinden will, muss man sich nun entscheiden, sich mit den machtvollen religiösen Möglichkeiten zufriedenzugeben oder aus dem Anormalen heraus diese Verbindungen zu suchen. Das ist durchaus möglich im Sinne der beiden französischen Konjunktive; man muss nur die Unmöglichkeiten aktivieren, die in den Existenzweisen der Modernen präsent sind.

Gläubige Praktiken können aus dem passiv Anormalen sogar aktive Anormalitäten machen, weil sie Menschen anleiten, unmöglich zu existieren und es mit den dann fälligen Grenzüberschreitungen zu normalisieren. Das lässt sich theologisch konkreter machen: Praktiken religiöser Erwartungen können sowohl eschatologische Hoffnungen wie apokalyptische Befürchtungen implizieren. So kann man mit der gläubigen

Erwartung, es könnten alle auferstehen, sollte der Glaube daran wahr sein, sowohl ein ewiges Leben wie ein finales Gericht verbinden. Das zweite ist der antike Begriff von Auferstehung, das erste der zeitgenössische. Niemand will heute mehr für ein Gericht auferstehen, das auch negativ ausgehen kann, während früher das den Gläubigen als einzige Möglichkeit erschien, der Hölle zu entgehen. Was früher unmöglich für gläubige Existenz war, ist heute möglich und umgekehrt.

2. Von der möglichen Anthropologie der Theologie zur Revanche gegen deren moderne Unmöglichkeiten

Der doppelte Zusammenhang von möglicherweise existieren und ebenso unmöglich existieren bestätigt die moderne katholische Theologie nun ebenfalls doppelt. Erstens zeigt er, dass die Verbindung von Anthropologie und Theologie in moderne Möglichkeiten zu existieren hineinführt. Theologie, also die Rede von Gott, gehört zu den authentischen Existenzweisen der Modernen, aber eben auch umgekehrt. Was der Glaube im Leben beiträgt, sind keine Illusionen, Einbildungen oder Utopias, sondern die Einsicht in die ebenso erweiterten wie unausweichlichen Räume menschlichen Lebens. Aus den Möglichkeiten, die die Moderne anbietet sowie zumutet, kann niemand aussteigen, am wenigstens jene, die vehement gegen sie sind, eben weil sie sich damit inmitten dieser Möglichkeiten verankern. Moderne ist also nicht bloß Epoche, sondern unvermeidliche Existenzweise, die schlichtweg nicht als vollkommen ausgeschlossen verhandelt werden kann, gleich wie unmöglich das den Gegnern von Moderne erscheint. Die Moderne ist die Existenzform der Anthropologie und jegliche Einsicht in anthropologisch mögliche Existenzen gehört zu den Möglichkeiten der Moderne. Ohne die Moderne hat es Anthropologie nicht gegeben; sie ist eine ihrer größten Entdeckungen. Moderne ist daher nicht nur der Rahmen dessen, was anthropologisch erfasst wird, sondern die Bedingung der Möglichkeit, es zu erfassen. Das bestätigt auf der einen Seite die moderne Theologie, sich mit den säkularen Lebensräumen auszusöhnen, gleich wie unmöglich diese erscheinen, weil sie tatsächlich Möglichkeitsräume des Religiösen darstellen. Aber es impliziert auf der anderen Seite auch die Versuchung, darauf mit einem Ressentiment zu reagieren, das sich an den unmöglichen Seiten der Moderne aufhängt.

Das erste ist sozusagen die Casanova-Taylor-Joas-Variante dieses Zusammenhangs von moderner Säkularität und religiöser Normalität, also die positive Validierung einer *public religion* und einer religiös offenen Authentizität. Die Moderne und ihre Existenzweisen bieten religiösen Praktiken unglaublich viele Möglichkeiten, die Religionsgemeinschaften nur öffentlich ergreifen müssen. Religion lässt sich nicht privatisieren, weil in dieser Säkularität jedes private Problem eine öffentliche Kontaktzone mit den erwünschten, aber noch nicht realisierten Möglichkeiten hat. Dort spielt sich Religiosität gravierend ein als ein ernstzunehmendes Angebot. Säkulare Existenz ist daher eine

hervorragende moderne Möglichkeit des Glaubens. Eine Religionsform realisiert das, wenn sie sich tatsächlich auf die menschlichen Möglichkeiten einlässt, wie sie hier und heute säkular existieren.

Theologisch führt dieser Möglichkeitsmodus von Anthropologie etwa zu Rahners übernatürlichem Existential. Wer existiert, hat die Gegenwart Gottes als säkulare Möglichkeit des eigenen Lebens, auch wenn es aufgrund eines tatsächlichen Schweigens dieser Offenbarung in der Geschichte unreal erscheint. Aber die Irrealität macht diese Gegenwart nicht unmöglich. Das lässt sich niemandem abstreiten und deshalb katapultiert christliches Glauben keinen Menschen aus der Moderne heraus, wohl aber tiefer in ihre Möglichkeiten hinein. Das macht den epochalen Wechsel der Diskursivierung Gottes als Beförderung der Menschenrechte zur real durchführbaren Möglichkeit. Ein Ereignis wie das Zweite Vaticanum hat außerordentlich davon profitiert und die Vorherrschaft der praktischen Theologie in der Theologie wäre ohne diese Anthropologisierung gar nicht denkbar gewesen. *Gaudium et spes* wiederum beschreibt die Lehrgrundlage für den pastoralen Modus dieser öffentlichen Religiosität. Aber hier dreht sich bereits der Diskurs weg von der Normalität; denn Pastoral steht gerade nicht für die normalen Lebensvollzüge, sondern für außerordentliche Vorgänge und bisweilen sogar radikale Erfahrungen: Freude und Hoffnungen, Trauer und Ängste. Das ist ja nicht das normale Leben, sondern es sind Lebensweisen in einem gewissen Ausnahmezustand.

Mit Fundamentalismus ist dieser Modus nicht zu haben, weil seine Anthropologisierung der Moderne als unmöglich verdammen will, was schlichtweg möglich ist und auch praktiziert wird. Das soll, ja: das muss aus seiner Sicht ausgeschlossen bleiben; aber diese Anthropologisierung implodiert dann an der Gravitation dessen, was sie ausschließen soll. Häufig sind es Sexskandale, die die Prediger des Fundamentalismus entlarven, aber es können auch andere Unmöglichkeiten sein. Entsprechend hat kein Fundamentalismus, gleich wie sehr er sich anstrengt, die Macht, aus der Moderne als unmöglich zu verdammen, was dort möglich ist. Das war vor der Moderne einmal möglich, in der Moderne aber nicht mehr. Fundamentalismus kann sich lediglich an die Revanche gegen die modernen Möglichkeiten menschlicher Existenz hängen. Mehr als Revanche und Ressentiment dagegen stehen ihm nicht zur Verfügung. Auch wenn man sich in der ersten Diskursivierung von Moderne verortet, wie ich es ausdrücklich tue, und dieser zweiten widerspricht, dann muss man die zweite im Auge behalten; denn ihr doppeltes Spiel mit dem Unmöglichen gewinnt zunehmend Raum. Sie zivilisiert sich nicht auf die Diskursivierungen säkularer Existenzmodi entsprechend der Casanova-Taylor-Joas-Variante.

Bei diesem Spiel sieht man, dass säkulare Existenzweisen auch über ihre unvermeidliche Unmöglichkeit aufgegriffen werden können, die dann als Gefahr der Moderne beschworen werden. Sie werden aufgegriffen, um vor ihnen zu warnen und als unmöglich im Sinne von „zu verdammen“ zu brandmarken. Das kann man mit einer Al-

ternative zur *public religion* beschreiben, die im deutschen Sprachraum weniger bekannt ist. Bei ihr wird die religiöse Existenz über die Ressentiments erfasst, mit denen sie sich gegen die modernen Unmöglichkeiten auflädt, gerade weil es kein Entkommen aus der säkularen Moderne und ihrem Möglichkeitsraum gibt. Es handelt sich dann um das emphatisch Unmögliche, das man ausschließen will, aber nicht kann, und aus dem man sich herauswinden will, indem man es kleinredet.

Diese Einsicht stammt von Gilles Kepel; er verhandelt diesen Möglichkeitsmodus als ‚*Revanche de Dieu*‘, als Rache Gottes. Dafür stand aus Sicht Kepels insbesondere Johannes Paul II. ein, aber auch bei Khomeini und der jüdischen Siedlerbewegung ist der Modus prominent nachweisbar.³ Es handelt sich um die Absetzung von der unmöglichen Moderne mit ganz entschiedener Bejahung moderner Methoden, vor allem jener von Kommunikation und Identitätskonstruktion. Aber diese Bejahung bedeutet zugleich eine Verstärkung der Ablehnung der unmöglichen Moderne im Sinne der unbedingt auszuschließenden Moderne. Moderne Möglichkeiten werden genutzt, um diese wiederum für die gläubige Existenz für unmöglich zu erklären, weil sie ihnen überlegen sei. Kein Katholik muss vor der Moderne Angst haben, so der erste nichtitalienische Papst der Moderne, weil wir katholisch sowieso anders sind und das heißt: besser sind als deren unmögliche Lebensweisen. „Wir katholische Menschen“ können in dieser Sicht unbefangen die Vorteile moderner Möglichkeiten nutzen, weil wir uns als Katholikinnen und Katholiken überhaupt nicht auf ihre Unmöglichkeit einlassen. Wir drehen die Moderne sozusagen religiös um, weil ihre Säkularität so naiv ist, der Religion und den Religiösen ihre unglaublich weitreichenden Möglichkeiten zur Verfügung zu stellen. Wir nehmen Revanche, ohne dass die Modernen etwas dagegen unternehmen können.

Das reicht weit über das ursprüngliche Auftreten dieser Strategie Ende der 1970er-Jahre hinaus, also Johannes Paul II., Khomeini und die Siedlerbewegung. Die Revanche hat sich dynamisiert in diversen *Mission-Manifesten* neuer geistlicher Bewegungen, die sich zwar an der widerständigen Auflehnung des Kommunistischen Manifestes orientieren, aber eben nicht Revolution ansagen, sondern die entschiedene Unterwerfung des einzelnen Subjektes unter die verbindliche Subjektivierungsmacht der autoritären Seite des religiös Überkommenen.⁴ Dieser Revanche folgt der Habitus der charismatischen und pentekostalen Erneuerung, dem es eben nicht um herkömmliche Mission geht, wohl aber um eine *mission*, die einerseits die Normalität einer Religionsgemeinschaft voraussetzen, aber um „sich parasitär an sie anzulagern“⁵. Dann bedeutet eine Anthropologie der Moderne im Ergreifen moderner Möglichkeiten das

³ Gilles Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris 1991 (dt. zuletzt München 2001).

⁴ Johannes Hartl u. a., *Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche*, Freiburg 2018.

⁵ Detlef Pollack – Gegely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt 2015, 431.

revanchistische Beklatschen eines Coups, so etwas wie: „Ätsch, ihr Modernen werdet schon sehen, was mit ‚Anthropologie first‘ alles über euch kommt.“

Den säkularen Modernen wird ins Stammbuch geschrieben, dass ihnen eine Anthropologie noch bevorsteht, die „wir in der christlichen Religiosität“ schon hinter uns haben. Dafür hält der Modus der Neuevangelisierung die einzig wahre Antwort bereit, um endlich Gott wieder vor den Menschen zu stellen und so diesen epochalen Irrweg einer ‚Theologie ist Anthropologie‘ hinter sich zu lassen. Gerade weil es in der Moderne möglich ist, mit Gott zu existieren, gebührt ihm der Vorrang vor jeder modernen freiheitlichen Solidarisierung mit heutigen Menschen. Die Möglichkeiten zu diesem Gott-Vorrang hat nur eine Kirche, die entschieden zu ihrer eigenen Erhabenheit, Schönheit, Überlegenheit steht. Wer zu Gott gelangen will, wird von dieser Kirche vor den Unmöglichkeiten der Liberalisierung der menschlichen Natur und der Relativierung aller bleibenden Werte geschützt.

In dem mittlerweile ja berühmt-berüchtigten Text von Benedikt XVI. im Bayerischen Klerusblatt zu den aus seiner Sicht eigentlichen Ursachen des katholischen sexuellen Missbrauchs hat man das in Reinform.⁶ Solche Unmöglichkeitsspiele auf der Basis kirchlicher Größe werden nicht zuletzt in rechtskatholischen geistlichen Gemeinschaften angestellt. Sie setzen die Existenz ihrer Mitglieder auf eine Revanche gegen die Moderne an und der Papst spielt dabei eine entscheidende Rolle. Er muss ein Garant der elementaren autoritären Strukturierung der Existenz sein, weshalb jemand wie Papst Franziskus nicht so ganz passt. Aber angesichts der symbolischen Zwei-Päpste-Zeit, in der wir uns befinden, bleibt Spielraum. Das haben diese geistlichen Gemeinschaften auch sehr nötig, weil sie sonst die prekäre Frage wie einen Mühlstein am Hals haben, wie sie es mit spirituellem Missbrauch halten wollen; denn in ihm richtet sich das Ressentiment im Modus des Unmöglichen gegen sie selbst.

3. Eine *Theory of Everything* statt Großer Vereinigungsmatrix

Die Modalitäten säkularer Existenzweisen eignen sich also auch für eine Revanche gegen den ontologisch übergeordneten Pluralismus, wie Latour das nennt, mit der die modernen säkular erprobten kirchlichen Möglichkeiten höher als die modernen Unmöglichkeiten gewertet werden. Diese Revanche muss man im Blick haben, was Latour aber nicht tut. Er tendiert zu einer ‚Grand Unified Theory‘, die jede cartesische *bifurcation* wie *res cogitans – res extensa*, Natur – Kultur, Dinge – Worte zugunsten einer Netzwerk-Aktions-Theorie verlässt, also auch modern – antimodern. Das war schon in Latours berühmten Laborstudien so, die Naturwissenschaftler*innen gehörig auf die Nerven gehen. Es ist in der Existenzweisen-Anthropologie ähnlich, weil sie das

⁶ Papst em. Benedikt XVI., Die Kirche und der Skandal des sexuellen Mißbrauchs, in: Klerusblatt: Zeitschrift der katholischen Geistlichen in Bayern und der Pfalz 99/4 (2019) 75–81.

Unmögliche als eine bloße moderne Möglichkeit einschätzt und es damit unterschätzt. Mit Missionsmanifesten kann man sich nun einmal nicht vernetzen, ohne sich den eigenen Glauben mit ihrem Ressentiment zu verkleben.

Eine Große Vereinigung aller Existenzmodi würde die Probleme in der Kirche mit der säkularen Anthropologisierung so aufgreifen, dass ihre eigenen Unmöglichkeiten nicht offenbar würden. Die diversen *Subjonctif* in ihren scheinbar normalen Vollzügen würden bei Großen Vereinigungen aller Anthropologien der Moderne verschliffen. So ähnlich wie in der Physik die *Grand-Unified-Theory* die Gravitation nicht einschließen kann, sind die kirchlichen Modalitäten säkularer Möglichkeiten dann jenen Machtkonfrontationen enthoben, die sie als unmöglich markieren. Mir ist jedenfalls nicht plausibel, wieso alles irgendwie sakral ermächtigt sein sollte in der säkularen Immanenz – und wir sprechen hier nicht davon, was sakral werden sowie zur sakralen Macht aufsteigen könnte. Das ist eine ganz andere Arena, in der wir mit den Latour'schen Existenzmodi eben nicht stehen.

Ich schlage daher als Alternative zur Großen Netzwerktheorie von Immanenz und Transzendenz eine Art säkulare *Theory of Everything* vor, die keine Scheu vor der Gravitation der Macht hat, die sich im Innen-Außen-Kontrast von unmöglicher Religiosität und möglicher Säkularität ständig meldet und die sich der Aufhebung des Kontrastes auf höherer Ebene widersetzt. Schließlich gehört insbesondere auch das Unmögliche kirchlicher Praktiken zu diesem *Everything*. Eine solche Theorie hat den Vorteil einer dritten Größe, der vom Umschlagpunkt zwischen den beiden Polen von innen und außen gebildet wird. Am Umschlagpunkt sitzt Macht mit aller säkularen wie kirchlichen Ambivalenz, weil sich hier jeweils die Relativierungen des einen Pols gegenüber dem anderen zeigt, also einer Säkularität, die die Selbstermächtigung von Religiosität relativiert, und umgekehrt. Das Entweder-Oder in binären Codierungen wird dabei selbst relativiert.

Das bedeutet nicht, dass es unbedeutsam wäre. Vielmehr zeigt sich, dass mit der Vorherrschaft einer Seite die umgekehrte Zuordnung nicht auszuschließen ist. Sie ist dann bloß unmöglich in dem Sinn, dass sie für die eine Seite nicht sein darf, aber für die andere Seite nicht ausgeschlossen ist. Das hängt daran, wie der Umschlag erfolgt. Man nehme die kirchliche Sexualmoral, die sich mit der Macht einer innerkirchlichen Lehre über das moderne Recht auf sexuelle Selbstbestimmung stellt, aber außerkirchlich das eben nicht durchsetzen kann und deshalb die Säkularisierung dieser Moral bei den eigenen Gläubigen nicht verhindern kann. Je mehr sich gläubige katholische Menschen modern verstehen, desto mehr werden sie solche Lehrvorgaben ignorieren; ihr Recht auf sexuelle Selbstbestimmung steht dann am Ende über der gelehrten Moral.

Es hängt davon ab, welche Macht die Identifizierung mit der Anthropologie der Moderne entwickelt und an welchem Punkt der Codierung dieser Umschlagpunkt sitzt. Saß er früher im katholischen Milieu sehr weit zulasten des „Oder“, so sitzt er mittlerweile bereits sehr bald nach dem „Entweder“ der Sexualmoral und umfasst nur

noch eine Minderheit im Promille-Bereich derer, die sich mit Kirche identifizieren. Das, was als ausgeschlossen gilt, ist lediglich ein „Unmöglich“ in dem Sinn, dass sich die Seite, die es ausschließen will, das so wünscht. Mehr ist es nicht.

Der Umschlagpunkt als dritte Größe in einem Entweder-oder bedeutet daher eine Relativierung dieses Codes, sodass keine Ausschließungen mehr möglich sind, sondern nur noch, sich entweder von dem einem oder dem anderen disziplinieren zu lassen und dann jeweils Unmögliches zu bestimmen. Diese dritte Größe ist ein Heterotopos von Ohnmacht für beide Seiten, weil der Punkt, an dem es umschlägt, je nach Existenzentwurf, kulturellem Muster und historischen Umständen verschiebbar ist. Es gibt ihn immer; die Frage ist nur, wo seine Relativierung ansetzt. Dem kann auch der härteste kirchliche Machtgebrauch nicht ausweichen, gleich, wie sehr er ständig davor flieht. Denn an diesem Ort mutet sich ein Außen an Moderne zu, welches umgekehrt die Unmöglichkeiten eines revanchistischen kirchlichen Innen unweigerlich freilegt und seine Disziplinierungen verweigert. Die Zumutung der Relativierung ist ein *locus theologicus alienus*, weil sich hier der Nichtzugriff des Codes auf den Glauben an Gott zeigt. Er ist insbesondere in der Gegenwart wichtig.

Um diese Ambivalenz der kirchlichen Macht, die sich nicht gegen die Anthropologie der Moderne im doppelten Plural behaupten kann, und um die Heterotopien der Ohnmächtigen, die der revanchistische Machtgebrauch des Glaubens unweigerlich produziert, wird ja gerade in der Zunft der Pastoraltheolog*innen gestritten. Matthias Sellmann etwa hat auf *feinschwarz* mit einem „Weckruf für mehr Verbindlichkeit“ der Selbstdisziplinierung kirchlich Identifizierter das Wort geredet. Sie sollen selbst mehr an Verbindlichkeit ausstrahlen; das sei „das beste Mittel, Menschen so in das Versprechen Gottes einzubeziehen“⁷. Es gibt also ein solches Versprechen nur auf der Seite der Verbindlichkeit, außerhalb nicht oder nur höchst defizitär. Daher sollen gerade diejenigen, die Reformen fordern, mehr Verbindlichkeit mit ihrer kirchlichen Organisation an den Tag legen, um so endlich mehr Modernisierung zur pragmatischen Verbesserung ihrer Möglichkeiten möglich zu machen und zu nutzen. Sellmann schiebt damit eine moderne Anleitung zur Selbstdisziplinierung an, um die eigenen Möglichkeiten zu erweitern, aber muss das Versprechen Gottes außerhalb davon für unmöglich erklären. Dem hat Herbert Haslinger im Namen derer widersprochen, die sich nicht vom kirchlichen Machtgehabe disziplinieren lassen wollen, weil es eben selbst voller Unmöglichkeiten ist, wie sich an der Ohnmacht von Betroffenen zeigt, nichts zu gelten für die Verbindlichkeitsimperative.⁸ Warum sollten sie sich Verbindlichkeiten unterwerfen, die ihnen keine Möglichkeiten bieten? An diesem Streit sieht man, wie valent die Differenz von außen und innen weiterhin ist: Ist die Kirche die Große Verei-

⁷ Matthias Sellmann, Weckruf für mehr Verbindlichkeit, in: *feinschwarz*, 16.4. 2019, <http://go.wwu.de/ol-7e> (Stand: 2.11.2020).

⁸ Herbert Haslinger, Für eine dienende Kirche: Zurück in die Seelsorge!, in: Herder Korrespondenz Spezial 2/2019, 44–47.

nigung aller, die an Gottes Versprechen (Sellmann) mit Glaubenspraxis orientiert sind, oder ist jede gläubige Person gerade aufgrund ihrer Glaubenspraxis eine Falsifizierungsgröße für die Disziplinierungsmaßnahmen kirchlich-klerikaler Macht (Haslinger)? Bei diesem Streit geht es nicht zuletzt darum, wer sich zu relativieren hat – die kirchliche Großorganisation oder diejenigen, die in ihr arbeiten.

Selbstrelativierung halte ich für das entscheidende Stichwort in der Pastoral. Eine *Grand-Unified-Theory* hat es schwer mit Selbstrelativierungen, ohne die aber wissenschaftlich in der Moderne nichts vorangeht. Ich schlage deshalb genau diese Selbstrelativierungen kirchlicher Pastoral als entscheidendes Thema der Auseinandersetzung mit diesen Praktiken vor. Das bedeutet zugleich die Ausweitung der Analyse kirchlicher Praktiken auf deren Unmöglichkeiten. Diese stehen den modernen Möglichkeiten kirchlicher Praktiken nicht einfach im Weg, sondern nötigen sie zu einer komplexeren Existenzweise. Ohne Unmöglichkeiten kommt man nicht in diese Komplexität hinein. Kirchliche Existenzweisen kommen in der säkularen Welt sogar besser voran, wenn sie ihre Unmöglichkeiten einräumen, um über sich hinauszuwachsen. Bleiben sie lediglich bei ihren Möglichkeiten, müssen sie vor diesen Unmöglichkeiten die Augen verschließen. Die Analyse der Unmöglichkeiten steht daher auch jenseits der Revanche, weil die Revanche den Fokus viel zu eng auf die Bedrohung durch das Unmögliche legt.

Nun muss ich natürlich plausible Gründe nennen. Sie können nicht aus einem systematischen Baukasten kommen; pastorale Praktiken sind kein *Subjonctif* systematischer Konstrukte, sondern deren Relativierungspotenziale. Sie ergeben sich nicht daraus, dass man umsetzt, was sich aus der Systematik als „würden die doch“ zu Wort meldet. So sind die Fähigkeiten kirchlicher Akteure nicht zu erfassen, die von dem, was ihnen unmöglich erscheint, überfordert sind, aber zugleich bereits deren Relativierung erfahren. Will man diese Komplexität erfassen, muss man die Normalität übersteigen.

4. Kann es ein „normal halt“ geben? Die Gravitation des Unmöglichen

Für diesen Nachweis eignet sich die Diskursivierung, die dieser Tagung den Titel gegeben hat, also die Normalität in der berühmten Antwort auf die Frage, ob man sich christlich-religiös oder nicht versteht: „weder noch, normal halt“.⁹ Was ist da eigentlich von diesen jungen Menschen vor dem Hauptbahnhof in Leipzig gesagt worden? Es wird offenkundig nicht gesagt, dass man gegen Religion sei. Man versteht sich lediglich weder christlich noch atheistisch. Diese Menschen wenden den benutzten binä-

⁹ Monika Wohlrab-Sahr, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: Pastoraltheologie 90 (2001), 152–167, hier 152.

ren Code auf sich nicht an. Das Entweder-oder setzt ja die beiden Angebote für das, was möglich ist.

Die Antwort geht dann über das hinaus, was möglich ist; „normal halt“ ist eine Unmöglichkeit, die genau dort greift, wo so gefragt wird. Was für eine Frage ist das auch an diesem Ort? Was soll ein Angebot, auf christlich oder atheistisch angesprochen zu werden, an einem Hauptbahnhof? Dieser Ort hat die Gravitation, die Unmöglichkeit in der gestellten Frage freizulegen. Sie ist schlicht unmöglich für die Befragten. Deshalb kommt es für sie offenbar nicht infrage, sich auf die binäre Logik für die Identifizierung auch nur einzulassen.

Aber kommt es am Hauptbahnhof wirklich darauf an, ob jemand christlich oder atheistisch ist? Da geht es darum, dass der Zug auch fährt, mit dem man weg will, oder dass der Dealer einen nicht übers Ohr haut oder wofür auch sonst dieser Ort Hauptbahnhof von Menschen aufgesucht wird. Wenn ich heute Nachmittag vom Aschaffener Bahnhof wegfahre, ist mir doch gleich, ob der Lokführer mit den eigenen Kindern gemeinsam zu Abend isst und davor mit ihnen betet oder ob er den Abend zuvor im Swinger-Club verbracht hat. Die Person soll professionell eine Lok fahren können. Diese Normalität professionellen Handelns darf ich in der Moderne auch dort erwarten. Alles andere wäre anormal. Wer am Bahnhof erst in den Zug einsteigt, nachdem sie oder er erfahren hat, ob der Lokführer sich christlich oder atheistisch identifiziert, benötigt Diagnosen, die man der Person abzuholen schleunigst raten sollte.

Wer hier auf die Frage nach dem religiösen Bekenntnis auf die eigene Normalität pocht, will vor allem eines nicht: anormal sein, was aber der binäre Code der beiden Angebote in der berühmten Frage verlangt. Die Frage nach dem religiösen oder areligiösen Bekenntnis gehört nicht hierher, sondern woanders hin. Sie hat am Bahnhof im Normalfall weder Sinn noch Bedeutung, wie man nicht zuletzt an der Bahnhofsmission sehen kann. Niemand muss dort ein Glaubensbekenntnis ablegen, um Respekt und Hilfe zu erfahren.

Auf den Normalfall zu bestehen, der an säkularen Orten als Ordnung der Dinge vorausgesetzt wird, lässt sich nun aber verwenden, um den Ort des Religiösen im säkularen Raum genauer zu bestimmen. Wo säkularer Raum normal ist, dort ist das Religiöse anormal. Wer sich damit identifiziert, muss sich auf etwas einlassen, was dort unmöglich ist im Sinne von „wie kann man nur“ oder „sieh zu, dass du überschreitest, was möglich ist“. Will man dagegen im säkularen Raum religiös zu sein als Normalität einbringen, so wird das nicht gelingen; denn es ist eine Möglichkeit jenseits der normalen Möglichkeiten. Es gibt also eine Beziehung zwischen dem Unmöglichen und dem Anormalen, einen Zwischenraum, der befremdlich ist. Man steht vor einer heterotopen Lage.

Was geschieht, wenn man befürchten muss, dass das Unmögliche anormal geworden ist? Zwei Linien von Antworten sind hier möglich. Die eine Linie geht in die Richtung, dass religiös mehr oder weniger klar darauf bestanden wird und auch bestanden wer-

den muss, anormal zu sein. Dieser Modus von Unmöglichkeit lässt sich nicht aus dem Religiösen herausoperieren. Das ist unter vielerlei Rücksichten von der Religionswissenschaft verhandelt worden (das Heilige, mana, Totemismus, Staatsloyalität, Gabe, fonctions tripartites, homo necans, Religionsökonomie u.v.a.m.). Das muss ich hier nicht vertiefen. Gemeinsam ist dieser Strukturierung, dass sie den spezifischen Gehalt von Religion von realen Religionen her verhandelt. Die jeweiligen Unmöglichkeiten sind positiv gewollt. Aber was geschieht, wenn eine Religionsgemeinschaft selbst für die Herkunft eines Unmöglichen verantwortlich ist, das sich als gravierend konfrontativ auftretende Anormalität zeigt, oder besser gesagt: offenbart werden musste? Wenn dieses Anormale eine äußerst peinliche bedrängende Größe ist, die diese Religionsgemeinschaft zu Recht als viel größeres Problem wahrnimmt als jede Religions-, Kirchen- oder Ideologiekritik?

Auch diese Linie gibt es und sie führt auf Felder, unter denen kirchliche Praktiken sich vollziehen müssen – und das sind Themenfelder des Unmöglichen für die Pastoraltheologie. Es treten in der kirchlichen Religionsgemeinschaft zunehmend regelrechte Zumutungen auf, denen kirchliche Praktiken nicht ausweichen können und die für ihre normalen Aktivitäten verstörend und lähmend sind. An diesem Punkt darf man nicht das doppelt Anormale religiöser Existenzweisen überspielen, die aus den zu Anfang genannten *Subjonctif*-Möglichkeiten eine attackierende Alternative zu dem, was in der jeweiligen Zeit gängig und akzeptabel ist, generieren. Im Glaubensuniversum des Christentums ist so gut wie nichts normal – weder Kreuz noch Auferstehung, weder Abendmahl noch Diakonie, weder Zwei-Naturen-Lehre noch Mariologie. Sie stammen eigentlich aus der zweiten Anormalitätserfahrung, aber haben sich im Verlauf der Glaubensgeschichte zu einer aus der ersten Modalität transformiert. Sie haben ihren peinlich-bedrängenden Charakter verloren und gelten innerhalb der Glaubensgemeinschaft schon fast normal. So gut wie alle Dogmen sind nur mit anormalen Diskursivierungen überhaupt zu erfassen.

Das heißt aber nicht, dass man sich damit aus der Moderne herauskatapultiert. Das war ja die große Leistung der Anthropologisierung von Theologie. Man beschränkt sich nicht auf die Möglichkeiten der Moderne, aber respektiert und nutzt sie wie jeder andere erfolgsversprechende Wissensdiskurs. Christliche Glaubensweisen sind entsprechend auch geeignet, sich gegen die Anormalitäten in der säkularen Welt selbst auszusprechen, die es dort ja nicht zu knapp gibt – Shoa, Stalins Auslöschungspolitik, Maos Kulturrevolution, killing fields, Massentötungen von Ruanda, und viele andere mehr. Das tun diese Glaubensweisen aber nicht, wenn sie mit Revanche dagegen vorgehen, weil das Anormale in der Gegenwart sie dann abstößt, ohne dass sie die eigene Anormalität auch nur wahrzunehmen bereit sind. In der Moderne konnten Anormalitäten durchaus bis in totalitäre Extremwerte reichen – etwa der Wahnsinn der Weltkriege und das Einverständnis breiter Massen in diese. Sie konnten auch revolutionäres Potenzial aufbauen wie in der Bostoner Tea-Party, dem Pariser Sturm auf die Bastille, der Leipziger Montagsdemonstration vom 9. November etc. Zu diesem

Anormalen gehören dann auch religiös inszenierte Bosheiten wie der 11. September 2001, der Terror im Pariser Bataclan im November 2015, sowie generell die hämische Bosheit einer Reklamierung christlicher Normalität für rechtspopulistische Ressentimentpolitik wie in Polen, Ungarn, bei christlichen Trump-Fans.

Anormalität konnte andererseits eine ständige Quelle disziplinierender Machtansprüche gegen jene sein, die vorgeblich nicht in die angeblich natürliche, völkische oder traditionalistische Ordnung der Dinge passt. Wer nicht zum scheinbar Normalen passt, wird als anormal ausgeschlossen, stigmatisiert und an entsprechende Besserungsorte gekettet. Man denke nur an den Dynamo von Macht, der mit der Kombination aus bürgerlicher Verwerfung und religiöser Verteufelung von Homosexualität als Partnerschaftsform angeworfen werden kann.

Gegen all diese Anormalitäten kann sich eine Religionsgemeinschaft positionieren oder mit ihnen ihre eigenen Unmöglichkeiten zelebrieren. Hier eröffnen säkulare Existenzweisen nicht nur religiöse Möglichkeiten, sondern geben religiösen Überzeugungen einen eigenen säkularen Ort wie früher die US-Bürgerrechtsbewegung. Dann bauen sie nicht nur Widerspruch auf, sondern eine Gegenmacht. Es gibt wahrlich genug Anlass, um mit religiöser Inbrunst widerspenstig auf säkulare Anormalitäten der Moderne zu verweisen: die Schere zwischen Arm und Reich, die unzureichende Akzeptanz von Flüchtlingen, auch die Klimapolitik sowie Teile der Familienpolitik. Gegen all das kann eine Kirche mobil machen und sie kann dabei selbst anormal werden. Das öffnet eine Quelle innerkirchlicher Macht und diese kann dann in bestimmten Anti-Konstellationen – wie gegen den Irak-Krieg, gegen EU-Abschottungspolitik, gegen Leugnung des Klimawandels etc. – auch außerkirchlich bedeutsam werden.

Darum hat sich der Revanchismus gegen die säkulare Moderne, von der Gilles Kepel spricht, ja auch so lange nach dem Amtsantritt von Johannes Paul II gehalten; er hat auf dieser Welle regelrecht gesurft. Religiöser Revanchismus wurde und wird besonders von denen hochgehalten, die es nicht als normal ertragen, dass säkulare Verhältnisse sie relativieren und ihre eigenen Machtansprüche durch säkular unausweichliche Verbindlichkeiten konterkarieren. Aber damit will man natürlich eine Normalität religiöser Praktiken durchsetzen, die säkular eben gerade nicht normal sind. Und das ist ihr Problem: Sie wollen etwas normal machen, was nur als Anormalität Sinn machte und als etwas Unmögliches Bedeutung hätte. Als Normalitätsbehauptung schießt es lediglich auf Normalisierungsmacht; die unliebsamen anderen sollen gefälligst so werden, wie man es ihnen vorschreibt. Darum gelingt es auf Dauer auch nie, dafür Akzeptanz und Glaubwürdigkeit zu erhalten. Die eigene Anormalität lässt sich nicht für immer und ewig verstecken. Wer sie nicht zum Thema machen will, kann sich über keine Unmöglichkeit von anderen erheben.

Entsprechend haben wir in der katholischen Kirche keinen Grund, hier nur auf andere zu schießen. Bei aller Sehnsucht nach bürgerlicher Akzeptanz der katholischen Existenzweise gibt es mitten darin viel Platz für anormales und zugleich religiös als normal

abgesichertes Verhalten. Diese Problematik trifft die katholische Kirche derzeit ganz besonders. Schließlich ist gerade auch das massenhafte Ausmaß des sexuellen Missbrauchs von Kindern und Jugendlichen durch katholische Priester eine anormale Größe der extremen Art, die zudem noch unter dem Schutzschild einer Kirche stattfand, in deren Episkopat das schamhaft über Jahrzehnte verschwiegen wurde. Es wurde eine Normalität vorgegaukelt, obwohl eine extrem gefährliche und zerstörerische Anormalität geherrscht hat.

Es ist also sehr ambivalent, mit religiöser Verve auf die Normalität säkularer Verhältnisse zu setzen, weil dort anders als lange vermutet kein flächendeckendes Ressentiment gegen Religiosität vorhanden ist. Die Positivität der Wertschätzung von modernen Existenzweisen durch die Verbindung von Theologie und Anthropologie würde sich in eine bloße Utopie verirren, wenn der Ort des Anormalen nicht in Rechnung gestellt wird. Daher genügt keine Verbindung von Religiosität und Säkularität, die lediglich die religiöse Normalität im Blick hat. Es ist aller Ehren wert, Glaubensformen für die menschliche Existenz im säkularen Normalbereich zu halten, als besetzten ihre Lebensklugheiten dort einen nur schwer verzichtbaren Ort.¹⁰ Aber es wäre illusionär, damit das Thema säkularer Existenzweisen zu erschöpfen.

5. Kriterien für die Analyse säkular bedeutsamer Praktiken im Anormalen

In ihren bürgerlichen, säkular verträglichen Formen kann eine Religionsgemeinschaft durchaus gut existieren, sogar für lange Zeit wie die großen Kirchen belegen. Aber all das zählt dann nicht mehr, wenn Anormales innerhalb der Kirche auftritt, das ihre Glaubwürdigkeit auflöst. Das geschieht derzeit. Sie befindet sich im freien Fall. Da helfen weder höhere Verbindlichkeiten der Hauptamtlichen noch kommunikative oder praktische Gegenmaßnahmen. Dieser Fall wird nicht stoppen, bis die Unmöglichkeit kirchlicher Doppelbödigkeit und Heuchelei so offenkundig wird, dass sie auch von den kirchlichen Repräsentanten in aller Offenheit als Verfall ihrer eigenen Autorität eingestanden wird.¹¹ Ohne massive Selbstrelativierung auf breiter Front ändert sich an diesem Abstieg nichts. Diese Selbstrelativierung findet bisher bei wichtigen Repräsentanten der Kirche nur vereinzelt statt. Das kann man wertschätzen, aber es reicht nicht aus.

Der Macht, die in der Anormalität auftritt und die Geltungsansprüche des Glaubens attackiert, kann man nicht entgehen, wenn die Normalität durch bessere Organisationsformen oder elegantere Darstellungsweisen verbessert würde. Die Erfahrungen mit dem sexuellen Missbrauch in der Kirche bisher zeigen das. So lässt sich der Autori-

¹⁰ Matthias Sellmann, Was fehlt, wenn die Christen fehlen? Eine ‚Kurzformel‘ ihres Glaubens, Würzburg 2020.

¹¹ Frédéric Martel, Sodom: Macht, Homosexualität und Doppelmoral im Vatikan, Frankfurt 2019.

tätsverfall weder aufhalten noch umkehren. Er würde nur beschleunigt von Illusionen, wenn man sich auf eine Selbstmodernisierung von Kirche oder eine Selbstoptimierung ihres Organisationssystems beschränken würde. All das ist sofort dahin, wenn dieselbe Kirche sich nicht mit eben der gleichen Verve auf ihre eigenen Anormalitäten und deren Opfer beziehen kann. Im Gegenteil, je besser ihre Organisation optimiert wird, um die eigene Anormalität zu vertuschen, umso schneller steigt sie ab.

Anormalität ist ein potenzieller Ort von Religiosität in säkularen Existenzweisen im guten Sinn, aber auch in der Erfahrung des Bösen. Die Frage ist, wie man beides für kirchliche Aktivitäten auseinanderhalten kann, sodass sie darin nicht nur nicht untergehen, sondern Überzeugungskraft daraus gewinnen können. Es sind Kriterien nötig, um die kirchlichen Praktiken so auf Anormalitäten zu beziehen, dass sie ermutigend säkular bedeutsam werden. Zugleich ergibt sich daraus ein Vorschlag, wie sich pastorale Analysen erweitern könnten.

Ich sehe vier Kriterien; sie ergeben sich aus Zumutungen, Demütigungen, Ermutigungen und Ausräumen:

(1) Dem Anormalen nicht ausweichen, vor allem dem eigenen nicht. Das gelingt, sobald kirchliche Praktiken sich den Orten stellen, an denen diese Anormalitäten auftreten: von Lampedusa bis zum Beichtstuhl als Ort des sexuellen Missbrauchs. Dieser erste Schritt ist eine Zumutung.

(2) Das eigene Anormale nicht gesunbeten und das andere Anormale nicht als umfassende Herrschaft in den Himmel schießen. Vor allem das erste ist wichtig. Das eigene Anormale spricht gegen die Kirche und diesen ‚gegen‘ muss sie selbst aussprechen und zwar nachhaltig. Denn sonst kann sie niemals Gegenverhalten entwickeln, das hier nötig ist. Dieser zweite Schritt ist eine Demütigung.

(3) Diejenigen, die im Bann des Anormalen sind und ihm zum Opfer fallen, ermächtigen, sich davon nicht zerstören oder brechen zu lassen. Hier sind kirchliche Praktiken nötig, die eine Autorität des Umgangs mit Anormalitäten aufbauen können – und das geschieht von den Opfern her, nicht von der kirchlichen Selbstpositionierung her. Dieser dritte Schritt bedeutet Ermutigung für die anderen.

(4) Das eigene Normale, also jene Praktiken, die sich voll und ganz auf der Linie säkularer Möglichkeiten bewegen, mit dem Unmöglichen in Kontakt bringen, welches sie eigentlich trägt und gegen das sie tatsächlich stehen. Jede normale religiöse wie kirchliche Praxis hat nur eine Daseinsberechtigung, wenn sie einen Vorbereitungskurs auf die Auseinandersetzung mit Anormalitäten hat – vor allem den eigenen. Sonst verfällt sie den üblichen Utopias über säkulare Möglichkeiten. Bei diesem Schritt geschieht ein Aufräumen falscher Erwartungen und Illusionen durch Einräumen der eigenen Anormalitäten und dann schließlich ein Ausräumen der Normalitäten, die vor dem Anormalen davonlaufen.

Vor allem für diesen vierten Schritt kann die praktische Theologie wichtige Beiträge leisten. Ich glaube, dass sie dafür unverzichtbar ist, weil sie über den normalen Teller-

rand kirchlicher Praktiken hinaussieht und von außen die kirchlichen Anormalitäten erkennt, die unmöglich so bleiben können, wie sie sind. Diese Erweiterung steht Ihrem Fach nun bevor. Sie wird es erneut in die Position einer Avantgarde innerhalb der theologischen Disziplinen führen.

Hans-Joachim Sander
Paris-Lodron-Universität Salzburg
Fachbereich Systematische Theologie
Dogmatik
Universitätsplatz 1
A- 5020 Salzburg
+43 (0) 662 / 8044 - 2626
hans-joachim.sander(at)sbg.ac(dot)at
<https://www.uni-salzburg.at/index.php?id=52565>

Coincidentia oppositorum? Religiöser Glaube im säkularen Zeitalter

Abstract

Sind im fortgeschrittenen säkularen Zeitalter religiöse Erfahrungen noch möglich? Oder gehören sie unwiderruflich einer vergangenen Epoche an? Dieselbe Modernisierungsdynamik, die eine ausschließlich säkulare Lebensform hervorgebracht hat, hat auch die Art des Glaubens verändert: Wer unter spätmodernen Bedingungen religiös ist, hat von außen vorgegebene Inhalte und Formen weitgehend hinter sich gelassen und sucht nach Weisen authentischer Stimmigkeit. Genau darin aber trifft sich die religiöse Persönlichkeit mit der säkularen. In dieser Konvergenz scheint die Möglichkeit einer Überwindung des Antagonismus religiös/säkular auf. Jenseits der eingespielten Gegensätze kann die post-religiöse mit der post-säkularen Lebensweise zusammenfallen.

Is religious experience still possible in an advanced secular age? Or has faith become irrevocably outdated? The same dynamics of modernity that brought about the exclusively secular way of life has also effected a radically changed approach to beliefs: The believer in late-modern times has largely abandoned extrinsically prescribed creeds and practices and instead looks for forms of coherent authenticity. That is the common ground where the believer confronts the sophisticated secular individual. Such convergence enables the religious/secular antagonism to be overcome. Despite long-established contradictions, the postreligious and the postsecular ways of living may still be able to concur.

„Unser gesamte 1900jährige christliche Verkündigung und Theologie aber baut auf dem ‚religiösen Apriori‘ der Menschen auf. ‚Christentum‘ ist immer eine Form (vielleicht die wahre Form) der ‚Religion‘ gewesen. Wenn nun aber eines Tages deutlich wird, daß dieses ‚Apriori‘ garnicht existiert, sondern daß es eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist, wenn also die Menschen wirklich radikal religionslos werden – und ich glaube, daß das mehr oder weniger bereits der Fall ist [...] – was bedeutet das dann für das ‚Christentum‘?“¹

1. Ein Säkularismus neuen Typs

Nach einem gängigen Narrativ verschwindet die Religion, je aufgeklärter und moderner eine Gesellschaft wird. Die der Moderne inhärenten Dynamiken führen dieser Ansicht zufolge unausweichlich zu einer immer rationaleren Weltsicht, religiöse Anschauungen erweisen sich demgegenüber als im Kern unaufgeklärt und irrational. Die

¹ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München 1970, 305.

mythisch verzauberte Welt der Vormoderne wird Stück für Stück – nach Max Webers Diktum – „entzaubert“, was man auch mit ‚säkularisiert‘ wiedergeben kann. Säkular ist, was bleibt, wenn die magischen Nebel sich verzogen haben.²

Diese Rahmenerzählung ist so wirkmächtig, ja suggestiv, dass sie implizit sogar von vielen religiösen Menschen anerkannt wird. Doch der geradezu selbstverständlich scheinende Gemeinplatz von der modernen Säkularisationsdrift ist selbst ein Mythos, der mit den Tatsachen der Realität schwer zu vereinbaren ist: Global gesehen erleben wir heute trotz Wissenschaft und Aufklärung ganz im Gegenteil eher eine „Entsäkularisierung“ (*desecularization*)³ und das Wiedererstarken der Religionen⁴ – allerdings vor einem radikal veränderten Horizont. Wurde früher das Säkulare nur als antagonistischer Widerpart zum Religiösen begriffen, so zeigt sich heute eine Säkularität neuen Typs. Um diesen Typ in seiner Radikalität zu verstehen, empfiehlt es sich, zuvor zwei verbreitete Auffassungen des Säkularen von ihm abzuheben.⁵

Zu den Grundaxiomen der politischen und sozialen Theorie der Moderne zählt die Auffassung, dass in einer spezifisch modernen Gesellschaft alle Mitglieder sich argumentativ an der öffentlichen Willensbildung beteiligen können. Diesem Ansatz zufolge müssen jedoch private Motive in öffentlich verstehbare Gründe umgeformt werden, um akzeptabel zu sein. Ein religiöser Beweggrund verpflichtet *als religiöser* nur Gläubige desselben Credo; Menschen anderen Glaubens, Skeptiker*innen oder nicht-religiöse Personen lassen sich schwerlich von einem Geltungsanspruch überzeugen, der in einer Partikularmeinung wurzelt. Wenn also religiöse Menschen in den öffentlichen Diskurs eintreten wollen, müssen sie ihre privaten Glaubensüberzeugungen in öffentlich zugängliche Argumente transformieren. Mit anderen Worten: Sie müssen ihre frommen Beweggründe ‚säkularisieren‘, indem sie sie in einer nicht-religiösen Sprache zum Ausdruck bringen und mit ‚weltlichen‘ Argumenten verteidigen.⁶

Der Druck, nur ‚säkularisierte‘ Argumentation zu verwenden, macht den öffentlichen Diskurs weitestgehend religionsfrei. Die Sphäre der Öffentlichkeit ist zwar Glaubens- und Unglaubensüberzeugungen gegenüber gleichermaßen neutral. Die Neutralität

² Vgl. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf 1917/1919*, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. I/17, Tübingen 1992, 49–111, hier 87: „Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnungen leisten das.“

³ Peter L. Berger, *Desecularization of the World. An Overview*, in: Peter L. Berger (Hg.), *Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999, 1–18.

⁴ Vgl. Danièle Hervieu-Léger, *Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa*, in: *Transit* 26 (2003), 101–119; Grace Davie, *Why is Europe the Most Secularized Continent?*, in: Wilhelm Gräb – Lars Charbonnier (Hg.), *Secularization Theories, Religious Identity and Practical Theology*, Münster 2009, 63–74.

⁵ Vgl. zum Folgenden Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009, 13–35; José Casanova, *The Secular, Secularizations, Secularisms*, in: Craig Calhoun – Mark Juergensmeyer – Jonathan Van Antwerpen (Hg.), *Rethinking Secularism*, Oxford 2011, 54–74.

⁶ Vgl. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 2003, 317.

aber weist eine asymmetrische Struktur auf: Sie begünstigt nämlich jene Diskursteilnehmerinnen und -teilnehmer, die von vornherein keine religiösen Motive hegen, auf Kosten derer mit religiösen Motiven. Damit mutet „der liberale Staat nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Sie sind es, die ihre religiöse Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden“⁷. Im öffentlich Diskurs ist Religion zum Schweigen verurteilt.

Man könnte nun vermuten, dass die theoretisch legitimierte praktische Zurückdrängung der Religion aus dem öffentlichen Raum – markante Beispiele hierfür sind etwa die sogenannten Kruzifix-Urteile des Bundesverfassungsgerichts (1995) und des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (2009) – tatsächlich zu einem signifikanten Rückgang von Glaubenswissen und Glaubenspraxis geführt hat. In kirchlich gesinnten Kreisen spricht man daher gern metaphorisch von einem ‚Verdunsten‘ der Glaubenssubstanz und meint damit den dramatischen Rückgang von elementarem Wissen und grundlegenden Ausübungsformen, ein Sog, der bis hin zum Verschwinden einer festen religiösen Überzeugung überhaupt führen kann. Wo das Vaterunser nicht mehr gewusst wird, kann es auch nicht gebetet werden – von sublimeren Glaubensinhalten ganz abgesehen. Der Grad des ‚Schwundes‘ wird gemessen an feststehenden dogmatischen Lehren, etwa dem Katechismus-Wissen, und institutionellen Formen der Glaubensausübung wie Gottesdienstbesuche oder Sakramentenpraxis. Was diesen Normen nicht oder nicht mehr entspricht, wird gern als Weise des Unglaubens interpretiert. Man kommt zu dem Schluss, dass in der westlichen Welt, vor allem aber in deren europäischem Teil, eine religiöse Entfremdung (meist verstanden als Entchristlichung) weit fortgeschritten ist.

Hierzu passt, dass heute schon weniger als die Hälfte der in Deutschland geborenen Kinder getauft werden. In fünf Jahren etwa erreicht dieser Trend die Schulen; dann wird die Zahl der christlichen Schülerinnen und Schüler auf unter 50% sinken. Es ist anzunehmen, dass die Mehrzahl der Ungetauften ihre Kinder wiederum nicht taufen lassen wird. So schiebt sich unaufhaltsam die Bugwelle der Nicht-Christ*innen weiter nach oben in die jeweils nächsten demografischen Altersklassen hinein. Das Christentum hierzulande ist auf dem Weg, zu einer gesellschaftlichen Minderheit zu werden.

Beiden hier skizzierten Typen von Säkularität (1 und 2) gemeinsam ist eine bipolare Struktur von ‚religiös‘ und ‚säkular‘: Wie unterschiedlich geladene Pole verhalten sie sich zueinander antagonistisch, sind aber gerade deshalb aufeinander angewiesen – Don Camillo erhält sein eigentümliches Profil nur als Widerpart zu Peppone, und umgekehrt.

⁷ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a.M. 2001, 21.

Doch neben diesen bekannten Formen ist heute noch ein weiterer und diesmal ganz anders gearteter Typ von Säkularität zu konstatieren: die vollständige Ablösung der säkularen Sphäre von ihrem Gegenüber. Jahrhundertlang behauptete Religion ein exklusives Monopol auf ein sinnerfülltes Leben (und Sterben).⁸ Dieser Anspruch ist heute weitgehend erodiert. Es gibt viele Menschen, die aufrichtig nach einem sinnvollen und ethisch anspruchsvollen Leben in der für sie einzig zugänglichen säkularen Welt suchen; sie engagieren sich in der Klimabewegung, leben vegan, setzen sich für humanitäre Ziele ein, übernehmen zivilgesellschaftliche Ehrenämter und Ähnliches. Solche Menschen kennen durchaus die Erfahrung, eine starke moralische Verantwortung zu haben, und sie führen oft ein ethisch anspruchsvolles Leben – aus rein innerweltlichen, säkularen Motiven heraus.

Während es Säkularitätsformen des ersten und zweiten Typs historisch schon lange gibt, ja vielleicht immer schon gegeben hat, ist der dritte Typus ebenso radikal wie neuartig. José Casanova beschreibt ihn als jenen „Moment, in dem diese Erfahrung, säkular zu sein, sich vom Kontext des Gegensatzpaares ‚religiös/säkular‘ löst und als in sich geschlossene Realität konstituiert.“⁹ Die Säkularität neuen Typs lässt also ihren traditionellen Widerpart, das Religiöse, vollständig hinter sich. Sie braucht diesen Bezugs- und Unterscheidungspunkt nicht mehr, denn sie begreift sich aus sich selbst heraus als die einzig mögliche Weise, rational in der Welt zu leben. „Säkular zu sein bedeutet dann eine selbstgenügsame und ausschließliche Weltlichkeit, bei der die Menschen nicht nur religiös ‚unmusikalisch‘, sondern gegen jede Form von Transzendenz abgeschottet sind, die ihren rein immanenten Bezugsrahmen übersteigt.“¹⁰ Als „religiös absolut ‚unmusikalisch‘“ hatte sich Max Weber¹¹ charakterisiert, eine Selbstbeschreibung, die Jürgen Habermas inzwischen aufgegriffen hat.¹² Wird diese Unmusikalität bei Weber noch als Defizit gesehen, so hat die säkulare Zeitgenossin des Typs 3 nicht einmal ein Verständnis für ‚Musikalität‘. Musik ist ihr – um im Bild zu blei-

⁸ Vgl. Weber, *Wissenschaft* (s. Anm. 2) 109–110.

⁹ Casanova, *Secular* (s. Anm. 5) 67: „Crucial is the moment when the phenomenological experience of being ‚secular‘ is not tied anymore to one of the units of a dyadic pair, ‚religious/secular‘, but is constituted as a self-enclosed reality.“

¹⁰ Ebd.: „Secular then stands for self-sufficient and exclusive secularity, when people are not simply religious ‚unmusical‘ but are actually closed to any form of transcendence beyond the purely secular immanent frame.“

¹¹ Max Weber, Brief vom 19. Februar 1909 an Ferdinand Tönnies, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. II/6, Tübingen 1994, 63–66, hier 65: „Denn ich bin zwar religiös absolut ‚unmusikalisch‘ und habe weder Bedürfnis noch Fähigkeit irgendwelche seelischen ‚Bauwerke‘ religiösen Charakters in mir zur errichten – das geht einfach nicht, resp. ich lehne es ab. Aber ich bin nach genauer Prüfung, weder antireligiös noch irreligiös. Ich empfinde mich auch in dieser Hinsicht als einen Krüppel, als einen verstümmelten Menschen, dessen inneres Schicksal es ist, sich dies ehrlich eingestehen zu müssen“.

¹² Vgl. Habermas, *Glauben* (s. Anm. 7) 30; ders., *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, 106–118, hier 118.

ben – das physikalische Schwingen von Frequenzen, nicht jedoch der Zugang zu einer ästhetischen *Wirklichkeit*. Wer mehr in die nüchterne Welt des Verhältnisses von Materie und Energie hineininterpretiert, ist ein Träumer. Musikalität wäre allenfalls die Fähigkeit, naturwissenschaftlich beschreibbare Frequenzen wahrzunehmen – mehr nicht. Das freilich konnte Max Weber, auch im übertragenen Sinn. Und doch hatte er ein Unbehagen, dass ihm als ‚religiös Unmusikalischem‘ etwas Entscheidendes entgegenge. Solches Unbehagen ist Menschen der Typ-3-Säkularität unbekannt. Ein Leben in ausschließlicher Immanenz ist zur baren Selbstverständlichkeit geworden.¹³

In seiner autarken Abgeschlossenheit erscheint diesem radikalen Säkularismus konsequenterweise jede religiöse Weltdeutung, die auf anderen Prämissen als rein immanenten beruht, nicht nur vollkommen fremd und naiv, sondern ausgesprochen absurd. Denn unter diesen Prämissen lässt sich für Begriffe wie ‚Gott‘, ‚Heil‘ oder ‚Erlösung‘ schlechterdings kein Sinn angeben: „Wenn man die Welt wissenschaftlich untersucht, findet man de facto in der Regel nichts, was für die Existenz nicht-natürlicher Phänomene spricht. Wenn man die Welt unvoreingenommen beobachtet, zeigen sich in ihr weder Götter noch Geister, noch andere übernatürliche Mächte und Kräfte.“¹⁴ Es gibt in der immanenten Wirklichkeit schlechthin kein X, das sinnvollerweise mit dem Etikett ‚Gott‘ ausgezeichnet werden könnte – genauso wenig wie es ein Y gibt, das mit dem Wort ‚Gespenst‘ zu markieren wäre. Menschen der säkularen Welt müssen keine kämpferischen Atheisten sein, denn ein ‚Kampf gegen Gott‘ nähme sich genauso lächerlich aus wie ein Kampf gegen Trolle, Drachen oder Gespenster. ‚Gott‘ ist schlichtweg ein uninterpretierter, uninterpretierbarer und somit bedeutungsloser Ausdruck. Er steht für nichts.¹⁵

2. Kultur der Authentizität

Bisher haben wir versucht, die Horizontveränderung der Moderne aus säkularer Perspektive zu fassen. Wenn wir uns nun demselben Phänomen aus religiöser Perspektive zuwenden, zeigen sich überraschende Konvergenzen.

In der Vormoderne waren religiöse und profane Sphäre unentwirrbar miteinander verflochten: Religion formte jede Weise des öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens sowie des staatlichen Handelns. Wer sich außerhalb der Religion stellte, stellte

¹³ Vgl. hierzu bereits Bonhoeffer, *Widerstand* (s. Anm. 1) 305: „Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.“

¹⁴ Vgl. Ansgar Beckermann, *Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über den Naturalismus*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60 (2012), 5–26, hier 7.

¹⁵ Vgl. noch einmal Bonhoeffer, *Widerstand* (s. Anm. 1) 305: „Die Zeit, in der man das [nämlich was Christentum und wer Christus ist; J.S.] den Menschen durch Worte – seien es theologische oder fromme Worte – sagen könnte, ist vorbei.“

sich damit zugleich gegen die öffentliche Ordnung und wurde als moralisch minderwertig, wenn nicht gar kriminell und gefährlich exkludiert.

Demgegenüber hat bemerkenswerterweise gerade die Veränderungsdynamik, die seit der frühen Neuzeit immer mehr an Fahrt gewinnt, zwar die beiden Sphären von Religion und Profanität zunehmend entmischt, gerade dadurch aber beiden einen je eigenen Selbststand verliehen. Formal sind beide Bereiche streng geschieden, aber gerade deshalb können sie inhaltlich zueinander in ein nunmehr freies Verhältnis treten.¹⁶

Das hier skizzierte Verhältnis von religiöser und säkularer Existenz basiert offensichtlich auf demselben bipolaren Schema wie die oben beschriebenen Säkularitäten 1 und 2: Beide Antagonisten sind zwar verschieden voneinander, aber komplementär zueinander.

Gibt es dann, so wäre zu fragen, auch eine religiöse Entsprechung zu dem, was im Profanen ‚Säkularität 3‘ genannt wird? Also eine Glaubensweise, welche die Dyade ‚religiös/säkular‘ hinter sich lässt und sich sozusagen *suae iuris* ganz aus sich selbst konstituiert?

Auch hierzu bringt Charles Taylor überraschende Belege:¹⁷ Die in den Modernisierungsdynamiken angelegten Akzentverschiebungen vom Objekt auf das Subjekt, von der Fremdbeherrschung auf die Selbstbestimmung, von der Gemeinschaft auf die Einzelperson haben ein Individuum hervorgebracht, das auf jede Zumutung von außen unwillig reagiert. Das gilt auch in religiösen Fragen. Wenn etwa Amtsträger institutionalisierten Glaubens umfassende Ansprüche auf Weltsicht und Lebensführung formulieren, wird dies zunehmend als unangemessene und unerwünschte Einmischung in höchstpersönliche Angelegenheiten empfunden. Doch heißt dies keinesfalls, dass das spätmoderne Individuum religiös unempfindlich wäre. Ganz im Gegenteil: Religiosität wird als etwas so Individuelles betrachtet, dass keine Autorität von außen sich erlauben darf, in diesen hochsensiblen Bereich hineinzureden. Wer unter diesen radikalisierten Bedingungen glaubt, tut das nicht, weil äußere Praktiken oder inneres Fürwahr-Halten von Sätzen noch vorgeschrieben werden könnten, sondern weil dies Ausdruck der individuellen Sinnerfahrung der Person ist: „Wenn ich mir nicht treu bleibe, verfehle ich den Sinn meines Lebens; mir entgeht, was das Menschsein für *mich* bedeutet. [...] Sich selbst treu zu sein heißt nichts anderes als: der eigenen Originalität treu sein, und diese ist etwas, was nur ich selbst artikulieren und ausfindig ma-

¹⁶ Ausdruck dieser aufeinander angewiesenen, komplementären Verschiedenheit ist das berühmte Diktum von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Verfassungsgeschichte, erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main 2003, 92–114, hier 112: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“

¹⁷ Vgl. zum Folgenden Charles Taylor, Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2002, 57–96.

chen kann. Indem ich sie artikuliere, definiere ich mich zugleich selbst.“¹⁸ In diesem expressiven Individualismus spricht sich eine ‚Kultur der Authentizität‘ aus, in der „jeder von uns seine oder ihre eigene Weise [hat], die Humanität zu verwirklichen“.¹⁹ Wer diese Authentizitätsforderung übergehen wollte, würde das sich in ihr artikulierende Subjekt überspringen und den vergeblichen Versuch unternehmen, ohne Rekurs auf die Selbsterfahrung des Individuums direkt eine objektiv gegebene Sinnordnung zu statuieren. Doch was könnte die Erkenntnis eines ‚Sinns an sich‘ sein, der nicht zugleich in irgendeiner Weise ‚Sinn für mich‘ wäre?²⁰ „Wir leben heute in einer Zeit, da eine öffentlich zugängliche kosmische Ordnung der Sinngehalte ein Ding der Unmöglichkeit ist. Die einzige Möglichkeit, die Ordnung, in die wir gestellt sind, im Hinblick auf eine Bestimmung der Moralquellen zu erkunden, stützt sich auf diese Rolle der persönlichen Resonanz.“²¹ Demzufolge wird Sinn – auch religiöser Sinn – zwar als etwas erfahren, das der Subjektivität vorausliegt, aber *zugleich* das Subjekt ‚zum Schwingen‘ bringt. Solche „offene[n], vibrierende[n], atmende[n] Resonanzachsen [...], die die Welt tönend und farbig und das eigene Selbst bewegt, sensitiv, reich werden lassen“²², halten auch im säkularen Zeitalter den Zugang zur Sphäre des Religiösen offen, selbst wenn die auf diese Weise gemachten Erfahrungen nicht immer mit traditionellem religiösen Vokabular bezeichnet werden. Doch für eine Kultur der Authentizität ist es „wichtig, den eigenen Weg zu finden und danach zu leben, anstatt sich mit einem Modell, das von außen, von der Gesellschaft oder der vorhergehenden Generation, von den religiösen oder politischen Autoritäten, vorgegeben ist, der Konformität zu überlassen.“²³

¹⁸ Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Mai 1995, 38f. (Hervorhebung: im Original).

¹⁹ Taylor, *Formen* (s. Anm. 17) 74.

²⁰ In der griffigen Formulierung von Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bonn 2000, 482: „[Es geht hier um] evidente Erkenntnis eines An-sich-Guten, aber eben eines ‚An-sich-Guten für *mich*‘.“ (Hervorhebung: im Original).

²¹ Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main 1996, 884.

²² Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, 26.

²³ Talor, *Formen* (s. Anm. 17) 74. – Gegen die Perhorreszierung dieser Form der Religiosität als subjektivistisch und oberflächlich verwahrt sich Taylor (ebd., 99–100): „Manche konservativen Seelen meinen, es reiche aus, dieses Zeitalter zu verurteilen, festzustellen, daß es viele Menschen zu Formen unverbindlicher, bequemer Spiritualität verleitet hat. Doch diese Zeitgenossen sollten sich zwei Fragen stellen: Erstens, ist es denkbar, daß man zu einem [...] Glaubenssystem zurückkehren könnte? Zweitens – und das ist die tiefer ansetzende Frage –, begünstigt nicht jedes Glaubenssystem seine eigenen Formen der Abwegigkeit? Wenn unseres dazu neigt, die seichten und anspruchslosen spirituellen Optionen zu vermehren, sollten wir die spirituellen Kosten verschiedener Arten erzwungener Konformität nicht vergessen: Heuchelei, spirituelle Abstumpfung, innere Auflehnung gegen das Evangelium, die Verwechslung von Glaube und Macht und schlimmeres.“

Hier zeigt sich: Die spätmoderne Glaubensauffassung radikaler Individualisierung ist strukturell nicht so weit entfernt vom neuen Säkularismus des Typs 3: Beide Formen der Sinnvergewisserung haben den Antagonismus säkular/religiös hinter sich gelassen. Der Nicht-Gläubige der Säkularität 3 kann aus Gründen der Authentizität nicht an irgendein vorgegebenes Credo glauben. Der Gläubige des expressiven Individualismus kann aus genau denselben Gründen nicht an ein äußerlich vorgegebenes Credo glauben. Beide nehmen, wenn auch mit unterschiedlichen Konsequenzen, den Authentizitätsanspruch ernst und suchen nach einem befriedigenden, sinnerfüllten Leben. „Ein auffallendes Merkmal des langen Wegs des Westens zur Säkularität ist tatsächlich, daß er von Anfang an mit diesem Zug zur persönlichen Religion verwoben war.“²⁴ Menschen der entwickelten Moderne haben die selbstverständliche Geltung kollektiver Glaubens- und Lebenspflichten hinter sich gelassen und stehen auf der Schwelle zu einer radikal personalisierten Glaubens- (oder Unglaubens-)Entscheidung. Die reflexiv gewordene Moderne des 21. Jahrhunderts stellt jenes ‚säkulare Zeitalter‘ dar, in dem zu einem sinnerfüllten und moralisch anspruchsvollen Leben religiöser Glaube nicht mehr zwingend, ja nicht einmal wahrscheinlich dazugehört. Religiöser Glaube hat die Monopolstellung auf Sinnstiftung eingebüßt, aber er bleibt als Option neben anderen Sinn-Optionen nach wie vor möglich.²⁵

3. Über die Koinzidenz des Post-Religiösen mit dem Post-Säkularen

Die hier in den Blick genommene Schwelle markiert gleichermaßen den Übergang von der säkularen in die post-säkulare Lebensform und von der religiösen in die post-religiöse; oder auch: von der säkularen in die post-religiöse und von der religiösen in die post-säkulare. Das Post-Säkulare und das Post-Religiöse koinzidieren. Ganz gleich, aus welcher Richtung man kommt: Hinter der Schwelle ist alles ganz neu.²⁶

Giorgio Agamben nennt im Anschluss an Walter Benjamin die Koinzidenz ehemaliger Antagonismen die „messianische Modalität“, in der offenbar wird, dass „die gerettete mit der unrettbar verlorenen Welt identisch ist“²⁷. Diese Identität bricht hervor in jenem ‚Jetzt‘, in dem „die Wahrheit mit der Zeit bis zum Zerspringen geladen“²⁸ ist. Die „messianische Zeit“ ist also nicht ein bestimmter historischer Zeitabschnitt, sondern

²⁴ Taylor, Formen (s. Anm 17) 18.

²⁵ Vgl. Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentum, Freiburg 2012.

²⁶ Vgl. Bonhoeffer, Widerstand (s. Anm. 1) 305: „Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist. [...] Auch diejenigen, die sich ehrlich als ‚religiös‘ bezeichnen, praktizieren das in keiner Weise; sie meinen vermutlich mit ‚religiös‘ etwas ganz anderes.“

²⁷ Giorgio Agamben, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a.M. 2006, 50, 54.

²⁸ Walter Benjamin, Das Passagen-Werk, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 5, Frankfurt a.M. 1982, 578.

jegliches Diesseits-Jetzt, das die Fülle der Wahrheit in sich birgt.²⁹ Was das heißt, erläutert Agamben in seiner philosophischen Lektüre des Römerbriefs:

„Paulus glaubt nicht, daß Jesus die *Eigenschaft* besitze, der Messias zu sein: Er glaubt an ‚Jesus Messias‘ und Schluß. Messias ist kein Prädikat, das dem Subjekt Jesus hinzugefügt werden könnte, sondern etwas, das untrennbar von ihm ist [...]. Und dies ist der Glaube des Paulus: Eine Erfahrung des Seins jenseits sowohl des Existenz als auch der Essenz, jenseits sowohl des Subjekts als auch des Prädikats. Ist dies aber nicht genau das, was sich in der Liebe ereignet?“³⁰

Das Messianische ist eine Erfahrung des Seins, der Wirklichkeitsfülle, vor aller Differenzierung in die Kategorien der Sprache, der Logik, der Metaphysik.

Doch wie ist eine solche Erfahrung, ein „Kontakt mit der Fülle“³¹ unter den heute gegebenen Umständen möglich? In der modernen Kultur der Authentizität treffen sich ‚(post-)säkulare‘ und ‚(post-)religiöse‘ Lebensformen auf gemeinsamem Grund: Ihnen allen geht es um die Möglichkeit eines echten, erfüllten Leben. Um dahin vorzustoßen, ist das Aufbrechen von selbst gesetzten und zur Selbstverständlichkeit geronnenen Abschottungen Voraussetzung. Sowohl die Sprengung der religiösen Wagenburg-Mentalität als auch die „kritische Überwindung des [...] säkularistisch beschränkten Bewusstseins“³² tut not, denn „was hier wirklich auf dem Spiel steht“, ist das Problem, „wie bewundernswerte Ideale davor gerettet werden können, in erniedrigende Weisen der Verwirklichung abzugleiten“³³.

Die tiefgreifenden Dynamiken der Moderne haben das Individuum als „abgepuffertes Selbst“ (*buffered self*) auf sich allein gestellt und von drei wesentlichen Wirklichkeitsdimensionen der Selbsterfahrung zunehmend abgeschnürt: der Natur, der sozialen Gemeinschaft und dem Heil. War der vormoderne Mensch fraglos eingebettet in diese Sphären, so ist die Moderne geradezu als „große Entbettung“³⁴ zu verstehen. Neben den Gewinnen an individueller Freiheit und Souveränität geht damit allerdings ein dramatischer Verlust von Selbst- und Sinnerfahrungsmöglichkeiten einher. Dem weltlos gewordenen, aus allen Verflechtungen herausgelösten, „desengagierten“ Selbst ist

²⁹ Vgl. László Földényi, *Starke Augenblicke. Eine Physiognomie der Mystik*, Berlin 2013, 58: „Deshalb wirken die absolut gültigen Augenblicke, die keine Richtung und kein Ziel, keine Vergangenheit und keine Zukunft kennen, wie Blitze: Sie erhellen jene sorgfältig verschleierte Grundeigenschaft des menschlichen Lebens, dass der Mensch hinter den Kulissen nicht aus Richtungen, Absichten, Plänen, Ursachen und Wirkungen besteht, sondern der Nullpunkt des Daseins ist [...]“

³⁰ Agamben, *Zeit* (s. Anm. 27) 143 (Hervorhebung: J.S.).

³¹ Taylor, *Zeitalter* (s. Anm. 5) 1207.

³² Jürgen Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005, 119–154, hier 146.

³³ Charles Taylor, *A Catholic Modernity? Marianist Award Lecture*, Dayton 1996, 37: „[W]hat is really at stake here [...] is how to rescue admirable ideals from sliding into demeaning modes of realization.“

³⁴ Taylor, *Zeitalter* (s. Anm. 5) 261–273.

der umgreifende Horizont abhanden gekommen, aus dem heraus es sich selbst verstehen könnte. Die Welt ist stumm geworden, denn sie ist zum bloßen Objekt transformiert, das dem Subjekt in unüberbrückbarer Distanz gegenübersteht. Nichts dringt mehr durch den stahlharten Panzer der entfremdeten Subjektivität, das in dieser noch Resonanz erzeugen könnte: „Die Welt – ein Thor / zu tausend Wüsten stumm und kalt! / Wer Das verlor, / Was du verlorst, macht nirgends Halt.“³⁵

Der Gegenentwurf zu dieser selbstverursachten „Hölle“³⁶ besteht in der explorativen Rückeroberung von Wirklichkeitsdimensionen, in denen das Selbst Erfahrungen mit einer über die reine Subjektivität hinausreichenden Realität machen kann. Die Wiedergewinnung eines leibhaft-situierten Weltverhältnisses, die Überwindung der sozialen Selbstisolierung durch geteilte Werte eines guten Lebens, und das Übersteigen der rein innerweltlichen Logik von Ursache und Folge, Mittel und Zweck eröffnen eine weithin aus dem Blick geratene Perspektive umfassend gelingenden Menschseins: Die Erfahrung, dass humanes Leben mehr ist als ein biochemischer Stoffwechselprozess zwischen Geburt und Tod; die Erfahrung, dass ungeschuldete Liebe (*agápê*) Menschen verwandeln und über bloß menschliche Vollkommenheiten hinausführen kann; die Erfahrung des Unbedingten, das über alle innerweltlichen Sinnstrukturen hinausweist³⁷ – sie alle übersteigen das bloß menschliche Gedeihen (*human flourishing*) und bringen uns in „Kontakt mit der Fülle“.³⁸

Reflektierte post-religiöse und post-säkulare Existenz konvergiert somit in der Suche nach Quellen des Sinns „außerhalb des Subjekts durch Sprachen, die im Inneren des Subjekts Resonanz finden“³⁹ – ganz gleich, ob es sich um Natur, Kunst, Familie, Arbeit oder Religion handelt. Um der Rettung des Humanen willen ist der Antagonismus religiös/säkular dialektisch, d. h. unter Wahrung seiner jeweiligen Wahrheitsmomente, zu überwinden auf das Neue hin, das jenseits der Schwelle liegt.

³⁵ Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1884–1885, in: ders.: Kritische Studienausgabe, Bd. 11, München/Berlin 1999, 329.

³⁶ Vgl. László Földényi, Dostojewski liest Hegel in Sibirien und bricht in Tränen aus, Berlin 2012, 56: „Wenn sich die Ganzheit des Seins, das kosmische Ganze, auf eine technisch manipulierbare Welt reduziert: das ist die Hölle. Dazu sind keine Teufel, hochsteigenden Flammen und Seen voller brodelndem Pech nötig. Es genügen das Vergessen und die Illusion, die Grenze des Menschen sei nicht das Göttliche, sondern das Greifbare, und der Nährboden seines Geistes sei nicht das Unmögliche, sondern das überaus langweilige und vernünftige Mögliche.“

³⁷ Vgl. Taylor, Zeitalter (s. Anm. 5) 35-45.

³⁸ Vgl. Taylor, Zeitalter (s. Anm. 5) 1207; Joas, Glaube (s. Anm. 20) 203–218.

³⁹ Taylor, Quellen (s. Anm. 21) 880 (Hervorhebungen: im Original).

Prof. Dr. Joachim Söder
Katholische Hochschule NRW
Robert-Schuman-Str. 25
52066 Aachen
+49 (0) 241 600 03 28
j.soeder(at)katho-nrw(dot)de

Nachvolkskirchliche Volksfrömmigkeit?

Abstract

Bei der Frage nach Ausdrucksformen des Christlichen in der gegenwärtigen Transformation der Volkskirche spielt die Volksfrömmigkeit eine zentrale Rolle. Eine Bestimmung dessen, was mit „Volkskirche“ und „Volksfrömmigkeit“ gemeint sein kann, führt zum Arbeitsbegriff einer „nachvolkskirchlichen Volksfrömmigkeit“. Ausgehend von einschlägigen Äußerungen von Papst Franziskus im Horizont der Volk-Gottes-Ekklesiologie des II. Vaticanums und mit einem Seitenblick auf Entwicklungen in Frankreich ist zu fragen, inwiefern Kirche und Theologie dieses Locus theologicus gewahr und ihm gerecht werden können.

Popular piety plays a central role in determining what expressions Christian faith can assume in the current transformation of the “People's Church” (*Volkskirche*). Resolving what is meant by “People's Church” and “popular piety” leads to the creation of the working proposition of a “popular piety in the post-People's Church” (*nachvolkskirchliche Volksfrömmigkeit*). Based on relevant statements of Pope Francis concerning the People of God ecclesiology of Vatican II – and with a glance toward developments in France – this article asks how the Church and theology can understand and do justice to this locus theologicus.

Einleitung: Volk Gottes zwischen Volkskirche und Volksfrömmigkeit

Erleben wir gerade das Ende der Volkskirche? Was aber ist überhaupt gemeint mit „Volkskirche“? Und was könnte heißen, ihre Zeit sei vorüber? Im Folgenden soll die These entfaltet werden, dass die Kirche als „Volk Gottes“ immer „Volkskirche“ ist, allerdings künftig in unseren Breiten wohl in einer „nachvolkskirchlichen“ Form. Näherhin soll ausgehend von dieser paradoxen Formulierung gezeigt werden, wie ein zeitgemäßes Verständnis von „Volksfrömmigkeit“ das Potenzial transformierter und transformierender Aspekte von „Volkskirche“ zur Entfaltung bringen kann. Freilich gelten hier ähnliche Fragen: Was ist überhaupt gemeint mit „Volksfrömmigkeit“? Und was könnte heißen, sie habe Potenzial für die Kirche der Zukunft? Jenseits der letztlich nur heuristisch gebrauchten Begriffe „Volkskirche“ und „Volksfrömmigkeit“ geht es um die Fähigkeit des christlichen Glaubens, eine kulturprägend lebensrelevante „Frohe Botschaft“ für breitere Bevölkerungsschichten zu bleiben und zu werden – über eine „Elite von Laien“¹ hinaus und nicht zuletzt für jene, „die oft des Lichtes des Glau-

¹ Schreiben von Papst Franziskus an den Präsidenten der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika, Kardinal Marc Ouellet, 19. März 2016, <http://go.wwu.de/hgfwp> (Stand: 22.5.2020).

bens beraubt sind, nicht wegen ihrer subjektiven Schuld, sondern weil sie am Rande unserer Pastoral stehen: eine Elitepastoral, die das Volk vergisst“².

Um zu klären, was mit „nachvolkskirchlicher Volksfrömmigkeit“ gemeint ist und worin ihr Potenzial für Glaube und Gesellschaft besteht, werden zunächst Begriff und Sache der „Volkskirche“ und der „Volksfrömmigkeit“ betrachtet (2.). Sodann werden diese als Locus theologicus im Horizont konkreter Verortungen des Glaubens gefasst erörtert (3.). Abschließend wird gefragt, wie hierbei Konkretion und Universalität zusammen wirken (4.).

2. „Volkskirche“ – „Volksfrömmigkeit“ – „nachvolkskirchliche Volksfrömmigkeit“

a. Begriff und Sache der Volkskirche

Der Begriff der Volkskirche ist evangelischen Ursprungs und geht auf Friedrich Schleiermacher zurück.³ In der protestantischen Theologie wird heute die Option seiner positiven Fortschreibung beherzt ergriffen.⁴ Katholischerseits wurde der Begriff erst nach dem II. Vatikanum leitend, näherhin in einer latenten oder grundsätzlichen Gegenüberstellung zur Gemeinde- oder Entscheidungskirche.⁵ Dabei ist die „deutsche“ Frage nach der Volkskirche auch in einem größeren internationalen soziohistorischen Kontext verortet, der durch Stichworte wie „Christenheit“⁶ oder „konstantinisches Christentum“⁷ markiert wird. Im Begriff „Volkskirche“ bündeln sich historische und soziologische, pastorale und ekklesiologische Faktoren, die in einer komplexen Wechselwirkung stehen und dem Begriff seine hier im Vordergrund stehende heuristische

² Papst Franziskus, Ansprache von Papst Franziskus an das Gericht der römischen Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres, 29. Dezember 2019, <http://go.wvu.de/o54og> (Stand: 22.5.2020). Zur missionarischen Bedeutung der Vermeidung von Elitismus s. auch Papst Franziskus, Messaggio del Santo Padre Francesco alle Pontificie Opere Missionarie, 21. Mai 2020, <http://go.wvu.de/pqhb3> (Stand: 22.5.2020).

³ Andreas Leipold, *Volkskirche. Die Funktionalität einer spezifischen Ekklesiologie in Deutschland nach 1945* (Arbeiten zur Pastoraltheologie 13), Göttingen 1997, 11.

⁴ Bernd-Michael Haese – Uta Pohl-Patalong (Hg.), *Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer religiös pluralen Gesellschaft*, Stuttgart 2010, 7–15; Claudia Kohli Reichenbach – Matthias Krieg (Hg.), *Volkskirche und Kirchenvolk. Ein Zwischenhalt*, Zürich 2015; Jochen Cornelius-Bundschuh, *Warum wir auch zukünftig Volkskirche sein wollen*, in: *Konradsblatt* 103 (2019) 13, 15. Auf die evangelische und anglikanische (Stichwort „fresh expressions of Church“) Diskussion kann im Folgenden aus Platzgründen nicht eingegangen werden.

⁵ Norbert Mette, *Art. Volkskirche. I. Katholisches Verständnis*, in: *LThK*, Bd. 10, ³2001, 862–863, 863.

⁶ Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (Quaestiones disputatae 141), Freiburg ⁶1998, 71.

⁷ Gianmaria Zamagni, *Das „Ende des konstantinischen Zeitalters“ und die Modelle aus der Geschichte für eine „Neue Christenheit“*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Freiburg 2018.

Funktion zuweisen. Diese Faktoren sind zwar voneinander zu unterscheiden, aber nicht zu trennen.

Mit Blick auf ein tatsächliches, vermeintliches oder gewünschtes „Ende der Volkskirche“ wäre im Rahmen einer (pastoral-)theologischen und (kirchen-)geschichtlichen Aufarbeitung⁸ zunächst zu fragen, welche Ausdrucksformen des Christlichen warum an ein Ende kamen bzw. kommen und generell wie sich deren Anfang und Ende auf der einen Seite zu Transformationen aller Art auf der anderen Seite verhalten.⁹ Hier wären auch unkonventionelle Fragestellungen notwendig, etwa ob bestimmte Dynamiken und Entwicklungen durch eine Art Selffulfilling Prophecy der Rede vom Ende der Volkskirche verstärkt wurden, insofern durch eine solche Redeweise gewollt oder ungewollt Menschen aus dem Blickfeld der pastoralen und theologischen Akteur*innen geraten konnten.¹⁰ Dies gilt gerade auch im Zusammenhang mit der erfolgten und unterbliebenen Rezeption des II. Vatikanums und der Würzburger Synode. Ergänzend wäre zu fragen, welche Wirkungen die Gegenstrategien (z. B. Entscheidungskirche, Gemeindeftheologie, Neuevangelisierung, neue geistliche Gemeinschaften) zeitigten. Viele Antwortelemente blieben hypothetisch, würden aber den Blick für weiterführende Fragen schärfen.

Selbst wenn das Ende der Volkskirche und die Art dieses Endes zweifelsfrei feststehen würden, hätte man mit einem vielgestaltigen Weiterwirken des „volkskirchlichen Erbes“¹¹ zu rechnen – nicht zuletzt familiengeschichtlich und medial. Hier ist z. B. zu denken an langfristig generierte Erwartungshaltungen z. B. im Bereich der Sakramenten- und Kasualienpastoral¹² oder bzgl. des Seelsorgepersonals¹³, aber auch an Ab-

⁸ Vgl. auch Andreas Henkelmann, Abschied von der Volkskirche – Thesen zu einer aktuellen Kirchendeutung in kirchenhistorischer Perspektive, in: *Lebendige Seelsorge* 70 (2019) 5, 352–356, hier 355f.

⁹ Entsprechende Leitfragen können nicht zuletzt aus früheren Zeitdiagnosen erarbeitet werden, vgl. z. B. Ulrich Ruh, Sekte oder Volkskirche? Zur Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland, in: *Salzkörner. Materialien für die Diskussion in Kirche und Gesellschaft* 5 (1999) 5 (25. Oktober 1999), 10–11.

¹⁰ Ottmar Fuchs, Abschied von der Volkskirche? Was tun, wenn die Kirchen leerer werden?, in: *Das Prisma* 9 (1997), 6–12; Michael Welker, Das Ende der Volkskirche? Gestaltwandel der Kirche aus evangelischer Sicht, in: Klaus Hofmeister (Hg.), *Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Würzburg 1999, 60–73.

¹¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Sakramentenpastoral im Wandel. Überlegungen zur gegenwärtigen Praxis der Feier der Sakramente – am Beispiel von Taufe, Erstkommunion und Firmung*, 3., korrigierte Auflage 1996 (Die deutschen Bischöfe – Pastoral-Kommission 12), Bonn 1996, 14.

¹² Johannes Först – Joachim Kügler (Hg.), *Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung*. 2., erweiterte Auflage (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 6), Berlin 2006.

¹³ Das Bistum St. Gallen hat (auch deshalb?) die Bezeichnung der „Pastoralassistent*in“ in „Seelsorger*in“ verändert, vgl. Amtliche Verlautbarung, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 2/2019,

wehrhaltungen gegenüber kirchlichen Ansprüchen¹⁴ und diversen Vorurteilen, die sich mit der Missbrauchskrise radikalisiert haben. Das hier waltende „kulturelle Gedächtnis“¹⁵ bringt es mit sich, dass Erwartungs- wie Abwehrhaltungen durch die Rede vom erfolgten „Ende“ der Volkskirche ortlos zu werden drohen. Wenn etwa der Verweis auf die Chancen des Neuen verbunden wird mit der Forderung, erst einmal bisherige Denkmuster zu überwinden, erweisen sich nicht selten letztere ex negativo gerade durch die Notwendigkeit dieser Forderung als besonders leistungsfähig, ohne dass ihre Leistungsfähigkeit produktiv genutzt werden könnte. Wo aber vorhandene positive Konnotationen nicht ortlos werden, können sie Loci theologici sein – als Wegweiser und Anknüpfungspunkte für Transformationsprozesse, die nicht der Gefahr erliegen, das Kind mit dem Bade auszuschütten und eine Abwärtsspirale zu intensivieren, übrigens mitunter unter Zuhilfenahme von Strukturen, die man der Volkskirche verdankt. Für die negativen Konnotationen stellt sich die Frage entsprechend umgekehrt.

Anstatt nun mit der Rede vom „Ende“ der Volkskirche auch das „volkskirchliche Erbe“ brachliegen zu lassen – und damit faktisch anderen Kräften das Feld zu überlassen –, wäre z.B. besser zu reden von einer „Volkskirche im Wandel“¹⁶. Eine solche „überdachte Form der Volkskirche“¹⁷ wäre „in der Lebenswelt der Menschen vor Ort verankert“, fühlte „sich allen verantwortlich, die an einem Ort leben, und nicht nur den eigenen Verbündeten“ und könnte so „zu einer Fürsprecherin der sozialen und religiösen Bedürfnisse werden, die in einem Stadtteil bestehen“. Denn nur durch einen entschiedenen Verzicht auf einen Rückzug aus dem Gemeinwesen ist Kirche in diesem überhaupt – als „Zeichen und Werkzeug“ (LG 1) – wahrnehmbar und wirksam.¹⁸ Gerade von dieser Sakramentalität der Kirche als „Volk Gottes“ her sind Begriff und Sache der „Volkskirche“ stets neu zu füllen.

<http://go.wwu.de/kib4k> (Stand: 22.5.2020); vgl. auch die „Außensicht“ Barbara Just, „Eine zeitgemäße Figur“. Öffentlich-rechtliche Sender setzen auf den guten priesterlichen Seelsorger, in: Konradsblatt 103 (2019) 12, 27; aus evangelischer Perspektive Thomas Stahlberg, Professionelle Seelsorger und volkskirchliche Religionsbeamte. Narrative Perspektiven auf einen Berufsstand; in: Joachim Matthes (Hg.), Fremde Heimat Kirche – Erkundungsgänge. Beiträge und Kommentare zur dritten EKD-Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2000, 233–260.

¹⁴ Eindrücklich z. B. Rupert M. Scheule, Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert (Campus-Forschung 843), Frankfurt 2002.

¹⁵ Aleida Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München³2006.

¹⁶ Sakramentenpastoral (s. Anm. 11) 9.

¹⁷ Michael Hartmann, Stadt mit Gott?! Das ökumenische Kirchenprojekt im Freiburger „Vorzeige“-Stadtteil Vauban (Forum Religion und Sozialkultur. Abteilung B, 28), Münster 2014, 163. Dort auch die folgenden Zitate.

¹⁸ Im Anschluss an ebd., 165. Zur Sakramentalität vgl. Michael Quisinsky, Barmherzigkeit ist die Mission. Spiritualität des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Thomas Arnold – Michael Meyer (Hg.), Seht, da ist der Mensch. Und Gott? Herausforderungen missionarischer Spiritualität (Edition Weltkirche 1), Ostfildern 2019, 87–126, hier 97.100.111–115.

Zum Begriff „Volkskirche“ sind natürlich Alternativen denkbar, die freilich ebenso ihre jeweiligen Stärken und Schwächen haben. So kann etwa eine „Kirche im Volk“¹⁹ sich als Teil des Volkes begreifen, aber auch als Fremdkörper oder Parallelgesellschaft in diesem. Eine „Kirche des Volkes“²⁰ kann Offenheit für ein ganzes Volk anzielen, aber auch eine Gegenüberstellung zu denjenigen insinuieren, die man nicht als Teil des Volkes betrachtet. Eine „Kirche für das Volk“²¹ kann den Dienstcharakter der Kirche betonen, aber auch paternalistisch (bzw. maternalistisch) missverstanden werden.

Vor diesem Hintergrund möchte ich zu heuristischen Zwecken die Formulierung „nachvolkskirchliche Volkskirche“ ins Spiel bringen. Sie ist natürlich eher Problem-anzeige denn Lösungsansatz, hat aber den Vorteil, pastorale Zeitdiagnosen nicht frei von geschichtlichen Zusammenhängen zu treffen (die „Volkskirche“ wirkt eben „nach“) und bei der Entwicklung von ekklesiologischen Zukunftsperspektiven die genannten theologischen Ortlosigkeiten zu vermeiden. So könnte sie mit den Pfunden des Potenzials „volkskirchlichen Erbes“ wuchern (vgl. Mt 25,14–30 bzw. Lk 19,12–27) anstatt dieses zu vergraben oder zu verschleudern. Zu diesem Erbe gehört besonders auch die Volksfrömmigkeit, freilich in einer vielfach transformierten Form.

b. Begriff und Sache der Volksfrömmigkeit

Ähnlich wie der Begriff „Volkskirche“ bürgerte sich im deutschen Katholizismus ebenfalls im Nachgang zum Konzil der Begriff der „Volksfrömmigkeit“ ein, v. a. als Übersetzung von „popularis religiositas“.²² Auch bei den immer nur plural zu denkenden „Volksfrömmigkeiten“²³ kann der Begriff weniger eine „klar definierbare historische Realität“ umschreiben, sondern hat eine „heuristische Funktion“. Wie beim Begriff der „Volkskirche“ sind historische und soziologische, pastorale und theologische Aspekte zu unterscheiden, aber nicht zu trennen.

Gerade nach dem Konzil („1968“) waren freilich „Volk“ und „Frömmigkeit“ dem Begriff wie der Sache nach einem gewaltigen Umbruch unterworfen. Dieser führte zu einer auch konflikthafter Vielfalt von Bedeutungskonstellationen innerhalb wie außerhalb der Kirche, was auch die heutige Analyse der entsprechenden Zusammen-

¹⁹ Wolfgang Bahr, Von der Volkskirche zur Kirche im Volk. Kirche und Religion in Österreich, in: Stimmen der Zeit 230 (2012) 1, 63–66.

²⁰ Ernst Leuninger, Eine Volkskirche auf dem Weg zu einer „Kirche des Volkes“? Neue Ansätze in der pastoralen Arbeit zusammen mit Laien, in: Jahrbuch Mission 29 (1997), 121–130.

²¹ Stephan Reimers, Wir sind keine Volkskirche mehr, wohl aber eine Kirche für das Volk, in: Jahrbuch Mission 29 (1997), 62–67.

²² Wolfgang Brückner, Art. Volksfrömmigkeit. I, in: LThK, Bd. 10, ³2001, 858f.

²³ Heribert Smolinsky, Volksfrömmigkeit als Thema der neueren Forschung. Beobachtungen und Aspekte, in: Hans-Georg Molitor – ders. (Hg.), Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit (KLK 54), 1994, 9–16, hier 12f. Dort auch die folgenden Zitate.

hänge erschwert.²⁴ Wo im Umfeld des Konzils in einer gesellschaftlich bewegten Zeit bisherige Formen von „Volksfrömmigkeit“ als Ausdrucksformen des Christlichen überholt und obsolet erschienen, wurden sie mitunter in einer Weise abgeschafft, aufgrund derer die Gegner des Konzils dieses diskreditieren konnten. Nicht selten sind sie aber auch einfach eingeschlafen, weil sie nicht mehr „passend“²⁵ waren. In zunehmendem zeitlichem Abstand zum Konzil warfen die Transformationen und Neuerungen die Frage nach einer sensiblen Fortschreibung auf, zumal mehr und mehr der Glaube als solcher infrage gestellt wurde.²⁶ Mit den Veränderungen in den Formen ging auch eine Veränderung in der Terminologie von „Frömmigkeit“ zu „Spiritualität“ einher.²⁷ Die zugrundeliegende gesellschaftliche Transformation beinhaltete die schleichende Entkoppelung von Spiritualität, Kirche und Gottesglaube. Bilden sich heutzutage einerseits dies- und jenseits kirchlicher Verfasstheit vielfältigste spirituelle Haltungen und Praktiken mit christlicher Dichte,²⁸ so ist andererseits auch eine „Spiritualität ohne Gott“²⁹ salonfähig geworden.³⁰

Zwar stehen manche Konnotationen des Begriffs der „Volksfrömmigkeit“ ebenso wie manche ihrer Ausprägungen³¹ ihrem Potenzial im Weg, sodass es immer auch einer „Traditionskritik“ ganz eigener Art bedarf. Jenseits der Terminologie aber geht es um eine Ausdrucksweise des Christlichen, die sich an den religiösen Bedürfnissen der Menschen orientiert, dabei als „diskretes Christentum“³² bzw. „scheue Frömmigkeit“³³ aber Grenzen von Scham und Resonanzfähigkeit respektiert sowie besonders auch die advokatorische Funktion von Kirche und Theologie im Blick hat. Vor dem Hintergrund einer immer diffuser werdenden Individualisierung der „Spiritualität“ kann

²⁴ Dies zeigt nicht zuletzt die Liturgiereform, auf die hier nicht eigens eingegangen werden kann. Zur Rolle unterschiedlicher Generationen s. Reiner Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: HThK.Vat II 2 (2004), 1–267, hier 36 – wie wäre dies mit Blick auf weitere Generationen fortzuschreiben?

²⁵ Vgl. Bernd Hillebrand, *Schön und passend? Grundlagen einer Pastoral der Zeichen der Zeit* (zeitzeichen 36), Ostfildern 2015.

²⁶ Dafür sensibilisieren Zeitzeugenberichte, s. z. B. Katrin Gallegos Sánchez – Barbara Henze – Thomas Herkert – Michael Quisinsky (Hg.), *Aggiornamento im Erzbistum Freiburg. Das Zweite Vatikanische Konzil in Erinnerung und Dialog* (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Freiburg 2011; Regina Heyder – Gisela Muschiol (Hg.), *Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil. Petitionen, Berichte, Fotografien*, Münster 2018.

²⁷ Josef Sudbrack, Art. Spiritualität. I. Begriff, in: LThK, Bd. 9, ³2000, 852–853.

²⁸ Hubertus Lutterbach, *So prägt Religion unsere Mitmenschlichkeit. Aktuelle Initiativen gesellschaftlichen Engagements*, Kevelaer 2018.

²⁹ André Comte-Sponville, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2008.

³⁰ Grundsätzlich auch Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt 2009.

³¹ Besonders die mit der Herausbildung eines „katholischen Milieus“ verbundenen, s. z. B. Gabriel, *Christentum* (s. Anm. 6) 95f. Zur „Volksreligiosität“ im Katholizismus s. ebd., 183.

³² Kristian Fechtner, *Diskretes Christentum. Die Volkskirche ermöglicht ihren Mitgliedern Distanz und Eigensinn*, in: *Zeitzeichen* 12 (2011), 22–24.

³³ Bernd Hillebrand, *Scheue Frömmigkeit*, in: *Geist und Leben* 89 (2016) 3, 235–244.

„Volksfrömmigkeit“ als heuristischer Begriff helfen, im weitesten Sinn gemeinschaftliche oder zumindest überindividuelle Ausdrucksformen des Christlichen zu bezeichnen.

Der (Arbeits-)Begriff der „nachvolksskirchlichen Volksfrömmigkeit“ zeigt demnach an, dass eine „nachvolksskirchliche Volkskirche“ bei aller multiplen Transformation im Feld des Religiösen und Spirituellen eine herausgehobene Rolle spielt, die auch eine gesellschaftliche Verantwortung beinhaltet.

2. „Nachvolksskirchliche Volksfrömmigkeit“:

Locus theologicus und Verortungen des Glaubens

Bei der Rede von einer „nachvolksskirchlichen Volksfrömmigkeit“ ist also weniger eine genaue Definition anvisiert, sondern die Eröffnung eines Problemhorizonts, der zugleich einen pluralen Locus theologicus darstellt. Dieser kann markiert werden durch eine Verschränkung der Aussagen zu „Volksfrömmigkeit“ (*piedad popular*) und „Volk Gottes“ bei Papst Franziskus einerseits und der auf den Begriff der „*religion populaire*“ (*popularis religiositas*) aufbauenden einschlägigen, hier allerdings nicht eigens darstellbaren Analysen des französischen Religionssoziologen Yann Raison du Cleuziou andererseits.

a. „Volksfrömmigkeit“ als theologischer Ort bei Papst Franziskus

Zwar ist der im Deutschen beheimatete Begriff der „Volkskirche“ bei Papst Franziskus nicht präsent. Umso umfassender ist seine Verschränkung eines allgemeinen Verständnisses von „Volk“ als „Schöpfer der eigenen Kultur und der Protagonist der eigenen Geschichte“ (EG 122) mit einem vom II. Vatikanum her profilierten Verständnis des Volkes Gottes (EG 114). Dieses nimmt „in den Völkern der Erde Gestalt an“ (EG 115), die mittels ihrer jeweiligen Kultur zu ihrer füreinander offenen Identität finden. In dieser fruchtbaren Spannung aus Einheit des Volkes Gottes in der Vielfalt der Völker der Erde ist Kirche „Ferment Gottes inmitten der Menschheit“ als „Ort der ungeschuldeten Barmherzigkeit [...], wo alle sich aufgenommen und geliebt fühlen können, wo sie Verzeihung erfahren und sich ermutigt fühlen können, gemäß dem guten Leben des Evangeliums zu leben“ (EG 114). In ebendieser Spannung ist das Volk Gottes auch insgesamt „heilig in Entsprechung zu dieser Salbung, die es ‚in credendo‘ unfehlbar macht. [...] Als Teil seines Geheimnisses der Liebe zur Menschheit begabt Gott die Gesamtheit der Gläubigen mit einem Instinkt des Glaubens – dem *sensus fidei* –, der ihnen hilft, das zu unterscheiden, was wirklich von Gott kommt. Die Gegenwart des Geistes gewährt den Christen eine gewisse Wesensgleichheit mit den göttlichen Wirklichkeiten und eine Weisheit, die ihnen erlaubt, diese intuitiv zu erfassen, obwohl sie nicht über die geeigneten Mittel verfügen, sie genau auszudrücken“ (EG 119).

Hier nun hat die Volksfrömmigkeit ihren Ort, die man auch „Volksspiritualität“ oder „Volksmystik“ (EG 124) nennen könne und die mittels individueller und gemeinschaftlicher Inhalte des Glaubens „mehr auf symbolischem Wege als durch den Gebrauch des Verstandes“ „entdeckt“ und „ausdrückt“ (EG 124). So kann man in der Volksfrömmigkeit „die Weise erfassen, in der der empfangene Glaube in einer Kultur Gestalt angenommen hat und ständig weitergegeben wird“ (EG 123). Ihre Formen evangelisieren Kirche und Gesellschaft gleichermaßen und sind deshalb „für den, der imstande ist, sie zu deuten, [...] ein theologischer Ort“ (EG 126). Als solcher steht dieser freilich im „topologischen“ Zusammenspiel anderer Orte und Andersorte,³⁴ die sich in der Dynamik der Katholizität „wechselseitig ent-grenzen“.³⁵

Dass der Papst insbesondere „traditionelle“ Formen als Beispiel aufführt (EG 125), darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es strukturanalog auch „moderne“ bzw. zeitgenössische Formen gibt bzw. geben sollte³⁶ – kurz: Ausdrucksweisen des Christlichen, die „passen“³⁷. So kann man auch das Dokument von Aparecida lesen, mit dem der Papst die Verbindung von Volksfrömmigkeit und Heiligem Geist belegt (EG 124), worin denn auch die Schnittmenge der Volksfrömmigkeit mit den „Zeichen der Zeit“ (GS 4) begründet liegt. In diesem Sinn ist eine zeitgenössische Volksfrömmigkeit zugleich Ergebnis und Voraussetzung gelungener Inkulturation (vgl. EG 126).³⁸

Aufgrund ihrer Bedeutung für das Volk Gottes wie für dasjenige Volk, in dessen Kultur sich der Glaube inkulturiert, führt die Volksfrömmigkeit als „hermeneutischer Schlüssel“³⁹ auch zu ekklesiologischen Grundfragen. Diese können hier nicht eigens behandelt werden.⁴⁰ Im Zusammenhang mit der Volksfrömmigkeit ist hier nur darauf zu verweisen, dass diese dem Papst zufolge nach dem Konzil „zu den wenigen Räumen“ gehörte, „wo das Volk (einschließlich seiner Hirten) und der Heilige Geist einander begegnen konnten ohne den Klerikalismus, der versucht, die Salbung Gottes an den

³⁴ Michael Quisinsky, Prolegomena einer Theologie als Lebenswissenschaft „auf der Grenze“. Papst Franziskus und die theologische Erkenntnislehre, in: *Theologie und Glaube* 107 (2017) 2, 137–156, hier 141–143.

³⁵ Michael Quisinsky, „Katholisch“. Leben und Denken zwischen „De-finition“ und „Ent-Grenzung“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 70 (2019) 3, 239–253, bes. 247.

³⁶ Päpstliches Beispiel wäre hier der Valentinstag, vgl. *Amoris laetitia* 208.

³⁷ Grundlegungen und Beispiele bei Hillebrand, Schön und passend? (s. Anm. 25).

³⁸ Dazu auch Michael Quisinsky, In(sub)kulturation und Ex(sub)kulturation. Grenzen und Ent-Grenzungen von Kirche und Theologie in pluraler Gesellschaft, in: *Theologie der Gegenwart* 63 (2020) 2, 142–153.

³⁹ Schreiben von Papst Franziskus (s. Anm. 1).

⁴⁰ Stella Morra, Un popolo fedele tra i popoli: elementa di ecclesiologia fondamentale, in: Michelina Tenace (Hg.), *Dal chiodo al chiave. La teologia fondamentale di papa Francesco*, Vatikanstadt 2017, 73–85; Carlos Maria Galli, Die Ekklesiologie von Papst Franziskus. Die Gestalt des Volkes Gottes in missionarischer Konversion, in: Kurt Appel – Jakob Helmut Deitl (Hg.), *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, Freiburg 2016, 59–70.

Seinen zu kontrollieren und zu bremsen“⁴¹. So wirbt der oberste Kleriker Franziskus in seinem Einsatz gegen den Klerikalismus für „nichtklerikale Kleriker“⁴², und wendet sich zugleich, wie bereits eingangs angesprochen, gegen jedweden Elitismus: „Wir haben, ohne uns dessen bewusst zu sein, eine Elite von Laien hervorgebracht, in dem Glauben, dass nur jene engagierte Laien sind, die mit den Dingen ‚der Priester‘ befasst sind, und haben den Gläubigen vergessen, vernachlässigt, dessen Hoffnung oft im täglichen Kampf, den Glauben zu leben, schwindet.“⁴³

b. Volksfrömmigkeit und Verortungen des Glaubens – das Beispiel Frankreich

Hier treffen sich nun die Grundlegungen von Papst Franziskus und die Beobachtungen von Raison du Cleuziou. Allgemein beobachtet er, dass in Frankreich eine „um die überzeugtesten Katholiken herum erfolgende“ „Rekomposition der Pfarreien“ (gemeint ist die Bildung von Großpfarreien) dazu führt, „dass die Schwelle der Kompetenzen erhöht wird, die man haben muss, um sich dazu legitimiert zu fühlen, einen Ritus zu erbitten. Mit dem Priestermangel kann die Ausübung der klerikalen Macht, die darin besteht, die Grenze zwischen legitimen und illegitimen katholischen Praktiken zu ziehen, auf die engagiertesten Laien übergehen.“⁴⁴ Die „Rekomposition der Pfarreien“ könne „einen sektiererischen (im soziologischen Sinn), d.h. qualifizierte Virtuosen versammelnden, Katholizismus begünstigen“⁴⁵. Diverse Exklusionsmechanismen beschleunigen dabei die ungebremst fortschreitende Exkulturation des Christentums, insofern auf der einen Seite „die weniger überzeugten Katholiken als Fremde und Randständige doppelt gehemmt sind, was dazu führen kann, dass sie sich selbst zensieren und sich woandershin wenden“⁴⁶; auf der anderen Seite werden die zunehmend auf ein einziges Milieu beschränkten Gemeinden mehr und mehr von einer „tradismatischen“⁴⁷ Grundhaltung geprägt, die gerade nicht auf breitere Bevölkerungsschichten einladend wirkt, worin das Potenzial der Volksfrömmigkeit bestehen würde.

⁴¹ Schreiben von Papst Franziskus (s. Anm. 1).

⁴² Pilgerfahrt von Papst Franziskus nach Bozzolo (Diözese Cremona) und Barbiana (Diözese Florenz). Besuch des Grabes von Don Primo Mazzolari. Gedenkansprache des Heiligen Vaters. Apostel-Petrus-Kirche – Bozzolo (Cremona), Dienstag, 20. Juni 2017, <http://go.wwu.de/zzo9m> (Stand: 22.5.2020).

⁴³ Schreiben von Papst Franziskus (s. Anm. 1).

⁴⁴ Yann Raison du Cleuziou, Une revanche du catholicisme festif? Les rites catholiques sur le marché du rituel en France aujourd’hui, in: La Maison-Dieu, n° 283, 2016, 125–138, hier 130; s. auch Michael Quisinsky, Verortungen des Glaubens – à suivre? Die französischsprachige Diskussion um die Pfarrei geht weiter, in: Lebendige Seelsorge 68 (2017) 4, 275–281.

⁴⁵ Raison du Cleuziou, Une revanche (s. Anm. 44) 130; s. auch Danièle Hervieu-Léger, Mutations de la sociabilité catholique en France, in: Études, n° 4256, février 2019, 67–78, hier 67.

⁴⁶ Raison du Cleuziou, Une revanche (s. Anm. 44) 129.

⁴⁷ Henri Tincq, La grande peur des catholiques de France, Paris 2018, 87.

Hier zeigt sich in aller gebotenen Kürze eine ekklesiologische Herausforderung „nachvolkskirchlicher Volksfrömmigkeit“, die anhand zweier Bilder verdeutlicht werden kann. Jorge Mario Kardinal Bergoglio erregte im Konklave 2013 Aufsehen mit dem Bild, wonach Jesus an die Kirchentüre klopfte – um aus der Kirche herauszukommen, woran er von denen, die in der Kirche sind, gehindert wird.⁴⁸ Jesus Christus bleibt gleichsam eingeschlossen. Die „religion populaire“ bringt Raison du Cleuziou ins Bild des früher in Ostfrankreich auftretenden Brauches, demzufolge das Innere der Kirchen „offiziell und ordentlich dekoriert“⁴⁹ war (mit Bildern aus dem Leben Jesu, Heiligenfiguren, Kreuzweg, Votivtafeln), während die von der Bevölkerung ohne Systematik an die Außenwände der Kirche angebrachten Bilder und Symbole von einer ebenso urwüchsigen wie vielgestaltigen Volksfrömmigkeit zeugen, in der sich unterschiedlichste Zeichen- und Interpretationszusammenhänge in je lebensgeschichtlich generierter Weise verbinden. Die Volksfrömmigkeit blieb gleichsam ausgeschlossen.

„Nachvolkskirchliche Volksfrömmigkeit“ müsste inspiriert von der „pastorale d’engendrement“ just von „Passagen“⁵⁰ zwischen „Innen“ und „Außen“ (nicht nur des Kirchengebäudes) geprägt sein und benötigt dafür „passeurs“, die diese Passagen ermöglichen.⁵¹ Dazu bedarf es eines spezifischen Zueinanders von Taufe und Amt, bzw. allgemeiner gesprochen des Miteinanders von „einem“, „einigen“ und „allen“⁵². Insofern Ämter und Dienste – u. a. – helfen können und vielleicht auch müssen, alte und neue Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit „zu fördern und zu verstärken, um den Prozess der Inkulturation zu vertiefen, der niemals abgeschlossen ist“ (EG 126), wäre mit Eva-Maria Faber statt vom „Ende der Volkskirche“ von einer „notwendigen Differenzierung der Pastoral“⁵³ zu sprechen – auch, um professionelle Seel-Sorge nicht als Versorgungsdenken zu diskreditieren. Nebenbei bemerkt sollten nicht (französische)

⁴⁸ Vgl. <http://go.wwu.de/ikho1> (Stand: 22.5.2020).

⁴⁹ Yann Raison du Cleuziou, Serge Bonnet et la sociologie de la domination cléricale. La controverse sur le catholicisme populaire, in: Archives de Sciences sociales des religions, n° 176, octobre-novembre 2016, 101–118, hier 116.

⁵⁰ Michael Quisinsky, Lebenschenkender Glaube. Eine pastorale Konzeption aus dem französischen Sprachraum, in: ders., Katholizität der Inkarnation – Catholicité de l’Incarnation. Christliches Leben und Denken zwischen Universalität und Konkretion „nach“ dem II. Vaticanum – Vie et pensée chrétiennes entre universalité et concrétion (d’)après Vatican II (Studia Oecumenica Friburgensia 68), Münster 2016, 419–428, bes. 422.

⁵¹ Ebd. Zu in der „pastorale d’engendrement“ noch unterbelichteten Fragen der Amtstheologie s. Henri-Jérôme Gagey, Les ressources de la foi, Paris 2015, 149.157.161.173–175.

⁵² Alain Faubert, „Tous“, „un“, „quelques-uns“. La présidence, expression de l’interdépendance entre pasteurs et Ecclesia, Quebec/Paris 2010, <http://go.wwu.de/h3ail> (Stand: 22.5.2020).

⁵³ Eva-Maria Faber, Ende der Volkskirche oder Differenzierung der Pastoral?, in: Schweizerische Kirchenzeitung 179 (2011) 43, 681–683 bzw. in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen – Berlin – Essen – Hildesheim – Köln – Osnabrück 64 (2012), 35–38.

Inspirationen wie die der „pastorale d'engendrement“ gegen (deutsche) Institutionalisierung ausgespielt werden.⁵⁴

3. „Nachvolkskirchliche Volksfrömmigkeit“ – konkret und universal

„Nachvolkskirchliche Volksfrömmigkeit“ mit ihren Schwierigkeiten, aber auch mit ihren Ressourcen⁵⁵ prägt kirchliches Leben noch bzw. bereits in hohem Maße. Herausragendes Beispiel sind sicherlich die vielgestaltigen Praktiken der „Weihnachtschristen“⁵⁶, ob sie nun die Christmette oder das Kinderkrippenspiel mitfeiern oder beim offenen Weihnachtsliedersingen oder Turmblasen singen und lauschen. Ähnlich wären aber auch zu nennen z.B. Gottesdienste an „heimlichen Hochfesten“ wie Erntedank; gesellschaftlich eingebundene Patrozinien; ökumenische Gottesdienste an Stadtteilstetten; Segnungsfeiern aller Art (Fahrzeuge, Tiere, Wohnungen ...); Schulgottesdienste; Martinsfeste und Nikolausfeiern in Kindergärten und Schulen; Jugendkirchen; Nightfeverabende; Freiluftgottesdienste; Pilgertage oder -reisen; in gleicher Weise auch sozial und diakonisch akzentuierte Ereignisse wie Jugendlager, Sternsinger- oder die 72-Stunden-Aktion; Krankenbesuchsdienste; Einladung an die „Freunde von der Straße“; und schließlich auch die unmittelbar ins Kulturleben hineinreichenden Aktivitäten von Kinder- und Jugend- bzw. Kirchen- und Projektchören; Konzerten in Kirchen und Online-Communities; und nicht zuletzt auch ein nicht nur liturgisch kreativer Umgang mit weit über Kerngemeinden hinaus identitätsstiftenden Kirchengebäuden u.v.m. Solche alten oder neuen Formen „nachvolkskirchlicher Volksfrömmigkeit“ (man könnte sie auch „refreshing expressions of faith“ nennen) sollten in einer Pastoral der Zukunft weniger denn je lästiges „Beiwerk“ zu einem „eigentlichen“ kirchlichen Leben sein, sondern (auch wenn es Arbeit macht bzw. routiniertes Arbeiten durchbricht) ekklesiologisches Kerngeschäft, und zwar deshalb, weil es jedwede Selbstbezüglichkeit durchkreuzt und darin Ausdruck der Zeichen- und Werkzeughaftigkeit der Kirche ist. Denn in diesen und anderen Ausdrucksformen „nachvolkskirchlicher Volksfrömmigkeit“ geschieht „mehr“: Bei all diesen und vielen anderen Anlässen wird es vielen Beteiligten und sich Beigesellenden ermöglicht, „intuitiv“ (EG 119) mit dem Geheimnis des Glaubens in Berührung zu kommen und es zu leben, ohne dass

⁵⁴ So einen bestimmten deutschen Blick nach Frankreich exemplifizierend Tobias Kläden, *Pastorale Chancen der Säkularität*, in: Julia Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Spiritualität unter säkularen Bedingungen (Quaestiones disputatae 297)*, Freiburg 2019, 245–259, hier 255.

⁵⁵ Étienne Grieu, *Les ressources de la religiosité populaire*, in: *Études*, n° 4233, décembre 2016, 51–60.

⁵⁶ Jan Löffel, *Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral (Erfurter theologische Studien 99)*, Würzburg 2011, 48.

dies immer eigens in einer Weise zum Ausdruck gebracht werden müsste, die womöglich „bald zu viel“⁵⁷ wird ...

In einer solchermaßen „gastfreundlichen“⁵⁸ Kirche führt die „nachvolkskirchliche Volksfrömmigkeit“ auch zur Frage nach der Feier der Sakramente als sprachlich-ritueller Verdichtungsformen, in der die biografische Einmaligkeit des Lebens mit dem kulturell-soziologisch eingebetteten Zeichenvorrat des Glaubens zusammenkommt. Gerade aufgrund der z.T. wenig übereinstimmenden Eigendynamiken von kirchlicher Binnensicht und gesellschaftlich-biografischer Außenwahrnehmung ist hier im Sinne des oben Gesagten die Gefahr des Ortloswerdens besonders groß. Nicht zuletzt eingedenk der bisweilen exkludierenden Wirkung bestimmter kasualien- und sakramentenpastoraler Zielsetzungen in „volkskirchlichen“ Zeiten wäre hier der *Locus theologicus* einer „nachvolkskirchlichen“ Seelsorge zu stärken, demzufolge „den Kasualienfrommen nicht nur die Gnade gegönnt wird“, sondern auch erkannt wird, „dass sie selbst eine Gnade für die Kirche und für die Gesellschaft sind“⁵⁹. Jegliches Gegeneinanderauspielen von „Volksfrömmigkeit“ und „Sakramenten“ würde sich so erübrigen.

Dies gilt analog auch für die Eucharistie, die ja „nicht [als] eine Belohnung für die Vollkommenen, sondern [als] ein großzügiges Heilmittel und eine Nahrung für die Schwachen“ (EG 47) gefeiert wird. In diesem Sinn wäre anstelle einer gegenwärtig ganz unterschiedlich (und aus teils gegenläufigen Interessen) generierten Relativierung der Eucharistie und als Teil des Zusammenhangs von Inkulturationsfähigkeit der Eucharistie und Eucharistiefähigkeit der Inkulturation neu zu entdecken, dass kirchliches Leben just durch die regelmäßige (nach LG 26 ekklesiogenetische) Eucharistiefeier als „Quelle [!] und [!] Höhepunkt“ (LG 11) nicht eucharistiezentriert ist.⁶⁰ Vielmehr ermöglicht eine ihrem Wesen gemäße Relationalisierung der Eucharistie dem Volk Gottes in der Welt jenes Beziehungsgefüge, ohne das die je „in sich“ wertvollen Ausdrucksformen des Christlichen auf Dauer „für sich“ zu bleiben drohen.⁶¹ Umso mehr begründet und

⁵⁷ Hans-Joachim Höhn, *Generation Worship*. Notizen zur Mehr-Konferenz, in: *Herder Korrespondenz* 74 (2020) 2, 39–40, hier 39.

⁵⁸ Zum Motiv der Gastfreundschaft s. Christoph Theobald, *Christentum als Stil*. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg 2018, 58–61 u.ö.

⁵⁹ Ottmar Fuchs, *Sakramententheologische Kriterien der Kasualpastoral*, in: Först – Kügler (Hg.), *Mehrheit* (s. Anm. 12) 151–188, hier 187.

⁶⁰ Dieser unsachgemäße Vorwurf an das Konzil scheint eine Art Wanderlogion zu werden, s. z. B. Markus Uhl, *Immer nur Messe? Fachtagung der Kirchenmusiker*, in: *Konradsblatt* 103 (2019) 11, 13.

⁶¹ Vgl. dazu Quisinsky, *In(sub)kulturation* (s. Anm. 38), hier 152, aber auch z. B. die Analysen im Umfeld der Amazonas-Synode oder die Konsequenzen der zunehmend flächendeckenden Verflüchtigung der Eucharistie in Frankreich (dazu bereits und immer noch François Wernert, *Le dimanche en dérouté. Les pratiques dominicales dans le catholicisme français au début du 3^e millénaire*. Préface de Mgr Albert Rouet, archevêque de Poitiers, Paris 2010). S. jetzt auch Paul M. Zulehner,

eröffnet in lebendigem Austausch mit Erfahrungen und Erkenntnissen der „nachvolkskirchlichen Volksfrömmigkeit“ die Eucharistie für die vielfältigen Beziehungen zwischen den vielgestaltigen Ausdrucksformen des Christlichen je konkret einen universalen Horizont „wechselseitiger Ent-Grenzung“⁶², „vereint“ sie doch „Himmel und Erde“ und „umfasst und durchdringt die ganze Schöpfung“ (LS 236).⁶³

Prof. Dr. Michael Quisinsky
Katholische Hochschule Freiburg
Karlstr. 63
79104 Freiburg im Breisgau
+49 (0) 761 200 15 54
michael.quisinsky(at)kh-freiburg(dot)de
https://www.kh-freiburg.de/de/contact/quisinsky-michael_841

Wandlung. Religionen und Kirchen inmitten kultureller Transformation. Ergebnisse der Langzeitstudie Religion im Leben der Österreicher*innen 1970–2020, Ostfildern 2020, 229–233.

⁶² S. Anm. 35.

⁶³ <http://go.wwu.de/zyrv2> (Stand: 22.5.2020); vgl. auch Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Band 2 (Cogitatio Fidei 261), Paris 2007, 1047.

Die Bedeutung der Sakralität für die Pastoral

Abstract

Nach klassisch katholischer Auffassung ist der Mensch von Natur aus religiös, veranlagt hin auf Gott. Er reagiert daher sehr stark auf „Berührungen“ durch das „Sacrum“, auf die Erfahrung eines „oben“. Der Auffassung, dass der „säkulare“ Mensch religiös taub und desinteressiert geworden sei, widerspricht das Faktum, dass junge Menschen sehr nach Heiligkeits- oder Gotteserfahrungen suchen. Das Stift Heiligenkreuz im Wienerwald hat sich zu einer exemplarischen Oase der Gotteserfahrung entwickelt. Hier wird Jugendlichen durch feierliche Liturgie und Gebet ein Raum geöffnet, wo sie in ihrer Lebenswirklichkeit dem Sacrum begegnen können. Die Folge davon ist ein Boom bei den Gottesdiensten und bei vielen jungen Menschen eine nachhaltige Öffnung für den Glauben.

According to the classical Catholic view, humans are religious by nature and inclined toward God. They therefore react very strongly to being "touched" by the "sacred" – to experiences "from above." The view that the "secular" person has become religiously deaf and disinterested is contradicted by the fact that today young people are very much still searching for experiences of holiness or God. The Heiligenkreuz Abbey in the Vienna Woods has developed into an exemplary oasis for experiences of God. Here, through solemn liturgy and prayer, a space is revealed to young people where they can encounter the sacred within the reality of their lives. The result is a boom in church services and for many young people a long-lasting approach to faith.

„Sakrale Pastoral“ war mir als Titel für meinen Vortrag vorgeschlagen worden. Sakralität ist grundsätzlich nicht pastoral, darum habe ich um eine Umformulierung gebeten. Grundsätzlich sind adjektivische Zuordnungen zur Aufgabe der Pastoral zulässig, wenn sie eine gewisse Schwerpunktsetzung oder Fokussierung ausdrücken, etwa „missionarische Pastoral“ oder „urbane Pastoral“ oder „liturgische Pastoral“. Ich empfinde es aber als unzulässig, aus der Sakralität eine Eigenschaft der Pastoral zu machen. Sakralität ist grundsätzlich nicht pastoral und darum kann Pastoral auch grundsätzlich nicht sakral sein. Sakralität, definiert als die Begegnung des Menschen mit dem *Sacrum*, dem Heiligen, ist aber zutiefst bedeutungsvoll für die Pastoral. Ich glaube, dass gerade die Begegnung mit dem *Sacrum* für die Seelsorge der Zukunft von größter Relevanz ist.

Das Heilige ist der Bereich des anderen, Sakralität ist die Sphäre einer „Verzauberung“ durch das Andere, das Überraschende, Berührende und stets Unverfügbliche. Als katholischer Dogmatiker bin ich davon überzeugt, dass der Mensch auf Gott hin geschaffen ist. „*Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*“, beginnt Augustinus seine Confessiones. Und Augustinus begründet diese Sehnsucht nach letzter Eingeborgenheit *in te*, in Gott, in dem vorhergehenden Satz, der leider immer weggelassen wird: „*Quia fecisti nos ad te!*“ „Du hast uns auf dich hin geschaffen, und *deshalb* ist unser

Herz unruhig, bis es ruht in Gott.“¹ Es gibt, so der immerwährende Mainstream der katholischen Bewertung von *religio* bzw. „Religiosität“ an sich, im Menschen einen „*Eros*“ oder ein *desiderium* auf Gott hin. Alle Ausprägungen von Religion und Philosophie sind daher für Balthasar „nur Schattierungen eines letzten *Triebes* des denkenden Weltseins, das kein höheres Ziel absehen kann als die Einheit seines Ursprungs“².

Wir sind unserer geistigen Natur nach rettungslos Suchende nach dem letzten Sinn und Grund unseres Seins. Da es sich dabei um eine Gabe Gottes des Schöpfers in die Natur jedes Menschen handelt, kann diese naturhafte Religiosität „Wahres und Heiliges“ in allen Religionen hervorbringen, was die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch ausdrücklich anerkannt hat. Die Natursehnsucht nach Gott ist daher im praktischen Lebensvollzug der Kirche ein wesentliches Prinzip unserer Dialogverpflichtung gegenüber nichtchristlichen Religionen aber auch gegenüber allen philosophischen Bemühungen.

Nun ist uns Christen aber mehr geschenkt als eine naturhafte Veranlagung unseres Geistes: Unser Glaube verkündet – ich berufe mich hier auf den großen reformierten Kritiker des Kulturprotestantismus Karl Barth, der den katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar inspiriert hat – „das Einbrechen Gottes senkrecht von oben in Jesus Christus“. Dem göttlichen Einbrechen voraus liegt die Schöpfung, deren Höhepunkt die gottsehnsüchtige Kreatur ist: der Mensch. Die aufsteigende Bewegung menschlicher Religiosität wird von der absteigenden Bewegung Gottes getroffen (Inkarnation), provoziert (Kreuz) und letztendlich erfüllt (Auferstehung).

Durch die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus wird die Menschensehnsucht, also die geschöpfliche transzendente Offenheit des menschlichen Geistes, zum Ort einer Begegnung, die Gott von sich aus inszeniert. Christlicher Glaube ist die *communio* zwischen dem gottsuchenden Menschen und dem menschensuchenden Gott. Zweiteres, die absteigende, katabatische Zuwendung Gottes zum Menschen in Inkarnation, Kreuz und Auferstehung ist das fundamentale Alleinstellungsmerkmal des Christentums.³ Ersteres hingegen, die anabatische, aufsteigende Bewegung, die naturhafte Sehnsucht nach Gott und ihre religiöse Dynamik, scheint mir in der heutigen Pastoraltheologie viel zu wenig beachtet zu werden! Nach meiner Beobachtung geht man immer mehr davon aus, dass der aufgeklärte säkulare Mensch sich nun „im Eigentlichen“ angekommen weiß: ohne religiöse Bedürftigkeit, ohne geistigen Ausgriff auf ein außerweltliches Ziel und eine transzendente Erfüllung.

Dieser neuen Anthropologie des *homo areligiosus* stehe ich schon aufgrund des Befundes des Glaubensverständnisses, das sich aus Schrift und Tradition ergibt, skept-

¹ Augustinus, *Confessiones* 1,1.

² Hans Urs von Balthasar, *Theologik*, Bd. 3: *Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 400; im Original ohne Kursivsetzung. Schon zuvor spricht Balthasar vom „Drang im geschaffenen Menschen ... seinen Ursprung ... einzuholen“ (ebd. 399).

³ Hans Urs von Balthasar, *Verbum Caro*. *Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 172.

tisch gegenüber. Aber auch aufgrund meiner persönlichen Erfahrungen, die ich anschließend thematisieren möchte. Es ist zwar ein Faktum, dass wir derzeit ein Desinteresse an Gott, an Religiosität, am christlichen Glauben, am Kult, an der Kirche usw. diagnostizieren müssen, aber ist der Mensch wirklich total areligiös geworden, wie Eberhard Tiefensee behauptet⁴? Ist die situative Befindlichkeit einer Schwerhörigkeit des Menschen gegenüber Gott vor allem in den ehemaligen Gebieten der DDR schon Grund genug für eine Metaphysik des Menschen, der ohne Glauben, ohne Religion, ohne Gott in erfüllter Weise glücklich sein kann? Dürfen wir das „unruhige Herz“ des Augustinus, das *desiderium naturale videndi Deum* des Thomas von Aquin, den *dynamisme* eines Joseph Marechal, die „Augen des Glaubens“ eines Maurice Blondel und die Transzendentalität, das übernatürliche Existenzial, das nach Karl Rahner den Menschen zum Menschen macht, so schnell ad acta legen? Haben sich diese größten Theologen des 20. Jahrhunderts, für die diese geschöpfliche Hinordnung des Menschen auf Gott zentral war, geirrt? Übersieht man nicht zu leicht die Tatsache, dass die überwiegende Mehrheit der Menschheit religiös ist, sogar tiefreligiös, ja sogar kultisch praktizierend religiös?

Aber zu bedrückend scheint hier im Westen die Erfahrung der letzten Jahrzehnte, die wohl schon mit der Aufklärung begonnen hat: die Erfahrung, dass die Menschen in einer entzauberten Welt dem Glauben, der Gottes- und Erlösungsfrage mit maximalem Desinteresse begegnen. Aber darf man deshalb den religiös unmelodiösen Menschen, der scheinbar nicht mehr sucht, der nicht mehr fragt, dem kein Letztes mehr zu fehlen scheint, – so nehme ich das von außen wahr – zum Paradigma der Bestimmung des Menschen an sich machen? Die praktischen Konsequenzen für unsere Pastoral wären enorm! Denn wenn dem Menschen ohne Gott, ohne Christus nichts mehr fehlt, dann wird alle Verkündigung ihres Sinnes entleert. Wenn der Mensch auch ohne Gott, ohne Glaube, ohne Heiliges glücklich sein könnte, dann ist christliche Glaubensweitergabe – oder sagen wir einfach „Mission“ – nicht mehr ein Beschenken, ein Erfüllen, die Vermittlung eines qualitativen Plus für die Heilung und für die heile Bewältigung des Lebens, sondern dann wäre sie eine Anmaßung! Wenn wir die Verkündigung des Kerygmas an die Menschen nicht mehr als Vermittlung von „Leben in Fülle“ verstehen, dann wird christliche Verkündigung insgesamt entbehrlich; sie wäre dann eine Art Belästigung mit Überflüssigem.

⁴ Eberhard Tiefensee, Theologie im Kontext religiöser Indifferenz, in: Julia Knop (Hg.), Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen (Quaestiones disputatae Bd. 297), Freiburg/Basel/Wien 2019, 130–144; vgl. ders., „Und plötzlich ... Was? Nichts. Alles!“ Überlegungen zum Gehalt und der Erforschung atheistischer Spiritualität, in: Herder Korrespondenz 73 (2019) 9, 35–38.

Im Zusammenhang mit der Publikation des Mission Manifest 2018⁵ und mit meiner Tätigkeit als Nationaldirektor der Päpstlichen Missionswerke, wurde mir einmal von einem Theologenkollegen vorgehalten, dass missionarische Verkündigung ja den Nichtgläubigen und den Nichtchristen unterstellen würde, ein Defizit zu haben. Wenn man diesen Gedanken weiterführt, müsste man auch dem biblischen Gott den Vorwurf machen, uns durch die Sendung seines Sohnes unterstellt zu haben, defizitär zu sein. Genau das war aber immer das Grundkerygma: dass Jesus in eine Welt gekommen ist, um das Verwundete zu heilen, um das Sündhafte zu tilgen, das Verlorene zu suchen, das Fragment ins Ganze zu bringen. Darum deutet ein Weihnachtslied das *gaudium magnum* (Lukas 2,10) der Engel über der Krippe von Bethlehem mit den Worten aus: „Welt ging verloren, Christ ist geboren, freue dich!“

Bei meinen Besuchen in den Ländern des Globalen Südens habe ich zu viel Aberglauben, Magie und Hexenwahn gesehen. Ich habe aber auch hier bei meiner priesterlichen Tätigkeit in Europa als Pfarrer und Jugendseelsorger zu viele Menschen erlebt, die aus Trockenheit und Sinnleere heraus zum Glauben gefunden haben. Menschen, die im Glauben an Jesus Christus und im Leben aus Gottesbeziehung und Sakramenten eine echte Bereicherung, ja vielfach die Rettung ihres Lebens gefunden haben, als dass ich mich dieser Meinung anschließen könnte.

Aber ich bin ja eingeladen worden, um über „die Bedeutung der Sakralität für die Pastoral“ – so könnte ich den Titel akzeptieren – zu sprechen. Ich komme aus einem 1133 gegründeten und ununterbrochen bestehenden Zisterzienserkloster; wir pflegen eine geprägte Liturgie nach den Normen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Abtei liegt nur 15 Kilometer von Wien entfernt im Herzen des Wienerwaldes. 1999 wurde ich – nach acht Jahren als Pfarrer – zum Jugendseelsorger des Stiftes ernannt und war für Jugendexerziten, Kloster-auf-Zeit, geistliche Kraft-Sportwochen und vor allem die monatliche Jugendvigil zuständig. Seit 1997 gibt es einmal im Monat eine gebetsintensive nächtliche Jugendvigil, die regelmäßig 300 junge Leute anzieht. Firmgruppen lassen wir nicht zu, die Firmung gilt vielmehr als Voraussetzung zu Teilnahme. Das Alter ist daher zwischen 15 und 28 Jahren. Menschen über 35 Jahren sollen auch nicht kommen, da wir festgestellt haben, dass es der Psychologie der Jugendlichen entspricht, dass sie die „Clique“ brauchen, dass es für sie attraktiv ist, in der Kirche einmal nur mit Gleichaltrigen zusammen zu sein. Wir nehmen jedenfalls wahr, dass unser altes Kloster von vielen Menschen, vor allem von Jungen, als „Ort der Gotteserfahrung“⁶ geschätzt und gesucht wird.

⁵ Bernhard Meuser – Johannes Hartl – Karl Wallner (Hg.), Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche, Freiburg/Basel/Wien 2018. Darin mein spezifischer Beitrag: „Wir wollen, dass Mission Priorität Nummer eins wird“, 69–98.

⁶ Karl Wallner, Wir brauchen Klöster als Orte der Gotteserfahrung. Das Beispiel des Stiftes Heiligenkreuz, in: Marschler Thomas – Klaus von Stosch (Hg.), Verlorene Strahlkraft. Welches Glaubenszeugnis heute gefragt ist, Freiburg/Basel/Wien 2018, 139–154.

Vor allem der Gebetsabend namens „Jugendvigil“ wirkt faszinierend auf junge Menschen. Der Grund dafür ist, dass sie den jungen Menschen den Raum der Sakralität öffnet. Die liturgische Konzeption der Jugendvigil hat sich seit 1997 dynamisch entwickelt, wir haben dazugelernt. Als Jugendseelsorger habe ich die einzelnen Gestaltungselemente genau reflektiert und in einem ausführlichen Artikel zusammengefasst.⁷

Wir gestalten unsere Jugendvigil ausdrücklich nicht als Eucharistiefeier, damit wir freier inszenieren können. Sie ist eine Mischung aus charismatischem Lobpreis, Lichterprozession durch das mittelalterliche Kloster, Stille, eucharistischer Anbetung, cooler Predigt, jugendgemäßen Erzählungen, freiem Gebet, abgedunkelter Atmosphäre und am Schluss natürlich Zusammensein und froher Austausch. Ich durfte auf einem Marketing-Forum im Tiroler Alpbach einmal über „Die Kunst der Inszenierung“ referieren. Wir wenden bei der Jugendvigil diese Kunst an. Liturgie ist immer Inszenierung, die den Menschen bewegen, berühren, erbauen ... letztlich verwandeln will. Theologisch gesprochen: Gott, der Ziel und Inhalt jeder katholischen Liturgie ist, braucht ja gar keine Liturgie. „Gottesdienst“ ist darum im katholischen Sinn immer als *Genitivus subjectivus* zu verstehen. Gott ist nie Objekt unseres Dienstes, sondern er ist das Subjekt des Dienens: an uns, *pro nobis, hyper hemon!* Daher sind nur wir es, die Liturgie brauchen. Wir als sinnenfällige Wesen brauchen die Sinnlichkeit der liturgischen Inszenierung für unsere Gottesbeziehung. Wir brauchen heilige Feiern, heiligen Kult, heiliges Event aufgrund unserer sinnlich-psychologischen Verfasstheit, um zu realisieren, dass Gott uns entgegenkommt, dass er uns liebt und dass *er uns* dient. Daher gibt es bei der Jugendvigil Abdunkelung, die meditativen Gesänge unseres lateinischen Chorals und jugendgemäßen Lobpreis.

Als wir 1997 begonnen haben, hatte ich ein Schlüsselerlebnis im Anschluss an eine „Jugendvigil“. Die meisten jungen Leute sind dem Katholischen Kult bereits völlig exkulturiert und müssen erst beten lernen. Für sie ist Gott kein Du, aber eben deshalb erleben sehr viele in dieser Atmosphäre, dass sie von innen her angerührt werden durch etwas, das sie vorher nicht kannten. Zu dem liturgischen Mix, aus dem die Jugendvigil besteht, gehört natürlich auch, dass wir viel Weihrauch verwenden. Das Schauen, Hören, Singen, Riechen, Schmecken, Bewegen usw. wird zum leiblichen Instrumentarium für die Öffnung der Seele, um vom Heiligen berührt zu werden. Der Weihrauch hat übrigens nicht nur die sinnliche Wirkung des Duftes, sondern er macht auch den Raum sichtbar: Er steigt auf, er vermittelt Höhe, Erhabenheit, Feierlichkeit. Jedenfalls die Pointe war, dass nach einer solchen Jugendvigil einer der Jugendlichen zu mir kam, er war offensichtlich emotional sehr berührt und strahlte mich an: „Pater

⁷ Karl Wallner, Was ist die Jugendvigil?, in: Ludwig Konrad – Müller Kilian – Wallner Karl (Hg.) Jesus berühre mich! Kurzgeschichten von der Jugendvigil im Stift Heiligenkreuz, Heiligenkreuz 2016, 13–63.

Karl, ihr in Heiligenkreuz seid voll cool. So etwas Modernes hab ich noch nie in der Kirche erlebt: Ihr verwendet sogar Bodennebel wie in der Disco.“

Mir tut es leid, dass wir hier auf dieser Tagung in eine „Kontroverse“ geführt werden sollen zwischen einer Pastoral, die sich auf Sakralität stützt und einer Pastoral, die das Säkulare respektiert und dort den Spuren Gottes nachspürt. Warum sollte es hier Gegensätzlichkeit geben? Ich plädiere für Komplementarität!

Und: Wie sollen wir Mönche mit unserer spezifischen Lebensform sonst Pastoral machen? „Kommt und seht!“ Die Jugendvigil hat der jetzige Abt mit mir 1997 konzipiert unter dem Motto: „Machen wir etwas, was wir am besten können, und laden wir Jugendliche dazu ein.“ Was wir am besten können als Mönche, das ist Gebet und Liturgie!

Mein Eindruck ist, dass die Zeichen der Zeit doch stark in die Richtung zeigen, dass die Menschen das Sakrale, das Heilige, die Verzauberung lieben. Dass ein evangelischer Theologen wie Jörg Lauster es wagt, eine (durchaus apologetische) Kulturgeschichte des Christentums zu schreiben mit dem Titel „Die Verzauberung der Welt“⁸; und dass ein Philosoph vom Format eines Hans Joas eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung unter dem Titel „Die Macht des Heiligen“⁹ schreibt, scheint meine Beobachtungen zu stützen.

Ich bin nur ein der diachronen Glaubenskontinuität verpflichteter Dogmatiker, der die Wissenschaft der Deutung der Zeichen der Zeit, wie sie Pflicht für die Pastoraltheologie ist, nicht beherrscht. Ich reflektiere die pastorale Wirklichkeit nicht aus wissenschaftlicher Theorie, sondern praktiziere sie aufgrund meiner eigenen Erfahrungen als Mönch, Pfarrer und Jugendseelsorger. Darum meine ich behaupten zu können, dass der Mensch von heute nicht unreligiöser ist als zu allen Zeiten. Ich nehme wahr, dass Menschen suchend sind wie eh und je. So wie die katholische Theologie es immer verstanden hat, dass wir transzendental geschaffen sind und gerade das, wie Karl Rahner es eindrucksvoll beschrieben hat, uns zum Menschen macht. Ich nehme auch wahr, dass die Suche heute kaum noch im kirchlichen Raum erfolgt, weil andere Angebote da sind, die professioneller und eindrucksvoller die Bedürfnisse nach Transzendenz- oder Glückserfahrung zu befrieden scheinen. Hier haben wir in den letzten Jahren Fehler gemacht und übersehen, dass der Mensch eine Erfahrungsdimension braucht, um er selbst zu sein: das ist die Kategorie des „Sacrum“, des „Sakralen“, des „Heiligen“!

„Das Heilige“ ist das Abgesonderte. *Sakral* ist eine Erfahrung dann, wenn sie die Erfahrung einer Abgrenzung, eines Kontrastes und gegebenenfalls der Überschreitung einer Grenze beinhaltet. Das lateinische Wort *sanctus* geht etymologisch auf *sancire* zurück,

⁸ Jörg Lauster, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2014.

⁹ Hans Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017.

abgrenzen. Der Mensch erfährt das Heilige als das „totaliter aliter“, als den Kontrast zum Profanen. Der Ausdruck pro-fan kommt von „pro fanum“, also „vor dem Fanum“, *Fanum* ist das Heiligtum. Es gibt das, was draußen ist vor dem Tempel, das „Pro-fanum“ und es gibt den inneren, abgegrenzten Bereich, das „Sacrum“, das Heiligtum.

Wo sollte es Menschen geben ohne diese subjektive Grundkonstante menschlicher Psychologie, die sich nach dem Aussteigen aus dem Banalen, dem Profanen, dem Alltäglichen sehnt?¹⁰ Vollklingende und feierliche Musik, räumliche Höhe und Symmetrie, gesetzte und entfremdete Bewegungen, aber auch der Gleichklang einer Volksmasse usw. lösen in jedem Menschen Gefühle der Ehrfurcht, Ergriffenheit aus. Eine Gänsehaut der Erhabenheit. Der schwedische Religionshistoriker Lars Olaf Nathan Söderblom prägte 1913 den bezeichnenden Satz: „Heiligkeit ist die große Bestimmung von Religion; es ist von größerer Bedeutung als der Begriff Gott.“¹¹ Die Empfindung der Heiligkeit ist grundlegender als der Begriff Gottes. Das bedeutet: Religiosität ist zuerst das große Angerührt-Sein durch das „Andere“: die Betroffenheit vom Reinen, Erhabenen, Fürchtenswerten, Unerwarteten usw. Erst von dieser Empfindung her reflektiert der Mensch auf den Grund derselben, auf Gott. Rudolf Otto hat 1917 diese Bestimmung von Religiosität mit seinem Buch „Das Heilige“ berühmt gemacht.¹² Das Heilige ist eine Art „Urschauer“ im Kreaturgefühl des Menschen, das transzendente Erlebnis eines Jenseitigen, das als *Fascinatum, Augustum et Tremendum* empfunden wird.

Heute sind die Kinder der Welt klüger als die Kinder des Lichtes! 2008 war ich für die Öffentlichkeitsarbeit unserer Gregorianik-CD „Chant. Music for paradise“ zuständig, die weltweit in die Pop Charts schoss und mich in alle großen Fernsehshows Europas führte. Am grandiosesten war „Wetten, dass ...?“ 2008. Eine pseudoliturgische Inszenierung, eine „Unterhaltungsliturgie“ mit dem Ziel, Gefühle von Spannung, Ergriffenheit, Wohligkeit und Lustbarkeit zu erzeugen. Und zwar mit allen Mitteln: mit der Erhabenheit des Raumes, verstärkt durch die Kameraführung, mit einem „Pontifex“ namens Thomas Gottschalk, mit Pseudowettbewerb, mit Gewinn- und Gnadenversprechungen. Und das Show-Down am Schluss mit Trompetenklängen, Applaus und Bejubelungen durch das Publikum gleicht auf emotionaler Ebene dem, was wir eschatologisch unter himmlischer Erlösung erwarten.

Ich glaube, dass wir in der Pastoral gut beraten sind, wieder etwas von den Kindern der Welt, die in den letzten Jahren nun einmal klüger waren als die Kinder des Lichtes,

¹⁰ Günter Lanczkowski, Art. Heiligkeit I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 14,695–697, hier: 695.

¹¹ Nathan Söderblom, in: Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics Bd. 6,731ff., zitiert nach: TRE 14, 696. „Holiness is the great word in religion; it is even more essential than the notion of God.“

¹² Rudolf Otto, *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917 (München ³⁵1963). Dazu: Friedrich Karl Feigl, „Das Heilige“. Kritische Abhandlung über R. Ottos gleichnamiges Buch, Tübingen 1929 (²1948); Carsten Colpe (Hg.), *Die Diskussion um das „Heilige“*, Darmstadt 1977; Dietmar Kamper – Christoph Wulf (Hg.), *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, Frankfurt 1986.

zu lernen. Es muss auch das Prinzip gelten, an den Früchten die Fruchtbarkeit erkennen zu wollen. Mein Beitrag über die zweite These des Mission Manifest, wo es um die von Franziskus geforderte Priorisierung von werbender Pastoral, also Mission, geht, hat übrigens einen Abschnitt mit dem Titel: „Plagiat ist Pflicht!“ Ich meine, dass der Mensch bedürftig ist nach der Gänsehaut vor etwas, das ihm „heilig“ ist, dass wir auf das Heilige verwiesen sind. Ich füge aus dogmatischer Perspektive hinzu, dass die liturgischen, kultischen, musikalischen Inszenierungen nicht das Heilige selbst sind bzw., dass wir davon ausgehen dürfen, dass wir nur einen Erfahrungsraum gestalten, in dem sich dann das Heilige selbst dem Menschen unmittelbar macht.

Wie sollte man es sonst erklären, dass alles Zulauf hat, wo das Sakrale hochgehalten wird: sei es von den charismatischen bis hin zu den freikirchlichen Events; aber auch – nur unter kulturell anderem Vorzeichen – in den traditionalistischen Formen der Liturgie. Die jungen Leute lieben wieder das Zelebrieren, die Feierlichkeit. Das Wort „Kult“ war in den 1970er- und 1980er-Jahren noch ein Schimpfwort, heute gibt es kein größeres Lob für eine Musikgruppe, für ein Lied oder für ein Event, als wenn es zum „Kult“ geworden ist; wenn es „Kultstatus“ erreicht hat. Dasselbe gilt für das Wort „Zelebration“. Auch dieses einst verpönte – und innerkirchlich oft immer noch vermiedene Wort – ist außerkirchliche euphorisch wiederentdeckt worden. Das Show- und Partybusiness lebt von pompöser und glamouröser *celebration*. Übrigens gilt diese Bedeutungsverschiebung auch für das Wort „Mission“, das von den jungen Leuten ausschließlich vom angloamerikanischen Begriffshintergrund verstanden wird. Also rein positiv! Denn jeder braucht eine *mission*, einen Lebenssinn, eine Aufgabe, ein höheres reflektiertes Ziel in seinem Leben. „*Choose your mission!*“

Wo wir als Christinnen und Christen nichts Sakrales mehr bieten, wo wir die Sehnsucht nach der Gänsehaut vor dem „Heiligen“ nicht mehr erwecken, suchen sich die Menschen Ersatzbefriedigung. Heute kommt es in dramatischem Ausmaß zum Phänomen der „Sakralisierung“ von säkularen Personen oder Ereignissen oder besser gesagt, der „Idolisierung“, wobei ich darauf hinweise, dass das griechische *eidolon* in der Bibel auch für Götzenbilder verwendet wird.

Society- und Sportevents müssen erhalten, um das Bedürfnis nach der Erfahrung des „Heiligen“ zu stillen. Dazu ein persönliches Erlebnis¹³: 2016 gelangte ich auf verschlungenen Wegen zu einer Karte für das Eröffnungsspiel des Wiener Kult-Fußballklubs Rapid. Ich war in meinem ganzen Leben noch nie bei einem Fußballmatch. Ein Problem war, dass ich allein war und sich bei mir plötzlich so etwas wie Schwellenangst einstellte. Die Versuchung, nicht hinzugehen, war groß. Ich habe diese Gefühle übrigens sehr bewusst kommen lassen, um mir vorzustellen, welche reale Angst viele Menschen heute haben müssen, wenn sie mit dem Gedanken konfrontiert

¹³ Siehe dazu: Karl Wallner, Profanisierung des Sakralen, Sakralisierung des Profanen, in: Helmut Prader (Hg.), Das Heilige und die Gottesfurcht, Aigen im Mühlkreis/Kisslegg/Immenried 2017, 239–262.

sind, in eine Kirche zu einem Gottesdienst zu gehen: Wenn man irgendwo fremd ist mit den Gebräuchen, mit den Verhaltensformen, wenn man sich fürchten muss, aufzufallen ... Doch nun zur Erfahrung der Ersatz-Sakralität: Ich empfand das ganze Match als eine hochrituelle Zeremonie: mit Gesängen, mit rituellem Geklatsche, mit kollektivem Aufstehen, mit dem Hochhalten von grünen Schals. Und besonders eindrucksvoll war ein Gestus, der offensichtlich der liturgischen Epiklese nachempfunden war. In der 75. Minute, mit der die sogenannten „Rapid-Viertelstunde“ beginnt, standen alle auf. Laut Wikipedia gibt es diesen Brauch bereits seit 1910: Alle streckten ihre Hände nach vor, Handflächen nach unten, wie der Priester, wenn er den Heiligen Geist epikletisch zur Wandlung der Gaben über Brot und Wein herabrufft. Dann begannen alle 28.000 Fans rhythmisch zu brummen und zu grummeln, dazu fächelten sie mit ihren Handflächen. „Komm, du heiliger Fußballgeist!“, dachte ich mir. Und dann löste sich alles in ein begeistertes und anfeuerndes Geklatsche auf! Dass man solcher Vorreligiosität, die im Stadion tatsächlich eine sakrale Stimmung geschaffen hat, nicht wirklich zürnen kann, zeigt sich daran, dass gerade im Rapid-Stadion auch eine eigene Kapelle eingerichtet worden ist. Es gibt einen eigenen Rapid-Seelsorger, der alle Hände voll zu tun hat, um in der Fußballer-Kapelle Hochzeiten und Taufen vorzunehmen ...

Ich fasse mein Anliegen zusammen: Keineswegs möchte ich fordern, dass eine flächendeckende Pastoral sich nur an das Sakrale, an das Heilige, an die Feierlichkeit der Liturgie, an Verdichtungsorten wie Klöstern usw. orientieren muss. Nicht nur, aber auch! Ich empfinde es als tragisch, dass man die emotionale Kraft des Lobpreises den Freikirchen überlässt; dass unsere Sonntagsgottesdienste auf geradezu sadistische Weise Publikumsbelangweilung betreiben – während in Afrika und den Ländern des Globalen Südens jede Sonntagsmesse als Event gefeiert werden kann. Man taucht dort in eine religiöse Atmosphäre ein, die von keinem säkularen Event bei uns hergestellt werden könnten.

Den Menschen draußen nachzugehen, ihre Fragen, ihr Wirklichkeiten als *gaudium et spes, angor et luctus*¹⁴ in der säkularen Welt wahrzunehmen und sich dem Schafgeruch draußen auszusetzen, das ist doch eigentlich eine Selbstverständlichkeit. Den verlorenen Schafen nachzulaufen, ist die natürlichste Pflicht des Hirten, dem an seiner Herde gelegen ist. Aber wo bringen wir die Weggelaufenen hin, wenn wir sie gefunden haben. Welche Weiden, welche Erfahrungsorte bieten wir ihnen? Das ist für mich eine entscheidende Frage. Wenn „Abholen“ die Aufgabe einer „säkularen Pastoral“ ist, dann scheint es mir notwendig, auch eine Pastoral wertzuschätzen, die die Erfahrung des Sakralen vermittelt. Ich würde mir daher von der heutigen Pastoraltheologie

¹⁴ Zweites Vatikanisches Konzil, Eröffnungssatz der Pastoralconstitution „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. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“

eine größere Wertschätzung der Oasen der Sakralitätserfahrungen wünschen, die sich in unserer Kirche in den letzten Jahren faktisch entwickelt haben.

Prof. P. Dr. Mag. Karl Josef Wallner
Professor für Dogmatik und Sakramententheologie
Hochschule Heiligenkreuz
Nationaldirektor der Päpstlichen Missionswerke
Seilerstätte 12
A-1010 Wien
karl.wallner(at)hochschule-heiligenkreuz(dot)at
www.stift-heiligenkreuz.at
www.hochschule-heiligenkreuz.at
www.missio.at

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 Pastoralconstitution *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 Vermittlungsdanken, 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 vorzustoßen, 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.

Ökumene der dritten Art: von der Theorie zur Praxis Einblicke und Erfahrungen aus Sachsen-Anhalt

Abstract

Vorgestellt wird ein zweijähriges Pilotprojekt, welches im Rahmen der Erwachsenenbildung die Forderungen der Ökumene der dritten Art, d. h. den Dialog und Austausch zwischen Christ*innen und sogenannten Religionslosen, im Land Sachsen-Anhalt in der Praxis erprobt hat. Fünf identifizierte Arbeitsbereiche (Religiöse Bildung für Religionslose, Tourismus und Freizeit, Segensfeiern zur Hochzeit, Sensibilisierung des kirchlichen Personals für die Thematik, Fachaustausch) werden kurz vorgestellt. Erste reflektierte Erfahrungen sowie vertiefende kommunikative, theologische und spirituelle Überlegungen schließen den Beitrag ab.

This article presents a two-year pilot project that looked at the requirements of ecumenism of the third kind in the state of Saxony-Anhalt, within the framework of further education. This entails creating and maintaining a dialogue and exchange between Christians and the so-called nonreligious. Five areas of operation were identified and introduced here: religious education for the nonreligious, tourism and leisure activities, the blessing of weddings, raising the awareness of church personnel for this topic, and the exchange of expertise. The article concludes by describing the initial experiences as well as further communicative, theological, and spiritual considerations that emerged.

Die gegenwärtige religiöse Situation im Osten Deutschlands ist weitestgehend durch religiöse Indifferenz geprägt. Religion spielt im Lebensalltag praktisch keine Rolle. Man sieht Kirchen im Stadtbild, aber diese haben keine Relevanz. Sie sind fremd, ohne dass sie als etwas Fremdes wahrgenommen werden. Sie wecken auch kein Interesse. Religiosität gehört in den Bereich der privaten Vorlieben, die gesellschaftlich akzeptiert werden.

Unter dem Stichwort „Ökumene der dritten Art“ wird auf ein Phänomen aufmerksam gemacht, das besonders im Osten Deutschlands zu finden ist. Ein Großteil der Bevölkerung ist dort religiös indifferent aufgewachsen. Die Ursachen dafür sind vielfältig. 40 Jahre materialistisch-atheistische Propaganda und sozialistisch-kommunistische Ideologie haben gewiss ihren Anteil¹, aber die Wurzeln reichen sicherlich bis zur Zwangs-

¹ Einen sehr guten Einblick in die pastorale Situation in der DDR sowie eine Analyse des Marxismus-Leninismus mit seiner materialistisch-atheistischen Grundintension bietet der Apostolische Administrator des Bischöflichen Amtes Erfurt-Meiningen Hugo Aufderbeck (1973–1981). Die Handreichung wurde unter dem Pseudonym Christian Hammerschmidt im Jahr 1961 als Manuskript veröffentlicht und unter der Hand verbreitet. Vgl. Christian Hammerschmidt (Hg.), Die

christianisierung der Germanen, in die Zeit der Reformation und die Zeit des Nationalsozialismus zurück.²

Das Projekt „Ökumene-3-Praxis in Kirchengemeinden, kirchlichen Einrichtungen und Erwachsenenbildung“³ hat es sich zum Ziel gesetzt, an den „natürlichen“ Begegnungspunkten zwischen Christ*innen und den sogenannten Religionslosen anzusetzen und exemplarisch die Ökumene der dritten Art auszuprobieren.⁴ Die strategische Anbindung war bewusst nicht an eine Pfarrgemeinde oder Pastoralabteilung eines Ordinariates, sondern an ein Bildungshaus in kirchlicher Trägerschaft mit zivilgesellschaftlicher Anerkennung als Heimvolkshochschule gewählt. Fünf Arbeitsfelder wurden zu Beginn des Projektsettings identifiziert: (1) Religiöse Bildung für Religionslose; (2) Freizeit und Tourismus; (3) Segensfeiern zur Hochzeit; (4) Ökumene-3-Praxis als Bildungsthema von Akteur*innen der pastoralen Praxis und (5) eine Konferenz für die ostdeutschen Diözesen mit ihren Diensten und Einrichtungen, Pfarrgemeinden, Verbänden und Interessierte mit dem Schwerpunkt der Ökumene der dritten Art.

Pastorale Arbeitsbereiche für die Umsetzung der Ökumene der dritten Art

1.) In vielen kirchlichen Einrichtungen und Diensten (Krankenhäuser, Alten- und Pflegeheime, Behinderteneinrichtungen, Beratungsdienste, Kindertagesstätten, Schulen usw.) im Osten Deutschlands arbeiten religionslose Menschen. Teilweise sind diese sogar in der Mehrheit und kommen – oft erstmalig – durch den Arbeitgeber mit dem Thema Religion und Christentum in Berührung. Der Fokus der verschiedenen Arbeitsbereiche liegt meist nicht auf religiösen Themen, sondern auf der Fachlichkeit des jeweiligen Aufgabenbereiches. Dennoch besteht im Rahmen der beruflichen Einarbeitung und Qualifizierung die Möglichkeit, religiöse Erwachsenenbildung anzubieten. Thematisch ist elementarisierte Grundlagenarbeit angesagt: Wer war Jesus von Nazareth? Was war seine Botschaft? Warum musste er sterben? Was glauben Christinnen und Christen, wenn sie von Auferstehung sprechen? Was bedeutet das Zeichen INRI am Kreuz? Was ist der Unterschied zwischen einem Pfarrer, Priester, Vikar und (Dom-)

Stunde der Kirche oder alle Zeiten sind Zeiten des Herrn. Eine Handreichung zur Seelsorge (als Manuskript gedruckt), o. O., o. J.

² Vgl. Eberhard Tiefensee, Ökumene mit Atheisten und religiös Indifferenten, in: euangel. Magazin für missionarische Pastoral 6 (2015) 2, o. S., <http://go.wwu.de/hv4f6> (Stand: 15.9.2020).

³ Die Laufzeit des Pilotprojektes betrug zwei Jahre von 11/2017 bis 10/2019 und wurde von Dr. Daniela Bethge geleitet. Vgl. Personalstellenförderung des Bonifatiuswerkes der Deutschen Katholiken e.V., <http://go.wwu.de/si09r> (Stand: 15.9.2020).

⁴ Die theoretischen Grundlagen für die praktisch-pastorale Arbeit orientieren sich an den Überlegungen von Prof. Dr. Eberhard Tiefensee. Vgl. Eberhard Tiefensee, „Umänderung der Denkart“. Mission angesichts forcierter Säkularität. Eröffnungsvortrag der „pastorale!“ 2019, in: Tobias Kläden (Hg.), Kirche in der Diaspora. Keynotes der „pastorale!“ 2019 in Magdeburg (KAMP kompakt 8), Erfurt 2020, 11–25.

Propst? Was ist ein Bistum bzw. eine Diözese, ein Dekanat, eine Pfarrei oder Gemeinde? Wie sieht eine Kirche von innen aus? Wie geht beten? Warum stehen die Menschen beim Gottesdienst plötzlich auf? Was steht in der Bibel? Warum gibt es einen kirchlichen Wohlfahrtsverband? Warum betreiben Religionsgemeinschaften Kindertagesstätten und Schulen?

Die Liste der Fragen lässt sich beliebig ergänzen und muss sich nach anfänglichen Inputs an den Fragen der Teilnehmenden orientieren. Vier Grundsätze müssen in der Erwachsenenbildungsarbeit beachtet werden: (1) Die Antworten müssen sachlich korrekt, in elementarisierter Form vorgetragen und an der Denk- und Lebenswelt der Fragenden orientiert sein. (2) Es darf zu keinem Zeitpunkt Katechese im Sinne einer – auch heimlichen gehofften – Hinführung zur persönlichen Gottesbeziehung werden. Die persönliche Perspektive darf thematisiert, muss aber transparent gemacht werden. Die christliche Perspektive ist eine unter verschiedenen Perspektiven. Es darf keine Denk- und Sprechverbote geben. Es handelt sich um religiöse Bildung, nicht um Katechese. (3) Die Freiheit des Andersdenkenden ist das höchste Gut. Es darf keine arbeitsrechtlichen Konsequenzen geben, die Bildungsarbeit muss innerhalb der Arbeitszeit stattfinden und darf keine private Angelegenheit sein. Sie hat etwas mit der Fachlichkeit des Unternehmens und nicht mit privaten Vorlieben der Arbeitnehmer*innen zu tun. (4) Den Fortbildenden muss klar sein, dass eine persönliche Gottesbeziehung, die den individuellen Lebensstil prägt – also christliche Identität im engeren Sinn – nicht Kern der Fortbildung ist.⁵

(2) Der Bereich Freizeit und Tourismus bietet sich ebenfalls für eine Ökumene der dritten Art an. Kunst und Kultur transzendieren den Alltag. Kirchen sind Touristenmagneten. Religiöse Musik wird längst nicht nur von religiösen Menschen geschätzt. Hier bieten sich Kooperationen zwischen Innenstadtmarketing, Tourismusverbänden, lokalen Kulturinitiativen, Stadtverwaltungen und Kirchen an. Die besondere Ausstrahlung eines Kirchenraumes ist nicht zu unterschätzen. Jedoch müssen sich Werbung, Grafik und Sprache an der Gegenwartskultur mit ihren Anforderungen an Mainstream-Ästhetik und an nicht der gemeindlichen Subkultur orientieren. Die Aktionen und Angebote dürfen nicht das heimliche Ziel haben, neue Kirchenmitglieder zu gewinnen oder ein wirtschaftliches Geschäftsmodell zu sein, um die angeschlagenen Kirchensteuerkassen aufzubessern. Es geht vielmehr darum, den Menschen eine angenehme Zeit nach ihren Maßstäben zu ermöglichen. Es geht um Gastfreundschaft, die sich am

⁵ Im Rahmen des Projektes ist eine neuntägige Fortbildungsreihe für religionslose Erzieher*innen in Kindertagesstätten in katholischer Trägerschaft in Kooperation mit der Caritas und der Pastoralabteilung der Diözese erarbeitet und erfolgreich durchgeführt wurden. Dies war die Grundlage für weitere Kurzfortbildungen mit Sozialarbeiter*innen und Lehrer*innen. Sehr lesenswert ist in diesem Zusammenhang: Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Religiöse Bildung angesichts von Konfessionslosigkeit. Aufgaben und Chancen. Ein Grundlagentext der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung, Kinder und Jugend, Leipzig 2020.

Gast, seinen Interessen und Vorlieben und nicht an den Vorlieben des Gastgebers orientiert. Es gilt das Prinzip: Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben.⁶ Im Rahmen der Projektarbeit wurden Kooperationen mit der Landesgartenschau in Burg (21.4.–7.10.2018), einem Kleinstadtkino, der Magdeburger Kulturnacht, der jährlichen diözesanen Frauenwallfahrt im Kloster Helfta, aber auch Abendveranstaltungen mit Wein- und Bierakademien gesucht.

(3) Die Lebenswendefeiern im Bereich der Jugendarbeit als kirchliches Angebot und Alternative zur Jugendweihe in Großstädten wie Erfurt, Halle, Magdeburg, Leipzig und Berlin sind seit etwa 15 Jahren ein Erfolgsmodell im ostdeutschen Raum. Jahr für Jahr steigt die Nachfrage, sodass die säkularen Jugendweihevereine ihren Rückzug ankündigen, weil die religionslosen Jugendlichen, die oft kostengünstigeren kirchlichen Angebote nutzen.⁷ Die Grundüberlegung für das Thema „Segensfeiern zur Hochzeit“ speist sich aus der Fragestellung: Welche „Übergänge“ (Passagenriten) werden im Erwachsenenalter besonders gefeiert? Die Hochzeit steht dabei seit einigen Jahren sehr hoch im Kurs. Es wird zwar grundsätzlich später und weniger geheiratet, aber wenn sich Paare für eine Hochzeit entscheiden, dann wird diese mit viel Planung, Geld und Liebe zum Detail gestaltet. Ein ganzer Industriezweig zeugt von dieser rasanten Entwicklung in den letzten 15 Jahren: Hochzeitstortenstudios, Hochzeitsfotografen, Brautausstatter, Hochzeitslocations, Hochzeitsgastronomie, Hochzeitsblumenbinder, Hochzeitsreiseveranstalter, Hochzeitsplaner, die sich nicht zuletzt auf gut besuchten Hochzeitsmessen präsentieren. Wenn es sich um eine kirchliche Hochzeit handelt, sind die Absprachen mit dem zuständigen Pfarrer oft das letzte Glied in der Kette. Die Zunahme von „freien Trauungen“ ist ein Indikator für ein wachsendes Interesse an einer persönlich gestalteten Traufeier mit der „Hochzeitsgesellschaft“, die über einen zivilgesellschaftlichen Verwaltungsakt im Standesamt hinausreicht. Wie wäre es, wenn die katholische Kirche durch ihre pastoralen Mitarbeitenden „Segensfeiern zur Hochzeit“ anbieten würde? Hier stehen das Paar mit seinen Herkunftsfamilien, den Freund*innen und Wegbegleiter*innen sowie die guten Wünsche Gottes für den gemeinsamen Lebensweg im Mittelpunkt. Dieses Modell ließe sich am besten diözesanübergreifend angehen und sollte sich vor allem auf die Großstädte mit attraktiven Kirchengebäuden fokussieren. Oft bieten sich auch Orte in der Nähe von besonders beworbenen Hochzeitslocations (große Restaurants mit Übernachtungsmöglichkeiten,

⁶ Vgl. Tobias Kläden (Hg.), *Gastfreundschaft und Resonanz. Perspektiven zu Freizeit und Tourismus (KAMP kompakt 7)*, Erfurt 2020.

⁷ Vgl. Konstantin Schwarz Müller, *Neue religiöse Riten in der katholischen Diaspora am Beispiel der Feier der Lebenswende*, Nordhausen 2011; Benedikt Kranemann, *Die Feier der Lebenswende und andere neue religiöse Feiern. Rituelle Innovationen in der katholischen Kirche Ostdeutschlands*, in: Michael Domsgen – Emilia Handke (Hg.), *Lebensübergänge begleiten: was sich von religiösen Jugendfeiern lernen lässt: mit einer DVD zur Segensfeier an der Evangelischen Sekundarschule Haldensleben*, Leipzig 2016; Reinhard Hauke, *Herzlich eingeladen zum Fest des Glaubens ...: Projekte für Christen und Nicht-Christen*. Leipzig 2009.

Gutshöfe, kleine Burgen und Schlösser) an. Die Ansprechpartner sollten sich auf dem Hochzeitsmarkt und mit den Wünschen der Brautleute gut auskennen und mit ihnen gemeinsam eine kurze Segensfeier zur Hochzeit planen. Dogmatische Bedenken wegen einer „Ehe-Light“ sind zu vernachlässigen, weil es sich bei den Teilnehmenden um religionslose Menschen handelt, die das kirchliche Sakramentenrecht nicht tangiert. An verschiedenen Orten gibt es bereits Einzelinitiativen, die meist durch persönliche Kontakte und aus konkreten Einzelanfragen entstanden sind. Hier würde eine überdiözesane Arbeitsgemeinschaft aus verschiedensten Stakeholdern „Anschubhilfe“ leisten. Theologische Unterscheidungsarbeit wäre zwischen Segensfeiern und dem Sakrament der Ehe zu leisten. Letzteres spenden sich die christlichen Ehepartner gegenseitig. Segensfeiern sind die gute Zusage Gottes durch einen Menschen sichtbar vermittelt.

(4) Insgesamt hat es die pastorale Perspektive „Ökumene der dritten Art“ schwer bei kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Denn diese sind einerseits durch die bestehenden Aufgaben und Tätigkeitsfelder meist gut ausgelastet und andererseits wird ihre bisherige Arbeit und theologische Denkweise teilweise grundsätzlich infrage gestellt. Eine Veränderung der Denkart ist notwendig. Diakone mit Zivilberuf haben durch ihren kirchlichen Auftrag und ihren oft zivilgesellschaftlichen Standort eine besonders günstige Position als „Ökumeniker der dritten Art“ wirksam zu sein. Dies ist in den bestehenden Ausbildungskonzepten bisher zu wenig bedacht und berücksichtigt worden. Auch Mitarbeitende in der Kategorialseelsorge (Gefängnis, Krankenhaus, Pflegeeinrichtung usw.) sind durch ihren zivilgesellschaftlichen Zugang für die Praxis der Ökumene der dritten Art geeignet.

(5) Die Konferenz pastorale! 2019 fand mit mehr als 1.300 Menschen aus den fünf „Ost-Bistümern“ sowie Interessierten verschiedener Kirchen aus dem gesamten Bundesgebiet vom 19.– 22. September 2019 in Magdeburg statt. Das Roncalli-Haus in Magdeburg war der Ort für inspirierende Referate, beeindruckende Best-Practice-Beispiele, anregende Workshops, leidenschaftliche Debatten und heitere Kulturabende. Die Konferenz war ein Mix aus Fachtagung, Ideenbörse und Erfahrungsaustausch mit rund 100 Veranstaltungen, darunter mehr als 70 Workshops und elf Keynote-Vorträgen.⁸

⁸ Die Dokumentation der Tagung mit zahlreichen Fotos, Links zu Videomitschnitten der Keynotes und weiteren Erinnerungen und Dokumenten ist über die Website (www.die-pastorale.de) zu finden. Die Hauptvorträge sind auch in gedruckter Form in der Reihe KAMP kompakt erschienen (s. Anm. 4).

Ökumene-3-Praxis: hilfreiche Tipps, Erfahrungen und Reflexionen

Die Journalistin Valerie Schönian benennt hilfreiche Tipps für den Umgang zwischen Religiösen und Religionslosen. Sie reflektiert dabei ihre eigenen Erfahrungen als praktisch religionslos lebende Frau aus den Begegnungen mit dem Priester Franziskus von Boeselager. Gespräch auf Augenhöhe, angenehme Gesprächsatmosphäre schaffen, Ehrlichkeit und die eigenen Zweifel offen benennen, Kritik aushalten können, persönlich antworten und Floskeln vermeiden, Vernünftigkeit des Glaubens aufweisen, Vergleiche nutzen sind nur einige Stichworte ihrer Tipps für die Begegnung mit religionslos lebenden Menschen.⁹

Der Mönch Reinhard Körner formuliert drei Lernerfahrungen für Christinnen und Christen aus seiner über 40-jährigen pastoralen und seelsorglichen Arbeit mit religiösen und religionslosen Menschen im Osten Deutschlands:¹⁰ (1) Christinnen und Christen können, vor allem im Osten Deutschlands, lernen, dass sie zusammen mit allen Menschen in der Gesellschaft Gottes Menschen sind. Das bedeutet einen Perspektivwechsel von der Kirche hin zur Perspektive Gottes. Das ist und bleibt auch für ostdeutsche Christinnen und Christen ein Lernfeld. (2) Jeder Mensch hat eine Grundspiritualität, die vor jeder religiösen und konfessionellen Ausprägung die Menschheit miteinander verbindet. Diese nennt Körner biblisch „Weisheit“ und philosophisch „für Wahrheit empfänglich sein“.¹¹ (3) Christinnen und Christen könn(t)en lernen, dass es im Umgang mit Religionslosen nicht darauf ankommt zu missionieren, sondern dem, was Gott wirkt, einen Namen zu geben.¹²

Die Französin und Sozialarbeiterin Madeleine Delbrêl (1904–1964) kann als „Ökumenikerin der dritten Art“ bezeichnet werden. Mit ihren meist posthum veröffentlichten Schriften ist sie eine wichtige Impulsgeberin für eine Ökumene der dritten Art in der Gegenwart. Stichworte ihrer reflektierten Erfahrung lauten: (1) die eigene Bekehrung

⁹ Valerie Schönian (*1990) ist Journalistin, in Magdeburg aufgewachsen und streitet für den Osten. Die Begegnungen sind auf dem Blog „Valerie und der Priester“ (www.valerieundderpriester.de) dokumentiert. Vgl. auch Valerie Schönian, Halleluja. Wie ich versuchte, die katholische Kirche zu verstehen, München 2018; dies., Kirchenferne. Was Ihr glaubt, ist unglaublich, in: ZEIT Nr. 32/2018 vom 3. August 2018, erschienen in Christ & Welt 27.

¹⁰ Pater Dr. Reinhard Körner OCD (*1951) ist Karmelit und Rektor des Exerzitienhauses am Karmel in Birkenwerder (www.karmel-birkenwerder.de).

¹¹ Vgl. Reinhard Körner, Weisheit. Die Spiritualität des Menschen, Leipzig 2004.

¹² Vgl. Reinhard Körner, Erfahrungen und Einsichten im Zusammenleben mit Gottes „anderen“ Menschen. Schriftliche Fassung eines Vortrags, der auf der Jahrestagung der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschlands (ESGD) im April 2020 in Erfurt gehalten werden sollte. Die Tagung musste wegen der Maßnahmen gegen die Ausbreitung des Coronavirus abgesagt werden. Der Vortrag wird im Edith Stein Jahrbuch 2021 (Bd. 27) veröffentlicht werden: Edith Stein Jahrbuch 2021, herausgegeben im Auftrag des Teresianischen Karmel in Deutschland durch die Unbeschuhten Karmeliten unter ständiger Mitarbeit der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V., Würzburg 2021 (im Erscheinen).

als Unterscheidung zwischen christlicher Mentalität und einer personalen Gottesbeziehung entdecken; (2) absichtslose Herzengüte als Haltung, Menschen frei zu lassen und sie in keiner Weise zu vereinnahmen einüben; (3) „kleine Zellen bilden“, um sich gegenseitig zu stärken; (4) Fremdheit wahrnehmen, annehmen und aushalten lernen; (5) gegenseitige Stellvertretung und Schicksalsgemeinschaft der Menschheit praktizieren.¹³

Was bleibt?

Das Projekt „Ökumene-3-Praxis“ hat vor allem mich verändert. Die Begegnungen mit Frauen und Männern, die religionslos leben, ihre sehr ernst gemeinten Fragen und ihre Perspektive auf die Dinge dieser Welt, das Christentum und die Kirche haben mich staunen lassen. Das Nachdenken über Fragen, die mir als Christin und Theologin selbstverständlich waren, aber auch meine stotternden Antwortversuche sind mir lebhaft in Erinnerung. Ökumene der dritten Art ist eine Methode, ein Weg sich auf Menschen einzulassen. Sie ist hochindividuell und erfordert Mut und Liebe zur Wahrheit. Es ist eine innere Haltung der Ehrlichkeit, Offenheit, des Interesses und Toleranz, den Anderen anders sein zu lassen, sich selbst, den Mitmenschen und auch Gott gegenüber notwendig. Sie nimmt ernst, dass wir als Menschheit – vor jeder Unterscheidung nach Nation, politischer Einstellung, Geschlecht, Religion usw. – zusammengehören, aufeinander angewiesen sind und dass Gott seinen Weg nicht nur mit der Kirche, sondern mit der gesamten Menschheit geht.

Dr. Daniela Bethge
Exerzitienhaus am Karmel Birkenwerder
Schützenstraße 12
16547 Birkenwerder
+49 (0) 3303 50 34 19
bethge(at)karmel-birkenwerder(dot)de
www.karmel-birkenwerder.de

¹³ Vgl. Annette Schleinzer, Madeleine Delbrêl – Prophetin einer Kirche im Aufbruch. Impulse für Realisten, München 2017; dies., Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl, Kvelaer 2019; Madeleine Delbrêl, Auftrag der Christen in einer Welt ohne Gott. Vollständige und überarbeitete Neuausgabe, Einsiedeln 2000; dies., Wir Nachbarn der Kommunisten. Diagnosen. Übersetzung und Vorwort von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1975.

Himmel über Berlin?! Experimentelle Pastoralprojekte in der Hauptstadt

Abstract

Die Gottesfrage wachzuhalten, ist eine der vordringlichsten Aufgaben der Kirche. Leichter gesagt als getan, vor allem in einem so säkularen Umfeld wie Berlin, in der die überbordende Dynamik der rastlosen Stadt einer eher traditionell-konservativen Kirchlichkeit diametral gegenübersteht. Es ist deshalb spannend und herausfordernd, mit neuen Formaten urbaner Pastoral an anderen Orten zu ungewohnten Zeiten zu experimentieren und zu versuchen, Ereignisse der Stadt als Andockpunkt für Angebote zu nutzen, um sie so als spirituellen Raum erlebbar zu machen und (auch) Menschen zu erreichen, für die die Frage nach Gott und Glaube kein Thema mehr ist – oder nie war. Ziel dahinter: zeitgemäß erfahrbar zu machen, dass der Glaube für das Leben eine Relevanz haben kann. Dies gleicht zuweilen einem Hürdenlauf, der Durchhaltevermögen verlangt – kirchenintern ebenso wie -extern. Um dieses Unternehmen mit langem Atem verfolgen zu können, sind neue Paradigmen in der Pastoral notwendig.

Keeping the question of God alive is one of the primary tasks of the Church. This is easier said than done, however, especially in such a secular environment as Berlin, where the exuberant dynamism of the restless city is diametrically opposed to a more traditionally conservative Church. It is therefore an exciting and challenging task to experiment with new formats of urban pastoral work in other places at unusual times, and to try to use events in the city as a docking point for offers so that they can be experienced in a spiritual context as well as reaching people for whom the question of God and faith is no longer an issue – or never was. The goal behind this is to make it possible to experience in a contemporary way that faith can be relevant to life. However, this is sometimes rather like a steeplechase that requires endurance and perseverance – both within and outside the Church. New paradigms are necessary in pastoral theology.

„Ich denke viel an die Zukunft, weil das der Ort ist, wo ich den Rest meines Lebens zubringen werde“, lautet ein bekanntes Zitat des amerikanischen Regisseurs Woody Allen. Er beschreibt damit eine Grundhaltung, die zweifellos auch für die Kirche in Ostdeutschland gilt. Schließlich gehört hier eine überwältigende Mehrheit von knapp 80% der Bevölkerung keiner Religionsgemeinschaft an. Ein pastoraler Ausnahmezustand? Wohl eher der kirchliche Normalfall der Zukunft. So „denkt“ die Kirche in Ostdeutschland nicht nur „viel an die Zukunft“ – sie *lebt* sie gewissermaßen schon vorweg: Diaspora als Grundsituation von Kirche und Christsein heute.

In dieser Situation, die geprägt ist von einer großen Vielfalt an Lebenseinstellungen, zwischen denen man sich je nach Lebensumständen hin- und herbewegt, ist der religiöse Glaube aufgrund eines immer kleiner werdenden christlichen Umfelds, erheblicher Traditionsabbrüche und dem Verlust christlichen Grundwissens zu einer persönlichen Entscheidung jedes Einzelnen geworden. So steht die Kirche vor der

Herausforderung, sich in einer religionsfreien Umgebung neu zu orientieren und anzuerkennen, dass es sich „auch ohne Gott gut und anständig leben lässt“¹ und den Menschen in Ostdeutschland nichts fehlt und sie somit nicht auf der Suche sind nach etwas, das Kirche – und nur Kirche! – ihnen geben könnte. Vielmehr ist hier die Kirche diejenige, die sich auf die Suche machen muss nach einem alltagstauglichen und umfeldkompatiblen Vokabular und einer zeitgemäßen aber nicht anbietenden, überraschenden Weise, sich mit gesellschaftsrelevanten Themen bzw. existenziellen Lebensfragen auseinanderzusetzen, um möglichst passgenau ihre frohe Botschaft als Deutungshorizont *anbieten* zu können. So ist also die vorrangige Aufgabe der Kirche in Ostdeutschland, zu hören, zu lernen, wahrzunehmen, sich selbst infrage zu stellen, sich für „die anderen“, die ihr so fremd sind, zu interessieren – und diese Hausaufgabe, die ihr ihr Lebensumfeld aufgibt, gründlich zu erledigen.

„Jetzt müssen wir die Köpfe hochkrepeln.
Und die Ärmel natürlich auch.“(Lukas Podolski)

Sicherlich ist es erst einmal verstörend für die Kirche, sich in einem so noch nie dagewesenen weitgehend religionsfreien Umfeld neu aufstellen zu müssen. Und zugleich eine vibrierende Herausforderung, darauf zu reagieren und sich zu verändern – zumal in Berlin: Bundeshauptstadt, Millionenmetropole, Stadt von (Überlebens)Künstlern und Kreativen, Fortschritt, Film und Fashion, Start-ups und Szene-Kiezen, Trends, geplatzten Träumen und Tragödien. Multi-kulti. Arm, aber sexy. Eine (Welt-)Stadt, die niemals *ist* – immer *wird*, sich immer neu erfindet. Diese Komplexität erfordert eine multilinguale, milieuorientierte und kultursensible Pastoral. Von der Vielschichtigkeit der Stadt müsste sich die katholische Kirche von Berlin (rund 7% der Bevölkerung im gesamten Erzbistum sind katholisch, von denen wiederum 80% im Ballungsraum der Hauptstadt leben) eine (dicke) Scheibe abschneiden. Wirkt sie doch oft eng, konservativ, traditionell – und wenig selbstbewusst. Dabei hat sie eine essenzielle Grundmelodie in den Sound der Stadt einzubringen. Der Notenschlüssel dazu ist die Frage, wie wir heute von Gott reden müssen, damit ein konstruktiver Dialog gelingen kann – gerade auch mit Menschen, für die die Frage nach Gott und dem Glauben kein Thema (mehr) ist oder nie war. Dabei ist ein entschiedener Perspektivwechsel vorzunehmen, der erkennt, dass längst nicht mehr die Kirche der Nabel der Welt ist und „die Anderen“ am Rand stehen, sondern umgekehrt!

Kirche in der Stadt ist in einem stark verdichteten Raum konkurrenzorientierter Wechselbeziehungen ein Player unter vielen. Als Referenzhorizont für die eigene Ar-

¹ Eberhard Tiefensee, Umänderung der Denkart. Mission angesichts forcierter Säkularität. Eröffnungsvortrag der „pastorale!“ 2019 in: Tobias Kläden (Hg.), Kirche in der Diaspora. Keynotes der „pastorale“ 2019 in Magdeburg, KAMP kompakt Band 8, Erfurt 2020, 20–21.

beit sollte sie deshalb nicht den kirchlichen Kontext nehmen, sondern die Stadt, an deren Qualitätsansprüchen es sich auszurichten gilt und die sie herausfordert, eine dezidierte Dienstleistungsmentalität zu entwickeln, die bewusst wahrnimmt, wie die urbane Konkurrenz vorgeht, was sie von ihr abgucken kann. Und vor allem: wie sie in der Rolle eines „pastoralen Dienstleiters“ (säkulare) Kooperationen und Allianzen eingeht, um ihre Wirkmacht zu potenzieren.

URBAN CHURCHING gewissermaßen mit dem Grundauftrag, sich als Zukunftslabor zwischen Evangelium und heutiger Gesellschaft zu verstehen. Ein Labor, in dem mit neuen Formaten urbaner Pastoral an anderen Orten zu ungewohnten Zeiten experimentiert wird – mit dem Anspruch, den kirchlichen „Mehrwert“, den „Markenkern“ herauszuarbeiten, der ein Alleinstellungsmerkmal darstellt.

(M)ein Ansatz: Stadt-Ereignisse und -events als Andockpunkt für Angebote zu nutzen, um so die Stadt als spirituellen Raum zeitgemäß erlebbar zu machen und an „Alltagsorten“ eine Spur zu legen, die zeigt, dass der Glaube für das Leben eine *Relevanz* haben kann. Da solche Angebote vorrangig die 80 % der Menschen in den Blick nimmt, die mit klassischen kirchlichen Ausdrucksformen nicht erreicht werden, liegt das Augenmerk auf einer „Pastoral des kostbaren Augenblicks“. Diese bietet kurze, aber eindrückliche Impulse und intensive Begegnungen, die die Menschen rasch wieder in ihren Alltag entlassen, ohne langfristige Bindungen oder regelmäßige Verpflichtungen zu avisieren und verzichtet auf katechetische oder moralisierende Ansprache sowie Bevormundung und Besserwisserei.

„Natürlich gibt es eine jenseitige Welt.
Die Frage ist nur: wie weit ist sie
von der Innenstadt entfernt und
wie lange hat sie offen.“ (Woody Allen)

Aber auch die diesseitige Welt wirft entscheidende Fragen auf, die mich beschäftigen: Wie erfahre ich Gott – und woran merke ich, dass er an dieser oder jener Stelle meines Lebens im Spiel ist? Auch eine Klärung des eigenen spirituellen Standpunkts ist unverzichtbar: Warum und wozu sind wir eigentlich Christ*innen, wenn es offensichtlich auch ohne Gott ganz gut läuft? Warum glaube ich überhaupt – was verändert es, zu glauben? Und schließlich mit Fokus auf die Zielgruppe: Was glaubt jemand, der nicht glaubt? Wie sieht der Alltag der Menschen in der Stadt aus? Was brauchen sie?

„Entscheidend is‘ auf‘m Platz“ (Adi Preißler)

Fünf Orientierungspunkte scheinen mir für eine derartige Pastoral wesentlich zu sein: Erstens das Bemühen um eine *lebensraumorientierte* Seelsorge, die da ist, wo sich das

Leben der Menschen in all seinen Facetten abspielt. Zweitens ein Bemühen um *city-orientierte* Angebote, die widerspiegeln, was der Stadt unter den Nägeln brennt: ob Fashion Week, Food Events, Filmfestival oder Fußballpokalspiel, frei nach dem Refrain eines Songs von Peter Fox: „Der Stadtaffe muss die Stadt im Blut haben.“

Drittens ein *biografieorientierter* Aspekt: Nämlich die Herausforderung, erfahrbar zu machen, dass der Glaube für das Leben eine Relevanz haben kann. Dabei gilt es, die Menschen mit existenziellen Lebensfragen konstruktiv zu konfrontieren und dabei den christlichen Glauben als ein Deutungsmuster *anzubieten*. Und das – viertens – möglichst auf unkonventionelle und *experimentelle* Weise, deren positiv-provozierender Ansatz neue Denkhorizonte eröffnet und darauf vertraut, dass es allemal besser ist, eine verbeulte und ramponierte Kirche zu sein, „die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist“, als „eine Kirche, die aufgrund ihrer Verschllossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist“². Und nicht zuletzt fünftens das Bestreben, durch punktuelle, passagere Begegnungen mit Kirche eine vorurteilsfreie Kontaktaufnahme zu versuchen, *niederschwellig und doch anspruchsvoll*, auf Augenhöhe, respektvoll, voneinander lernend. Dabei gilt es, die Blickrichtung zu wechseln und nicht zu fragen, wie nah oder fern die Menschen der Kirche sind – sondern: Wie nah oder fern ist die Kirche den Menschen?!

„Innovation ist 1% Inspiration
und 99% Transpiration.“ (Thomas Edison)

Das Edison-Zitat lässt es schon erahnen: Wirkliche Innovation ist Schwerstarbeit. Und nicht alles, was sich mit diesem Begriff schmückt, ist auch wirklich innovativ. Vielfach zeigt sich, dass aus binnenkirchlicher Sicht Ideen als „innovativ“ erscheinen, die im säkularen Kontext schon längst selbstverständlich (wenn nicht gar schon überholt) sind. Es ist auch nicht einfach damit getan, etwas Neuartiges zu „erfinden“. Vielmehr zeichnet sich eine wahre Innovation dadurch aus, dass sie wirklich relevant ist und einen realen Bedarf befriedigt. Nach der Innovationsforschung von Florian Sobetzko machen drei Dinge einen echten Innovationsprozess aus: nämlich (1) das Ausdenken und Entwickeln einer möglichst auf den Nutzer bezogenen zündenden Idee (Ideation), (2) das Ausprobieren (Applikation) dieser Idee, um deren Brauchbarkeit und Nutzerorientiertheit zu überprüfen, bevor zu viel Zeit, Kraft, Energie, Engagement und Geld investiert und pulverisiert wird, und (3) die Ausbreitung (Diffusion) und der nachhaltige Nutzen. Antriebsfedern für diesen Dreischritt sind Mut, Initiative und Abenteuer-

² Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium des Heiligen Vaters Papst Franziskus über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 1. Teil: Die missionarische Umgestaltung der Kirche, Nr. 49.

lust, aus der pastoralen Alltäglichkeit auszubrechen und „von denen da draußen“ abzugucken und zu lernen, wie Kirche besser funktionieren könnte. Doch damit ein solcher Prozess auch seine innovationsermöglichende und kirchenverändernde Kraft entfalten kann, muss er vonseiten der kirchlichen Leitungsebene(n) gewollt und unterstützt werden, damit er nicht vom kirchlich Eingefahrenen und Traditionellen kanibalisiert wird.³

Was eine derartige Innovationskultur deshalb wesentlich ausmacht, ist, in den Worten von Florian Sobetzko, „die Förderung von Fehlerkultur im Sinne von Fehlerfreundlichkeit aufseiten der Leitung und Fehlerfreudigkeit aufseiten der AkteurInnen. Denn Innovation entsteht am liebsten von unten nach oben (bottom-up), während Innovationsmanagement nur von oben nach unten (top-down) geht“⁴.

Doch in diesem Punkt gehen Theorie und Praxis oftmals getrennte Wege und es überwiegt das Gefühl, in einer ständigen „Beweispflicht“ zu sein und gute, erfolgreiche Projekte „liefern“ zu müssen – bei völlig unklarer Definition dessen, was überhaupt den Erfolg eines Projektes ausmacht. Eine große Teilnehmerzahl? Die Rückgewinnung abtrünniger Kirchenmitgliedern? Ein Anstieg der Taufen? Vollere Sonntagsgottesdienste?

Wie nun experimentelle Gehversuche in der Praxis aussehen können, zeigen zwei Beispiele aus dem Erzbistum Berlin:⁵

Lux² - eine multisensuale Installation zum Karneval der Kulturen

Alljährlich findet am Pfingstwochenende im Berliner Multikulti-Stadtteil Kreuzberg der sogenannte „Karneval der Kulturen“ statt, ein viertägiges multikulturelles Fest mit Musik, Tanz und einem großen Festumzug, in dessen Rahmen die Menschen unterschiedlicher Sprachen und Nationen ausgelassen tanzen, fröhlich feiern und sich verstehen. So bietet dieses Stadtereignis einen Andockpunkt, um den Festcharakter von Pfingsten ins Heute zu übertragen, war doch auch das Pfingstereignis vor über 2000 Jahren in Jerusalem gewissermaßen ein „Karneval der Kulturen“, bei dem die unterschiedlichsten Menschen und Kulturen aufeinandertrafen, von Begeisterung entflammt auf die Straßen getrieben wurden und sich verstanden. Deshalb beteiligt sich die direkt an der Strecke des Festumzugs liegende Kirche St. Bonifatius seit einigen Jahren mit verschiedenen räumlichen Installationen an diesem Cityevent und versinnbildlicht so das Pfingstereignis in zeitgemäßer urbaner Ästhetik. Die Kirche wird Teil

³ Florian Sobetzko – Matthias Sellmann, Gründer*innen-Handbuch für pastorale Start ups und Innovationsprojekte, Würzburg, 2017, 28–43.

⁴ Florian Sobetzko, <http://www.sobetzko.de> (Stand: 15.12.2020).

⁵ Weitere Projekte siehe: www.erzbistumberlin.de/citypastoral (Stand: 15.12.2020).

des Stadtraums, ermöglicht punktuellen Kontakt, präsentiert sich einladend und offen als sinnstiftender Player im Stadtgeschehen.

Die Installation 2019: Lux². Aus 2.019 Plexiglasquadraten, die symbolisch für die Flammenzungen der Pfingsterzählung und die Vielfalt der Menschen stehen, wurde ein riesiges Mobilé im Kirchraum aufgehängt, mit dem ein grob verpixeltes, großes Christusporträt im hinteren Bereich des Altarraums korrespondierte und den Eindruck vermittelte, als würden sich die Pixel des Portraitbildes in den Raum hinein versprengen. Je nach farbiger Beleuchtung ließ das Bild mal mehr, mal weniger ein Gesicht erkennen, das an das Abbild des Antlitzes des Turiner Grabtuches erinnert. So spannten Portrait und Mobilé einen Bogen zwischen Ostern und Pfingsten. Eine Duft-, Sound- und Laserinstallation intensivierte die Installation. Der vierwöchige Zeitrahmen des Projektes umfasste sowohl den bundesweiten „Tag der Nachbarn“ als auch die „Nacht der offenen Kirchen“ und bot somit weitere Anlässe für Kooperationen und ungewöhnliche Öffnungszeiten bis Mitternacht.

„Gott kommt. Mitten ins Leben“ – Eine Weihnachtskampagne

Die Grundintention: Etwas anbieten, das im Advent ein möglichst weit verbreitetes Bedürfnis abdeckt und somit unabhängig von der religiösen Einstellung eine große Zielgruppe anspricht. Da drängte sich die Idee eines weihnachtlichen Geschenkpapiers, das auf frische Art unsere weihnachtliche Botschaft transportiert, förmlich auf – werden doch handelsübliche „weihnachtliche“ Geschenkpapiere häufig eher von Schneeflocken, Schlitten ziehenden Rentieren und Lebkuchenmännchen bevölkert. Und so wurde in Zusammenarbeit mit einer Kommunikationsagentur ein „weihnachtliches Wimmelbild“ entwickelt, auf dessen Außenseite Maria und Josef, die Engel und Hirten sowie die Könige mit ihrer Kamelkarawane inmitten typischer Szenen aus der Hauptstadt, Brandenburg und Vorpommern auftauchen. Während auf der Innenseite das Motto dieser Kampagne in verschiedenen Sprachen die Internationalität des Erzbistums widerspiegelt und eine leicht verständliche Übersetzung von Weihnachten anbietet: „Gott kommt. Mitten ins Leben.“

Da Weihnachten aber auch bedeutet: „Wir werden beschenkt. Und schenken weiter“, wurden neben dem Verkauf des Papiers über verschiedene Kaufhäuser, Geschäfte und Onlineshops vor allem Aktionen initiiert, bei denen das Geschenkpapier in der Stadt verschenkt wurde.

So boten Mitarbeiter*innen des Erzbistums (inklusive des Erzbischofs) sowie Ehrenamtliche einen Geschenke-Einpack-Service in einem Kaufhaus am Alexanderplatz an. Außerdem wurden kurz vor Heiligabend weihnachtliche Notfallsets für Last-minute-Geschenke (mit einem Bogen Geschenkpapier, Klebepunkten, Geschenkband und Geschenkeanhänger zum Beschriften) am Bahnhof Alexanderplatz an die vorbei eilenden

Passanten und Reisenden verteilt, um auf der Heimreise zum Weihnachtsfest die letzten Präsente stilvoll verpacken zu können.

Bei der motivisch ergänzten und farblich veränderten Zweitaufgabe des Geschenkpapiers im Jahr darauf lag der Schwerpunkt auf „Geschichten, die die Stadt erzählt“. So wurden 24 kurze Video-Clips produziert und über die Social-Media-Kanäle des Erzbistums sowie QR-Codes in den Türchen eines (plastikfreien) Adventskalenders mit dem Wimmelmotiv verbreitet, in deren Rahmen verschiedene Details aus dem Geschenkpapier herausgegriffen und in die Realität transferiert wurden, wobei ganz unterschiedliche (urbane) Personen und Situationen zur Sprache kamen, sei es eine Tannenbaumverkäuferin, ein Bestatter, eine Babylotsin, ein Postbote usw., um durch mediale Glaubenskommunikation christliche Lebensdeutung anzubieten und eine vielfältige Perspektive darauf zu eröffnen, wo und wie Gott mitten ins Leben kommt. Diese sehr persönlich eingefärbte, narrative Erzählweise, die auf jeden dogmatischen Impetus und Besserwisserei verzichtet, ermöglichte eine innere Auseinandersetzung, persönliche Beteiligung und eine Identifikation mit den Protagonisten, weil sie emotional berührt, interaktives Potenzial birgt – und somit Relevanz gewinnt!

Deshalb ebenfalls Bestandteil dieser Kampagne: ein nächtlicher DANKE-Flashmob wenige Tage vor Heiligabend mit dem Berliner Erzbischof, bei dem es darum ging, Berufsgruppen in den Blick zu nehmen, die „mitten im Leben“ verortet sind, im Advent und an den Weihnachtsfeiertagen besonders gefordert werden und sich um das Allgemeinwohl sorgen: Feuerwehr, Polizei, die Notaufnahme einer Klinik und eine Notunterkunft für Frauen.

Eine breit aufgestellte Öffentlichkeitsarbeit nutzte nicht nur (säkulare) Zeitungen, Radio, Fernsehen und soziale Medien zur Verbreitung, sondern auch angemietete Großwerbeflächen im Stadtgebiet sowie eine ganzseitige Werbeanzeige in einem der angesagten Stadtmagazine. Dabei hat sich gezeigt, dass es höchst sinnvoll war, aus einer ursprünglich singulären (citypastoralen) Idee eine breit aufgestellte (Bistums)Kampagne mit vielen kirchlichen wie säkularen Kooperationspartnern und verschiedensten Präsenzformen im öffentlichen Raum zu entwickeln, weil dadurch eine weit über das Erzbistum Berlin hinausreichende Strahlkraft entwickelt werden konnte. Eine expressive, selbstbewusste „Think-big-Mentalität“ ist der Kirche (leider) zu wenig in ihre DNA geschrieben und sollte personell, finanziell und strukturell ausdrücklicher gefördert werden. Denn viel zu häufig verliert sie sich in kleinen Aktionen und Projekten, die unter dem Radar der öffentlichen Wahrnehmung durchrutschen.

„Die reinste Form des Wahnsinns ist es, alles beim Alten zu lassen und gleichzeitig zu hoffen, dass sich etwas ändert.“ (Albert Einstein)

Aber macht Kirche das nicht noch viel zu oft? Mit pastoralen Projekten die kirchliche Komfortzone zu verlassen, heißt jedenfalls vielen Stolpersteinen zu begegnen, und die „Moral von der Geschichte“ ist durchaus durchwachsen.

Einerseits kirchenintern: Nicht selten gibt es heftigen Gegenwind, der sich aus dem Vorwurf der plumpen und oberflächlichen Anbiederung an den Zeitgeist speist. Dann werden neue pastorale Ansätze als Konkurrenz zur „grundständigen“, gemeindeorientierten (Versorgungs-)Pastoral empfunden und nicht als bereichernde Ergänzung. Darüber hinaus binden binnenkirchliche Umstrukturierungsprozesse, die Bildung von pastoralen Großeinheiten und die damit einhergehenden Verunsicherungen, Um- und Abbrüche derart viele Kräfte, dass der Blick vielfach (fast ausschließlich) aufs kirchliche Innenleben gelenkt wird und keine Ressourcen frei lässt. Oft werden neue Ideen von den altbekannten Totschlags-Klassikern plattgemacht: „Aber das hat es ja noch nie in der Kirche gegeben!“ bzw. „Aber das war doch immer schon so!“ Oder aber: „Wer soll das alles machen?“ Auch festgefahrene, überholte, starre Kirchenbilder, ein Beharren auf nicht zeitgemäßen hierarchischen Strukturen sowie enge finanzielle und personelle Rahmenbedingungen haben enormes Bremspotenzial.

Und auch *kirchenextern* ergibt sich ein durchaus ambivalentes Bild: Wird von kirchlich nicht gebundenen Personen oft unvoreingenommen Neugier, Wertschätzung und Ermutigung geäußert, wenn Kirche sich um neue Formen des Kircheseins bemüht, begegnen ihr Institutionen und Unternehmen – zumindest in der Hauptstadt – zum Teil mit erheblichen Vorbehalten. Es scheint, dass Kirche zuweilen die Chance verspielt hat, als „Partnerin auf Augenhöhe“ wahrgenommen zu werden und im öffentlichen Diskurs eine gewichtige Stimme zu haben. Da fürchten Geschäfte Imageverluste, wenn ihre Kunden merken, dass ein Produkt eine christliche Botschaft hat. Da wird das Bekenntnis, man arbeite für die katholische Kirche mit dem Satz kommentiert, das sei ja erstaunlich, man sehe doch so normal aus auf den ersten Blick. Da lassen Besitzer von Locations, die für ein kirchliches Event angemietet werden sollen, wissen, man vermiete grundsätzlich nicht an „Tendenzbetriebe“. Da lehnt ein großes Unternehmen eine Zusammenarbeit ab mit dem Hinweis, das verstoße gegen die staatliche Neutralität.

„I have no idea where I'm going ...
Anyone care to join me?“ (Jonny Baker)

Keine Frage, es braucht einen langen Atem – und noch mehr Frustrationstoleranz, um gegen diverse Hürden anzurennen. Und um langfristig Kirche zukunftsfähig gestalten zu können, bräuchte es dringend neue Paradigmen in der Pastoral.

Beispielsweise ein entschiedenes Umverteilen vorhandener Ressourcen, um die Binnenorientierung aufzugeben und noch entschiedener säkulare Kontexte als genuine „places to be“ für Kirche zu implementieren.

Ebenso mehr Freiräume zum Experimentieren, in denen es *gewollt* ist, dass Kirche sich immer wieder vom Zeitgeist hinterfragen und herausfordern lässt und einem beständigen Wandel und Entwicklungsprozess unterworfen ist. Und das nicht nur als „Add on“ oder gar „Alibifunktion“, sondern als unverzichtbarer Bestandteil pastoralen Handelns. Denn ein klares Bekenntnis vieler Kirchenverantwortlicher zur Relevanz von innovativen Ansätzen im System Kirche fehlt vielerorts noch. Wichtig wäre, deren *systemveränderndes* Potenzial nach Kräften zu fördern und experimentelle Pastoral zu einem kirchlichen Normalfall werden zu lassen. Doch drängt sich vielfach der Eindruck auf, dass tiefgreifende Umbrüche gar nicht gewollt sind und pastorale Innovationen lediglich ein dauerhaft krisengeschütteltes System stabilisieren und somit lediglich *systemerhaltend* wirken sollen.

Positive Sprengkraft läge sicherlich auch darin, Talente und Neigungen der einzelnen pastoralen Akteur*innen zu maßgeblichen Kriterien bei der Vergabe von Zuständigkeiten zu machen und nicht hierarchische Erfordernisse oder vorgegebene Stellenprofile, die es abzuarbeiten gilt. Gezielte Fortbildungen, Workshops, Innovations-Coachings (bei Profis aus der säkularen Kreativwirtschaft) könnten gleichermaßen neue Horizonte öffnen wie notwendige Bodenhaftung schaffen.

Darüber hinaus erscheint ein engeres Zusammengehen von Theorie und Praxis, d. h. die Möglichkeit pastorales Tun wissenschaftlich fundieren, begleiten und evaluieren zu lassen, als für beide Seiten gewinnbringend und zielführend.

Vor allem aber bräuchte es eine völlig neue und differenzierte Rollenarchitektur, in der die klassischen kirchlichen Berufsgruppen mit ihren vorwiegend monothematischen (Studien-)Qualifikationen aufgelöst werden und Kirche ihre Wirkmacht erhöht, indem sie verstärkt Quereinsteiger und systemfremde Fähigkeiten anwirbt, beispielsweise professionelle Grafikdesigner*innen, Marketingexpert*innen, Digital Natives, Finanz- und Fundraising-Profis, Influencer*innen, Ästhetik-Nerds, Handwerker*innen, Networker*innen, Start-up-Gründer*innen usw., die wichtige Außenwahrnehmungen und Zusatzkompetenzen einbringen und Kirche dort verankern, wo sie häufig nicht mehr wahrgenommen wird: mitten im Leben!

Schließlich beschreibt Jonny Baker, Direktor der Missional Pioneer Ausbildung in Oxford in seinem Buch „The Pioneer Gift“⁶ ein besonders kostbares, weil in der Kirche seltenes Gut als einen der wesentlichen Motoren für Veränderungen, nämlich die Gabe des Nicht-Hineinpassens, „the gift of not fitting in“. Die Förderung dieser *Gabe* sollte sich die Kirche zwingend zur vorrangigsten *Aufgabe* machen!

Dipl. Theol. Carla Böhnstedt
Pastoralreferentin in der Citypastoral
Michaelkirchplatz 15
10179 Berlin
+49 (0) 151 40 09 24 39
carla.boehnstedt(at)erzbistumberlin(dot)de
www.erzbistumberlin.de/citypastoral

⁶ Jonny Baker – Cathy Ross, *The Pioneer Gift. Explorations in mission*, Norwich 2014.

Vor Ort in Hamburg Teilnehmende Beobachtung als Ausgangspunkt von Theologie

Abstract

Drei Orte einer säkularen Metropole wurden als Ausgangspunkte theologischer Reflexion wahrgenommen: teilnehmend beobachtend auf der Suche nach befremdlicher Gottespräsenz, Repräsentationen zeitgenössischer Religiosität oder Zeugnisse von Gott-Mensch-Beziehungen eigener Form und Gültigkeit. Eine Großstadt eignet sich für solch ein exploratives Vorgehen in besonderer Weise. Bereits im alltäglichen Umgang mit dem urbanen Raum fordert dieser permanent zu Relativierungsprozessen heraus, die auch theologisch zu denken geben. In diesem Beitrag werden rückblickend drei Schlaglichter auf die Chance und das Anforderungsprofil einer hier skizzierten Theologie vor Ort geworfen – lokalisiert auf einem Großstadtfriedhof, einem Punkfestival auf St. Pauli sowie dem Hamburger Hauptbahnhof.

The research project outlined here combines theology with ethnographic methodology. Three locations in a secular city were explored as starting points for theology by means of participatory observation. The objective was to test a grounded theology that maintains the possibility of discovering traces and representations of God amid a secular, contemporary city. Urban space is particularly suitable for such an exploration. Anyone who practices theology in the city must expect surprises and irritations, which can put established theories and convictions into perspective. In this paper, three spotlights illuminate the chances and challenges of such a theological approach: at the largest cemetery in Europe, at a punk festival on the Reeperbahn, and at Hamburg's main train station.

Eine Metropole als Ort der Theologie

Eine Stadt ist ein „Ort, an dem das Fremde nah ist“¹. Das macht ein Leben in der Stadt zu einer komplexen Angelegenheit. Das Fremde, dem ich hier alltäglich ausgesetzt bin, wird schnell zur Zumutung. Entsprechend stellt Urbanität eine *Ars Vivendi* dar, deren Kunst darin besteht, die mit urbanen Lebensformen einhergehenden Zumutungen nicht auszuschließen, sondern auszuhalten. Im besten Fall kann es gelingen, mit ihnen konstruktiv-kreativ umzugehen.² Wer der Versuchung widersteht, sich der Urbanität des städtischen Lebens zu entziehen, ist nahezu permanent bedroht bzw. in die Lage versetzt, durch andere Menschen überrascht, irritiert und angestoßen zu werden. Überraschende und befremdende Begegnungen und Gegebenheiten bieten Anregungen und Anlässe, das eigene Denken, Verstehen und Handeln in ein neues Licht, vor einen weiteren Horizont oder in Beziehung innerhalb bisher nicht beachteter Konstel-

¹ Walter Siebel, *Die Kultur der Stadt*, Berlin 2015, 433.

² Vgl. ebd. 421–436.

lationen zu stellen.³ Zwar ist dies Garantie und es ist auch kein Alleinstellungsmerkmal der Stadt. Als kontextuelle Ausgangsposition hat der urbane Raum jedoch einen nicht zu vernachlässigenden Standortvorteil: ein erhöhtes Potenzial, die Inhalte des Glaubens nicht auf eine unterkomplexe Art und Weise zu verhandeln.

Was eine Stadt aus diesem Grund für die Theologie derart interessant macht, lässt sich aus der Distanz jedoch nur äußerst begrenzt betrachten.⁴ Es braucht einen Standort- und entsprechend auch Perspektivwechsel ins alltägliche Gewimmel des urbanen Lebens vor Ort. In diesem Beitrag wird ein Forschungsformat skizziert, das die Herausforderung einer solchen Standortverlagerung angenommen hat. Durch teilnehmende Beobachtungen wurden konkrete Orte der Metropole Hamburg als *Orte der Theologie* untersucht. Das gilt zumindest in dem Sinne, dass die Beobachtungen und Erfahrungen der jeweiligen Ortserkundungen zu erkenntnisgenerativen und diskursproduktiven Ausgangspunkten theologischer Reflexion wurden.

Eine hierfür profilierte *Theologie vor Ort*⁵ begnügt sich nicht damit, nach Vergemeinschaftungs- und Ausdrucksformen einer mehr oder weniger institutionalisierten Religiosität Ausschau zu halten. Auch geht es ihr nicht um Kontextanalysen zur Optimierung pastoraler oder missionarischer Strategien. Zuerst und zugleich im weitesten Sinne geht es einer so verstandenen *Theologie vor Ort* um eine tastende Suche nach Spuren, Zeugnissen und Repräsentationen Gottes inmitten der Lebenswirklichkeit zeitgenössischer Menschen. Forschungsleitend ist die Neugier, was passiert, wenn Gott experimentell und explorativ nicht nur innerhalb der eigenen vier Wände gesucht und zum Thema gemacht wird, sondern verstrickt in Kontexte säkularer Lebenswirklichkeit.

Ein Friedhof, eine Vergnügungsmeile und ein Hauptbahnhof wurden im Rahmen des Forschungsprojekts zu Ausgangspunkten theologischer Reflexion. Es folgen drei Schlaglichter, die jeweils anders akzentuiert einen cursorischen Einblick in die Chancen und Herausforderungen eines solchen Zugangs bieten.

Großstadtfriedhof – Stadt der Engel

Auf Friedhöfen lässt sich seit längerem eine gesellschaftliche Renaissance von Engeln beobachten. Massengefertigte Miniaturengel finden sich überall dort, wo Grabdekoration abgelegt werden kann. In der Fachtheologie spielen Engel dagegen eine marginale Rolle. Eine ethnografisch inspirierte Ortserkundung kann zunächst als Anregung für ein fachwissenschaftliches Agenda-Setting dienen: Was bleibt von Theologinnen

³ Vgl. Christian Bauer, *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern*, Stuttgart 2017.

⁴ Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 179–182.

⁵ Vgl. hierzu bereits Johann B. Metz, *Identitätsbildung aus Nachfolge*, in: Rolf Zerfaß (Hg.), *Mit der Gemeinde predigen. Beispiele – Berichte – Überlegungen*, Gütersloh 1982, 13–21, hier 20.

und Theologen weitgehend unbedacht, das für viele Zeitgenossinnen und -genossen offensichtlich von großer Relevanz ist? Wo wird die Theologie ihrer Verantwortung gegenüber dem Volk Gottes nicht gerecht, die Menschen zu unterstützen, ihre Erfahrungen und religiösen Gestimmtheit auf eine ihnen angemessene Weise zu verstehen und auszudrücken? Ohne die Erkundung des Friedhofs hätte ich mich wissenschaftlich vermutlich niemals mit Engeln beschäftigt. Ohne die Beschäftigung mit Engeln in den Diskurs- und Traditionsbeständen der Theologie wäre ich wiederum nicht in die Lage versetzt worden, in den beflügelten Miniaturfiguren auf dem Friedhof mehr als Kitsch sehen zu können. Die irritierenden und überraschenden Beobachtungen vor Ort können zum Auslöser eines erkenntnisgenerativen *Hin-und-Hers* werden, zwischen erkundeten Orten, Bibliotheken und Schreibtischen. Das bedeutet allerdings nicht, dass abschließend ein Wissen oder eine Erkenntnis beansprucht werden könnte, die Bedeutung zumindest mancher Engelfiguren auf dem Friedhof entschlüsselt zu haben. Ein Betriebsrisiko einer hier skizzierten *Theologie vor Ort* besteht darin, dass sie weit mehr Fragen aufwirft als beantwortet, mehr Selbstverständlichkeiten problematisiert als Probleme löst. Die Beobachtungen im Feld haben jedoch dafür sensibilisiert, in den unzähligen Engelfiguren eine Offenheit dafür zu sehen, dass es sich zumindest bei manchen von ihnen um einen authentischen Ausdruck eines Ringens um eine für stimmig befundene religiöse Sprache und Symbolik handeln könnte.⁶

Gott sei Punk

Während meiner Ortserkundungen auf St. Pauli überraschte mich ‚Gott‘ als Teil eines Werbeslogans für ein Punkrock-Musikfestival. Beworben wurde es unter dem Titel „Gott sei Punk“. Die Verbindung von Gott und Punk ist durchaus bemerkenswert. Fundamentale Religionskritik gehört immerhin zum Kernbestandteil orthodoxer Punkkultur. Der Titel hat für Theologinnen und Theologen entsprechend Verführungspotenzial. Bei näherer Betrachtung scheint es sich allerdings um nicht mehr als eine plakative Merchandise-Idee zu handeln. An die durchaus vorhandenen Kontaktflächen und historischen Berührungspunkte zwischen Gott, Kirche und Punk schließt das Musikfestival nicht an. Warum sollte es auch? Auch in postsäkularer Zeit ist nicht alles theologisch relevant, wo Gott draufsteht. Dass heute ein Punkrock-Festival gewinnbringend mit dem Gottesbegriff wirbt, kann jedoch sowohl etwas über die gegenwärtige Punkkultur als auch über das gesellschaftliche Verhältnis zum Gottesbegriff aussagen: Um beides angemessen zu verstehen, braucht es scheinbar die Wahrnehmung des mehrdeutigen semantischen Zwischenraums, jenseits von pauschalisierter, bier-

⁶ Näheres bei Gerrit Spallek, Stadt der Engel. Fundgrube Parkfriedhof Hamburg Ohlsdorf, in: Agnes Slunitschek – Thomas Bremer (Hg.), *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch*, Freiburg i. Br. 2020, 167–194.

ernster und ausschließlich traditionsverpflichteter Identifikation durch ausnahmslose Zustimmung oder Ablehnung.

Diese Überlegung verstärkt eine Beobachtung während des Festivals. Gegenüber vom Konzerthaus befindet sich eine katholische Kirche. An diesem Abend war zufällig die monatliche Öffnung des Kirchenraums geplant (*St. Josef by night*). Mehrere Umstände führten dazu, dass sich ein größerer Teil der Festivalbesucherinnen und -besucher über weite Strecken des Abends auf dem Boulevardabschnitt zwischen Konzerthaus und dem Tor zum Vorhof der Kirche aufhielt. Unter ihnen befanden sich auch stark alkoholisierte und mitunter durchaus punkig anmutende Menschen. Eine an der Kirche wohnhafte Ordensschwester nahm die Gruppe offensichtlich als derartige Bedrohung wahr, dass sie das verschlossene Tor zusätzlich mit einem dicken Fahrradschloss sicherte. Die Ehrenamtlichen, welche die Kirche für *St. Josef by night* öffnen wollten, zeigten sich empört über das Fahrradschloss. Doch auch sie kamen zu dem Entschluss, die Kirche aufgrund der schwer einzuschätzenden Gemengelage an diesem Abend nicht zu öffnen. Anzurechnen ist ihnen, dass sie ihren Entschluss gegenüber den vor dem Kirchhof lagernden Festivalgästen kommunizierten. Auf die Abschottung des kirchlichen Binnenraums gegenüber dem befremdenden Außen folgt zumindest eine erklärende Kommunikation. Die Engagierten gehen zu einer Gruppe, die biertrinkend direkt hinter dem Tor steht. Sie erklären, warum die Kirche heute Nacht nicht geöffnet wird. Die Gruppe wusste gar nichts von einer anstehenden Öffnung, reagierte aber höflich und verständnisvoll. Die Mission einer Innen-außen-Beziehung zwischen Kirche und Kiez scheint an diesem Abend trotz ausgebliebener Kirchenöffnung versöhnlich geglückt zu sein. Was die engagierten Gemeindemitglieder aber nicht wissen konnten und auch nach dem kurzen Gespräch verborgen blieb: Bei den Festivalgästen vor dem Tor handelte es sich gar nicht um kirchenferne Vollblutpunks, sondern um katholische Pfadfinderinnen und Pfadfinder mit einem Faible für Punkmusik.

Eine solche Beobachtung kann an dieser Stelle auf zwei Dinge aufmerksam machen. Zum einen bestärkt sie die immer mehr an Kontur gewinnende Überzeugung, dass die Grenzen zwischen kirchlichen Binnenräumen und einem zunehmend und häufig aufwändig gesuchten Außen porös geworden sind. Auch das hintergründige Forschungsanliegen teilt die konzeptionelle Zielsetzung vieler Bistümer, den weiten Raum jenseits kirchlicher Selbstverständlichkeit als theologisches Lernfeld wahrzunehmen. Es könnte aber nicht wenige akademische sowie kirchliche Akteurinnen und Akteure überraschen, wie viele engagierte Mitglieder der Kirche in ihrer Freizeit bereits dort sind, wo sie in professioneller Funktion gerne wären. Zum anderen kann diese Anekdote warnend daran erinnern, dass es teilnehmenden Beobachterinnen und Beobachtern im Forschungsfeld ganz ähnlich ergehen könnte wie den Engagierten von *St. Josef by night*. Auch sie können bei der Wahrnehmung und Deutung von Beobachtungen und Erlebnissen irren. Forschende sind entsprechend zu einem sensibel tastenden Vorgehen in der Wahrnehmung sowie einer selbstrelativierenden Zurückhaltung in der Formulierung von Ergebnissen herausgefordert.

Die kleinen Dinge am Hauptbahnhof

Diversität und Unübersichtlichkeit des urbanen Geschehens machen es möglich: Es können uns gleichzeitig und nebeneinander Akteurinnen und Akteure begegnen, die offensiv eine exklusive Gottesbeziehung beanspruchen, und solche, die von Gott (mitunter auch bewusst) nicht sprechen, am Kommen seines Reiches jedoch kraftvoll mitwirken. Stadtbekannt ist in Hamburg beispielsweise ein Mann, der in der Innenstadt und am Hauptbahnhof regelmäßig lautstark predigt. Der Prediger präsentiert sich selbst als Medium des Heiligen Geistes. Ein Großteil seiner Rede besteht aus Definitionen, wer Gott sei, was er wolle und was entsprechend alles Sünde sei. Für die Lebendigkeit, Mehrdeutigkeit, grenzüberschreitende Liebe und Unverfügbarkeit Gottes lässt die Performance des Predigers keinen Raum.

Eine *Theologie vor Ort* scheut nicht unbedingt den diskursiven Konflikt. Das Ziel ihrer Ortserkundungen besteht jedoch nicht darin, mit Akteuren wie dem Prediger um den urbanen Raum zu streiten, als handle es sich um ein zu eroberndes Territorium. Theologische Suchbewegungen im öffentlichen Raum sind gut beraten, Gott nicht dort zu suchen, wo Gott nur als beanspruchte Behauptung Platz finden kann. Vielmehr führt ihr Weg an Orte, die kundige Raumdeuterinnen und Raumdeuter als Möglichkeitsräume wahrnehmen können, wo Gott und Menschen als Partnerinnen und Partner miteinander zu tun bekommen könnten: wo einer erfahrbaren Präsenz Gottes inmitten menschlicher Lebenswirklichkeiten Raum eingeräumt werden kann, indem sich Menschen – bewusst oder unbewusst – von ihm in die Pflicht nehmen lassen und beginnen, den Raum nach seinem guten Willen zu leben und zu gestalten.⁷

An solchen Orten können die ‚kleinen Dinge‘ ansichtig werden, die mit Gott zu tun haben könnten. Ein anonymes Menschengewimmel an einem Hauptbahnhof vor Augen spricht Alex Stock von diesen ‚kleinen Dingen‘ im Zusammenhang eines „Advents“ und einem „Incognito der Inkarnation“.⁸ Vor dem Hintergrund des latent ungeduldierten, bedrohlich wirkenden und exkludierenden Grundsettings eines Bahnhofs können sie womöglich sogar in besonderer Weise auffallen: wenn Menschen sich beispielsweise zusammentun, um den Funktionsraum des Hauptbahnhofs partiell und temporär für eine Gastlichkeit gegenüber jenen zu öffnen, die hier ansonsten nicht willkommen sind;⁹ wenn der Ort trotz seines transitorischen und gewinnorientierten Designs zur Kontaktfläche eines – wenn auch nur augenblicklichen – Begegnungsgeschehen wird, weil namenlose Unbekannte einander Aufmerksamkeit schenken und

⁷ Eine theologische Skizze solcher Orte in der Stadt findet sich bei Maaïke de Haardt, *Sinnsuche in der Stadt. Die Stadt als Herausforderung für die Theologie*, in: *ThPQ* 161 (2013), 122–131, hier 129.

⁸ Alex Stock, *Orte*, Paderborn 2004, 217f.

⁹ Institutionalisierte Beispiele hierfür sind die Bahnhofsmissionen. Eine diesbezüglich spannende Initiative, die vollständig ohne explizite Rahmung durch Weltanschauungen auskommt, ist der Hamburger Gabenzaun (vgl. <https://www.hamburger-gabenzaun.de/>).

gegenseitig Raum einräumen;¹⁰ oder wo ein Glaube von Menschen an Menschen durchscheint, der dem urbanen Leben vorausgeht und es im Grunde erst möglich macht¹¹. Denn ein solcher Glaube begründet ein Zutrauen zu Menschen über den Kreis von Familie und Bekannten hinaus – dem offensichtlichen Bedrohungspotenzial einer anonymen Masse zum Trotz.

Wer diesen Spuren im Rahmen einer *Theologie vor Ort* mit ethnografischer Affinität folgen will, wird am Bahnhof und anderswo noch weit mehr Zeit verbringen können. Dabei wird der Ausgang einer solchen Unternehmung offen konzipiert werden müssen. Denn selbstverständlich lässt das, was mithilfe ethnografischer Methoden aufgespürt werden kann, keinen notwendigen Rückschluss auf Gott als beteiligten oder sogar erstursächlichen Handlungsakteur zu. Hier kommt allerdings nicht nur ethnografische Expertise an ihre Grenze. Auch die Theologie kommt nicht über die Möglichkeit spekulativer Interpretationen im Licht der ihr zugrundeliegenden und wissenschaftlich reflektierten Offenbarungstraditionen hinaus. Gerade diese gibt jedoch ausreichend Anlass dafür, neugierig und abenteuerlustig zu sein, Gott nicht nur in etablierten theologischen Binnenräumen zu suchen und verstehen zu lernen, sondern ebenso inmitten menschlicher Lebenswirklichkeit und säkularer Alltäglichkeit.

Gerrit Spallek
Katholische Kirchengemeinde St. Ansgar (Kleiner Michel)
Michaelisstraße 5
20459 Hamburg
+49 (0) 40 37 12 33
gerrit.spallek(at)uni-hamburg(dot)de

¹⁰ Fundamentaltheologisch lässt sich dies weiterdenken mithilfe von Christine Büchner, Außer Konkurrenz. Zur Rede vom Wirken Gottes als Sich-Geben, in: Benedikt P. Göcke – Ruben Schneider (Hg.), Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie, Regensburg 2017, 177–203.

¹¹ Vgl. Hans-Joachim Sander, Topologische Dogmatik, Ostfildern 2019, 374.

„St. Maria als“, oder: Wenn eine Kirche (sich) aufmacht Ein Werkstattbericht

Abstract

Die Kirchengemeinde St. Maria geht neue Wege im Hinblick auf eine Sanierung und Nutzung ihres Kirchenraumes. Sie bietet den Kirchenraum zivilgesellschaftlichen Gruppen an und öffnet sich so in den Sozialraum hinein. So wird der Kirchenraum ein Ermöglichungsraum für die Menschen aus dem Stadtviertel im Stuttgarter Süden. Im Sinne des Bibelverses „Suchet der Stadt Bestes“ (Jer 29,7) begibt sie sich so auf einen gemeinsamen Suchprozess danach, was dieser Raum alles kann und ermöglicht.

The church of St. Mary in Stuttgart, first catholic building after the reformation is waiting for a renovation. The parish is offering the space of the church to other groups in the civil society. “Seeking together the welfare of the city” (Jer 29,7) by opening the sacral building to everybody offers for the parish the opportunity to be in touch with the people full of hope in the social area. This attitude enables and empowers many women and men to get involved with the problems of the quarter. So we hope to find the answer for the renovation in the tension of sacral building and opened space.

Wie viele Kirchengemeinden plagt die Kirchengemeinde St. Maria in der Innenstadt Stuttgart die Frage, was aus dem Kirchengebäude angesichts der abnehmenden Zahl der Gottesdienstteilnehmer*innen werden wird. Diese Kirche wurde im 19. Jahrhundert als erste römisch-katholische Kirche nach der Reformation im protestantischen Stuttgart gebaut. Sie ist somit ein Symbol des Stuttgarter Katholizismus, weswegen eine Profanisierung nicht zur Debatte steht. Anders gesagt: „Die Hülle von damals“, so Hans-Joachim Sander, der uns im Rahmen eines Kolloquiums unter dem Titel „Fülle/Leere“ einen Vortrag geschenkt hat¹, „gedacht als Kirche, die eine *societas perfecta* darstellt, ist zu groß und muss neu gefüllt werden. Die Gemeinde ist nicht mehr fähig diesen Raum zu füllen“. Vielleicht muss, so ist zusätzlich zu fragen, auch der Gott neu gesucht werden, der in dieser Kirche wohnt?

Mehr als ein Ort für Gottesdienste

Seit 2004 wurde in vielen Planungsrunden überlegt, was die Kirche auch noch sein könnte, außer Ort für den Gottesdienst. 2014 kam es dann zum Perspektivwechsel: Nicht mehr wir überlegen – sicherlich demokratisch legitimiert durch den Kirchenge-

¹ Gehalten am 3.5.2018, leider unveröffentlicht. Link zur Veranstaltung: <http://go.wwu.de/4m1jf> (Stand: 15.12.2020).

meinderat – was wir alles tun können, damit Menschen in die Kirche kommen², sondern wir lassen uns ein auf das, was uns andere sagen. So begann im Frühjahr 2016 eine mehr als zähe Planungsrunde³ für einen Beteiligungsprozess, der im Frühjahr 2017 stattfinden sollte. Ende 2016 standen wir kurz vor dem Scheitern und erst das geistgeschenkte Zusammentreffen mit den Frauen und Männern des „Stadtlücken e.V.“⁴ hat uns auf die richtige Spur und in den nötigen Flow gebracht. Die Frauen und Männer haben den Prozess geplant, aufgebaut und waren konstitutiv bei der Durchführung.⁵ Vier Säulen haben sie uns dabei für die Durchführung angeboten: 50 Holzbuchstaben auf dem Kirchenvorplatz, um im Blick auf die Fassade mit dem großen Schriftzug „St. Maria als“ eine Idee zu stecken⁶ und ein Selfie auf Instagram zu posten – ein Eyecatcher. Außerdem wurde ein runder, modularer Werkstatt- und Begegnungstisch im Kirchenraum installiert, auf dem unzählige leere „St. Maria als“-Plakate im DIN-A-1-Format, Farbstifte, Schere und Klebstoff lagen. 70 selbstentworfenen Ideenboxen, mit Farbstiften, Plänen der Kirche, USB-Stick, Teebeutel und St. Maria als Sticker. Und schließlich eine Ausstellungswand für den Rücklauf der Ideenboxen, die im Vorfeld an Vertreter*innen der Stadtgesellschaft verteilt worden waren. Von 60 verteilten Boxen kamen 32 mit Ideen zurück.

Ideenfindungsprozess

So kam es vom 20. Mai bis 3. Juni 2017 zu einem intensiven Ideenfindungsprozess. Auftakt und Ausstellungseröffnung war ein Lichtkonzert mit Laurenz Theinert und einer zweiköpfigen Band für elektronische Musik, die den Raum in gänzlich neue Töne und Farben kleidete. Der Start und die kommenden 14 Tage waren eine uns alle umwerfende und überwältigende Erfahrung. Im wahrsten Sinne des Wortes war die Kirche offen. Das ist zuerst wörtlich zu verstehen, denn alle vier Kirchentüren standen

² Schon seit 2009 gibt es in der Marienkirche immer wieder kulturelle Veranstaltungen und auch ein kleines Festival mit dem Titel „Inversion“ – Tanz, Musik, Theater.

³ Sicherlich gab es einige Gründe für diese „Echternacher Spring-Prozession“, aber ein Hauptgrund war, dass wir uns immer viel zu schnell gefragt haben: Dürfen wir das?

⁴ Teresa Schweighofer und Michael Schüssler nennen es in ihrem Beitrag zum Projekt „Fremdprophetie“: Michael Schüssler – Teresa Schweighöfer, „St. Maria als ...“ Leerstellen als kreatives Konzept urbaner Pastoral, <http://go.wuu.de/s0gu6> (Stand: 15.12.2020).

⁵ Viel Bildmaterial und ein Videofilm auf <https://st-maria-als.de> und hier: <https://www.facebook.com/stmariaals/> Von den Stadtlücken stammt das Motto „St. Maria als“ und vieles andere mehr; von Franziska Doll und Marc Julien Hahn das Design und die Schrift. Sie sind Teil der Komplizenschaft „Stadtlücken e.V.“. Sie konnten mit diesem Konzept in Honkong bei einem Designwettbewerb eine lobende Erwähnung einheimen.

⁶ Auf dem Vorplatz der Kirche war auf dem Boden leicht erhöht ein Gitter ausgebreitet, in das die Buchstaben, die an langen Stangen angebracht waren, zu Kurzmitteilungen gesteckt werden konnten. Sie wurden zumeist in den Sozialen Medien veröffentlicht.

von 11 bis 24 Uhr offen.⁷ Aber natürlich auch im übertragenen Sinn: „Wir haben eine Kirche, haben Sie eine Idee?“ Nochmals Hans-Joachim Sander: „Hier in St. Maria wird St. Maria als Raum angeboten. Wer eine Idee hat, kann damit kommen und sie dann in St. Maria anbieten, wenn sie akzeptiert ist. Nicht die Verantwortlichen in St. Maria bieten das dann an, sondern die, die kommen. Die Verantwortlichen räumen das vielmehr ein. Sie bieten Raum, genauer: ‚St. Maria als ...‘. Der Platz hinter dem ‚als‘ ist leer und kann entsprechend gefüllt werden.“

Wir haben den Kirchenraum freigegeben, ohne natürlich aufzuhören, weiterhin Gottesdienst zu feiern. Dies kommentierten Teresa Schweighofer und Michael Schüssler: „Freigeben bedeutet das Gegenteil von Aufgeben. Freigeben des Evangeliums bedeutet nicht es preiszugeben, sondern es für biographische, soziale und kulturelle Aneignungsprozesse anzubieten. Wer freigibt, kann nicht mehr direkt kontrollieren, ist aber auch nicht einfach verschwunden.“⁸

Niemand geht so heraus, wie sie und er hineinging

Der Ideenfindungsprozess ergab unglaubliche viele, bunte und diverse Ergebnisse. Gleichzeitig hatten wir die Ideengeber*innen eingeladen, ihre jeweilige Ideen zu verwirklichen. Diese Möglichkeit füllte in kürzester Zeit 14 wundervolle und abwechslungsreiche Tage. Fast nichts war vorgeplant, das meiste entstand ganz spontan und schnell. Und es gab die vielen, die diesen Raum, am Rande der Innenstadt, an der sich rasch verändernden Tübingerstraße, die seit wenigen Jahren die erste Fahrradstraße Stuttgarts ist, erst entdeckten. Immer wieder wurde uns bezeugt, was die Erfahrung des Raumes ausmacht. In den Worten zweier Besucher: „Wissen Sie, wir haben mit Gott und Kirche nichts am Hut, aber haben Sie bemerkt, dass niemand so rausgeht, wie er reinkommt. Wir haben es jetzt eine halbe Stunde beobachtet. Wenn man aus der Innenstadt kommt ist das hier der erste nichtkommerzielle Raum; niemand will etwas, wir werden nicht aufgefordert etwas zu tun, wir werden nicht belabert, wir dürfen hier so sein, wie wir sind. Das ist ein Schatz, was Sie hier haben.“

Am ersten Tag der Ideenfindung kam es zudem zu einer folgenreichen Begegnung: Eine Sozialarbeiterin und Fahrlehrerin fragte an, ob wir ein Lastenrad und eine Rikscha für wenige Tage unterstellen könnten. Schnell erwuchs daraus die Mobilitätsschule im Rahmen der ersten Runde des Reallabors der Universität und des Internationalen Zentrums für Kultur- und Technikforschung, IZKT Stuttgart⁹. Den ganzen Sommer über

⁷ In diesen Tagen stand plötzlich eine muslimische Familie in der Kirche. Ich habe sie angesprochen und die Frau sagte mir: „Wissen Sie, ich möchte schon lange Mal in eine Kirche. Aber ich würde mich nie trauen, die Türklinge runterzudrücken. Jetzt kommen wir schon zum dritten Mal vorbei und die Türen stehen offen, da haben wir uns getraut.“

⁸ Schüssler – Schweighöfer, Leerstellen (S. Anm. 4).

⁹ <http://www.r-n-m.net/>

war der Kirchplatz ein Ort, um Pedelecs auszuprobieren, und gleichzeitig Beschäftigungsort für die Jungs aus der naheliegenden Flüchtlingsunterkunft.

Offenheit und Partizipation

Nach der Intensivphase gingen die Anfragen aus verschiedenen Richtungen weiter und der Kirchenraum war Ort vielfältiger Veranstaltungen im Rahmen zivilgesellschaftlicher Austausch- und Suchprozesse.

Der Impuls des Ideenfindungsprozesses „Wir haben eine Kirche, haben Sie eine Idee?“ wurde zu unserer Grundhaltung von Offenheit und Partizipation. Uns wurde sehr schnell bewusst, dass es weniger darum geht, eine der erhaltenen Ideen zu verwirklichen, sondern vielmehr mit dieser Grundhaltung weiterzumachen. Im gewissen Sinne haben wir, vertrauend darauf, dass der Raum mit Respekt genutzt wird, temporär die Schlüssel abgegeben. Dieses Vertrauen wurde vielfältig belohnt. „Gastfreundschaft im umgekehrten Sinn also: als erbetene und nicht zuerst als gewährte Gastfreundschaft.“¹⁰

Sakralität des Ortes?

Natürlich gab und gibt es auch kritische Stimmen. Der große Kritikpunkt dreht sich um die Frage der Sakralität des Ortes. Wird durch die unterschiedlichen Angebote der Raum oder gar mehr entwürdigt? Und natürlich stehen wir in der Kritik, weil wir verschiedene auch gesellschaftlich kontrovers diskutierte Themen aufgenommen haben. So gab es z. B. am Christopher Street Day ein Gottesdienst durchgeführt vom BDKJ, der dafür – und wir mit ihm – viel Kritik (aber auch Lob) bekam.

Eine der in diesem Zusammenhang grundlegenden Erfahrungen der letzten drei Jahre ist die Frage, wie bei uns in der Kirche mit Konflikten umgegangen wird. Natürlich war klar, dass diese Art zu handeln wie in einem Labor auch zu Fehlern und zu Konflikten führen wird. Leider ist es uns nicht gelungen, einen offenen konstruktiven Umgang damit zu finden. Leider bekamen (anonyme) Denunziationen viel Aufmerksamkeit. „St. Maria als“ könnte hier ein Experimentierraum für das konstruktive Bearbeiten von Konflikten und das Umgehen mit der Erfahrung des Scheiterns werden. Wir sind ja von den Stadtlücken mit der Haltung „einfach machen“ angesteckt worden, damit braucht es eine Fehlerfreundlichkeit im gegenseitigen Umgang. Zu einem solchen Konfliktmanagement gehört auch eine gute Reflexions- und Evaluationskultur mit

¹⁰ Hadwig Müller, Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau. Notizen von der Reise in ein Land, in dem es sich atmen lässt, in: Christian Bauer – Marco A. Sorace, Gott anders wo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau, Ostfildern 2019, 107–130, hier 110.

dem Ziel, das Projekt voranzubringen. An solchen Prozessen gilt es sowohl Benutzer*innen, Kompliz*innen als auch Expert*innen zu beteiligen.

Kirchenraum im Sozialraum

Eine der herausragenden Erfahrungen der Experimentierphase war, wie sich der Sozialraum auf den Kirchenraum hin geöffnet hat, aber auch wie die Bewegung von innen nach außen ging. Die Konzeption, die im Frühjahr 2019 erarbeitet wurde, schreibt dazu: Der Kirchenraum hatte sich in den Sozialraum erweitert und war durchlässig geworden. Mit ihrer Umgebung (dem Gerberviertel, dem Österreichischen Platz) und den darin agierenden Playern umfasst „St. Maria als“ mehr als den Kirchenraum bzw. die kirchlichen Büros. Diese situative Offenheit, die enge Verbindung mit dem Ort und den lokalen Bedingungen einschließlich der auch kritisch zu betrachtenden Veränderungen (Gentrifizierung, Vertreibung der sozial Schwachen aus dem Viertel etc.), macht die Besonderheit des Projektes aus. Diese „Lokalität“ macht St. Maria zu einem inspirierenden Ort, von dem auch Impulse für die ganze Stadt Stuttgart und die Stadtkirche ausgehen. Die Öffnung der Kirche hat zu einer weit über die bisherigen Milieu- und Raumgrenzen hinausreichende Beteiligung und Vernetzung geführt. St. Maria ist urbaner, d. h. zu einem Ort stadtkirchlicher, politischer, sozialer und öffentlicher Vernetzung geworden und zu einem Ort des Dialogs über relevante und drängende soziale und gesellschaftliche Fragen in der Stadtgesellschaft. Die Themen liegen buchstäblich auf der Straße.

Die Beteiligung an der ersten Phase des Reallabors für nachhaltige Mobilität führte dazu, dass wir als zivilgesellschaftlicher Partner mit zwei Studenten beteiligt waren an der zweiten Auflage des Reallabors. Die beiden Studenten entwickelten mit den „Bewohnern“ der „Paule“¹¹ das sogenannte Stadtregal.¹² Es entstand als Masterarbeit der Architekturstudenten Ali Hajii und Felix Haußmann der Universität Stuttgart im Studiengang Architektur und Stadtplanung. Sechs Wochen stand es auf dem Platz des kooperativen Stadtraums unter der Paulinenbrücke. Dieser Stadtraum direkt vor der Marienkirche wird von den Stadtlücken e.V. kuratiert. Ein Realexperiment, dass auf eine neue Art Menschen im öffentlichen Raum miteinander in Kontakt bringen sollte. Das multifunktionale Möbelstück besteht aus einer Küchenzeile – commons kitchen, einem Notschlafplatz, einer Lastenradstation, einem Foodsharing-Fairteiler-Regal und einer kleinen Notfallapotheke zum Spritzenwechsel.

¹¹ Seit vielen Jahren ist der Platz vor der Marienkirche das „Wohnzimmer“ einer Gruppe von Drogenabhängigen, Substituierten, Alkoholikern.

¹² <https://www.kontextwochenzeitung.de/gesellschaft/436/moebel-als-bruecken-6108.html>
<http://www.r-n-m.net/realexperiment-stadtregal/>

Was nun?

Die vielfältigen und diversen Erfahrungen haben gezeigt, dass auch im Hinblick der Organisationsform neue Wege gegangen werden müssen. Das Stadtdekanat hat „St. Maria als“ in die Reihe seiner „Leuchtturmprojekte“ übernommen. Gleichzeitig wurde eine 50%-Stelle einer/s Kurator*in genehmigt. Kuratieren meint, dass die vielen verschiedenen Anfragen, Interessen, Akteur*innen miteinander vernetzt und in einen Austausch gebracht werden sollen.

Um den nächsten Schritt zu gehen, braucht es nun wieder einen Ideenwettbewerb. Er hat das Ziel, ein Architektenbüro beauftragen zu können, das die Sanierung durchführen wird. Dieser Ideenwettbewerb ist also nicht die Neuauflage dessen, was wir im Mai 2017 erlebt haben, sondern es geht nun konkret darum, wie die erarbeitete Konzeption mit ihren oben genannten Grundhaltungen baulich verwirklicht werden kann. Dieser Ideenwettbewerb wird als kooperatives Werkstatt-Verfahren durchgeführt. Dies ermöglicht deutlich mehr, dass die räumlichen Entwicklungen des Kirchenraums mit den Beteiligten zusammen geplant, dieser kommunikative Prozess transparent gestaltet und in planerischen Konflikten vermittelt werden kann. Gleichzeitig wird es Aufgabe sein, die Zukunftsgestalt dieses Ermöglichungsraumes als pastoraltheologisch begründete Praxis in die verfasste Kirche hinein zu kommunizieren und mit allen Interessierten partizipativ weiterzuentwickeln.

Vier Thesen bzw. Fragen zum Schluss, die uns sicher noch länger beschäftigen müssen:

- Was ist Heiligkeit des Kirchenraumes? – Christian Bauer unterscheidet in seinem Beitrag heilig, sakral und profan. „Denn das Heilige und das Sakrale sind nicht dasselbe.“¹³ Wie kann diese Unterscheidung fruchtbar gemacht werden für unsere Praxis in St. Maria? Ist es möglich von einer Praxis zu reden, die den Raum heiligt? Wie geht dieses andere Denken ein in das konkrete Tun in „St. Maria als“?
- Wie kann angesichts der vor allem im Katholischen etablierten Kirchenbaupraxis und der dahinterstehenden Theologie („Wir bauen für die Ewigkeit“) eine ephemere, d. h. flüchtigere und vergänglichere Architektur im Kirchenraum gedacht und vor allem realisiert werden?
- An sich ist Partizipation nicht in der DNA des Katholischen verankert. Noch ungewöhnlicher, ja riskanter wird es, wenn wir die Türen des Kirchenraums öffnen und Partizipation in der Kirche als Raum und Ort ermöglichen. Wie kommen wir hier zu guten neuen Regeln?

¹³ Christian Bauer, Heiligkeit des Profanen? Spuren der „école Chenu-Schillebeeckx“ (H. de Lubac) auf dem Zweiten Vatikanum, in: Thomas Eggenesperger – Ulrich Engel – Angel F. Méndez-Montoya, Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert / Impetus Towards Theologies in the 21st Century, Mainz 2012, 68.

- Thomas Erne unterscheidet in seinen Ausführungen zwischen „domus ecclesia“ und „domus Dei“¹⁴. Genau diese Frage stellt sich auch hier: Ist St. Maria Clublokal für Fromme bzw. für die Kirchengemeindemitglieder oder Gottes Haus für alle?¹⁵

Andréas Hofstetter-Straka
Pastoralreferent
Katholische Gesamtkirchengemeinde SÜD
Paulinenstraße 18
70178 Stuttgart
+49 (0) 711 600 111
+49 (0) 160 93476017
andreas.hofstetter-straka(at)drs(dot)de
<http://www.kath-suedgemeinden-stuttgart.de>
www.facebook.com/stmariaals/ oder www.st-maria-als.de

¹⁴ Thomas Erne, *Hybride Räume der Transzendenz: Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus*, Leipzig 2017, 12.

¹⁵ Ganz aktuell dazu: Andree Burke, *Wem gehört die Kirche?*, in: feinschwarz, <https://www.feinschwarz.net/wem-gehoert-die-kirche/> (Stand: 15.12.2020).

Säkulare Existenzen Führungskräfte und die Rolle von Werten

Abstract

Für den Kongress „Theologie säkularer Existenzweisen“ wurden im Rahmen eines Workshops die Resultate des Dissertationsprojektes „Werte: Bildung in Führung“ vorgestellt. Im Workshop wurden nicht nur die zentralen Zugänge und Erkenntnisse der explorativen Studie präsentiert, sondern auch das Nachdenken und Handeln der Teilnehmer*innen selbst aktiviert. Leitende Fragen waren: Ist Leadership ein Wertebildungsort? Welche Werte und welches Selbstverständnis werden sichtbar? Wie werden die essenziellen und existenziellen Dimensionen von „Führen“ und „Geführt werden“ im Alltag von Entscheidungsträger*innen gelebt? Schließlich: Wie könnte eine zeitgemäße Führungskräfte-pastoral design sein?

The congress “The Theology of Secular Ways of Existence” offered us the chance to present the results of a doctoral project on “Value: Edification takes the Lead.” This workshop not only aimed to discuss the perspectives and findings of our explorative study, but also to activate consideration of human values and leadership values among the workshop participants. The main questions were: Is leadership a locus of value: edification? Which human values and which self-concept of leaders become visible? How are the essential and existential dimensions on “leading” and “being lead” experienced during the daily business routine of decision-makers? And finally, how to design contemporary pastoral care for leaders?

Im Hinblick auf „säkulare/säkularisierte Existenzweisen“ sind Führungskräfte aus Wirtschaft, Wissenschaft, Verwaltung, Politik, Kunst und Kultur sowie Kirche(n) einem besonderen Augenmerk ausgesetzt: einerseits, da sich lehramtlich lediglich ein Text zu Führungspersonen finden lässt¹, andererseits aber die Frage nach Spiritualität, Religiosität und Glaube im Alltag von Führungspersonen vermehrt gestellt wird². Thomas Dienberg hielt im Nachgang zur Veröffentlichung des lehramtlichen Schreibens fest: „... das Dokument versucht, der Rolle eines *Business Leaders* mit christlichem Hintergrund gerecht zu werden. Doch gerade dieser Hintergrund steht in der Welt von heute auf dem Prüfstand und hat sich zu profilieren im Erfahrungsraum der Säkularisierung. Es ist schon auffällig und auch gleichzeitig bedauerlich, dass diesem Erfahrungsraum nicht explizit Rechnung getragen wird; spielt doch die persönliche Entscheidung und Wahl der Begründung ethischen Handelns eine eminent wichtige

¹ Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Zum Unternehmer berufen! Eine Ermutigung für Führungskräfte in der Wirtschaft, <http://go.wwu.de/xtt3c> (Stand: 15.12.2020).

² Ali Aslan Gümüşay, Embracing religions in moral theories of leadership, in: *Academy of Management Perspectives* 33 (2018) 3, 292–306.

Rolle. In einer Welt, die die Führung eines Unternehmens mit vielen neuen Entwicklungen konfrontiert, gibt es auch noch die Auseinandersetzung mit der Wahl der Religion und der Begründung ethischen Handelns in einer religiös konkurrierenden Marktwelt. Dieses Auseinandersetzungsfeld ist nicht zu verharmlosen.“³

Doch genau diesem notwendigen Auseinandersetzungsfeld und dem spannungsgeladenen Erfahrungsraum, welche Dienberg beschreibt, ist in den vergangenen Jahren (katholisch-)theologisch wenig Beachtung geschenkt worden.⁴ Obwohl sich das gesellschaftliche Setting in den vergangenen Jahren seit der römischen Veröffentlichung *Vocation of a Business Leader* beschleunigt, verdichtet und dynamisiert hat: Nicht nur sind volatile, unsichere, komplexe und ambivalente (sog. VUCA-) Transformationsprozesse an der Tagesordnung, sondern auch Megatrends wie Wissenskultur, Urbanisierung, Konnektivität, New Work und Agilität, Neo-Ökologie und Gesundheit auf dem gesellschaftlichen Radar. Wie es um den „Megatrend“ oder „Megaflop“ Religion/Glaube und Kirche(n) bestellt ist, stellt ein weiteres Diskursfeld dar.⁵ Die Forschungsarbeit zu „Werte: Bildung in Führung“⁶ fällt speziell in die Aushandlungsphase von Erwerbsarbeit und deren Gestaltung, Struktur und Ordnung im Angesicht von technologisch-digitalisierten Entwicklungen. Es hat sich ein paradoxes Gefüge etabliert: Führungspersonen sollen zwar in Netzwerkstrukturen führen, manifest sei jedoch ein Hierarchie-Denken. Sie sollen agile Methoden verwenden, aber nur unter bestimmten bürokratischen Bestimmungen. Sie sollen Mitarbeiter*innen für den digitalen Umbruch begeistern, bei vorherrschenden Unsicherheiten gegenüber neuen Technologien (und/oder schlechter Infrastruktur). Bei zentralisierten Entscheidungsprozessen sollen Führungspersonen Entscheidungskompetenzen abgeben.⁷ Dass diese

³ Thomas Dienberg, Die Welt des Business. Säkularisierung und Spiritualität, in: Thomas Dienberg u.a. (Hg.), Säkulare Frömmigkeit. Theologische Beiträge zu Säkularisierung und Individualisierung, Münster 2013, 157–172, hier 158.

⁴ In Auswahl: Dominik Gnirs, Führung begleiten – Theologische Grundlegung einer Pastoral mit Führungskräften (Diplomarbeit Universität Wien), Wien 2014; Benedikt Jürgens, Führungskompetenz für den deutschsprachigen Katholizismus. Projektbericht der Arbeitsstelle für kirchliche Führungsforschung, hrsg. v. ZAP Bochum, Working Paper Nr. 4, 2017; Benedikt Jürgens – Tabea Diek, Professionalisierung von Führung. Qualifizierungsangebote für leitende Pfarrer in den deutschen Bistümern, hrsg. v. ZAP Bochum, Working Paper Nr. 4, 2015; Andrea Qualbrink, Frauen in kirchlichen Leitungspositionen. Möglichkeiten, Bedingungen und Folgen der Gestaltmacht von Frauen in der katholischen Kirche (= Praktische Theologie heute, Bd. 156), Stuttgart 2019.

⁵ Regina Polak – Lena Seewann, Religion als Distinktion. Säkularisierung und Pluralisierung als treibende Dynamiken in Österreich, in: Julian Aichholzer u.a. (Hg.), Quo vadis, Österreich? Wertewandel zwischen 1990 und 2018, Wien 2019, 89–134

⁶ Judith Klaiber, Werte: Bildung in Führung. Zur Rolle von Werten bei Führungskräften und dem Design einer werte: bildenden Führungskräftepastoral (= Angewandte Pastoralforschung, Bd. 8), Würzburg 2020.

⁷ Vgl. Heike Bruch, Onlinepräsentation auf der #NextAct2020, mit Verweis auf das Forschungsprojekt der Bertelsmann-Stiftung und des Instituts für Führung und Personalmanagement der Universität St. Gallen zum Leadership-Klima-Index 2017, Oktober 2020.

Gemengelage zu Unsicherheit, Frust und Unklarheit beiträgt, liegt auf der Hand. Im hochvolatilen, ambivalenten, unsicheren und komplexen Setting wird also das fundamentale Selbstverständnis von Führungspersonen herausgefordert, da diese u. a. als Schnittstelle zwischen der Erreichung von organisationalen Zielen und dem Einbinden von Mitarbeiter*innen stehen. Welche Rolle kann dabei die Reflexion über das eigene Werte-Setting spielen?

Die Vorüberlegungen zur Gestaltung des Workshops auf dem Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheologie 2019 waren von zwei leitenden Prinzipien geprägt: Zum einen sollte garantiert werden, dass die pastoraltheologische Studie „Werte: Bildung in Führung“⁸, die das Selbstverständnis von Führungspersonen und die Rolle von Werten beleuchtet, vorgestellt und diskutiert werden konnte. Zum anderen war es ein Anliegen, mit den anwesenden Workshop-Teilnehmer*innen in einen Lern- und Reflexionsprozess zu eigenen Erfahrungen mit „Führen“ und „Geführt-Werden“ einzusteigen: Anhand von sogenannten „Personas“ sollten diverse Führungsstile und -muster greifbar gemacht und diese mit den Erfahrungswerten der Teilnehmer*innen konfrontiert werden. Deshalb wurde sowohl die Form kurzer Impulsvorträge zu den drei zentralen Themenbereichen aus dem Dissertationsprojekt „Führung“, „Werte“ und „Theologische Anthropologie“ gewählt, als auch zwei Vertiefungsphasen innerhalb von Gruppengesprächen.

Impuls: Führung

Neben Eigenschafts-, Verhaltens- und Situationsansätzen werden Ansätze wesentlicher, in denen moralisch-ethische Argumente stärker berücksichtigt werden. „In der Literatur über Ethik und Leadership werden persönliche Werthaltungen von Führungskräften und ihre Funktion als Triebfeder für die Verankerung ethischer Werte in der Organisationskultur diskutiert.“⁹ Nicht nur, dass ethische Werte durch eine Person in ein ganzes Organisationssystem ausstrahlen können, sondern auch, dass sie für eine Auseinandersetzung auf personaler Ebene bedeutsam werden. So heißt es zum Beispiel in Peter Northouses Definition: „Leadership is a process whereby an individual influences a group of individuals to achieve a common goal.“¹⁰ Dabei sind vier relevante Momente für Führung bzw. Leadership zu finden (1) Einflussnahme, (2) Prozesshaftigkeit, (3) Intentionalität (teleologisch) und (4) Relationalität von Individuen bzw. in Gruppen. Vor allem sind *impact* und *influence* als relevant zu markieren, üben doch Führungskräfte oftmals ein erhebliches Maß an Einfluss auf ihre unmittelbare Umgebung aus und prägen diese im Sinne der Gewinnung von Commitment auf ein (oder mehrere) Organisationsziele hin.

⁸ Klaiber, Werte: Bildung (s. Anm. 6).

⁹ Erich Kirchler, Arbeits- und Organisationspsychologie, Wien ³2011, 488.

¹⁰ Peter Northouse, Leadership. Theory and Practice, Thousand Oaks 2016, 6.

In ethisch-moralischen Theorien zu Führung wird der Spiritual Leadership Ansatz diskutiert, wobei u. a. Fry Spiritual Leadership als Zusammenfassung von Werten, Einstellungen und Haltungen definiert, die notwendig seien, sich selbst und andere intrinsisch zu motivieren, sodass ein Gespür für ein geistiges Überleben durch Gerufen-Sein und Zugehörigkeit entstehen könne.¹¹ Wenn also theologisch von Leitung bzw. Führen die Rede ist, wird ein ganz bestimmtes relativierendes und relationales Axiom, die Existenz Gottes und dessen innerweltliche Wirkung, berührt. Das damit einhergehende Weltbild muss zwangsläufig mitbedacht werden: „Leitung hat ihren Ausgang in Gott: Gott ist und bleibt selbst der eigentliche Leiter. Und Leitung hat ihren Zielpunkt im Menschen, in dessen Heil.“¹² Dabei ist zu beachten, dass Leitung zwar immer einen „prinzipiellen Dienstcharakter“ impliziert, jedoch so, „dass das Wort vom ‚Dienen‘ nicht bloß der Verschleierung von Herrschaft dient“¹³. So stehe nach Schuster im Zentrum von Leitung ethisch verantwortete Menschenführung und Einflussnehmen auf Einzelne: „Dabei handelt es sich nicht um Gesetze, Vorschriften und Paragraphen, sondern um Orientierungshilfen zum Leben. (...) Darum ist Leitung theologisch gesehen vom nicht verfügbaren Geheimnis Mensch aus zu reflektieren.“¹⁴ Mit dem Anspruch „Orientierungshilfen zum gelingenden Leben“ zu geben, geht dieser theologisch formulierte Leitungsansatz klar über gängige Führungsdefinitionen hinaus und scheint m. E. für ein zukunftsfähiges Verständnis von Führung und Leadership bedeutender zu werden.

Impuls: Werte

Werte haben Konjunktur – insbesondere in alltagssprachlichen-gesellschaftlichen Diskursen. Der Begriff selbst stammt aus dem ökonomischen Kontext und wurde als „langfristiger Gleichgewichtspreis“¹⁵ definiert. Bis dahin war in philosophisch-theologischen Diskursen vielmehr von „Maximen“, „Tugenden“, „Prinzipien“ und „Normen“ die Rede; bis heute ist eine gewisse Distanz bei Philosoph*innen und Theolog*innen in Bezug auf den Werte-Begriff vorhanden. Paradigmatisch kann dies am Titel von Andreas Urs Sommers Essay aus 2016 aufgezeigt werden: „Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt.“¹⁶ Die Grundproblematik spiegelt sich im Verhältnis von Pluralität und Universalität wider: Werte gibt es immer nur im Plural und zugleich bedürfen sie unbedingt der Rückkopplung an die ethische Frage nach

¹¹ Vgl. Gümüşay, Embracing religions (s. Anm. 2).

¹² Norbert Schuster, *Theologie der Leitung. Zur Struktur eines Verbundes mehrerer Pfarrgemeinden*, Mainz 2001, 115.

¹³ Ebd., 117.

¹⁴ Ebd., 118.

¹⁵ Hans G. Nutzinger, *Art. Wert*, in: *LThK Bd. 10, Sonderausgabe* ³2009, 1107.

¹⁶ Andreas Urs Sommer, *Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt*, Stuttgart 2016.

einem guten Leben für möglichst alle. Werte benötigen also einen (absoluten) Referenz- und Bezugsrahmen, um zu klären, ob ihre Lebbarkeit ethischen Ansprüchen gerecht wird oder nicht. Wer oder was kann aber der Garant für diesen Referenz- und Bezugsrahmen in unserer komplexen und pluralistischen Welt sein? Zugleich dynamisieren Werte menschliche Beziehungsgefüge, indem über den hohen Grad der Anschlussfähigkeit des Werte-Begriffs Menschen dazu aufgerufen sind, zu klären, was sie persönlich und ganz individuell als „wertvoll“ erachten, wie sie also einen Bewertungs-Prozess setzen.

Werte sind aber nicht statisch fixiert, sondern vielmehr eine wandelbare, d.h. kulturell, geschichtlich abhängige, erfahrungs- und alltagsbezogene Größe. Werte werden deshalb u.a. als Konzepte des Wünschenswerten definiert.¹⁷ Seit den 1970er-Jahren ist die Werte- und Wertewandelforschung stärker differenziert worden. So kann u.a. zwischen Terminal- und instrumentellen Werten unterschieden werden¹⁸, zwischen Pflicht- und Akzeptanzwerten¹⁹ oder zwischen materialistischen und postmaterialistischen Werten²⁰.

Den hohen Grad der Kontextabhängigkeit sowie der Passung zu individuellen Lebensrealitäten von Werten können aber auch diese Orientierungsschemata nicht nivellieren, weshalb m.E. die Definition von Banks stimmiger ist: „... *values can be regarded as particular types of belief, that people hold about what is worthy or valuable.*“²¹ Hierin wird die Deutungshoheit und Deutungsmacht in Bezug auf den Wertebegriff beim Individuum belassen. Die Definition kommt keiner Relativierung gleich, sondern nimmt vielmehr die einzelne personale Perspektive in wohlwollender und würdiger Weise wahr und ernst. Der Prozess der Wertebildung ist an mindestens drei Dimensionen aufgespannt: Eingebundenheit in Erfahrungsprozesse, in Diskussion und Reflexion sowie in die ethische Rückkopplung an die Frage nach einem guten Leben.²² Wertebildung nimmt biografisch-individuelle Erfahrungen und kollektiv-kulturelle Maßstäbe ernst, führt in (sozial-)ethische Bewertungsmuster ein und fördert eine

¹⁷ Hans Joas, Die Entstehung der Werte, Frankfurt a.M. 1997; Shalom H.Schwartz, Universals in the content and structure of values: Theory and empirical tests in 20 countries, in: *Advances in Experimental Social Psychology* 25 (1992), 1–65.

¹⁸ Vgl. Milton Rokeach, *Beliefs, Attitudes, and Values. A Theory of Organization and Change*. San Francisco/Washington/London 1968; ders., *The Nature of Human Values*, New York 1973; ders., *Understanding Human Values. Individual and Societal*, New York 1979.

¹⁹ Vgl. Helmut Klages, *Wertorientierung im Wandel. Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognosen*, Frankfurt a.M. ²1985. Helmut Klages – Hans-Jürgen Hippler – Willi Herbert, *Werte und Wandel. Ergebnisse und Methoden einer Forschungstradition*, Frankfurt a.M./New York 1992.

²⁰ Vgl. Ronald Inglehart, *Kultureller Umbruch, Wertwandel in der westlichen Welt*, Frankfurt a.M./New York 1989; ders., *Modernisierung, Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften*, Frankfurt a.M./New York 1998.

²¹ Sarah Banks, *Ethics and Values in Social Work*, Basingstoke 2012, 6.

²² Vgl. Elisabeth Fónyad-Kropf, *Wo bilden sich Werte? Orte der Wertebildung in Institutionen und Organisationen*, Wien 2013 (unveröffentlichtes Manuskript).

mündige, handlungsfähige und eigenständige Passung des je eigenen Werte-Settings. Werte entstehen in Situationen der Selbsttranszendenz, wir werden emotional ergriffen.²³ In theologischer Ausrichtung ist Wertebildung zudem nicht nur ein intellektueller Akt, sondern „existenziell“: Wertebildung betrifft also alle Dimensionen und Tiefen des menschlichen Lebens und hilft zur Herausbildung einer „differenzsensiblen Verständigung“²⁴.

Impuls: Theologische Anthropologie

Das Feld der Theologischen Anthropologie ist für die Frage nach säkularen Existenzweisen von Führungskräften am ehesten anschlussfähig, insbesondere in den Diskursen rund um „Handlungsfähigkeit“, „Macht“, „Verantwortung“ und den lebensgeschichtlichen Verortungen in den Dimensionen von Hoffnung, Liebe, Sinn und Freiheit. Theologische Anthropologie argumentiert dabei mit einer prinzipiellen Offenheit des Menschen als unabschließbare Frage: So sei, nach Rahner, der Mensch „(...) nicht die in sich fraglose, fraglos gegebene Unendlichkeit der Wirklichkeit; er ist die Frage, die leer, aber wirklich und unausweichlich vor ihm aufsteht und die von ihm nie überholt, nie adäquat beantwortet werden kann.“²⁵ Mit dieser prinzipiellen Offenheit und der fragenden Gestalt können Führungspersonen, die nicht kirchlich/religiös vorgeprägt sind, gut anknüpfen und diskutieren. Auch die Größe der Fragilität ist nicht zu unterschätzen in hochgradig leistungsorientierten Branchen, so Viera Pirker: „Die Anerkennung der radikalen Verletzbarkeit des Menschen, das Respektieren und Ja-Sagen zu Lebensentwürfen und deren fragmentarische, fragile und fluide Identität(en) bedarf einer sensiblen Begleitung.“²⁶ In Zeiten, in denen die Frage nach Erwerbsarbeit, Konturen und Rahmenbedingungen von „neuer“ Arbeit aktiv diskutiert werden und die Rolle von Führungspersonen zur Debatte stehen, ist dieser Aspekt der Begleitung von Lebensentwürfen für Führungspersonen nicht zu verachten.

„Personas“ im Mittelpunkt der Workshop-Gruppenarbeit

Die Methode der „Personas“ findet sich häufig in Design-Thinking-Prozessen und wurde von Alan Cooper in den späten 1990er-Jahren entwickelt. Seine Definition: „A precise description of our user and what he wishes to accomplish.“²⁷ Sie wird unter anderem deshalb gerne verwendet, da sie den Aufbau von Empathie mit den unterschiedlichen fiktiven Charakteren fördert und zu einer besseren Einschätzung ihrer

²³ Joas, , Die Entstehung der Werte (s. Anm. 17).

²⁴ Roland Verwiebe, Werte und Wertebildung in interdisziplinärer Perspektive, Wiesbaden 2019, 298.

²⁵ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1976, 37.

²⁶ Viera Pirker, fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie, Ostfildern 2013, 417.

²⁷ Alan Cooper, The Inmates are Running the Asylum, Indianapolis 1999, 123.

Erwartungen, Wünsche und Befürchtungen im Hinblick auf ein konkretes Phänomen (wie z.B. zu Führung) beiträgt. Das Anknüpfen an jeweilige Deutungs- und Konstruktionshoheiten sowie an Lebensrealitäten gelingt durch die Vermittlung von ungewohnten, sprich: nicht den eigenen, Perspektiven auf eine konkrete Thematik. Die Informationen zu den „hypothetischen Archetypen“²⁸ stammen dabei aus Vorgesprächen, Annahmen, Recherchen und eigenen Erfahrungen. Die Methode gilt als hilfreich für die Entwicklung treffsicherer Lösungen, wie z.B. Kommunikations- und/oder Begleitangeboten: Durch die fiktiven Charaktere werden Haltungen, Reaktionen und Motivationslagen einem spezifischen Thema gegenüber empathisch nachvollziehbar und antizipierbar, um so mögliche Schwierigkeiten bereits im Vorfeld durch geeignete Maßnahmen und Strategien entpersonalisieren und ggf. entschärfen zu können.²⁹

Für die Vertiefungsphase während des Workshops war die Aufgabe das Befüllen der Steckbrief-Personas mit ihren Vorurteilen, Stereotypen, Bedürfnissen, Führungsstilen und Vorannahmen zu Werten. Von mir vorgegeben waren lediglich das Alter, das berufliche Umfeld und teilweise das Geschlecht. Die anwesenden Workshop-Teilnehmer*innen haben sich anhand ihrer Neigung und ihres Interesses zur vorgestellten „Persona“ zugeordnet und als Arbeitsgruppe konstituiert. Insgesamt vier Personas wurden analysiert, durchdacht und diskutiert: „Personalerin“, „Gründerin“, „Patriarch“ und „Great Man“.

Da die reine Prozessdokumentation bzw. Reflexion über die gemachten Erkenntnisse und Erfahrungen ohne umfassendere Ergebnissicherung aus den Gruppe, als Diskussion und Vorstellung der Flipchart-Protokolle, schwierig ist, bleibt an dieser Stelle lediglich der Verweis darauf, dass diese Art der Workshop-Gestaltung bei den Teilnehmer*innen äußerst positiv und dankbar aufgenommen wurde. Positiv betont wurde die Möglichkeit, selbst aktiv zu werden und nicht ein weiteres Referat zu hören sowie vor allem, über die eigenen Führungserfahrungen mit anderen Personen ins Gespräch zu kommen.

Resümee

Die Stimmen von Führungspersonen, die approximativ durch die Methode der „Personas“ zu Gehör gebracht wurden, verweisen – wie Christian Bauer pointiert formuliert – „auf religiöse Indifferenz als einem markanten Erkennungszeichen einer in zunehmendem Maße säkular werdenden späten Moderne. Dabei sind nicht alle säkularen Lebensformen religiös indifferent, wohl aber alle religiös indifferenten Exis-

²⁸ Ebd., 129.

²⁹ Vgl. Daniela Freudenthaler-Mayrhofer – Teresa Sposato, *Corporate Design Thinking. Wie Unternehmen ihre Innovationen erfolgreich gestalten*, Wiesbaden 2017; Chaehan So – Jaewoo Joo, *Does a Persona Improve Creativity?*, *The Design Journal* (2017) 20:4, 459–475.

tenzweisen säkular³⁰. In den Gruppendiskussionen zu den vier Führungspersonas wurden zwar ansatzweise mögliche religiös-formatierte Anknüpfungspunkte und kirchlich-organisationale Anschlussfähigkeiten besprochen, jedoch wurde keine der vier Führungspersonen als dezidiert „religiös“ oder „gläubig“ beschrieben, noch finden sich z. B. liturgische Formen als Kraftquellen für den beruflichen Alltag von Führungspersonen. Außer den genannten „Achtsamkeitsübungen“ bei der jungen Führungsperson im Start-up findet sich keine konkrete Beschreibung oder Nennung zum Feld von Glaube(n)/Religion/Kirche. Das ist zum einen an mich als Workshop-Designerin zu adressieren, da ich den Führungspersonen nicht explizit eine religiöse Selbstbeschreibung anheimgestellt habe; zugleich ist es aber auch signifikant für das Teilnehmer*innen-Feld, die hauptsächlich aus pastoraltheologischen Zusammenhängen stammen. So bleibt also offen, ob still und heimlich angenommen wurde, dass die „Personas“ religiös formatiert und verortet sind; oder ob sie „halt normal“ sind.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass die Bearbeitung der Personas rund um Führungsstile für die Workshop-Teilnehmer*innen enorm relevant und erkenntnisreich war. Insbesondere die niederschwellige Art, um über komplexe Themen ins Gespräch zu kommen, ist hierbei als positiv zu markieren. Dies bezeugt die reiche Befüllung und Diskussion über die jeweiligen Führungs-Personas. Jede*r Teilnehmer*in steht bereits in gewissen Führungs-Verbindungen, hat individuelle Ansprüche, Erwartungen, Bedürfnisse und Erfahrungen mit „Führen“ und „Geführt-Werden“. Nur sind diese Zugänge und Horizonte selten bewusst gemacht, reflektiert oder gar diskutiert – insbesondere in kirchlich-organisationalen Kontexten. Gute Führung ist aber keine Selbstverständlichkeit: Führung ist harte Auseinandersetzung, mit einem hohen Grad an Selbstreflexion und äußerst anspruchsvoll. Führungspersonen brauchen zudem Gelegenheiten um über ihre Führung(-sstile) in Reflexions- und Resonanzräumen reden zu können. Führung ist als ein stark biografisch gefärbtes Ereignis und eine wandelbare individuelle Größe zu definieren, über die diskutiert werden muss. In der säkularisierten und individualisierten Umgebung kann mit Thomas Dienberg resümiert werden, dass die Gestaltung des beruflichen Alltags mit Werten der ultimative Prüfstein im Unternehmen sei³¹: Konfliktlinien könnten die ‚Frage um ‚Freiheit versus Verfügbarkeit‘, (...) das Thema ‚Vertrauen versus Kontrolle‘, (...) [und] die Diskussion um ‚Management versus Menschenwürde‘“ sein.³²

Dr. Judith Klaiber

judith.klaiber(at)univie.ac(dot)at

³⁰ Christian Bauer, Normal halt – Pastoraltheologie in säkularen Zeiten, in diesem Band, S. 9–19.

³¹ Dienberg, Die Welt des Business (s. Anm. 3) 164.

³² Christian Friesl – Ingrid Moritz, Werte im Unternehmen, in: Sigrid Müller u.a. (Hg.), Werte im Beruf. Ethik und Praxis im Gespräch (= Studien der Moraltheologie. Neue Folge. Bd. 14), Münster 2020, 57–68, hier 66.

Zur Rolle der Religion in der Öffentlichkeit – verfassungsrechtlich betrachtet

I.

Wer aus verfassungsrechtlicher Perspektive nach den Möglichkeiten öffentlichen Wirkens der christlichen Kirchen wie überhaupt aller Religions- und Weltanschauungsgesellschaften sowie deren Mitglieder fragt, wird das naturgemäß mit Blick auf Art. 4 des Grundgesetzes und die dort garantierte Religionsfreiheit tun.¹ Über deren thematische Reichweite herrscht in der rechtswissenschaftlichen Literatur wie in der maßgeblich durch das Bundesverfassungsgericht geprägten Judikatur große Einigkeit. Insbesondere ist praktisch unumstritten, dass sich „die Religionsfreiheit keineswegs beschränkt auf das forum internum und auf einen schmalen, den sonstigen sozialen Beziehungen entrückten Kultsektor“². Zum Schutzbereich der Religionsfreiheit gehört neben Dogma, Liturgie und Kultus auch das Äußern und Verbreiten des Glaubens. Sie umfasst demnach nicht allein die Freiheit, einen bestimmten Glauben zu haben, sondern auch, diesen gewissermaßen nach außen zu wenden und seinen ganzen persönlichen Lebenswandel entsprechend auszugestalten.

Das Bundesverfassungsgericht formuliert daher in ständiger Rechtsprechung: „Die Religionsfreiheit umfaßt nicht nur die (innere) Freiheit zu glauben oder nicht zu glauben, sondern auch die äußere Freiheit, den Glauben zu manifestieren, zu bekennen und zu verbreiten. Dazu gehört auch das Recht des Einzelnen, sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln.“³ Diese Ausdehnung auf das forum externum ist ihrerseits wiederum weit zu interpretieren. Die Religionsfreiheit umschließt nicht nur die traditionellen Formen wie liturgisches Glockengeläut, Mission und Prozessionen, Wallfahrten u. a., sondern auch das weite Feld religiös fundierter Stellungnahmen und Handlungen. So können sich die Gläubigen selbst wie auch die Amtsträger ihrer Gemeinschaften zu allen möglichen Fragen des politischen, kulturellen und gesellschaft-

¹ Zur dominierenden Sichtweise, die in Art. 4 Abs. 1 und Abs. 2 genannten Garantien der Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit sowie der ungestörten Religionsausübung als einheitliches Grundrecht zu verstehen: Horst Dreier, Religionsverfassung in 70 Jahren Grundgesetz – Rückblick und Ausblick, in: Juristenzeitung 74 (2019), 1005–1015 (1005f.).

² Martin Heckel, Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung. Der Sonderweg des deutschen Staatskirchenrechts vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zur Gegenwart, München 2007, 63.

³ So der grundlegende und die Rechtsprechung bis heute prägende Beschluss vom 19. Oktober 1971 (Klammerzusätze wurden weggelassen), abgedruckt in: Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, Bd. 32, 98ff. (106).

lichen Lebens äußern, sich dabei nach Kräften engagieren und auf vielfältige Weise in die entsprechenden Debatten einmischen. Das Themenfeld ist praktisch unbegrenzt: Atomkraft und Klimawandel, Abrüstung und Entwicklungshilfe, Migration und Seenotrettung, Fortpflanzungsmedizin und Schwangerschaftsabbruch, Hartz IV und Vermögensteuer – um nur einige besonders prominente und kontroverse Streitpunkte zu nennen. Denkbar weit ist auch das Spektrum entsprechender Formate, in denen die in die Öffentlichkeit ausstrahlende Freiheit kirchlichen Wirkens Gestalt gewinnt: förmliche kirchliche Stellungnahmen, Sendschreiben, Denkschriften, konkrete Interventionen, Appellationen, Demonstrationen (z. B. Friedensmärsche) oder Petitionen und vieles andere mehr.

Natürlich kann zuweilen fraglich sein, ob alle einschlägigen Aktivitäten der Gläubigen sowie der kirchlichen Amtsträger ihren grundrechtlichen Rückhalt tatsächlich noch in der Religionsfreiheit finden – so, wenn es sich beispielsweise um einen tagesaktuellen Einspruch ohne erkennbaren religiösen Bezug handelt. Doch bedarf es für unsere Fragestellung einer entsprechenden Grenzziehung im Grunde gar nicht. Denn sollte selbst bei extensiver Interpretation der Religionsfreiheit deren Schutzbereich verlassen sein, können sich die Gläubigen und die Religionsgesellschaften auf andere Grundrechte wie die Meinungs- oder die Versammlungsfreiheit, gegebenenfalls auch auf die spezifisch staatskirchenrechtlichen Artikel des Grundgesetzes (Art. 140 GG) berufen. Grundrechtlicher Schutz ist also in jedem Fall gesichert.

Diese feste verfassungsrechtliche Grundlage kirchlichen Wirkens und der Entfaltung entsprechender Aktivitäten in ihrer ganzen Themenbreite und Formenvielfalt harmoniert mit dem Selbstverständnis der großen christlichen Kirchen. Denn sie sind, wie im Grunde alle Offenbarungsreligionen, geradezu auf „Außenwirkung angelegt“⁴, wollen in der Welt weben und wirken: „Nach dem Selbstverständnis der Offenbarungsreligionen soll der Glaube gerade in der Welt wirksam werden, auch soweit die Welt vom Staat geordnet ist.“⁵ Dementsprechend bezieht sich die kirchliche Verkündigung im speziellen wie das kirchliche Wirken im allgemeinen auf das gesamte Leben und nicht allein auf den engen Zirkel unmittelbar dogmatischer, kultischer oder liturgischer Aspekte. Vielmehr schließt es prinzipiell auch gesellschaftliche und politische Fragen ein. Wie die Religionsgesellschaften diese Möglichkeit des Wirkens in der Welt nun im Einzelnen für sich interpretieren und realisieren und in welchem Umfang sie sie wahrnehmen wollen, obliegt allein ihrer eigenen Entscheidungsverantwortung. Allerdings gelten für sie wie für alle Grundrechtsträger gewisse verfassungsmäßige Begrenzungen der Freiheitsrechte.

Namentlich im deutschen Protestantismus fungiert als zentraler begrifflicher Angelpunkt für das dementsprechende Selbstverständnis der „Öffentlichkeitsauftrag der

⁴ Stefan Mückl, Freiheit kirchlichen Wirkens, in: Josef Isensee – Paul Kirchhof (Hg.), Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. VII, Heidelberg ³2009, § 161 Rn. 3.

⁵ Heckel, Religionskonflikt (s. Anm.2) 63.

Kirchen“⁶. Der im Kern theologisch-kirchliche Begriff entstammt gewissen Erfahrungen des Kirchenkampfes in der Zeit des Nationalsozialismus. Später hat er seinen Weg vor allem in die nach dem Zweiten Weltkrieg abgeschlossenen Kirchenverträge gefunden und wurde nach der deutschen Wiedervereinigung in die Verfassung des Landes Brandenburg aufgenommen. Diesem Konzept zufolge leitet sich der an die Kirchen gerichtete *Auftrag* aus dem *Öffentlichkeitsanspruch* des Evangeliums her. „Um diesem Auftrag gerecht werden zu können, erheben die Kirchen einen Anspruch auf öffentliche Wirksamkeit im gesellschaftlichen und politischen Bereich“, auf „Anrede an Gesellschaft und Staat“⁷. Es geht also darum, zur innerweltlichen Ordnung Stellung zu beziehen und gegebenenfalls die sozialen, kulturellen, politischen und ökonomischen Verhältnisse im Geiste des eigenen Glaubens aktiv mitzugestalten⁸.

Als Zwischenbilanz ergibt sich: Was aufseiten des säkularen freiheitlichen Verfassungsstaates in Gestalt der einschlägigen Grundrechtsgarantien allen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften an Betätigungsfreiheit gewährleistet ist, umschließt aufseiten der christlichen Kirchen deren Selbstverständnis als in Gesellschaft und Politik tätigen und wirksamen „Faktoren des öffentlichen Lebens“⁹.

II.

Doch sieht sich der verfassungsrechtlich eindeutige und klare Befund durch eine starke Strömung in der politischen Philosophie überwiegend anglo-amerikanischer Prägung herausgefordert. Insbesondere die von John Rawls vorgelegte Theorie des „politischen Liberalismus“¹⁰ erhebt wirkmächtig Einspruch gegen die Vorstellung, religiöse Beiträge könnten unproblematisch Eingang in den deliberativen Prozess politischer Willensbildung finden. Stattdessen votiert man dezidiert für deren Ausschluss. Bemerkenswerterweise tritt diese Position nicht etwa als Gegenentwurf zum freiheitlichen Verfassungsstaat auf, sondern erhebt ihre Beschränkungsforderungen im Namen einer pluralistischen, aber säkularen und religiös-weltanschaulich neutralen Grundrechtsdemokratie und buchstabiert sie als deren Konsequenz aus. Wie gelangt man zu einer solchen Position? Es sind im Kern zwei gedankliche Schritte, die zur Ex-

⁶ Eingehende Darstellung bei Klaus Schlaich, *Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen*, in: Joseph Listl – Dietrich Pirson (Hg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin ²1995, 131–180. Grundlegend Wolfgang Huber, *Kirche und Öffentlichkeit*, München ²1991 (1973), insb. 31ff., 511ff., 579ff.

⁷ Beide Zitate: Schlaich, *Öffentlichkeitsauftrag* (s. Anm. 6) 132.

⁸ Für die katholische Kirche stand dieser Anspruch ohnehin nie in Zweifel, auch wenn dort die Rede vom „*Öffentlichkeitsauftrag*“ weniger geläufig ist.

⁹ Dietrich Pirson, *Art. Öffentlichkeitsanspruch der Kirche*, in: *Evangelisches Staatslexikon*, Bd. II, Stuttgart ³1987, Sp. 2278–2284 (2282).

¹⁰ John Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, herausgegeben von Wilfried Hinsch, Frankfurt/M. 1992; ders., *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 1998.

klusion religiöser Beiträge aus dem öffentlichen Diskurs führen.¹¹ Die Grundannahme des politischen Liberalismus Rawls'scher Prägung besteht im Prinzip öffentlicher Rechtfertigung: Ihm zufolge müssen allgemeinverbindliche Normen und Regelungen prinzipiell durch Gründe gerechtfertigt werden können, die für alle Bürgerinnen und Bürger gleichermaßen akzeptabel sind. Zu solchen Gründen lassen sich aber – das ist bereits der zweite Schritt – solche nicht zählen, die nur im Rahmen einer bestimmten umfassenden Lehre (konkret: einer bestimmten Religion oder Weltanschauung) formulierbar sind und dem Außenstehenden unzugänglich bleiben müssen. Sie erfüllen damit das Kriterium allgemeiner Akzeptabilität nicht und sollten infolgedessen keinen Eingang in den politischen Diskurs finden.

Zwar ist gewiss richtig, dass der Staat Freiheitseinschränkungen für alle nicht allein deswegen statuieren darf, weil sie den Glaubenssätzen einer bestimmten Religionsgemeinschaft entsprechen. Das wäre ein schlagender Verstoß gegen den Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität.¹² Doch schießt es weit über das Ziel hinaus, wenn religiöse Beiträge generell aus dem gesamtgesellschaftlichen und politischen Willensbildungsprozess exkludiert werden. Denn das verletzt ein anderes Grundprinzip freiheitlicher Verfassungsordnungen: die prinzipielle Offenheit für das ganze in der Gesellschaft vorhandene und artikulationsberechtigte Spektrum an Meinungen, Positionen, Ansichten und Präferenzen. Es verwundert von daher nicht, dass sich die Position von Rawls und anderen vehementer Kritik auch vonseiten der politischen Philosophie ausgesetzt sieht. Die als „inklusionistisch“ bezeichnete Gegenposition, wie sie etwa von Charles Taylor vertreten wird, weist insbesondere auf das für liberale Gemeinwesen fundamentale Prinzip der Beteiligung aller Bürger und Bürgerinnen hin, von der nicht plötzlich eine bestimmte Gruppe oder eine bestimmte Sorte von Argumenten ausgeschlossen werden kann. Es dürfte schon mehr als fraglich sein, ob sich eine reinliche Scheidung zwischen zulässigen, weil (vorgeblich) rationalen säkularen Argumenten und unzulässigen, weil (vorgeblich) irrationalen religiösen Argumenten überhaupt treffen ließe. Vor allem aber ist die zugrundeliegende Prämisse zweifelhaft. Denn religiös begründete Standpunkte müssen nicht zwingend irrational, säkulare nicht zwingend rational sein. Auch politische Ideologien, szientistische Konzepte, ökonomische Modelle oder philosophische Systeme zeichnen sich keineswegs stets und durchgängig durch vernünftige Argumentation, rationalen Diskurs und die Präsentation guter Gründe aus. Und umgekehrt müssen sich religiöse Standpunkte nicht zwingend als rational unzugänglich erweisen – so etwa, wenn sie sich nicht direkt auf eine

¹¹ Die folgende Skizze fällt notgedrungen holzschnittartig aus. Eingehende und differenzierte Darstellungen der vielschichtigen Debatte aus jüngerer Zeit: Martin Breul, *Religion in der politischen Öffentlichkeit*, Paderborn 2015, passim; Tim Reiß, *Diskurstheorie der Demokratie und Religion*, Baden-Baden 2019, 19ff., 94ff.; Elias Bornemann, *Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates*, Tübingen 2020, 54ff. – alle mit umfassenden Nachweisen.

¹² Dazu näher Horst Dreier, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München 2018, 95ff.; zur folgenden Kritik ebd., 109ff.

metaphysische Letztbegründung wie die Existenz Gottes stützen, sondern Konsequenzen aus zentralen Glaubensimperativen wie dem Gebot tätiger Nächstenliebe ziehen. Die hier nur knapp und keineswegs vollständig aufgeführten Einwände gegen die Position von Rawls und anderen kann man aus verfassungsrechtlicher Sicht nur unterstreichen. Normsetzung beruht im demokratischen Staat auf Entscheidungen, die bei ihren Trägern in bestimmten politischen oder sozialen Vorstellungen, ökonomischen Interessen oder ethischen Werthaltungen wurzeln, wobei religiöse Überzeugungen und Glaubenssätze für viele Menschen eine zentrale Leitlinie bilden werden. Es gibt keinen (von wem durchzuführenden?) „Rationalitätstest“, der zu bestehen wäre, bevor ein Argument den Weg in die Arena politischer Willensbildung findet. In der Offenheit des politischen Entscheidungsprozesses gründet letztlich die Legitimität von Mehrheitsentscheidungen im freiheitlichen und demokratischen Verfassungsstaat. Schon Hans Kelsen wusste, dass Wesen und Wert der Demokratie gerade darin liegen, dass diese jeder Überzeugung die gleiche Möglichkeit bietet, sich zu äußern und am politischen Wettbewerb teilzunehmen.

Nun mag es auf den ersten Blick so scheinen, als habe Jürgen Habermas diesem Aspekt bei seiner Verhältnisbestimmung von Religion und Öffentlichkeit Rechnung getragen.¹³ Er rückt für den Bereich der von ihm sogenannten informellen Öffentlichkeit (also dem gesellschaftlichen Meinungs- und Willensbildungsprozess) von der strikten Ausschlussforderung ab und will hier zulassen, dass die Bürgerinnen und Bürger ihre religiösen Ansichten gewissermaßen ungefiltert vortragen. Freilich wird das zum einen umgehend mit der (an säkulare wie an religiöse Akteure gleichermaßen gerichteten) Forderung nach einer „Übersetzung“ dieser Beiträge in eine säkulare Sprache verknüpft, was ihren inferioren Status verdeutlicht. Explizit heißt es, religiöse Bürgerinnen und Bürger dürften sich „nur unter dem Übersetzungsvorbehalt in ihrer eigenen Sprache äußern“. Zum anderen verschärft Habermas die Anforderungen an den Ausschluss religiöser Beiträge im Bereich der staatlichen Willensbildung, namentlich für den parlamentarischen Beratungs- und Entscheidungsprozess¹⁴. Nicht allein, dass religiöse Äußerungen hier auf gar keinen Fall Eingang finden dürfen. Habermas spitzt das zu der grotesk anmutenden Forderung zu, entsprechende Redebeiträge von Abgeordneten später aus dem stenografischen Protokoll zu streichen. Auch sieht er es als „interessante Frage“ an, ob sich Kandidaten im Wahlkampf als religiöse Personen zu erkennen geben dürften. Im freiheitlichen Verfassungsstaat ist das aber keine Frage, sondern eine absolute Selbstverständlichkeit. Und genauso offensichtlich folgt schon aus dem Rederecht des mit einem freien Mandat ausgestatteten und nur seinem Ge-

¹³ Zum Folgenden vgl. Jürgen Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt/M. 2005, 119–154.

¹⁴ Hier zeigt sich eine gravierende Differenz zu Rawls. Dieser postuliert keine rechtlichen Beschränkungen, sondern formuliert moralische Maximen bzw. religionspolitische Zivilitätszumutungen. Habermas hingegen zieht Konsequenzen für die Gestaltung der Rechtsordnung.

wissen verpflichteten Abgeordneten die Zulässigkeit eines Rekurses auf religiöse Standpunkte.

III.

Somit können wir resümieren: Die stabile grundrechtliche Fundierung kirchlichen Wirkens und das legitime Mandat gläubiger Bürgerinnen und Bürger und ihrer Organisationen zur Teilnahme am gesellschaftlichen wie am politischen Willensbildungsprozess steht ungeachtet der anderslautenden These einiger prominenter Vertreter des politischen Liberalismus verfassungsrechtlich ganz außer Frage. Die Zulässigkeit des Religiösen im öffentlichen Raum erfährt keine Schmälerung, für ein „Enthaltensamkeitsgebot“ irgendeiner Art findet sich keine verfassungsrechtliche Stütze. Religiös wie weltanschaulich motivierte Ansichten dürfen von Rechts wegen sowohl im gesellschaftlichen wie im staatlichen Willensbildungsprozess ohne inhaltliche Einschränkungen und ohne Übersetzungsvorbehalt artikuliert werden – wie philosophische oder esoterische, ökonomische oder sozialpolitische, kulturkritische oder feministische, nationalistische oder antikolonialistische und alle anderen denkbaren Positionen auch. Aus dem bunten Kaleidoskop gesellschaftlicher Pluralität lassen sich nicht einfach bestimmte Felder herausbrechen.

Ob nun freilich die großen christlichen Kirchen gut beraten sind, sich in ihren öffentlichen Verlautbarungen und sonstigen Stellungnahmen tendenziell auf eine recht breite Palette politischer Tagesfragen einzulassen; ob damit nicht die Gefahr besteht, dass die Autorität der Kirche und der eigene Glaube in den Dienst partikularer politischer Zwecke gestellt werden und zur kleinen Münze im parteipolitischen Streit verkümmern; ob eine Schwerpunktverlagerung auf das Kerngeschäft der Verkündigung der frohen Botschaft und der konkreten Seelsorge gerade auf der Ebene der immer stärker ausblutenden Kirchengemeinden nicht sehr viel sinnvoller wäre als die gängige Praxis einer zwar medienpräsenten, aber mehr oder minder symbolischen Gestik in hochpolitischen Kontexten – das alles sind Fragen, die die Kirchen sich selbst stellen und auf die sie eine Antwort finden müssen. Das Verfassungsrecht kann hier keine Hilfestellung bieten und schon gar keine Vorgaben formulieren. Es gewährleistet Freiheitsräume, über deren Nutzung die Grundrechtsträger in eigener Verantwortung und gemäß ihrem Selbstverständnis zu disponieren haben. Als Christ kann man nur hoffen und wünschen, dass entsprechende Entscheidungen mit Augenmaß und in kluger Konzentration auf das Proprium des eigenen Glaubens getroffen werden.

Prof. Dr. Horst Dreier
Lehrstuhl für Rechtsphilosophie, Staats- und Verwaltungsrecht
Universität Würzburg
Domersschulstr. 16
97070 Würzburg
+49 (0) 931 31 82 321
dreier(at)uni-wuerzburg(dot)de

Einige Beobachtungen zur Problematik der Säkularität im russischen Kontext

Auf dem Territorium der ehemaligen Sowjetunion ist das Phänomen der säkularen Existenzweise seit langem keine Seltenheit. Die in den Ländern „des gesiegtten Sozialismus“ allein herrschende kommunistische Ideologie führte mittels atheistisch-theoretischer Widerlegung sowie psychischer und physischer Gewalt einen bitteren Kampf gegen jede Form von religiöser Weltanschauung und Praxis und prägte dadurch das Bewusstsein einiger Generationen von sowjetischen Menschen.¹ Im Rahmen der sowjetischen Ideologie galt Religion als Zeichen der Schwäche und Unvollkommenheit, als schädliche Illusion, die dem sowohl gesellschaftlichen als auch individuellen Fortschritt im Wege steht, die Fähigkeiten und wahren Interessen des Menschen beeinträchtigt und somit seiner freien geistigen Entwicklung erheblich schadet. Demnach sollte in der Vision der offiziellen Theoretiker des Sozialismus der Säkularisierungsprozess durch das allumfassende Durchsetzen der einzig wahren materialistischen Weltanschauung, welche allein zum menschlichen Glück zu führen vermag, dazu beitragen, alle Seiten und Ebenen der Lebensaktivität vom religiösen Einfluss zu befreien. Dabei verfälschten sie das Bild und Wesen der religiösen Existenz, indem sie behaupteten, dass deren Hauptmerkmal im sorgfältigen unkritischen Befolgen aller rituellen Vorschriften und Traditionen bestehe.²

Wie der russische Forscher Dmitry Uslaner feststellt, war für die sowjetische Religionssoziologie darüber hinaus charakteristisch, dass in ihr die Säkularisierung keineswegs als ein autonomer geschichtlicher Prozess verstanden wurde. Vielmehr sei „für deren erfolgreichen Verlauf eine aktive Teilnahme des Menschen notwendig“³. Der Mensch wurde also in dieser Sicht dazu aufgefordert, an der antireligiösen Tätigkeit bewusst, verantwortlich und entschlossen mitzuwirken. Hierin lässt sich eine gewisse gegenpolige Parallelisierung zu einer theologisch-praktischen Konstante des östlichen Christentums beobachten: Genauso wie in der orthodoxen Soteriologie die Befreiung von der versklavenden Finsternis der Sünde und die Verklärung (Theosis) des Menschen nicht ohne seine Anstrengung und kooperative Aneignung der göttlichen Heils-

¹ Zur komplizierten Beziehungsgeschichte von Kommunismus und Religion siehe: Nadezhda Beljakova – Thomas Bremer – Katharina Kunter (Hg.), „Es gibt keinen Gott!“ Kirchen und Kommunismus: Eine Konfliktgeschichte. Freiburg 2016.

² Vgl. Vladimir Kobekij, Soziologische Untersuchung von Religiosität und Atheismus, Leningrad 1978, 35 [russisch].

³ Dmitry Uslaner, Das Ende der Religion? Geschichte der Säkularisierungstheorie, Moskau 2019, 199 [russisch].

gnade zu geschehen hat (die sogenannte Synergielehre⁴) – das hebt man orthodoxer-seits bereits seit der Polemik des ökumenischen Patriarchen Jeremias II. mit den Tübinger Theologen im 16. Jahrhundert gegen das protestantische Prinzip *sola fidei*⁵ oft verschärft hervor –, braucht der gesetzmäßige geschichtliche Entwicklungsprozess zum Erreichen des Sieges der atheistischen Aufklärung über das sündhafte Dunkel der religiösen Sklaverei ein kreatives Zutun jedes Einzelnen vom „progressiven“ Teil der Menschheit. Die großen wissenschaftlichen und technischen Erfolge der Sowjetunion festigten die Überzeugung in der triumphalen Überlegenheit der säkularen Denkweise und führten zu einem Kult der exakten Naturwissenschaften, wobei die Wissenschaftler*innen als die effektivsten Aufklärer*innen, ja Retter*innen von den falschen, überkommenen Vorstellungen galten.

Das Echo dieser Haltung ist in Russland, wo es seit 35 Jahren keine offizielle antireligiöse Propaganda gibt, noch heute gegenwärtig. Der Glaube an die Wissenschaft und das streng wissenschaftliche – aktuelle oder potenzielle – Verstehen aller Rätsel der Natur und Welt ist besonders unter älteren Generationen nach wie vor verbreitet und wird weitergegeben. Viele Physiker*innen, Chemiker*innen, Biolog*innen und Mathematiker*innen geben sich indessen nicht nur stolz und selbstbewusst mit ihrem Wissen und dem daraus resultierenden privaten glaubensfreien Lebensstil zufrieden, sondern setzen sich aktiv und aufrichtig für die „Rettung“ der Gesellschaft von einem angeblichen verderblichen Einfluss der Religionen ein. Es handelt sich also in diesem Fall nicht einfach um ein Leben ohne Religion, sondern um ein Leben im missionarischen Einsatz *gegen* Religion. Die vermeintliche Gefahr eines aufkommenden Klerikalismus und folgerichtig des Obskurantismus erblickend, gründen sie dafür Aufklärungsgremien, treten mit populär-wissenschaftlichen Vorlesungen auf, nehmen an Diskussionen mit Klerikern und Theologen teil, in welchen sie einerseits die Haltlosigkeit der Religiosität und des Glaubens an das Jenseits, die dem Fortschritt in der Welt und Gesellschaft schaden, und andererseits die Vorteile der rationalistischen Nüchternheit und einer pragmatisch-realistischen Säkularität aufzuweisen suchen.⁶ Seit

⁴ Siehe dazu: Georgy Kapriev, Der Synergiebegriff in der byzantinischen Philosophie, in: Tatjana Petzer – Stephan Steiner (Hg.), Synergie: Kultur- und Wissensgeschichte einer Denkfigur, Paderborn 2016, 33–46.

⁵ Siehe: Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel. Hrsg. vom Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Witten 1958; s. auch: Die Erklärung der Gemeinsamen Lutherisch-Orthodoxen Kommission „Heil: Gnade, Rechtfertigung und Synergie“, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltenebene, Bd. 3: 1990–2001, Paderborn 2003, 103–106.

⁶ Unter anderem in der Sendung „Ich glaube nicht!“ des föderalen christlich-orthodoxen Fernsehsenders „Spas“ (russ.: Retter).

2016 existiert die landesweite öffentliche Organisation „Atheisten von Russland“, welche wiederum die Wissenschaft zu ihrer Verbündeten macht.⁷

Im pro-säkularistischen Diskurs wird von solchen Leuten auch immer wieder darauf hingewiesen, dass die strenge Säkularität des Staates kein Hindernis für die enormen Errungenschaften des sowjetischen Volkes, geschweige denn für den Sieg im schwersten Weltkrieg gegen den Nazismus war. Darüber hinaus wird das ethische Argument stark gemacht, man könne ein sehr guter Mensch ganz ohne Religion sein, wofür es aus der Kriegszeit unzählige Beispiele von Selbstlosigkeit und Selbstaufopferung für die Heimat und für die Nächsten gebe. Ob die Orthodoxie — die größte traditionelle Glaubensgemeinschaft Russlands — dazu in der Tat eine katechetisch und fundamentaltheologisch befriedigende Antwort gibt, sei einmal dahingestellt, obwohl das Problem des Säkularismus als „Verlust von religiösen Zielen und Werten in der Gesellschaft, den massenhaften Abfall vom Glauben sowie der faktischen Indifferenz gegenüber dem Auftrag der Kirche und der Überwindung der Sünde“ bereits im Jahr 2000 in ihrer Sozialdoktrin angedeutet wurde.⁸ So oder so glaubt heute ca. ein Viertel bis Drittel der russischen Bevölkerung nicht an Gottes Existenz. Unter den Jugendlichen ist das knapp die Hälfte. Dazu kommt, dass die überwiegende Mehrheit derjenigen, die sich gefühlsmäßig als Glaubende verstehen und sich sogar mit einer bestimmten religiösen Konfession identifizieren bzw. ihr formell angehören (z. B. durch die Taufe in der Kindheit⁹), zu deren sittlichen Normen und rituellen Formen indifferent oder absolut fern bleiben. Das heißt, sie führen tagtäglich im Prinzip ein herkömmliches säkulares Leben und halten eine kirchliche Existenzweise für gar nicht notwendig, um gute Menschen und Staatsbürger*innen zu sein, während umgekehrt die Kirchenmitglieder häufig in ethischer Sicht negative Beispiele vorweisen. Man kann wahrscheinlich dieses Phänomen als eine gewisse Form von persönlicher nominal oder ethnisch-kulturell bedingter *Religiosität ohne Religion* bzw. *Quasi-Religiosität* be-

⁷ So werden auf der Homepage als ihre Hauptziele deklariert: „Das Mobilisieren der Öffentlichkeit zusammen mit politischen Kräften gegen Obskurantismus; Bewahrung des streng wissenschaftlichen und säkularen Charakters des Bildungssystems; Begrenzung der materiellen Möglichkeiten der Kirchen; Begrenzung des Einflusses der Vertretung religiöser Institutionen in den Medien; Schutz des Kulturbereichs vor religiösen Dogmen; Verbreiten der natur-wissenschaftlichen Weltanschauung und der wissenschaftlichen Analyse der Wirklichkeit.“ <http://ateizm.info/about/kratkaya-spravka/>, Übersetzung E. P. (Stand: 17.12.2020).

⁸ Siehe das Dokument „Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche“, III 6, <http://go.wwu.de/bylfl> (Stand: 17.12.2020).

Des Weiteren heißt es darin: „Im Zuge der Säkularisierung wandelten sich die erhabenen Prinzipien der unveräußerlichen Menschenrechte zum Begriff der Rechte des Individuums außerhalb seiner Beziehung zu Gott ... Der Mensch [wird] nicht als Ebenbild Gottes, sondern als sich selbst genügendes und autarkes Subjekt aufgefaßt ...“ (ebd., IV 7).

⁹ Laut Statistik sind das in Russland ca. 66% aller orthodoxen Christ*innen. Insgesamt identifizieren sich mit der Orthodoxie ca. 70% der Bevölkerung, davon mehr als drei Viertel durch die Taufe.

trachten, die keinen Ausdruck in der Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinde findet und somit von der Säkularität phänomenologisch kaum zu unterscheiden ist.

Gleiches gilt für den Staat. Zwar wird auf der höchsten offiziellen Ebene die Loyalität zur Religion betont und die grundlegende Bedeutung des von den Vorfahren überlieferten Gottesglaubens in der neuesten Redaktion der Verfassung der Russischen Föderation anerkannt (Artikel 67.1, §2).¹⁰ Ungeachtet dessen sind gleichwohl die religiösen Werte in der politischen Praxis und dem Handeln der Regierung und im Volksleben kaum wahrzunehmen. Die sogenannte Sonntagskultur trägt beispielsweise landesweit überwiegend einen säkularen Charakter, was nicht zuletzt durch die gesetzliche Arbeitserlaubnis und die breiten Einkaufsmöglichkeiten begünstigt wird. Von den großen christlichen Festen ist lediglich Weihnachten ein staatlicher Feiertag. Der wählbare Religionsunterricht namens „Grundlagen der orthodoxen Kultur“, der seit einigen Jahren an den öffentlichen Schulen eingeführt wurde, läuft wegen der unbefriedigenden Organisation und ungenügenden pädagogischen Fachkompetenz schleppend und genießt bei den Eltern und Schüler*innen im Vergleich zur säkularen Ethik weitaus geringere Akzeptanz.

In existenzieller Hinsicht entsteht m. E. bei der Entscheidung vieler Menschen zugunsten der säkularen Lebensführung ein (Pseudo-)Dilemma zwischen dem innersten religiösen Gefühl einer Person, also, mit Paul Tillich gesagt, ihrem eigenen „mystischen Apriori“, und den institutionellen Organisations- und Erscheinungsformen einer Religionsgemeinschaft und ihrer Praktiken. Unter der religiösen Lebensweise versteht man in den meisten Fällen zu Unrecht ausschließlich das unbedingte Befolgen von bestimmten äußeren Gestalten und Traditionen, das vermeintlich mit der Gefahr droht, die eigene Freiheit zu unterminieren, die unwiederholbare Intimität der Beziehung zum Göttlichen bzw. Höheren — im Ich oder in der Welt — zu verlieren, auf die Individualität und das Kreativsein verzichten zu müssen. Besonders sensibel ist dieses Empfinden im postkommunistischen Russland. Das in der sozialistischen Periode durch den Kollektivismus überstrapazierte Individuum befürchtet nun, von einer weiteren, nämlich religiösen Ideologie und von oben kommenden Normativitäten und Pflichten unterdrückt zu werden und schon wieder alles für das eigene und des Nächsten künftige Glück leisten zu müssen. Unterstützt wurden solche Ängste nicht zuletzt dadurch, dass sich nach der Perestroika die Religionen, in erster Linie das orthodoxe Christentum, zum Zweck der Formung einer neuen russländischen Nationalidee bzw. eines „anständigen“ Moralklimas in der Gesellschaft mehr oder minder durch den Staat instrumentalisieren ließen. Des Weiteren überwältigt das riesige byzantinische Kultgebilde der Orthodoxie die Wahrnehmungskapazitäten vieler Menschen, sodass

¹⁰ „Die Russische Föderation, die durch eine jahrtausendealte Geschichte vereint ist und die die Erinnerung an die Vorfahren, die uns Ideale und den Glauben an Gott übermittelten, sowie die Kontinuität in der Entwicklung des russischen Staates bewahrt, erkennt die historisch begründete staatliche Einheit an.“

sie die großen liturgischen Einheiten mit dem modernen Lebenstempo, mit aktuellen sozialen Herausforderungen und Umständen, ja letztendlich mit sich selbst nicht zu harmonisieren wissen. Die Kluft zwischen den sich ständig verändernden Herausforderungen der Zivilgesellschaft und den überlieferten sakralen Texten und Gestalten ist spürbar, und ohne Willens- und Geistanstrengung vergrößert sie sich. Dazu kommt der oft vorhandene ungesunde Rigorismus und enge Traditionalismus des orthodoxen Klerus, wenn er die in seiner Sicht einzig möglichen ethisch-religiösen Ideale verkündigt und die Laien auffordert, durch Beichten, Beten, Askese und die regelmäßige Teilnahme an Gottesdiensten diese Ideale unermüdlich zu verwirklichen. Dabei wird selten der Tatsache Rechnung getragen, dass modernen Menschen die Buße psychologisch schwer fällt und ihre soteriologischen Implikationen in Verbindung mit der Rede von der Unwürdigkeit des Menschen als Sünder für viele nicht auf der Hand liegen.¹¹ Ähnliches ist in anderen traditionellen Religionsgemeinschaften (Islam, Judentum) zu beobachten, mit denen man in Russland primär das religiöse Leben als solches assoziiert.

All das und darüber hinaus der unflexible, traditionalistische Umgang mit den heiklen Fragen der Sexualmoral findet kaum Zustimmung bei modernen Menschen, zumal bei der Jugend und spricht eher gegen die Zugehörigkeit zu einer Religion und das Befolgen ihrer Verhaltensmuster. Liberaler Freimut, Selbstbewusstsein und Unabhängigkeit gewinnen im Gegenzug an Anziehungskraft. Säkulare Existenz wird in diesem Fall zu einer situativen Reaktion oder bewusst gewählten Gegenposition eines Subjektes mit dem Versuch, ganz bei sich und für sich – also ohne den immer anwesenden und überwachenden Anderen – zu leben, die höchste Privatheit, diktatfreie Autonomie und persönliche Freiheit in Harmonie mit dem eigenen Gewissen und der Selbstverantwortung zu hegen.¹² Dem religiösen Diskurs von der Gefallenheit und der daraus folgenden Notwendigkeit, die menschliche Natur zu heilen, will man eine sozusagen

¹¹ Vgl. die entsprechende Erleuchtung dieser Frage im Dokument von 2008 „Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen“: „Die Buße hat für die Wiederherstellung der dem Menschen gebührenden Würde eine besondere Bedeutung. Ihr zugrunde liegen das Bewusstsein der Sünde und der Wunsch, das eigene Leben zu ändern. In der Buße bekennt der Mensch das Abweichen seiner Gedanken, Worte und Handlungen von der gottgegebenen Würde und legt vor Gott und vor der Kirche Zeugnis seiner Unwürdigkeit ab. Die Buße erniedrigt den Menschen nicht, sie gibt ihm einen starken Antrieb zur geistigen Arbeit an sich selbst, zum schöpferischen Wandel seines Lebens, zur Erhaltung der gottgegebenen Würde und zum Wachsen in dieser Würde.“ (I 5)

¹² Vgl. ein nicht egozentriertes Verständnis der Freiheit in der offiziellen Lehre „Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen“, III 2: „Neben der Idee der persönlichen Freiheit ist für den größten Teil der christlichen Welt die Kategorie der Tradition der Glaubenslehre und der Sittlichkeit nicht weniger wichtig, mit der der Mensch seine Freiheit in Einklang bringen muss. Für viele Menschen in verschiedenen Ländern der Welt haben nicht die säkularen Standards der Menschenrechte, sondern vielmehr die Glaubenslehre und die Tradition eine höhere Autorität im öffentlichen Leben und in den zwischenmenschlichen Beziehungen.“

positive bzw. positivistische Anthropologie entgegensetzen und darüber hinaus am eigenen Leben und Verhalten beweisen, dass der Mensch an sich stark und gut ist, zu den vielen kreativen Sachen fähig ist und dabei keine vermeintliche Hilfe von oben und Erfüllung der höheren Pflichten braucht.¹³

Eine der Schwachstellen der ideologischen Säkularität besteht m.E. darin, dass sie vom Menschen verlangt, auf die Kategorie des Heiligen in Zeit und Raum zu verzichten bzw. wenigstens deren Bedeutung und Anziehungskraft zu relativieren oder zu unterminieren. Das Leben ist aber, wie bekannt, immerhin unberechenbar, vielseitig und kompliziert. Es ist erfüllt mit einem geheimnisvollen Mehr, d.h. mit der religiösen Tiefe, die auch diejenigen, die sich für eine säkulare Lebensweise entschieden haben, ab und zu intuitiv verspüren. So sucht der sogenannte säkulare Mensch Ersatz für religiöse Rituale und schafft einige neuere, welche das liturgische Versammeln, die besinnliche Kontemplation, Wallfahrten und andere fromme Sitten nachahmen — beispielsweise gemeinsames Grillen und Feiern, Sport treiben und schauen, Kunstwerke betrachten und verehren, zu den Highlights des Weltkulturerbes reisen, um auf höhere Ebenen der Kultur und Moral emporzusteigen, bis hin zur Erschaffung von Musik und Poesie, in denen die innerliche Unzufriedenheit, die Unruhe der Seele sowie Liebesverlangen und Beten zum großen Unbekannten nach außen dringen. Ist das nicht doch der Ansatzpunkt für eine religionsfreundliche Re-Lektüre des Säkularen?

Dr. theol. Evgeny Pilipenko
 Dozent an der Kyrill-und-Method's Postgraduierten- und Doktorandenschule
 des Moskauer Patriarchats
 Pyatnitskaya ul., 4/2, Gebäude 1
 115035 Moskau, Russland
 +7 (495) 721-80-23
 dep.theologia(at)doctorantura(dot)ru
<http://doctorantura.ru/31-programmy/magistratura/prepodavатели-magistratury/2866-pilipenko-evgenij-anatolevich>

¹³ Vgl. „Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche“, IV 7: „Der Christ bedient sich seiner Rechte vornehmlich dazu, um in bestmöglicher Art und Weise seiner erhabenen Berufung, nämlich ‚Ebenbild Gottes‘ zu sein, gerecht zu werden, seiner Pflicht vor Gott und der Kirche, vor den anderen Menschen, dem Staat, dem Volk und sonstigen menschlichen Gemeinschaften nachzukommen. Im Zuge der neuzeitlichen Säkularisierung erlangte die Naturrechtslehre, die in ihren Grundprämissen der Gefallenheit der menschlichen Natur nicht Rechnung trägt, maßgeblichen Einfluß.“

Wer weiß schon, wie ...? Pastoraltheologische Überlegungen zur (Un-)Abbildbarkeit des Menschlichen¹

Abstract

Angeregt durch Werke der Gegenwartskunst entwickelt der aus einem Vortrag entstandene Beitrag eine kritische hermeneutische Annäherung an das Menschenbild als solches. Der Kirche geht es, folgt man „Gaudium et spes“, um den Menschen und insofern auch um das Menschliche als das, was den Menschen als Menschen ausmacht. Jedoch kann dieses Menschliche nicht definitiv bestimmt werden, sondern findet primär im Ereignis statt. So gesehen erscheint es lediglich im Fragment und meidet totale Blicke. Wo es jedoch jeweils einmalig stattfindet, kann es Erstaunen auslösen: Man „weiß nicht, wie“ (Mk 4,27), sieht aber, dass etwas gewachsen ist.

This article originally stems from a speech describing how contemporary art can help to develop a critical hermeneutic approximation of conceptions of human life (“Menschenbild”). According to “Gaudium et spes,” the church centers its actions on human beings and therefore on humanness (“Menschliches”) as the constitution of human beings as such. However, humanness cannot be defined but rather should be viewed as something that occurs. From this perspective, it appears to be merely a fragment, unable to be seen in total. But where it does occur, it can cause astonishment unique to each case: You don’t know how (cf. Mk 4,27), but you see that something has grown.

Fragestellung und Hinführung: Was ein Bild zeigen kann

Das Anliegen dieses Beitrags ist es, einen Gedankengang zur (Un-)Abbildbarkeit des Menschlichen zu plausibilisieren und zu veranschaulichen. Anregungen dazu fand der Text vor allem in der Welt der Kunst. Der Gedankengang hat Auswirkungen darauf, wie Seelsorge und seelsorgliches Handeln verstanden werden können. Denn Seelsorgerinnen und Seelsorger operieren immer schon „auf dem Hintergrund eines bewusst oder unbewusst zugrunde gelegten Menschenbildes“², wie die katholische Theologin Doris Nauer schreibt. Menschenbilder prägen seelsorgliches Handeln.

Doch so selbstverständlich es erscheinen mag, von einem Menschenbild in der Seelsorge zu sprechen, so kompliziert kann es sein, dieses näher zu bestimmen. Dies be-

¹ Nachfolgender Text ist das überarbeitete und erweiterte Manuskript zum gleichnamigen Promotionsvortrag, gehalten im Rahmen des *Actus Academicus* in Münster am 12. Juli 2019, der einen zentralen Gedankengang aus meiner Dissertation zu veranschaulichen versucht, vgl. Andree Burke, *Das Ereignis des Menschlichen. Menschenwürde und Seelsorge: Ein pastoraltheologischer Entwurf (Praktische Theologie heute)*, Stuttgart 2020. Ich danke Prof.in Judith Könemann für die Anregung, das Manuskript an dieser Stelle zu veröffentlichen.

² Doris Nauer, *Seelsorge. Sorge um die Seele*, Stuttgart ³2014, 141.

gründet sich nicht nur aus der Innenperspektive theologisch-anthropologischer Diskurse rund um die Frage, wie und unter Rückgriff auf welche Quellen ein Menschenbild substanziell zu beschreiben wäre. Über diese Perspektive hinaus ist auch grundsätzlich zu fragen, inwiefern es legitim ist, von einem *Bild* zu sprechen, wie weit der Kompetenzbereich eines Bildes reicht und was ein Bild überhaupt zeigen kann. Entsprechende Infragestellungen des Bildes sind jedenfalls ein Thema der Gegenwartskunst, mit der alternative Zugänge erschlossen werden können und eine hermeneutische Schwierigkeit veranschaulicht werden kann, die schon mit der Entwicklung und Beschreibung eines Menschenbilds entsteht.

So problematisiert beispielsweise der 1929 geborene Künstler Arnulf Rainer das Bild, indem er Bilder unterschiedlichster Art wie Kopien von Malereien, Porträts oder Fotografien (unter anderem von sich selbst) bis zur völligen Unkenntlichkeit und teilweise nur unter Aussparung einer winzigen Lücke übermalt. Das gilt auch für Bilder, die eine christliche Abbildung zu sein beanspruchen, zum Beispiel indem er Darstellungen biblischer Episoden oder verschiedene Kreuzesdarstellungen übermalt.³

Zu dieser bedeutungsreichen Arbeit gäbe es viel zu sagen – hier sei aber nur ein Punkt fokussiert: Rainer bearbeitet „das christliche Bild als eine Frage der genuinen Form des Bildes“⁴ und provoziert damit auch dazu, nach der genuinen Form des *Bildes* im Menschenbild zu fragen. Denn man kann Rainers Übermalungen als eine Art kritische Kommentierung des Bildes verstehen, die auch die abstrakte Frage nach dem Menschenbild betreffen. Im Sinne Rainers wäre grundsätzlich zu fragen: Was können Bilder abbilden? Wie weit reicht ihre Belastbarkeit? Oder: Setzt das *Bild* von etwas das dahinter bleibende Geschehen nicht einfach als eine bestimmte, *verstehbare Vorstellung* von dem fest, was da geschehen ist? So jedenfalls beschreibt Rainer selbst das Bild und bezeichnet das, was er tut, als „Malerei, um die Malerei zu verlassen“:

„Denn die Bilder, die Gedichte, die Gedanken, die Reden, es ist der Schaum, die Hefe, der Abfall, die Asche, der unsinnige Versuch, den Anschluss in der Ekstase (des Erlebnisses) statt in der dauernden Vereinigung zu vollenden (...). Sie sind der unmögliche Versuch zu beweisen, die sündige Art, durch Reden statt Schweigen verführen zu wollen. Es sind die Konzessionen an unseren schmutzigen Boden, deren wir uns schämen. Möge jeder wissen, es sind die Spuren, nicht wir selbst. Das zur Entschuldigung.“⁵

Diese Skepsis gegenüber dem Bild als solchem befeuert auch eine Skepsis am Menschenbild in einem engen Sinne, von dem sich abzugrenzen vorliegender Text einen

³ Vgl. bspw. den Ausstellungskatalog Reinhard Hoeps (Hg.), Arnulf Rainer. Auslöschung und Inkarnation (ikon: Bild + Theologie), Paderborn 2004.

⁴ Reinhard Hoeps, Auslöschung und Inkarnation. Laudatio für Arnulf Rainer, in: ders. (Hg.), Religion aus Malerei? Kunst der Gegenwart als theologische Aufgabe, Paderborn 2005, 202.

⁵ Arnulf Rainer, Malerei, um die Malerei zu verlassen, in: Reinhard Hoeps (Hg.), Arnulf Rainer. Auslöschung und Inkarnation, Paderborn 2004, 21. Der zitierte Text wurde erstmals abgedruckt in einem Katalog der Galerie Franck, Frankfurt a.M. 1952.

Beitrag zu leisten versucht. Denn wenn ein Menschenbild „zu beweisen“ versucht, steht es unter dem gleichen Verdacht wie jene Bilder, die Rainer übermalt. Kann ein Menschenbild den Menschen oder das Menschliche abbilden und es dadurch gegenüber dem Verstehen auf eine Vorstellung vom Menschen festlegen? Zumindest regt sich die Intuition, dass der andere Mensch einen Mehrwert gegenüber dem hat, was ich verstehen oder mir von ihm oder ihr vorstellen kann. Ist das Menschenbild in einem solchen engen Sinne deshalb womöglich gefährdet, nur ein weiterer „unmöglicher Versuch zu beweisen“ zu sein? Führt es nicht unweigerlich weg von einem Erlebnis – im Falle eines gemalten Bildes vielleicht das Motiv, im Falle der Seelsorge vielleicht eine Begegnung –, dem es zugeordnet ist? Eine ähnliche kritische Kommentierung bzw. eine vergleichbare Übermalung des Bildes vom Menschen könnte von daher insbesondere für die Seelsorge vonnöten sein. Denn sofern gilt, dass Seelsorgerinnen und Seelsorger auf dem Hintergrund eines Menschenbilds handeln, ist zu klären, ob dieses Menschenbild ebenfalls gefährdet ist, das Seelsorge-Geschehen von dem ihm zugeordneten „Erlebnis“ wegzuführen, und wie mit dieser Gefährdung umzugehen ist.

Ein Aspekt, um den es dabei gehen kann, ist das Verstehen. Die Seelsorge kann sich angesichts ihrer „Erlebnisse“ nicht damit begnügen, sie zu verstehen bzw. sie bloß verstehen zu wollen, auch wenn ein Verstehensprozess in konkreten Begegnungen nicht ausbleibt. Allerdings kann das Seelsorge-Geschehen mit dem bloßen Verstehen nicht hinreichend beschrieben werden. Denn dem Verstehen im Seelsorge-Geschehen gehen Ereignisse voraus, die zwar im Verstehen münden, aber zugleich eine Art Überschuss gegenüber dem Prozess und dem Produkt des Verstehens bedeuten. Das „Erlebnis“ löst sich insofern nicht ganz im Verstehen auf.⁶ Ein Menschenbild hingegen, auf dessen Grundlage Seelsorgerinnen und Seelsorger handeln, *setzt* etwas voraus, das bereits verstanden wurde. Es kann Handelnde insofern in die Gefahr versetzen, bei einem zugrundegelegten Bild stehenzubleiben und den Anderen verstehend am Maßstab dieses Bildes zu bemessen. Geschieht dies, so degeneriert Seelsorge zu einer Folge von selbstbestätigenden Akten bzw. zu einem „unmöglichen Versuch zu beweisen“.

Dies gilt zumindest für einen bestimmten Begriff von Seelsorge, für den ihr Erlebnis von entscheidender Bedeutung ist. Aus dieser Richtung nähert sich Eberhard Hauschildt dem Begriff an. Für ihn ist Seelsorge ein Phänomen, das sich nicht in einer „Normalform“⁷ zu zeigen vermag. Vielmehr „entzieht sich der einfachen Benennung“⁸, was Seelsorge ist, sie „ist nur als bereits gedeutete, interpretierte Wirklichkeit

⁶ Dies folgt einem Motiv im Denken von Emmanuel Lévinas und wird weiter unten näher dargestellt (siehe unter 2.)

⁷ Eberhard Hauschildt, *Seelsorge. II. Praktisch-theologisch*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Band XXXI, Berlin u. a. 2000, 31–54, hier 32.

⁸ Ebd.

da⁹, die sich über den kirchlichen Rahmen hinaus erstreckt. Seelsorge findet sich demnach dort vor, wo sie als sie selbst entdeckt wird: „Da ist etwas, und das wird von Teilnehmenden – besonders im Rückblick – oder von den (theoretisierenden) Beobachtenden als Seelsorge bezeichnet.“¹⁰

Wenn das Menschenbild also gefährdet ist, etwas zu fixieren, das sich eigentlich nur flüchtig zeigen kann, dann müssen seine Grundzüge gerade für die Seelsorge tiefgreifend überdacht werden, weil Seelsorge – folgt man jener Beschreibung Hauschildts – nicht von dem her bestimmbar ist, was sich fixieren („beweisen“) lässt, sondern von dem her, was sich gezeigt („Erlebnis“) hat. Der vorliegende Beitrag will sich von Arnulf Rainers Umgang mit dem Bild anregen lassen und das Menschenbild der Seelsorge grundsätzlich kritisch kommentieren – bzw. im Rainer’schen Sinne übermalen. Das bedeutet nicht, dass ein Menschenbild der Seelsorge in Gänze abgelehnt werden kann oder soll, sondern es im Gegenteil auf das Entscheidende hin offengehalten werden soll, wie auch bei Rainer die Lücke entscheidend für die Übermalung ist.

Im übertragenen Sinne wäre eine solche Übermalung des Menschenbildes zu versuchen. Dazu sind drei „Pinselstriche“ nötig, die folgendermaßen benannt werden können:

1. Es geht um das Menschliche.
2. Das Menschliche erscheint nicht in der Totalen, sondern nur im Fragment.
3. Das Menschliche ereignet sich.

1. Es geht um das Menschliche

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils spielt eine zentrale Rolle für die Wende hin zur Konzentration kirchlichen Handelns auf den Menschen und insofern auch auf das Menschliche, wie sich am Text zeigen lässt: „Homo (...) totius nostrae explanationis cardo erit“, heißt es in *Gaudium et spes* 3 – der Mensch ist „cardo“, Achse oder Angelpunkt, der Ausführungen der Pastoralkonstitution. Es geht hier um den Menschen.

Und zwar geht es um den Menschen in einem sehr grundsätzlichen Sinn, wenn im gleichen Abschnitt (GS 3) die Berufung des Menschen bekannt wird: „Die Heilige Synode bekennt (...) die hohe Berufung des Menschen, sie erklärt, daß etwas wie ein göttlicher Same in ihn eingesenkt ist, und bietet der Menschheit die aufrichtige Mitarbeit der Kirche an zur Errichtung jener brüderlichen Gemeinschaft aller, die dieser Berufung entspricht.“ Mit „Berufung“ ist an dieser Stelle nicht gemeint, was umgangssprachlich in den Zusammenhang einer beruflichen Orientierung gestellt wird; es geht

⁹ Ebd., 33.

¹⁰ Ebd.

hier nicht um so etwas wie „Priesterberufungen“. Die „hohe Berufung des Menschen“ aus dem Text ist viel grundsätzlicher zu verstehen – aber wie genau eigentlich?

Eine Verständnishilfe bietet der vielbeachtete Kommentar zum Text von Hans-Joachim Sander: „Wer wie [die Kirche] den Menschen als die Größe identifiziert, um die sich die eigenen Aussagen drehen, wird einen Ort erfahren, an dem Gott selbst präsent ist und zur Sprache gebracht werden kann. (...) Menschen sollen vor Gott Menschen werden und sich nicht in Unmenschen verwandeln.“¹¹ Die Berufung des Menschen steht in einem Zusammenhang. Sie zeigt sich in dem Anspruch, dass Menschen eben *Menschen* sein sollen, keine Unmenschen. Und die Begründung: weil sie berufen sind, Menschen zu sein. Aber diese Berufung („Mensch-Sein-Sollen“) kann nicht einfach aus sich bestehen: Ein Ruf braucht einen Rufenden. Deshalb spricht *Gaudium et spes* im gleichen Atemzug im Bild von jenem „göttlichen Samen“, der in den Menschen eingesenkt sei. Kurzum: Es geht hier um die Berufung des Menschen *zum Menschsein*. Und diese Berufung geht von Gott aus.

Insofern darf davon ausgegangen werden, dass es *Gaudium et spes* um den Menschen geht und zwar in jenem grundsätzlichen Sinne. Es geht dem Text bezüglich des Menschen um das, was den Menschen als Menschen ausmacht – ich nenne dies das Menschliche. Wo es Menschliches zu entdecken gibt, ist auch die Gegenwart Gottes zu erwarten.

Wer den einzelnen, konkreten Menschen in den Blick nimmt, der schafft Platz für das Menschliche, und entdeckt einen Ort, „an dem Gott selbst präsent ist“¹². Die Pastoralkonstitution spricht in diesem Sinne nicht nur vom Menschen, sondern auch vom „mysterium hominis“, vom *Geheimnis* des Menschen. Und so versucht der Text „im Licht Christi das Geheimnis des Menschen zu erhellen“ (GS 10), weiß aber von der Begrenztheit der eigenen Bemühungen, weil das Geheimnis des Menschen sich nach GS 22 „nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes“ wahrhaft aufklärt.

In einigen Punkten umreißt die Pastoralkonstitution, wie das Geheimnis des Menschen sich erhellt. Sie beschreibt, was in der Begegnung mit einem Menschen sichtbar werden kann: dass er darauf hin geschaffen ist, als „gesellschaftliches Wesen“ (GS 12) mit anderen Menschen zu leben, dass er Sünder ist (GS 13), dass er sich als leibliches Wesen erfährt (GS 14), dass er vernunftbegabt ist und nach Wahrheit strebt (GS 15), dass er ein Gewissen hat (GS 16), dass er frei (GS 17), sterblich (GS 18) und zur Gemeinschaft mit Gott berufen ist (GS 19).

Diese Auflistung in GS 12–19 wäre missverstanden, würde man sie im Sinne einer *Definition* des Menschen lesen. Vielmehr benennt der Text *Erscheinungsweisen* des „Mysterium hominis“, ohne das Geheimnis des Menschen aufzuklären. Im Gegenteil

¹¹ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. *Gaudium et spes* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil; 4), Freiburg i.Br. 2005, 714.

¹² Ebd.

bekräftigt GS 21: „Jeder Mensch bleibt vorläufig sich selbst eine ungelöste Frage, die er dunkel spürt.“ und „Auf diese Frage kann nur Gott die volle und ganz sichere Antwort geben“.

Der Mensch *zeigt sich* menschlich bzw. *das Menschliche zeigt sich*. Es vollzieht sich und geschieht, ohne von Definitionen oder Bildern abhängig zu sein. Und wo es sich ereignet, drückt es das Geheimnis des Menschen aus, das die bei Gott aufgehobene Existenz des Menschen verbürgt. Christian Bauer spricht in diesem Sinne von *Gaudium et spes* als „implizite[r] Offenbarungskonstitution“¹³, die die Kirche dafür sensibilisiert, „die jeweiligen Zeitsignale einer Gegenwart in ihrem messianischen Offenbarungsgesamt zu erkennen und nach entsprechenden Orten der verborgenen Präsenz Gottes mitten im Alltag zu suchen“¹⁴ (vgl. GS 11).

Was im Alltag geschehen kann, wird zum Offenbarungsort des Menschlichen, an dem die Präsenz Gottes zu Tage tritt: Einsamkeiten können aufbrechen, Sünde und Schuld können Versöhnung finden, ein Gewissen sich zu Wort melden. An Orten, an denen solches sichtbar wird, da *scheint durch*, wozu und worauf hin Menschen geschaffen sind – da wird Schöpfung in einer Weise wahr-genommen, dass der Schöpfer präsent bleibt. So finden diese und andere Erscheinungsweisen des „mysterium hominis“ an ganz konkreten Orten statt. Kirchliche Seelsorge im eingangs beschriebenen Sinne sollte dort diese „verborgene Präsenz Gottes mitten im Alltag“ suchen. Sie findet sich insofern dann als sinnvolles Handeln vor, wenn es ihr um das Menschliche geht und nicht zuerst um ein Bild vom Menschen. Dies ist ein erster Pinselstrich über das Menschenbild der Seelsorge.

2. Das Menschliche erscheint nicht in der Totalen, sondern nur im Fragment

Die 1946 geborene Performance-Künstlerin Marina Abramović setzte sich 2010 vom 14. März bis zum 31. Mai Tag für Tag während der Besuchszeiten im New Yorker Museum of Modern Art auf einen Stuhl, dem gegenüber ein zweiter Stuhl stand, auf den sich die Museumsbesucherinnen und -besucher setzen konnten. Während dieser Performance unter dem Titel „The Artist is present“ tat Abramović nichts anderes als denen, die sich zu ihr setzten, in die Augen zu sehen.

Was hieraus hervorgeht, zeigen einige fotografische Aufnahmen, die über den Flickr-Account des Museums abgerufen werden können¹⁵: Menschen wirken erschrocken, erstaunt, angerührt, provoziert, gefesselt, betroffen, verletzt. Manche reißen die Augen auf, manche ziehen eine Grimasse, manche grinsen und manche weinen. Abweh-

¹³ Christian Bauer, *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern* (Praktische Theologie heute; 146), Stuttgart 2017, 221.

¹⁴ Ebd., 230.

¹⁵ Museum of modern Art New York, Marina Abramović: The Artist is present – Portraits, <http://go.wwu.de/o-8wi> (Stand: 17.12.2020)

rende und zuneigende Gesten sind ebenso zu sehen wie überraschte und plötzliche Reaktionen. Aber unabhängig davon, wie die einzelnen Fotos für sich interpretiert werden mögen, veranschaulichen sie in jedem Fall: Die Performance Abramovičs löst etwas aus. Etwas geschieht zwischen der Künstlerin und den Besucherinnen und Besuchern.

Das zeigen auch die Reaktionen einiger Besucherinnen und Besucher, die im Bonusmaterial der DVD zur Ausstellung dokumentiert sind.¹⁶ Drei exemplarische Zitate:

- Eine jüngere Frau sagt: „Man spürt eine starke Energie, die durch den Raum pulsiert. Vielleicht ist es unmöglich, nicht wenigstens ihre Wirkung zu spüren. Wenn sie einen trifft, hält man inne und beobachtet, weil man wissen will, was in diesem Raum vor sich geht.“
- Der elfjährige Junge Nye berichtet: „Es kam mir wie eine Minute vor. Es ist wie in einer anderen Welt. Man tritt in das abgeklebte Quadrat, und die Zeit vergeht irgendwie schneller. Ich saß da eine halbe Stunde, aber mir kommt es vor wie eine Minute.“
- Und ein älterer Herr resümiert: „Was hier passiert, könnte man spirituell nennen. Es geht um einen Bewusstseinszustand, den die meisten nur selten erreichen oder nicht zulassen.“

Mit den Besucherinnen und Besuchern geschieht etwas, das sie als „Energie“ wahrnehmen, das ihr Zeitempfinden verändert und sie nach eigener Auskunft in die Nähe einer spirituellen Erfahrung rückt, wobei es gar nicht darum gehen muss, detailliert zu klären, was genau mit ‚spirituell‘ gemeint sein mag. Auch so schon legen die Beschreibungen wie die Fotos nahe, anzunehmen, dass Abramovič mit ihrer Performance einen Ort schafft, an dem Menschliches durchscheint, also etwas statt-findet, das das Menschsein der oder des Einzelnen innerlich begründet und bewegt – etwas, das durchscheinen lässt, was den Menschen als Menschen ausmacht.

Diese (heuristische) These wird letztlich nicht empirisch belegbar sein, weil jene Wirkungen sich vollkommen flüchtig und hochgradig individuell zeigen. Sie folgen keinem Muster, das leicht auszumachen wäre. Trotzdem darf man – mit der eben skizzierten Auslegung zu „Gaudium et spes“ im Hintergrund – annehmen, dass dies zumindest anschauliche Erscheinungsweisen des „mysterium hominis“ sein könnten. Für eine Pastoral, der es um das Menschliche geht, wäre es insofern interessant herauszufinden, *wie* Abramovič das macht.

Doch dabei fällt vor allem auf, was Abramovič alles *nicht* tut: Sie spricht ihr Gegenüber nicht an, macht keine expliziten Gesten, fasst ihr Gegenüber nicht an. Sie blickt nur. Dabei wartet sie, bis ein Besucher oder eine Besucherin sich ihr gegenüber hinsetzt,

¹⁶ Zitate transkribiert von der DVD „Marina Abramovič, The Artist is present“ (EuroVideo Bildprogramm GmbH 2012), hier: Bonusmaterial, Kapitel Zuschauerreaktionen.

und blickt dann auf.¹⁷ Zuvor ist ihr Kopf gesenkt. Sie *beobachtet* nicht, sondern *blickt an*. Und dieser Blick ist kein totaler Blick – man könnte ihn vielmehr einen fragmentarischen Blick nennen. Denn es geht bei diesem Blick offensichtlich nicht darum, festzustellen, wer oder was der oder die Andere ist, sondern der oder dem Anderen Raum zu lassen. Der fragmentarische Blick *gewährt* und *fasst* nicht.¹⁸

Dass hier vom *Fragmentarischen* die Rede sein muss, verdeutlicht ein Zitat von Henning Luther: „Fragmente lassen Ganzheit suchen, die sie selber nicht bieten und finden lassen.“¹⁹ Sie sind von sich her nicht ganz, sofern sie auf das Ganze erst hinzuweisen vermögen. Ihren hinweisenden Charakter übergeht, wer sie selbst schon für das Ganze hält. Über den Blick Abramovičs ist insofern nur in einer Hermeneutik des Fragmentarischen sinnvoll zu sprechen. Denn ihr Blick behauptet gerade nicht, den Anderen in seiner Ganzheit erfasst zu haben, sondern *sucht* während die Spuren zu jener Ganzheit – der Blick fragt angesichts mitgeteilter Fragmente vom Anderen wie seiner Gestalt, seiner Bewegung, seines eigenen Blickens „Wer bist du?“ und setzt demgegenüber nicht totalitär fest „Das bist du“. Für diesen Unterschied sensibel zu sein ist (oder sollte es zumindest sein) eine Grundbedingung, um Seelsorger*in sein zu können, sofern das bedeutet, den Anderen frei zu lassen.

Im Hintergrund dieser Interpretationen stehen zentrale Überlegungen von Emmanuel Lévinas. Seine Abhandlung „Ist die Ontologie fundamental?“²⁰ zeigt, warum unser Denken und Handeln – und auch schon unser Blicken – sich immer als Eingriff in Fremdes zeigt. Schon durch unseren Blick greifen wir in die Geschicke anderer Menschen ein; ungefragt sind wir „Mittäter“, wie Lévinas es unter Bezugnahme auf Heidegger nennt. Wohin wir auch blicken, was wir auch denken, was immer wir tun: Wir greifen damit ein in einen äußeren Zusammenhang, dessen wir uns mit unserem Blicken, Denken und Tun bemächtigen. Wir machen uns die Welt zueigen. Das gilt auch für unser Verstehen.

¹⁷ Vgl. beispielsweise <https://www.youtube.com/watch?v=5R8kL3k4fd0>, 05:30-05:40 (Stand: 17.12.2020)

¹⁸ Neben den im Haupttext im Folgenden dargestellten Anknüpfungen ist diese Behauptung inspiriert von Klaus Hemmerles Verständnis von einem *fassenden*, einem *lassenden* und einem *verdankenden* Denken, vgl. Klaus Hemmerle, Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen, in: Bernhard Casper – Klaus Hemmerle – Peter Hünermann, Besinnung auf das Heilige, Freiburg i.Br. 1966, 9–79, <https://www.klaus-hemmerle.de/de/werk/das-heilige-und-das-denken.html#/reader/0>. Im Verb „gewähren“ spiegelt sich Hemmerles sprachlicher Stil; es wäre auch denkbar, davon zu sprechen, dass der fragmentarische Blick *freigibt*, um ihn stärker von dem Verdacht zu befreien, sich über den Anderen erheben zu wollen. Dass dieser Verdacht jedoch niemals ganz zu vermeiden ist, erschließen die im Haupttext zu verfolgenden Überlegungen zu Emmanuel Lévinas.

¹⁹ Henning Luther, Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit, in: Wege zum Menschen 43 (1991), 262–273, hier 266.

²⁰ Emmanuel Lévinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i.Br. 1983, 103–119.

Eigentlich scheint es dabei sogar *immer* zunächst um das Verstehen zu gehen. Unsere Beziehung zu Seiendem kann anfangs nichts anderes sein als sein Verstehen als Seiendes. Entscheidend ist jedoch die eine Ausnahme, die Lévinas hiervon macht: „Außer beim Anderen. Gewiß besteht unsere Beziehung zu ihm darin, ihn verstehen *zu wollen*, aber diese Beziehung geht über das Verstehen hinaus“²¹. Anders ausgedrückt: Der Andere bleibt mir fortdauernd ein Rätsel. Ich werde nicht fertig damit, ihn verstehen zu wollen; ich kann niemanden kennen, ohne ihn fortan dauernd kennenzulernen.

Grund dafür ist das bleibende Andere des anderen Menschen. Der KZ-Überlebende Lévinas, der „die Bedingungen der Möglichkeit, daß ein Mensch einen anderen tötet“²² auch vor seinem eigenen biografischen Hintergrund erfragt, findet eine Antwort auf diese Frage im Drang danach, den Anderen trotz seiner Andersartigkeit *endgültig* verstehen, das heißt: sich seiner *bemächtigen* zu wollen. Jedoch ist genau diese Bemächtigung inadäquat: „Gewiß kann ich, indem ich töte, ein Ziel erreichen, ich kann töten, wie ich jage oder wie ich Bäume oder Tiere umlege. Aber dann habe ich den Anderen in der Offenheit des Seins überhaupt ergriffen, als Element der Welt, in der ich mich aufhalte, ich habe ihm nicht in die Augen gesehen (...). Dem Anderen von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen – das bedeutet, nicht töten zu können.“²³ Wer Hand an einen Menschen anlegt, hat ihn auf das Verständliche an ihm reduziert, und ist ihm folglich nicht als Anderem begegnet. Wer aber vor der Andersheit des Anderen zurückweicht, der begegnet staunend einem Rätsel, das ihn dauernd wachhält.

Daraus folgt für Lévinas: „Das Menschliche gewährt sich erst einer Beziehung, die kein Können ist.“²⁴ Das Menschliche entzieht sich jeder Kontrolle, jeder äußerlichen Beobachtung und jedem totalen Zugriff. Es wird in seiner Unerschließbarkeit nur sichtbar, wenn es im Fragment angenommen wird, von dem her sich eine Ganzheit erst andeuten kann. Das gelingt nur im An-Blick und nicht in der Beobachtung, nur im Sich-Anfragen-Lassen und nicht im Schon-Vorab-Verstehen, nur im gewährenden Lassen und nicht im Fassen. Seelsorge darf deshalb nicht ‚Können‘, wenn sie das Menschliche sucht, denn das Menschliche erscheint nicht in der Totalen, sondern nur im Fragment – ein zweiter Strich über das Menschenbild der Seelsorge.

3. Das Menschliche ereignet sich

Bislang ist unklar geblieben, *wie* das Menschliche erscheinen kann: *Wie* konnte Abramovičs Performance solche Reaktionen auslösen? Zwar konnten einige Unterlas-

²¹ Ebd., 110.

²² Ludwig Wenzler, Menschsein vom Anderen her, in: Norbert Fischer – Jakub Sirovátka (Hg.), „Für das Un-sichtbare sterben“. Zum 100. Geburtstag von Emmanuel Levinas, Paderborn 2006, 157–171, hier 158.

²³ Ebd., 116–117.

²⁴ Ebd., 119.

sungen ausgemacht werden; es war leicht zu bestimmen, was Abramović *nicht* tut. Dabei fällt es auf, dass es ungleich schwieriger positiv zu bestimmen ist, *was* sie tut. Jedenfalls löst es ein gewisses Staunen und Ratlosigkeit aus, diesen Vorgang reflektieren zu wollen. Wird ernst genommen, dass Erscheinungsweisen des „mysterium hominis“ Orte der Präsenz Gottes sein können, so mag folgendes Gleichnis aus dem Markusevangelium zumindest das Staunen plausibel machen:

„Mit dem Reich Gottes ist es so, wie wenn ein Mann Samen auf seinen Acker sät; dann schläft er und steht wieder auf, es wird Nacht und wird Tag, der Samen keimt und wächst und der Mann weiß nicht, wie. Die Erde bringt von selbst ihre Frucht, zuerst den Halm, dann die Ähre, dann das volle Korn in der Ähre. Sobald aber die Frucht reif ist, legt er die Sichel an; denn die Zeit der Ernte ist da.“ (Mk 4,26–29)²⁵

Das Gleichnis vom Wachsen der Saat will die natürliche Dynamik im Wachstum des Reiches Gottes darstellen. Bemerkenswert ist dabei, dass der Mann, von dem hier erzählt wird, gar nicht im Mittelpunkt steht. Der Mann, von dem die Rede ist, hat für das eigentliche Geschehen eher eine passive Rolle. Er bereitet vor, wartet, staunt unwissend und wenn sich das Entscheidende vollzogen hat, erntet er. In diesem Sinne sensibilisiert das Gleichnis für den *Moment*²⁶, in dem etwas geschieht – und zwar jenseits des eigenen Könnens und Vermögens: Er weiß nicht, wie ...

Auch deshalb fällt es schwer, das Evangelium hier als Direktive bzw. als einfache Handlungsanweisung zu verstehen. Denn es beschreibt eher einen Fremdvollzug, der sich der eigenen Kontrolle letztlich entzieht – „der Samen keimt und wächst“ –, und auf der Seite des Handelnden beschreibt das Evangelium im Entscheidenden bloß Unwissenheit – „er weiß nicht, wie“. Trotzdem weist der Text auf ein Ereignis des Beginns einer neuen Zeit hin: „die Zeit der Ernte ist da“.

Mit dem Pariser Fundamentaltheologen Christoph Theobald können in diesem Sinne Leben und Evangelium als ineinander Verschränkte, als unbedingt zusammengehörig begriffen werden. Die Ereignisse von Beginn und Neubeginn, die im Evangelium nicht nur an dieser prägnanten Stelle, sondern immer wieder auftauchen, sind Ereignisse, die im Leben der Menschen heute stattfinden. Das Evangelium findet in diesen Ereignissen statt – und zwar als grundsätzliche und unbedingte Lebenszusage an die Einzelne oder den Einzelnen. Es gibt diese Momente – Theobald bezeichnet sie als *disclosure situations* –, die Augenblicke sind, „die wie durch ein Fenster das Leben als

²⁵ Zum Bild des wachsenden Baumes vgl. Dan 4 oder auch Ez 31.

Mit der Verwendung dieses Wachstumsgleichnisses wird hier schon der stilistische Ansatz einer Leben zeugenden Pastoral bzw. der sogenannten „pastorale d’engendrement“ verarbeitet. Als ein Beispiel für die erfahrungsgebundene theologische Auseinandersetzung mit diesem Gleichnis vgl. Jean-André Noual: Überraschungen bezeugen. Relecture einer Praxis in der Krankenhauseelsorge, in: Reinhard Feiter – Hadwig Müller (Hg.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich (Bildung und Pastoral; 1), Ostfildern ³2013, 170–189.

²⁶ Vgl. Lynne Moss Bahr, ‚The time is fulfilled‘. Jesus’s Apocalypticism in the Context of Continental Philosophy (Library of New Testament Studies; 596), London/New York 2019, 51–55.

unverfügbaren Zusammenhang erscheinen lassen“²⁷. Diese Augenblicke sind nicht forcierbar oder herstellbar, sie ereignen sich einfach und haben das Potenzial, sehr grundsätzliche Fragen aufzuwerfen, so Theobald im Wortlaut: „Lohnt es sich wirklich zu leben? Weiterzuleben? Das mir zugefügte Leben – hält es sein Versprechen?“²⁸

Im grundsätzlichen Sinn hat sich Evangelium in dem Moment ereignet, in dem ein „Es lohnt sich!“ als Antwort auf diese Frage erfahrbar wird. Denn es ist diese unbedingte und unverfügbare Lebenszusage, von der man nicht so genau weiß, wie sie sich vollzieht, die für das Evangelium zentrale Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes trägt. Insofern *hat* sich das Evangelium schon mitgeteilt, noch bevor jemand es zu vermitteln versuchen kann. Deshalb kann eine bloße *Vermittlung* des Evangeliums kaum genügen. Vielmehr entscheidet sich die Wirksamkeit pastoralen Handelns daran, ob sie sich als *Mitwirkung* an der grundsätzlichen und unbedingten Lebenszusage des Evangeliums entpuppt.

Notwendig für diese Wende *von der Vermittlung zur Mitwirkung* ist nach Theobald eine „pneumatologische ‚Unterbrechung‘ unserer institutionellen Pastoralstrategien“²⁹. Diese kann nur aus konkreten und einmaligen Beziehungen hervorgehen – die Unterbrechung findet dort statt, wo unsere Ordnungen gestört werden, das heißt: besonders *im Alltag*, also dort, wo Normalität unterbrochen werden kann. Das kann ein Streit sein oder ein unerwartetes Lob, etwas, wovon man zurückschreckt oder jemand, der plötzlich in einem anderen Licht erscheint. Die großen Unterbrechungen wie die Geburt eines Kindes, das Sich-Verlieben oder ein Todesfall sind damit noch gar nicht erwähnt. Jedenfalls sind diese Unterbrechungen des Alltags je einmalige Ereignisse, die das Leben in ein neues Verhältnis zu sich selbst zu bringen vermögen.

Damit die Seelsorgerin oder der Seelsorger an der grundsätzlichen und unbedingten Lebenszusage des Evangeliums mitwirken und dessen ‚Grundsatz‘ mitsagen kann („Es lohnt sich, dem Leben zu trauen“), muss sie oder er *da* sein, bereit sein und braucht ein ehrliches Interesse am Anderen, ohne damit eigene Pläne oder Absichten zu verfolgen. Theobald spricht vom „brennenden Interesse am Alltag der Menschen“, aus dem erst jene pneumatologische Unterbrechung hervorgehen kann.

Doch dieses Interesse ist nicht wie eine Methode zu erlernen. Theobald schlägt stattdessen vor, „es in der *Beobachtung* solcher Menschen [zu erwecken], die bereits aus und mit einem solchen brennenden Interesse am Alltag der Mitmenschen leben“³⁰. Damit kann der Bogen zurück zur Performance Marina Abramovičs geschlagen wer-

²⁷ Christoph Theobald, Hören, wer ich sein kann. Einübungen (Bildung und Pastoral; 5), Ostfildern 2018, 188.

²⁸ Ebd., 189.

²⁹ Ebd., 186.

³⁰ Ebd., 190.

den. Sie zeigt in einem eigens dafür errichteten³¹ (und ausgestellten) Rahmen, was sich zwischen zweien je einmalig ereignen kann und lässt dadurch eine Beobachtung dieser Art zu. Dass solche Ereignisse auch in der Pastoral stattfinden können, bestätigen ehestens diejenigen, die sie in pastoraler Praxis erleben. Daher sei entsprechend dem Vorschlag Theobalds abschließend beispielhaft eine solche Beobachtung hinzugezogen. Es handelt sich um einen Auszug aus einem Gespräch mit einem Schulseelsorger, das Reinhard Feiter in seiner Habilitationsschrift dokumentiert hat.³² Jener Schulseelsorger sagt:

„Ich bin auf dem Schulhof und tue gar nichts.“ Und dann fügt er hinzu: „Das ist die Härte: diesen Mut aufzubringen, nicht den ersten Schritt zu tun, es d’rauf ankommen zu lassen – und die Einsamkeit auszuhalten, die das bedeutet.“

Er ist hin- und hergerissen, ob er von Verstehen sprechen soll, ob er sagen kann oder nicht, dass er die Jugendlichen versteht. (...)

Er könne nicht sagen, es gebe überhaupt kein Verstehen. Allerdings komme es darauf an, *nicht verstehen zu wollen*. „Denn in dem Moment, wo du jemanden verstanden hast, kannst du für ihn sorgen, für ihn mitdenken. (...) Es geht um die Kunst, das Eigene zurückzunehmen, die Übergriffligkeit auszuschalten.“

(...) [Er sagt weiter:] „(...) Ich muss eigentlich nur die Öffnung Öffnung sein lassen. – Das Verstehen ist dann ein antwortender Vollzug. Ich antworte. Denn der andere ist kein Unbestimmtes mehr, er ist ja schon in konkreter Weise da. –

Es geht dann nur darum, dran zu bleiben. Denn die Öffnung ist ja nicht völlig bestimmt. –

Es braucht dann eigentlich nur den Wunsch, dass es lebe. –

Dann sind alle Wege möglich.“

Im Wesentlichen wichtig ist die entschiedene Haltung, „nicht verstehen zu wollen“. Die dem vorgängige Praxis, nichts zu tun („Ich bin auf dem Schulhof und tue gar nichts“), gepaart mit jener unbestimmten, erstaunlichen Öffnung, erinnert an das Wort des Evangeliums: „der Mann weiß nicht, wie“, aber etwas wächst. Das dem entsprechende Verhalten drückt sich wiederholt im unscheinbaren Wort „nur“ aus: „Es geht dann *nur* darum, dran zu bleiben. (...) Es braucht dann *nur* den Wunsch (...)“. In solch lassender oder gewährender Haltung ‚wächst‘ es, „dass es lebe“. Die dritte Person Singular Neutrum deutet an: Die Gewähr zu leben verdankt sich einem unbe-

³¹ Tatsächlich fand die Performance Abramovičs auch insofern in einem eigens errichteten Rahmen statt, als auf dem Fußboden ein viereckiger Bereich markiert wurde. Daneben spielt für die Deutung der Rahmenbedingungen von „The Artist is present“ natürlich eine Rolle, dass die Ausstellung vom New Yorker Museum of Modern Art eigens für Marina Abramovič ausgerichtet wurde.

³² Vgl. Reinhard Feiter, Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie – ein Vorschlag zu ihrer Bestimmung in Anknüpfung an Bernhard Waldenfels’ Theorie der Responsivität, Digitale Publikation im Münsterschen Informations- und Archivsystem für multimediale Inhalte 2010, 340–341, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6-58499571708> (Stand: 13.1.2020).

stimmten Dritten. Zumindest steht am Ende die Überzeugung, dass mit diesem Wunsch – der im Sinne Theobalds als ein der Hoffnung impliziter Glaube daran interpretiert werden darf, dass es sich lohnt, dem Leben zu trauen –, „alle Wege möglich“ werden.

Deshalb besteht dieser dritte Pinselstrich über das Menschenbild der Seelsorge darin, das Menschliche als Ereignis zu behaupten. In je einmaligen Begegnungen vermag etwas zu geschehen, auf das eine Seelsorgerin oder ein Seelsorger antwortet. Das Verstehen setzt daraufhin ein, ist aber dem Ereignis zugeordnet.

Zusammenfassung und Ausblick

Vielleicht ist schließlich mit diesem dritten Pinselstrich das Menschenbild der Seelsorge schon übermalt. Es kann jedenfalls nicht mehr die Rede von einem Menschenbild der Seelsorge sein, das zu definieren oder zu verstehen versucht, ohne sich bereit für jenes vorgängige erstaunliche Sich-Öffnen zu zeigen.

Um dies zu verdeutlichen, sollte gezeigt werden, dass es der Seelsorge um das „mysterium hominis“ gehen sollte, das Geheimnis des Menschen, das sich „nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes wahrhaft aufklärt“ (GS 22). Dort, wo das Menschliche durchscheint, ist gleichsam die „verborgene[...] Präsenz Gottes mitten im Alltag zu suchen“³³ (vgl. GS 11).

Jedoch war dazu eine zweite Abgrenzung nötig: Das Menschliche erscheint nämlich nicht in der Totalen, sondern nur im Fragment. In Marina Abramovičs Performance „The Artist is present“ wird der Unterschied zwischen einer totalen Beobachtung und dem An-Blick deutlich, der sich als fragmentarischer Blick erweist. Emmanuel Lévinas verdeutlichte, dass „das Menschliche (...) sich erst einer Beziehung [gewährt], die kein Können ist“.

Von daher sind es primär *Ereignisse*, die das Menschliche flüchtig sichtbar werden lassen. Ausgehend von dem hier eingangs grundgelegten Verständnis von Seelsorge hat dies Konsequenzen für ihr Handeln. Denn nur dadurch, dass die einmaligen Augenblicke im Leben Anderer geteilt, mitgelebt, sie zulassend entdeckt und nicht durch den Versuch, sie *verstehend festzuhalten*, abgeschattet werden, kann von seelsorglichem Handeln die Rede sein, das sich als Mitwirkung an der grundsätzlichen und unbedingten Lebenszusage des Evangeliums erweist. Ein Menschenbild wird dadurch nicht obsolet, bleibt aber dieser Offenheit für Ereignisse des Menschlichen ausgesetzt. Wenn ein solches also behauptet werden soll, müssen die sinnbildlichen Übermalungen, die hier vorgenommen wurden, berücksichtigt werden. Das Menschenbild der Seelsorge kann dann nur eines sein, das sich in je einmaligen Begegnungen immer wieder neu erfinden lässt.

³³ Bauer, Konstellative Pastoraltheologie (s. Anm. 13), 230.

Dr. Andree Burke
Referent für Personalentwicklung und Fortbildung
Erzbistum Hamburg
Am Mariendom 4
20099 Hamburg
+49 (0) 40 248 77 194
burke(at)erzbistum-hamburg(dot)de

Liturgie 2.0 ? Zur Digitalisierung der analogen Liturgie

Abstract

Das Zeitalter der Digitalisierung verändert das Leben des Menschen grundlegend. Nicht nur das Denken und die Sprache sind davon betroffen, sondern auch die Art, Liturgie zu feiern. Auf der einen Seite werden Fragen zu digitaler Liturgie im Internet in der Forschung ausgiebig diskutiert, andererseits werden auch in der analogen Liturgie bereits seit Jahren Veränderungen durch Technik vorgenommen. Im folgenden Artikel wird Liturgie auf der Grundlage von einschlägigen Liturgiken als mehrschichtiges Sprachsystem verstanden. In den unterschiedlichen Sprachsystemen der Liturgie wird auf bisherige Entwicklungen hingewiesen und gefragt, welche Neuerungen die Digitalisierung in diesen Sprachsystemen eröffnen kann.

The age of digitalization is changing the life of human beings in a fundamental way. Not only is our way of thinking and speaking affected, but also how we celebrate the liturgy. On the one hand, questions concerning digital liturgy are discussed extensively on the internet; on the other hand, changes to the analogue liturgy because of technology have been occurring for years now. Based on relevant liturgics, the following article understands liturgy as a multilayered language system. It points out previous developments in the various language systems of the liturgy and poses the question which innovations digitalization can offer in these language systems.

Die neue Lebenswelt des Menschen

„Digitalisierung verändert nicht nur Technologien und Marketing. Sie verändert die Art und Weise, wie Menschen denken, leben und arbeiten.“¹ Diese Grundthese Armin Zitzmanns lässt sich in einem jüngst erschienenen Sammelband zum Thema der Digitalisierung in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Recht finden. Digitalisierung bedeutet grundlegend für Politik und Wirtschaft einen „Prozess der Einführung von digitaler Technik in der Produktion, bei Dienstleistungen und in der Verwaltung; die daraus folgenden gesellschaftlichen Chancen und Probleme“². Digitalisierung wird infolgedessen als radikaler Wandel menschlicher Kommunikation mittels der digitalen Informations- und Kommunikationstechnik verstanden.³ Agnes Jäger und Katharina Bähnert schreiben in ihrer erst vor kurzem erschienen Sprachgeschichte: „Viele Sprach- und Medienwissenschaftler sehen daher in der Digitalisierung eine ‚Medien-

¹ Armin Zitzmann, Verantwortung tragen in einer digitalisierten Gesellschaft, in: Christian Bär – Thomas Grädler – Robert Mayr (Hg.), Digitalisierung im Spannungsfeld von Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Recht, 1.Band: Politik und Wirtschaft, Berlin 2018, 586–591, hier 585.

² Definition nach Wiktionary: <https://de.wiktionary.org/wiki/Digitalisierung> (Stand: 21.2.2019).

³ Vgl. Eva-Maria Kern, Digitale Lebenswelten, in: Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen 108, 9–16, hier 9.

revolution', die das soziale Miteinander nachhaltiger prägen wird⁴ als dies andere Medienrevolutionen getan haben. Zurecht spricht man bereits von einem Media Turn oder Digital Turn.⁵ In den letzten Jahren haben E-Books auf Kindle, Pads und Tablettts begonnen, Bücher zu ersetzen. Es ist inzwischen völlig selbstverständlich mit Sprachassistenten und künstlicher Intelligenz zu sprechen. In der Industrie führen Programme autonom Produktionen durch. Über Streamingplattformen ist digitale Musik jeder Couleur für jeden hörbar. Im Management finden internationale Meetings in Live-Stream-Videokonferenzen statt. Banken haben begonnen, virtuelle Online-Filialen zur Verfügung zu stellen und Polizeibehörden Internetwachen zu eröffnen. Schließlich ist es möglich, als Video festgehaltene historische Ereignisse auf Youtube und anderen Streamingdiensten nochmals mitzuerleben. In allen Bereichen ist unsere Lebenswelt im Wandel. Wenn man diesen Wandel in weiten Teilen der Gesellschaft betrachtet, kann man konstatieren, dass die Digitalisierung auch im Bereich der Religion die Weisen zu denken, zu leben oder zu arbeiten verändert. Es entsteht Digital Religion.⁶ Verfolgt man diese Beobachtungen weiter, ergibt sich für die Theologie die These, dass die Digitalisierung auch die Art verändert, Gottesdienst zu feiern.⁷ Die Feier der Liturgie als verdichtete Kommunikation⁸ basiert letztlich auf einer Vielzahl verschiedener Sprachebenen und Sprachformen. Karl-Heinrich Bieritz benannte als einiger solcher Sprachformen: Wortsprachen, Körpersprachen, Klangsprachen, Objektsprachen, Soziale Sprachen.⁹ Die Kirchengeschichte hat gezeigt, dass mit der Änderung der Lebenswelt der Menschen auch Veränderungen im liturgischen Leben der Kirche einhergehen.¹⁰ Was könnte das konkret bedeuten, wenn die Lebenswelt der Menschen eine digitalisierte sein wird? In welches Verhältnis können Digitalisierung und Liturgie gebracht werden?

1. Die Veröffentlichungen zum Verhältnis von Digitalisierung und Liturgie

In der katholisch-theologischen Forschung haben sich bisher nur wenige Arbeiten mit der Verhältnisbestimmung auseinandergesetzt. Insbesondere die Forschungen von Stefan Böntert, Birgit Jeggle-Merz und Teresa Berger sind hier zu nennen.¹¹ Zudem

⁴ Agnes Jäger – Katharina Böhnert, Sprachgeschichte, Tübingen 2018, 89.

⁵ Vgl. Stefan Kopp – Bernd Irlenborn, Der Media Turn als Herausforderung, in: Theologie und Glaube 108 (2018) 4, 356–373; Berger Teresa, @Worship: Liturgical Practices in Digital Worlds, New York 2017, 6ff.

⁶ Vgl. Berger, @Worship (s. Anm. 5) 111.

⁷ Vgl. hierzu Kopp – Irlenborn, Der Media Turn (s. Anm. 5) 361.

⁸ Vgl. Karl-Heinrich Bieritz, Liturgik, Berlin/New York 2004, 36f.

⁹ Vgl. ebd., 42–46.

¹⁰ Damit verbunden ist das Thema der Inkulturation.

¹¹ Beispielweise vgl. Stefan Böntert, Gottesdienste im Internet. Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie, Stuttgart 2005; Birgit Jeggle-Merz – Nicole Stockhoff, Cybertheologie,

haben sich einige Zeitschriften in den letzten Jahren diesem Thema genähert, etwa „Heiliger Dienst“, die Zeitschrift „Liturgy“ und zuletzt „Theologie und Glaube“.¹² In diesen Publikationen kann man eine bestimmte Perspektive auf das Verhältnis von Liturgie und Digitalisierung feststellen, denn weitgehend befassen sich die Veröffentlichungen mit der Frage nach der Liturgie „in Cyberspace“. Teresa Berger etwa charakterisiert ihre Untersuchung folgendermaßen: Sie sei „best read as a theological reflection on liturgical practices in digital worlds.“¹³

Vonseiten der Leitung der Katholischen Kirche ist unterdessen eine einheitliche Position zur Frage der Digitalisierung nicht gleich zu erkennen. Vom Vatikan wurden „new forms of liturgical gatherings, enabled through digital communications technologies, such as the first-ever synchronized worldwide eucharistic adoration in June 2013“¹⁴ bekanntermaßen gefördert. Auch Aussagen im Dokument „Kirche und Internet“ des päpstlichen Rats für soziale Kommunikationsmittel aus dem Jahr 2002 lassen darauf schließen, dass die Kirchenleitung den Möglichkeiten der Digitalisierung offen gegenübersteht.¹⁵ Vor allem einige Passagen aus dem fünften Absatz des Dokuments lassen auf einen grundsätzlich optimistischen Blick schließen: Es sei „notwendig, daß die Kirche das Internet versteht: um mit den Menschen wirksam zu kommunizieren“. Diese positive Positionierung beschränkt sich vor allem auf Katechese, Glaubensverkündigung und Teilhabe an übertragenen Gottesdiensten. Es wird offenbar erkannt, dass

Gottesdienst und Internet – ein innovatives Lehrprojekt, in: Jahresbericht Universität Luzern 2010, Luzern 2011, 34–35; Birgit Jeggle-Merz, Gottesdienst und Internet. Ein Forschungsfeld im Zeitalter des Web 2.0, in: Michael Durst – Hans Münk (Hg.), Zwischen Tradition und Postmoderne. Die Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen, Fribourg 2010, 139–192; dies., Gottesdienst und mediale Übertragung, in: Martin Klöckener – Angelus A. Häußling – Reinhard Meßner (Hg.), Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft, 2:2 Theologie des Gottesdienstes, Regensburg 2008, 455–490; Teresa Berger, @Worship: Exploring Liturgical Practices in Cyberspace. Questions Liturgiques/Studied, in: Liturgy 94 (2013) 3–4, 266–286; dies., Participatio actiosa in Cyberspace? Vatican II's Liturgical Vision in a Digital World, in: Worship 87 (2013), 533–547.

Vgl. Rainer Gelhot – Gabi Weinz – Norbert Lübke, Per Mausclick in die Kirche. Reale Seelsorge in der virtuellen Welt, Düsseldorf 2008; Rainer Gelhot, Beten mit Bits und Bytes. Kirche in digitalen Welten – St. Bonifatius in www.funcity.de als Beispiel guter Internetseelsorge, in: HID 69 (2015) Themenheft Liturgy@Internet, 66–74; Stefan Böntert, Bildschirm statt Kirchenbank?. Neue Herausforderungen für Gottesdienstübertragungen in den Medien, in: Herder Korrespondenz/Spezial 1 (2013), 45–49.

¹² Vgl. Liturgy 30 (2015): Liturgy in the Digital Age; HID 69 (2015): Liturgy@Internet; Liturgie und Kultur. Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst 9 (2018) 1, Themenheft „Liturgie in der digitalen Welt. Liturgy goes digital“; Theologie und Glaube 108 (2018) 4. Die Hefte setzen ebenfalls den Schwerpunkt auf Formen von Liturgie im Cyberspace.

¹³ Berger, @Worship (s. Anm. 5) 6–11.

¹⁴ Berger, Participatio (s. Anm. 11) 539; vgl. Berger, @Worship (s. Anm. 5) 5; 82f.; Berger, @Worship: Exploring (s. Anm. 11) 285.

¹⁵ Vgl. Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel: Kirche und Internet, 5., https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020_228_church-internet_ge.html (Stand: 13.1.2021).

die Kommunikationsweise der Menschen sich im Verlauf der Digitalisierung ändert und diese Änderung bis zu einem bestimmten Punkt anerkannt. Doch später ist deutlich restriktiver zu lesen:

„Virtuelle Realität ist kein Ersatz für die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, die sakramentale Realität der anderen Sakramente und den gemeinsamen Gottesdienst in einer menschlichen Gemeinschaft aus Fleisch und Blut. Es gibt keine Sakramente im Internet; und auch die religiöse Erfahrung, die hier dank der Gnade Gottes möglich ist, ist ungenügend, es fehlt die Beziehung zu anderen Gläubigen in der wirklichen Welt.“¹⁶

Diese Aussage ist nur auf den ersten Blick scharf formuliert. Denn auch Stefan Böntert hält es für eine Selbstverständlichkeit, „dass sich die bestehenden basalen Formen der Liturgie der Kirche, besonders die Liturgie der Einzelsakramente, nicht ‚digitalisieren‘ oder für das Internet operationalisieren lassen“¹⁷. Dennoch mag die Aussage zuerst auf eine fundamentale Gegenüberstellung von real zu virtuell¹⁸ weisen. Doch es gelingt den Autoren des Dokuments sich aus einer scheinbar naheliegenden Schwarzweiß-Kontrastierung zu lösen und zu einer vermittelnden Position zu kommen. Bezüglich der Entwicklung von Online-Liturgien wird diese Haltung deutlich:

„Auch wenn die virtuelle Realität des ‚Cyberspace‘ die wirkliche interpersonale Gemeinschaft, die Realität der Sakramente und der Liturgie oder die unmittelbare und direkte Verkündigung des Evangeliums nicht ersetzen kann, kann es sie doch ergänzen und die Menschen dazu einladen, eine tiefere Erfahrung des Glaubenslebens zu machen und auch das religiöse Leben der Benutzer bereichern.“¹⁹

Es geht dem päpstlichen Rat für die sozialen Kommunikationsmittel vor allem darum, den Eindruck zu vermeiden Online-Liturgien seien gleichzusetzen mit der analogen Liturgie oder könnten diese ersetzen. Es wird deutlich gemacht, dass dem nicht so ist. Stattdessen gelingt es, den Online-Liturgien etwas Positives abzugewinnen, indem sie als bereichernd beschrieben werden.²⁰ Dabei handelt es sich nicht nur um „(Live-) Übertragungen von Gottesdiensten z. B. aus einer Kirche, sondern [zudem] um Gottesdienstformen auf der Ebene des Internet mit seinen multimedialen Möglichkeiten“²¹. Online- und Offline-Liturgie sollen also in einen Zusammenhang gebracht werden.²² Als Beispiel dafür gilt die bekannte Internetkirche St. Bonifatius, bei der etwa

¹⁶ Ebd., 9.

¹⁷ Böntert, Gottesdienste im Internet (s. Anm. 11) 40.

¹⁸ Diese Unterscheidung sei nicht hilfreich, so Berger, @Worship (s. Anm. 5) 35.

¹⁹ Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel: Kirche und Internet 5.

²⁰ Vorbereitende Zugänge werden dargestellt bei: P. Peter Spichtig OP, Hinführung zu liturgischen Vollzügen übers Internet? www.liturgie.ch und www.die-messe.org im Portrait, in: HID 69 (2015), 87–95.

²¹ Böntert, Gottesdienste im Internet (s. Anm. 11) 27.

²² Die beiden Bereiche seien miteinander verwoben, meint Berger, @Worship (s. Anm. 5) 17; 19; 105; 109. Nötig sei eine Online-Offline-Hybridform; vgl. dies., @Worship: Exploring (s. Anm. 11) 279.

Fürbitten, die online geäußert wurden, auch im Offline-Gottesdienst ins Wort gebracht werden.²³

Bei diesen Arbeiten aus der Wissenschaft und der Verlautbarung der Kirchenleitung fällt die gemeinsame Stoßrichtung schnell auf. Es handelt sich vor allem um Texte, die untersuchen, wie Liturgie im Internet gefeiert werden kann. Der Aufsatztitel von Paul Post macht diese Perspektive besonders deutlich: „Cyberspace als Ritual Space“²⁴. Es genügt aber nicht, die Diskussion zur Digitalisierung der Liturgie auf die Frage nach dem Raum des Gottesdienstes zu verengen.²⁵ Der Wandel menschlicher Kommunikation oder der Medien und der menschlichen Lebenswelt zieht selbstverständlich auch mit in die analoge Feier der Liturgie ein. In diesem Beitrag soll der Versuch unternommen werden, den Blick zu weiten. Es wird gefragt, wie und wo die Digitalisierung Einzug in die analoge christliche Liturgie findet und finden kann. Konkret geht es darum zu fragen, wo digitale Mittel in der Liturgie verwendet werden können. Damit folgt der Aufsatz nicht der Diskussion um „Digitale Liturgie“, sondern fragt nach der Digitalisierung der analogen Liturgie. Eine Liturgiewissenschaft, die sich als eine praktisch-theologische versteht, darf einer Auseinandersetzung mit beiden Fragestellungen nicht aus dem Weg gehen, sondern muss sie zum Gegenstand ihres Nachdenkens machen. Dies versucht der folgende Beitrag zu leisten.

2. Digitalisierung der analogen Liturgie

Im Folgenden geht es nicht darum, eine „digitale Liturgie“ zu skizzieren, vielmehr soll betrachtet werden, auf welchen verschiedenen Ebenen die analoge Liturgie durch den digitalen Wandel verändert wird. Mit Liturgie ist damit nicht ein weiter Liturgiebegriff gemeint, der auch neue Formen und „digitale Liturgien“ umfasst, sondern der Definition der Liturgiekonstitution folgend wird ein enger Liturgiebegriff verwendet, der die Trias von Eucharistiefeier, Sakramenten und Tagzeitenliturgie einschließt und Andachten als auch Frömmigkeitsformen dagegen ausschließt.

Diese Liturgie wird gemäß den Vorarbeiten von Josef Schermann²⁶, Rainer Volp²⁷ und Karl-Heinrich Bieritz²⁸ als verdichtete Kommunikation²⁹ betrachtet.³⁰ Alle drei Autoren

²³ Vgl. Berger, @Worship (s. Anm. 5) 35f; 39; Gelhot, Beten mit Bits und Bytes (s. Anm. 11), 66–74.

²⁴ Vgl. Paul Post, „Cyberspace als Ritual Space“, in: Albert Gerhards – Kim De Wildt (Hg.), Der sakrale Ort im Wandel, Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 12, Würzburg 2015, 269–282.

²⁵ Vgl. Kopp – Irlenborn, Der Media Turn (s. Anm. 5) 356–373.

²⁶ Vgl. Josef Schermann, Die Sprache im Gottesdienst, Innsbruck, Wien 1987, 76–114.

²⁷ Vgl. Rainer Volp, Liturgik, Die Kunst Gott zu feiern, Band 1, Gütersloh 1992, 114–132.

²⁸ Vgl. Karl-Heinrich Bieritz, Liturgik. Berlin/New York 2004, 105.

²⁹ Vgl. ebd., 36f.

³⁰ Vgl. zu den verschiedenen Sprachebenen: Erika Fischer-Lichte, Performativität. Eine Einführung, Bielefeld 2013.

suchen in ihren Liturgiken einen Zugang zur Semiotik der Liturgie. Im Folgenden sollen daher acht solcher ermittelten Sprachsysteme nacheinander analysiert werden. In diesen Sprachsystemen wird anhand von Beispielen gefragt, inwieweit die analoge Liturgie durch die Digitalisierung verändert wird. Diese Betrachtung kann aufgrund der Fülle der Beispiele nur bruchstückhaft bleiben. Viele der angedeuteten Beispiele bedürfen genauerer und differenzierterer Untersuchungen, als es dieser Artikel zu leisten vermag.

Verbal-textliches Sprachsystem

Unter dem verbal-textlichen Sprachsystem werden sämtliche Wortäußerungen (gesungenes und gesprochenes Wort als auch verschiedene Texte von Gesängen, Gebeten oder Lesungen) verstanden. Gerade die von Erik Flügge³¹ aufgebrachte Diskussion zur Sprache der Kirche lässt erahnen, wie man geneigt sein könnte, auf der Ebene liturgischer Sprache und des verkündeten Wortes Digitalisierung zu applizieren. Der Grundsatz hieße hier: Weil der Mensch nicht mehr imstande sei etwas anderes zu verstehen, möge die Liturgie stärker die informatisch-technische Sprache und Zeichensysteme der Digitalisierung übernehmen. Die Grundannahme dieser Argumentation liegt darin begründet, dass sich mit dem Wandel der analogen Lebenswelt des Menschen zu einer digitalen Lebenswelt auch seine Sprache verändert.³² Ein Beleg dafür ist die Bibel, die seit einiger Zeit bereits in Emoji-Zeichen existiert.³³

In der liturgischen Sprache könnte der Sinngehalt des Begriffs ‚Teufel‘ beispielsweise besser durch die Bezeichnung Hacker oder Troll zum Ausdruck gebracht werden. Der Inhalt der Begriffe um Taufe, Sündenvergebung und Beichte könnte klarer durch ‚Systemwiederherstellung‘ verständlich werden. Das wäre Liturgie in digitaler Sprache. Dabei ist anzumerken, dass das gesprochene Wort im Verlauf der Kirchengeschichte seine Sprache und auch seine Formulierungen geändert hat. Wichtig ist aber auch, dass nie der Inhalt der Worte zur Disposition stand. Allerdings haben Worte wie Heil, Gnade oder Erlösung auch im Sinne eines restringierten Codes in der Liturgie eine unersetzbare Position. Die Begriffe entsprechen nicht mehr zwangsläufig unserer Alltagssprache und sind daher nicht in einem Synonym digitaler Sprache auszudrücken. Weil diese Begriffe für den christlichen Glauben zentral sind, ist schwer vorstellbar, wie die Heilsgeheimnisse des Christentums in informatisch-technischer Sprache zum Ausdruck gebracht werden könnten.

³¹ Vgl. Erik Flügge, *Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt*, München 2016.

³² Vgl. Jäger – Böhnert, *Sprachgeschichte* (s. Anm. 4) 90.

³³ Vgl. Berger, *@Worship* (s. Anm. 5) 55.

Instrumentell-ikonisches Sprachsystem

Beim instrumentell-ikonischen Sprachsystem sind alle Gegenstände aufgeführt, die in der Liturgie Verwendung finden: von der Hostie, den Reliquien über verschiedene liturgische Requisiten und liturgische Bücher bis zu Paramenten. Dieses Sprachsystem bietet verschiedene Ansatzpunkte. Es sei darauf hingewiesen, dass eine graduelle Digitalisierung der Liturgie derzeit bereits stattfindet. Kerzen werden vor allem in Krankenhäusern aber auch in Kirchen (etwa Südosteuropas) aus Brandschutzgründen durch LED-Lichter ersetzt. Anstelle von LED-Kerzen werden bereits auch abgebildete Kerzen auf Tablets installiert, die neben dem Altar für alle sichtbar aufgestellt werden. Auf diese Praxis in den USA hat Teresa Berger unlängst hingewiesen.³⁴ Man könnte in Zukunft an Kerzen-Hologramme in Augmented Reality denken,³⁵ die wiederum die Tablets ersetzen. Dabei ist einzuwenden, dass der Geruch, das Brennen, das Licht – bereits bei LED-Kerzen – nicht der Wirkung einer analogen Kerze entspricht. Dieser Mangel wird vor allem bei Krankenkommunionen oder Krankensalbungen im Krankenhaus immer mehr offenbar. Dort tätige Liturginnen und Liturgen gehen vermehrt dazu über, keine Kerze statt einer LED-Kerze zu verwenden.

Bilder und Inschriften könnten mit Tablets digital in der Kirche angebracht werden. Eine solche Vorstellung erinnert an „Kitsch“-Madonnen, die mit Lichterketten ausgestattet sind und ästhetisch doch eher verhalten aufgenommen werden. Auf solchen großen digitalen Tafeln könnten auch Bilder eingeblendet werden, die zum Kirchenjahr oder zum Festanlass der Liturgie passen. Gleichwohl könnte man Bilder einblenden und Predigten multimedialer gestalten. Elektronisch-digitale Tafeln als Liedanzeiger sind bereits Realität in vielen Kirchen. Auf großen Bildschirmen könnten zukünftig auch die Lieder im Volltext angezeigt werden. Auch diese Praxis gibt es bereits mit Projektoren und Leinwänden. Auf digitalen Bildschirmen könnten während den liturgischen Feiern kommentierende Erklärungen zum rituellen Ablauf angezeigt werden. Auf diese Weise könnten auch liturgiefremde Menschen der Feier folgen. Die Bildschirme erfüllten dann eine ähnliche Funktion, die die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils mit der liturgischen Rolle der Kommentatoren³⁶ vor Augen hatten.

Auch für die in der Liturgie verwendeten Bücher deutet sich eine Veränderung an. Als Medien, die Text und Musik der Liturgie kodifizierten, wurden historisch betrachtet immer auch neue gewählt. Man tauschte Papyrusrollen gegen den Codex aus, das Material wechselte von Pergament zu Papier, die Beschriftung wandelte sich von Handschrift über gesetzten Buchdruck schließlich zum Digitaldruck.³⁷ Könnten also Tablets liturgische Bücher grundsätzlich ersetzen? Eine solche Entwicklung wurde

³⁴ Vgl. Berger Teresa, 542; vgl. Berger, @Worship (s. Anm. 5), 52; 57.

³⁵ Vgl. Berger, @Worship (s. Anm. 5) 103.

³⁶ SC 29.

³⁷ Vgl. Berger, @Worship (s. Anm. 5) 27.

von Kardinal Sarah, dem Kardinalpräfekten der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, erst jüngst abgelehnt.³⁸ Hier lohnt allerdings ein differenzierterer Blick. Es ist durchaus vorstellbar, dass Tablets in Gottesdiensten für Predigten oder als Ritualien – etwa anstelle des Stundenbuches – verwendet werden könnten. Die Reduktion von verwendetem Papier für Predigten hätte nicht nur einen ökonomischen, sondern auch einen ökologischen Vorteil. Ebenso findet sich mit der Verwendung von Tablets bei Ritualien der Vorzug, große finanzielle Aufwendungen beim Druck revidierter Bücher für die Liturgien und Gemeinden zu reduzieren. Drittens sind auch praktische Effekte zu nennen, die beispielsweise Stundenbuch-Apps, wie die des Deutschen Liturgischen Instituts, aufweisen. Solche Apps „can also free a worshipper from privatized and soundless reading, thereby returning her to earlier communally shaped, oral ways of prayer and scripture meditation“³⁹. Sie können also den Feiercharakter der Horen wieder stärker deutlich machen. Solche Apps wären auch im Hinblick auf vergriffene Bücher, wie die lateinische „liturgia horarum“, die deutsche „Feier der Trauung“ oder „Die Feier der Buße“ von großem praktischen Nutzen und ließen sie wieder greifbar werden. Auf diese Weise sind seit Jahren bereits Direktorien und Kalendare auf Websites oder in Apps aufrufbar und erfahren eine breite Öffentlichkeit.⁴⁰ Auch Messbuch-Apps sind schon abrufbar.⁴¹

Für Bücher, die während der Liturgie nicht gezeigt werden, also nicht ikonisch eingesetzt werden, ist ein Einsatz von Tablets vorstellbar.⁴² Bücher, die auch rituelle Verwendung finden, können jedoch nicht ohne Weiteres durch ein Tablet ersetzt werden. Ein Beispiel dafür ist das Evangeliar. Aus ihm wird nicht nur vorgelesen. Es wird in feierlicher Prozession mit Weihrauch und Leuchtern begleitet zum Ambo getragen. Es wird mit dem Kreuzzeichen versehen und geküsst. Das Evangeliar wird bei der Diakonenweihe dem neugeweihten Diakon überreicht und bei der Bischofsweihe dem Bischofskandidaten geöffnet über den Kopf gehalten. Schnell wird klar, dass eine Prozession mit einem Evangelien-Tablet, ein Küssen des Tablets oder ganz zu schweigen von einem Überreichen oder über den Kopf halten des Tablets sehr befremdlich wirken müssen. An dieser Stelle kann diesem Sachverhalt nicht weiter nachgegangen werden. Dennoch bleiben einige Fragen: Sind die verwendeten liturgischen Bücher, wie Sarah sagt, besonders geweiht? Hinter seiner Ablehnung steht eine Argumentation aufgrund der Inkarnation: Das Wort sei schließlich Fleisch geworden und nicht ein digitaler Code.⁴³ Diese Logik kann man bei Büchern, aus denen das Wort Gottes vor-

³⁸ Katholische Nachrichtenagentur: Kardinal Sarah: Tablets nicht in Liturgie benutzen, 15.9.2017, in: <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/kardinal-sarah-tablets-nicht-in-liturgie-benutzen> (letzter Zugriff: 13.01.2019).

³⁹ Vgl. Berger, @Worship (s. Anm. 5) 106.

⁴⁰ Vgl. Berger, @Worship (s. Anm. 5) 11f; Berger, @Worship: Exploring (s. Anm. 11), 268.

⁴¹ Vgl. Berger, @Worship (s. Anm. 5) 81.

⁴² Bei der Ersetzung des Messbuchs dürften aber ideologische Konflikte zu erwarten sein.

⁴³ Vgl. Joh 1,14; vgl. Kopp – Irlenborn, Der Media Turn (s. Anm. 5) 356–373.

getragen wird – Lektionare, Kantorale oder Evangeliare – gut nachvollziehen. Bei Predigt, Fürbitten- oder Ritualienbüchern dürfte man durchaus offen für neue Entwicklungen sein. Es bleibt allerdings die Frage, was den Eigenwert des liturgischen Buches im Zeitalter der Digitalisierung ausmacht.⁴⁴

Musikalisches Sprachsystem

Auch im musikalischen Sprachsystem (also Notenfolgen und Vertonungen der Lieder und Gesänge) gibt es bereits Veränderungen.⁴⁵ Viele Kirchen sind mit großen Sound-Anlagen ausgestattet.⁴⁶ Kirchenlieder können daher bei Mangel an Organist*innen, Chorleiter*innen oder ganzen Chören als digitale Musikdateien abgespielt werden. Auf dieser Basis könnte die Gemeinde zukünftig singen. Dadurch kann man auch die besonderen Klänge renommierter Chöre selbst in kleine Kapellen holen. Diese Praxis hat bei Beerdigungen mit dem Abspielen des „Lieblingsliedes“ des Verstorbenen via kabellosen Bluetooth-Lautsprechern Eingang gefunden. Das Vorgehen hat aber auch praktische Nachteile. Die Musikdatei ist nicht flexibel und kann nicht auf spontane Entwicklungen eingehen. Die Vorteile für eine Verwendung von Liedern in Predigten oder bei meditativen Momenten, etwa Bußgottesdiensten, sind aber ebenfalls evident.

Lokales Sprachsystem

Das lokale Sprachsystem der Liturgie, das den empirischen Ort (Kirchen, Chöre, Altäre, Gräber usw.) in den Fokus stellt, ist besonders in der Diskussion um digitale Liturgie und Liturgie im Cyberspace zentral. So gibt es nicht nur Altäre im Internet, vor die man Opfergaben legen kann.⁴⁷ Über das Internet kann auch der Speyrer Dom betreten werden oder durch Augmented Reality die einstmals größte Kirche der Welt in Cluny besucht und besichtigt werden.⁴⁸ Doch die technische Entwicklung und die Digitalisierung tragen nicht nur in digitalen Welten Früchte, auch in der analogen Liturgie hat sich in den letzten Jahren viel durch sie verändert. Mittels des analogen Fernsehens und Radios wurde bereits seit langem der liturgische Ort entgrenzt.⁴⁹ Diese Entgren-

⁴⁴ Vgl. Martin Klöckener, Haben liturgische Bücher eine Zukunft? Situationen, Herausforderungen, Perspektiven, in: *HID* 71 (2017), 182–214.

⁴⁵ Vgl. Berger, @Worship (s. Anm. 5) 69.

⁴⁶ Die meisten Kirchen haben dies schon, vgl. Berger, @Worship: Exploring (s. Anm. 11) 270; Berger, Participatio (s. Anm. 11) 535.

⁴⁷ Vgl. Berger, @Worship (s. Anm. 5) 59.

⁴⁸ Vgl. Berger, @Worship (s. Anm. 5) 57; 61.

⁴⁹ Bereits die Liturgiekonstitution rechnet mit Übertragungen, vgl. SC 20. Theologen wie etwa Karl Rahner waren besonders skeptisch, was diese medialen Formen angeht. Vgl. Karl Rahner, Messe und Fernsehen, in: Karl Rahner, *Sämtliche Werke*, Bd. 18: Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre, Freiburg 2003, 668; Kopp – Irlenborn, *Der Media Turn* (s. Anm. 5) 363–366.

zung hat sich in den letzten Jahren durch die Digitalisierung weiterentwickelt. Heute bietet sich auf verschiedenen Internet-Radiosendern weltweit die Möglichkeit zur Mitfeier der Stundenliturgie in verschiedenen Klöstern der Welt.⁵⁰ Eucharistiefiern, sakramentliche Feiern – etwa Weiheliturgien – und Tagzeitenliturgie auf der ganzen Welt können per Live-Stream zu Hause vor dem eigenen Laptop mitgefeiert werden. Mit der digitalen Version wird der Empfang der Feier nun sogar gänzlich entgrenzt. Ein konkreter empirischer Ort kann über Internet und Live-Streams zu einem bestimmten Grad weiter für eine teilnehmende Feier der Liturgie geöffnet werden.⁵¹ Dabei handelt es sich nicht nur um Kanäle zur Rezeption – wie dies noch bei den Fernsehgottesdiensten der Fall war, bei dem schon einen Grad an Teilnahme existierte –⁵², sondern es gibt auch vielfach einen „Rückkanal“⁵³, der eine stärkere tätige Teilnahme erlaubt.⁵⁴ Diese Entwicklung erwies sich besonders während der jüngsten Corona-Krise als äußerst wertvoll.⁵⁵

Temporales Sprachsystem

Selbst im temporalen Sprachsystem (Tage, Uhrzeit und Zeitabfolge, aber auch Dauer einer liturgischen Handlung) lassen sich Veränderungen erkennen. Zunächst ist festzuhalten, dass chronischen Abläufe von Tag, Woche oder Jahr nicht digitalisiert werden können. Die Digitalisierung ermöglicht es aber, diese natürlichen Abläufe zu relativieren. Schon heute sind Aufnahmen vergangener Gottesdienste nahezu jeder Jahreszeit, Tageszeit und jedes Sakraments immer für jeden abrufbar. Man kann durch diese Videos im Hochsommer die Liturgie der Heiligen Nacht mitfeiern, obwohl dieser Gottesdienst längst Monate vergangen ist. Man könnte wagen zu behaupten, die Digitalisierung vermag das Kirchenjahr vom chronologischen Zeiterleben des Menschen zu entkoppeln. Zu diesem Ergebnis kommt auch Anna-Katharina Lienau. Sie beschreibt das Gebet im Internet als eines, das Ort und Zeit übersteigt.⁵⁶ Auch das tem-

⁵⁰ Vgl. Kopp – Irlenborn, *Der Media Turn* (s. Anm. 5) 361. Zur Online Komplet: Gelhot, *Beten mit Bits und Bytes* (s. Anm. 11) 68.

⁵¹ Vgl. Claudia Rudloff, *Sublan-Gottesdienste*, in: *Liturgie und Kultur, Musik und Kunst* 9 (2018) 1, 32–36, hier 36. Ähnlich auch Kopp – Irlenborn, *Der Media Turn* (s. Anm. 5) 367f.

⁵² So Birgit Jeggle-Merz, *Gottesdienstübertragungen in Hörfunk und Fernsehen – ein pastorales ‚Angebot‘*, in: *Material Dienst* 2/2002, 23–26, hier 24.

⁵³ Vgl. Böntert, *Gottesdienste im Internet* (s. Anm. 11) 301; 283.

⁵⁴ Vgl. Berger, *@Worship* (s. Anm. 5) 22f; Berger, *Participatio* (s. Anm. 11) 536. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils selbst kennt eine solche Gradualität der tätigen Teilnahme, wenn SC 55 von „perfectior Missae participatio“ spricht.

⁵⁵ Während der jüngsten Corona-Pandemie und dem damit verbundenen Verbot öffentlicher Gottesdienste gingen viele Gemeinden dazu über, ihren Gottesdienst und neue Gottesdienstformen im Internet zu streamen.

⁵⁶ Vgl. Anna-Katharina Lienau, *Unterwegs und zwischendurch statt nur in der Kammer – internetbasiertes Beten*, in: *Liturgie und Kultur, Musik und Kunst* 9 (2018) 1, 25–31, hier 31.

porale Sprachsystem der Liturgie wird demnach zumindest ein wenig entgrenzt.⁵⁷ Dagegen wendet Stefan Böntert ein, dass dadurch freilich ein privates Feiern dieser Anlässe möglich ist. Dieses kann aber nicht mehr als Feier der Liturgie bezeichnet werden, da hier stets die feiernde Gemeinschaft in actu vollständig fehlt.⁵⁸

Personal-soziales Sprachsystem

Im personal-sozialen Sprachsystem stehen alle im Zentrum, die in der Liturgie handeln. In Kirchen können aufgenommene Predigten und Lesungen oder Live-Übertragungen anderswo gehaltener Predigten mit hoher Qualität eine Bereicherung für manche Predigten darstellen. In Kirchen in den USA werden bereits die Hirtenworte der Bischöfe als Video abgespielt und nicht mehr vorgelesen. Sind Lektor*innen, Prediger*innen, Verkündiger*innen oder Kantor*innen durch automatisches Abspielen digitaler Sound- oder Videodateien ersetzbar? Eine solche Verkündigung widerspricht Kernelementen von Verkündigung, die sowohl eine geistliche wie eine leibliche⁵⁹ Dimension besitzt. Die Verkündiger*innen verkündigen selbstverständlich auch mit ihrer Körpersprache unter dem Wirken des Heiligen Geistes. Glaubwürdige Verkündigung hängt zudem auch immer an der glaubwürdigen Präsenz und Person des Verkündigers. Der Päpstliche Rat für die sozialen Kommunikationsmittel ist jedenfalls der Meinung, dass nichts die leibliche Verkündigung des Evangeliums ersetzen könne.⁶⁰ Das trifft in ähnlicher Weise auch für den Segen von Robotern zu.⁶¹ Dieser kann nicht dem Zuspruch Gottes entsprechen, den zwei Menschen sich persönlich im Heiligen Geist zusagen.

⁵⁷ Vgl. Kopp – Irlenborn, *Der Media Turn* (s. Anm. 5) 365–367.

⁵⁸ Vgl. Böntert, *Gottesdienste im Internet* (s. Anm. 11) 283. Ähnlich äußert sich auch Jeggle-Merz, *Gottesdienstübertragungen* (s. Anm. 52) 25.

⁵⁹ Ich verstehe körperlich und leiblich mit Hermann Schmitz als das, „was jemand in der Gegend (keineswegs, wie z.B. am Blick deutlich wird, immer in den Grenzen) seines materiellen Körpers von sich selbst (als zu sich selber, der hier und jetzt ist, gehörig) spüren kann, ohne sich der fünf Sinne (Sehen, Tasten, Hören, Riechen, Schmecken) und des aus ihrem Zeugnis abgeleiteten perceptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellung vom eigenen Körper) zu bedienen. Als Leib kann dann das Ganze der leiblichen Regungen mit seiner noch zu bestimmenden räumlichen und dynamischen Beschaffenheit verstanden werden.“ Hermann Schmitz, *Der Leib*, Berlin/Boston 2011, 5. Mit der Bezeichnung leiblich ist auch der Bezug zum ganzen Menschen und nicht nur lediglich zu seinem Körper hergestellt. Vgl. Emmanuel Alloa u.a. (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012.

⁶⁰ Vgl. Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel: *Kirche und Internet*, 5.

⁶¹ Vgl. Veronika Seidel-Cardoso, „BlessU-2“ sorgt in Gemeinde für Diskussionen. Ein Roboter am Altar, 5.2.2019, in: <http://go.wwu.de/qg4ly> (Stand: 17.3.2020).

Sensuales Sprachsystem

Das sensorische Sprachsystem kodifiziert die Vielzahl der Sinneseindrücke, die in der Liturgie spürbar sind, wie etwa Wirkungen des Klangs einer Glocke oder des Halls im Raum; des Dufts von Weihrauch oder vielleicht von Pflanzen und Ölen; optisch-visuelle Effekte wie Sonnenstand und Kerzenlicht oder das Schmecken etwa von Wein und Brot. Man darf postulieren, dass im Bereich der Sinneswahrnehmungen eine Digitalisierung lediglich im Bereich der Geräusche und des Lichts möglich ist. Dass technische Gerätschaften seit längerer Zeit benutzt werden, soll der kurze Verweis auf die Verwendung von Mikrofonen und Funkmikrofonen belegen. Diese künstlichen Hilfen verändern den natürlichen Klang und den Hall der Kirchenräume. Es ist auch vorstellbar, die Klänge des Glockenläutens, der Eingangs- und Wandlungsglocken, der Klappern oder der Rätschen, die bereits in digitale Dateien transformiert wurden, über große Boxen im Kirchenraum und auf den Kirchtürmen abzuspielen. Rein akustisch dürfte es schwerfallen, die analoge von der digitalen Variante zu unterscheiden. Optisch macht es allerdings einen Unterschied, ob man sieht, wie die Gegenstände geschlagen werden oder nicht. Es bleibt hier zu fragen, ob die wahrgenommene Materialität der Gegenstände nicht auch emotionale Reaktionen im Menschen auslöst.

Auch wird in vielen Kirchen schon mit Lichtinstallationen gearbeitet.⁶² Diese Spots und (auch verschiedenfarbigen) Leuchter helfen dabei, bestimmte Elemente oder Orte in der Kirche hervorheben. Sie können auch dazu dienen, eine besondere Stimmung zu erzeugen. Auch wenn der Eindruck des Sonnenlichts zur Morgen- oder Abendstunde nicht vollständig imitiert werden kann, vermag eine solche Lichtinstallation dazu dienen, emotional-leibliche Reaktionen bei den Feiernden auszulösen. Gänzlich kann das sensorische Sprachsystem mit seinem stark physisch-psychisch-emotionalen Charakter nicht durch eine Digitalisierung eingeholt werden. Besonders Geschmacks-, Geruchs- und Tastsinn entziehen sich technischen Zugängen.

Rituelles Sprachsystem

Im rituellen Sprachsystem wird alles zusammengefasst, was in den Rubriken der liturgischen Büchen als rituelle Handlungen innerhalb der Liturgie vorausgesetzt werden. Wie bei den Ausführungen zur Ersetzbarkeit des Evangeliars durch ein Tablet wäre ein Bestreichen mit einem Kreuz oder ein Kuss des Evangeliars nach der Verkündigung als der Kuss eines Tablets völlig befremdlich. Ähnlich verhält es sich mit der Forderung nach einem Segen für Tablets oder Handys.⁶³ Eine solches Ersuchen nach einem exklusiven Formular dürfte aber wohl unter dem Formular 99 „Segnung jeglicher Dinge“ enthalten sein.

⁶² Vgl. Berger, @Worship: Exploring (s. Anm. 11) 268.

⁶³ Vgl. Felix Neumann, Bischof wünscht sich Segensritus für Handys und Computer, 9.1.2019, <http://go.wwu.de/6rdcl> (Stand: 13.1.2019).

Eine Herausforderung für den rituellen Ablauf der katholischen Liturgie wird vermutlich der zunehmende Wandel von analogem Bargeld auf digitales Bezahlen mit Karten sein.⁶⁴ Mit der sich andeutenden Ablösung des Bargelds in der westlichen Welt stehen auch die Kollekte des Volkes sowie Spendenkästen vor einem Wandlungsprozess. Angesichts einer immer wieder diskutierten Zukunft ohne Bargeld muss diskutiert werden, wie die Zukunft der Kollekte aussieht. Sollen Spendenautomaten aufgestellt werden oder gibt man während der Gabenbereitung Kreditkartenleser umher?⁶⁵ Wo aber bleibt dann die leibliche-rituelle Dimension des Opfergangs?

Die öffentliche und wissenschaftliche Diskussion befasst sich bereits mit der Frage nach digitalen Sakramenten. Verschiedene Websites wurden an anderer Stelle diskutiert.⁶⁶ So unterstützten die amerikanischen Bischöfe vor kurzer Zeit die App „Confession“⁶⁷ und sorgten damit für Diskussionen. Allerdings hat diese App nicht den Charakter einer vollgültigen Beichte. Vielmehr dient sie einer katechetischen „Beichtübung“ oder auch eines Beichtspiegels. Wenn auch „Confession“ Beichtwerke für die Sünden empfehlen kann, dürfte trotzdem ersichtlich sein, dass Apps nicht die Funktion des Beichtvaters und der rituellen Abläufe übernehmen können. Auf diesem Hintergrund und der Diskussion der vergangenen Jahre um die Telefonbeichte⁶⁸ gab

⁶⁴ Vgl. Jakob Lempp – Thomas Pitz – Jörn Sickmann, Die Zukunft des Bargelds. Perspektiven aus Wissenschaft und Praxis, Wiesbaden 2018.

⁶⁵ Zu den in der Klara Kirche in Stockholm eingesetzten Kollektomaten: Klaus Betz, Stockholm-Urlaub mit der Plastikkarte, Deutschlandfunk, 26.6.2016, <http://go.wwu.de/ts7qm> (Stand: 13.1.2019). Ähnliche Versuche gibt es in Duisburg von der Pax Bank: Bargeldlose Kollekte. Pax-Bank geht an den Start mit dem digitalen Klingelbeutel, <http://go.wwu.de/7bdo8> (Stand: 24.1.2019); Martin Holland, Digitale Kollekte. Duisburger Kirche testet bargeldlose Spende, 17.1.2019, <http://go.wwu.de/zxftp> (Stand: 24.01.2019) oder in der evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz vgl. Frank Hüber, Digitaler Klingelbeutel. Die Kirche sammelt künftig auch bargeldlos Kollekte, 4.7.2018, <http://go.wwu.de/19e3e> (Stand: 24. 1.2019).

⁶⁶ Vgl. die Websites „Beichthaus“ oder „Beichte-Online“. Siehe dazu Berger, @Worship (s. Anm. 5) 63–67.

⁶⁷ Vgl. Klaus Wedekin, Bischof segnet Beicht-App ab, 8.2.2011, <http://go.wwu.de/gff21> (Stand: 12.3.2020).

⁶⁸ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: Opus Angelorum. Dekret über Lehre und Praktiken der sogenannten Gemeinschaft „Engelwerk“, Rom 6.6.1992; vgl. Note der Kongregation für die Glaubenslehre zur Gültigkeit und Erlaubtheit der Spendung des Bußsakraments über Telefon vom 25.11.1989, in: AfkKR 158 (1989), 484. Demnach sind die Beichten wohl immer gültig, aber nur in Notfällen erlaubt. Vgl. Sabine Demel, Durch das Bekennen der Sünde die göttliche Gerechtigkeit und Barmherzigkeit erfahren. Das Bußsakrament in den kirchlichen Gesetzbüchern von 1983 und 1990 in: Sabine Demel – Michael Pfleger (Hg.), Sakrament der Barmherzigkeit. Welche Chance hat die Beichte?, Freiburg 2017, 64–105, hier 102f. Das Thema der Telefonbeichte, gewann auch jüngstens in der Coronapandemie nochmals an Aktualität Vgl. Christoph Brüwer: ‚Beichten‘ in Corona-Zeiten: Wie eine App Katholiken helfen möchte, <https://www.katholisch.de/artikel/27082-beichten-in-corona-zeiten-wie-eine-app-katholiken-helfen-moechte> (Stand 22.12.2020).

es eine deutliche Positionierung aus dem Vatikan, die Beicht-Apps ablehnt.⁶⁹ Hier zeigt sich erneut die Haltung des Vatikans, denn zur Katechese bei der Vorbereitung und Übung sowie zum Kennenlernen des liturgischen Ablaufs für den Empfang eines Sakraments sind diese Formen anerkannt.⁷⁰ Dagegen ist es nahezu ausgeschlossen rituelle Handlungen zu ‚digitalisieren‘.⁷¹

3. Die neue Wirklichkeit des Menschen und seine Wahrheit

Nach der Betrachtung der einzelnen Sprachsysteme ist es möglich, ein Fazit zu ziehen. Die Frage nach der Digitalisierung der analogen Liturgie muss differenziert beantwortet werden. Es ist deutlich geworden, dass die analoge Liturgie bereits Veränderungen durch die voranschreitende Digitalisierung erfahren hat. Hier sind weitere Entwicklungen zu erwarten. Es zeigen sich aber auch Sprachsysteme, in welchen dies schwer vorstellbar ist. Eine vollständige Aufrüstung der analogen Liturgie durch digitale Hilfsmittel ist damit schlichtweg unmöglich. Vor allem Sprachsysteme, die auf die somatisch-psychische Seite des Menschen zielen, sperren sich weitestgehend dagegen.

Hinter den Diskussionen um digitale Liturgie und der Digitalisierung der analogen Liturgie steht aber vermutlich das fundamentalere Problem, das bereits Romano Guardini als Frage nach der Liturgiefähigkeit des Menschen des industriellen Zeitalters gestellt hat. Wenn die Digitalisierung, wie eingangs beschrieben, einen epochalen Einschnitt darstellt, ist mit Guardini neu zu fragen „Sollte man sich nicht zu der Einsicht durchringen, der Mensch [des digitalen Zeitalters, der Daten, des Internets und der durch es] bedingten soziologischen Strukturen sei zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig?“⁷² Zu dieser sehr schweren Frage erhält eine praktische Liturgiewissenschaft aber auch eine Arbeitshilfe, wenn Guardini weiter schreibt: „Und sollte man statt von Erneuerung zu reden, nicht lieber überlegen, in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit dieser heutige Mensch mit seiner Wahrheit in

⁶⁹ Vgl. Dorothee Wiegand, Vatikan lehnt Online-Beichte ab, 5.6.2001, <http://go.wwu.de/l2d5f> (Stand: 19.3.2020); Laurie Goodstein, App can't replace confession, Vatican says, 2.9.2011, <http://go.wwu.de/yx7n4> (Stand: 19.3.2020).

⁷⁰ Vgl. Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel: Kirche und Internet 5,9.

⁷¹ Teresa Berger wirft Fragen zu Online-Kommunion und Online-Taufen auf, vgl. Berger, @Worship (s. Anm. 5) 87–89; Berger, @Worship: Exploring (s. Anm. 11) 282; vgl. Berger, Participatio (s. Anm. 11) 544. Hier behandelt Berger die Frage nach der digitalen Kommunion von Avataren. In eine andere Richtung geht das Beispiel, in dem syrische Flüchtlinge vor dem Computer das entgrenzende Potenzial des digitalen lokalen Sprachsystems nutzen und mit einem Brot vor dem Computer die Eucharistie mitfeiern; vgl. Berger, @Worship (s. Anm. 5) 77; Berger, @Worship: Exploring (s. Anm. 11) 282. Sie illustriert auch ein Beispiel für eine Online-Taufe, die an zwei verschiedenen Orten der Welt stattfand, vgl. Berger, @Worship (s. Anm. 5) 91.

⁷² Guardini Romano, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: Liturgisches Jahrbuch 14 (1964), 101–106, hier 106.

ihnen stehen kann?“⁷³ Da „das Wirklichkeitsverständnis des Menschen“⁷⁴ sich im Zuge der derzeitigen Entwicklungen so grundlegend ändert, wird die Frage Guardinis virulenter denn je. Die Wirklichkeit und die Wahrheit dieses Menschen sind im Zeitalter der Digitalisierung völlig neu. Es ist die Herausforderung der Liturgiewissenschaft zu fragen, wie im Zeitalter der Digitalisierung Liturgie gefeiert werden kann, sodass der Mensch zum liturgischen Akt fähig ist. Eine solch grundlegende anthropologische und theologische Frage kann mit Sicherheit nicht schnell beantwortet werden. Die Diskussion um die Zukunft der Liturgie im Zeitalter der Digitalisierung ist kein Problem der Zukunft, sondern schon gegenwärtig bleibende Aufgabe von Theologie und Kirche.

Dr. Jens Brückner
Hessengasse 10
73488 Ellenberg
0176 340 970 87
dr.jens.brueckner(at)gmail(dot)com

⁷³ Ebd., 106.

⁷⁴ Vgl. Kopp – Irlenborn, Der Media Turn (s. Anm. 5) 356.

„Die Wirklichkeit ist wichtiger als die Idee“ (EG 231) Beispiele einer partizipativen Kirche und ihre ekklesiologische Relevanz

Abstract

In diesem Beitrag werden hinsichtlich der Frage nach der Macht der Amtsträger und der Partizipation von Laien und Laiinnen an Entscheidungen in der Kirche mögliche Beeinflussungen der Lehre durch die pastorale Praxis in den Blick genommen. Hierzu wird auf die Verhältnisbestimmung von Pastoral und Lehre durch das II. Vatikanum sowie die dort grundlegende ekklesiologische Grundperspektive einer partizipativen Kirche und ihre offenbarungstheologische Grundlage eingegangen. Anschließend werden mit Basisgemeinden und Kleinen Christlichen Gemeinschaften weltkirchliche Beispiele vorgestellt, in denen eine solche Beteiligung praktiziert wird. Schließlich werden deren Implikationen für ein vertieftes Amtsverständnis und die Praxis von Leitung und Ämtern erörtert.

This article deals with the possible influence of pastoral practice on doctrine by focusing on the question of the power of ministers and the participation of laypeople in church decisions. To this end, it begins by discussing the relationship between pastoral and doctrine as defined by Vatican II and the basic ecclesiological perspective of a participatory church and its theological foundation in the theology of revelation. Basic communities and so-called Small Christian Communities function as world-church examples where such participation is practiced. Finally, I discuss the implications for a deeper understanding of ministry and the practice of leadership and ministries.

In seinem Schreiben *Evangelii Gaudium* benennt Papst Franziskus vier Prinzipien, wie mit den polaren Spannungen umzugehen sei, die jede gesellschaftliche Wirklichkeit prägen. Das dritte Prinzip betont, es müsse ein ständiger Dialog zwischen Idee und Wirklichkeit hergestellt werden und die Idee dürfe sich nicht von der Wirklichkeit lösen. „Die Wirklichkeit steht über der Idee. Dieses Kriterium ist verbunden mit der Inkarnation des Wortes und seiner Umsetzung in die Praxis“ (EG 233). In diesem Prinzip zeigt sich das pastorale Anliegen von Papst Franziskus und seine Vision einer Kirche, „die an die Ränder geht“ und sich nicht an eigene Sicherheiten klammert. Dies beinhaltet nicht nur, das Verhältnis von „Zentrum“ und „Peripherie“ neu zu bestimmen,¹ sondern auch eine hohe Sensibilität für die konkrete Situation und für Einzelfälle. Zugleich ist die pastorale Praxis sehr bedeutend, was der Logik von *Gaudium et spes* entspricht, wonach in der Pastoral nicht einfach „die“ Lehre angewendet wird, sondern Pastoral und Lehre vielmehr in einem engen Wechselwirkungsverhältnis zuei-

¹ Ein Beispiel dafür ist das nachsynodale Schreiben *Querida Amazonia*.

inander stehen.² Vor diesem Hintergrund geht es bei genanntem Prinzip nicht nur um mögliche Ausnahmen von der geltenden Lehre in bestimmten Einzelfällen – zumal die „geltende Lehre“ auch nicht einfach starr und überall einheitlich ist. Vielmehr bedeutet dies einen Einfluss der pastoralen Praxis auf die Lehre, d. h. dass sich auch die Lehre durch Pastoral, die Auseinandersetzung mit der konkreten Wirklichkeit verändern kann. Dies ist verbunden mit dem in *Lumen gentium* ausgedrückten Selbstverständnis der Kirche als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Denn demnach ist es die vorrangige Aufgabe der Kirche, daran mitzuwirken, das Reich Gottes zu verwirklichen – dies aber geschieht nicht in der Idee, sondern konkret in der Realität. „Communio und missio, Sammlung und Sendung, gehören zusammen.“³

Hinsichtlich des gegenwärtig diskutierten Themas der Macht der Amtsträger und der Partizipation von Laiinnen und Laien an Entscheidungen in und Gestaltung der Kirche möchte ich solche möglichen Beeinflussungen der Lehre durch die pastorale Praxis in den Blick nehmen.⁴ Hierzu skizziere ich nach der Verhältnisbestimmung von Pastoral und Lehre durch das II. Vatikanum die ekklesiologische Grundperspektive einer partizipativen Kirche und ihre offenbarungstheologische Grundlage. Anschließend werden einige Beispiele aus der Weltkirche vorgestellt, in denen diese Grundperspektive und die Verbindung von Evangelisierung und sozialer Mission der Kirche umgesetzt wird. Schließlich werden die Implikationen dieser Beispiele mit einem besonderen Fokus auf dem Verständnis und der Praxis von Leitung und Ämtern erörtert.

I. Konziliare Grundlagen

1. Das Verhältnis von „Lehre“ und „Pastoral“ nach dem II. Vatikanum

Die Orientierung an der konkreten Wirklichkeit findet sich prägnant ausgedrückt im Eingangssatz der Konzilskonstitution *Gaudium et spes*: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders aber der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, was nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“ (GS 1) Einberufen von Johannes XXIII., um eine „pastorale Darlegungsform des Glau-

² Vgl. dazu u. a. Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. IV. Kommentare, Freiburg 2005, 581–886.

³ Hermann Josef Pottmeyer, Die konziliare Vision einer neuen Kirchengestalt, in: Christian Hennecke, (Hg.), Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein, Würzburg 2009, 31–46, hier 39.

⁴ Vgl. zur Debatte insbesondere das Heft „Partizipation – notwendig vielfältig“, ZPTh 40 (2020) 1.

bens“ zu finden, geht es grundlegend um das Verhältnis von „Pastoral“ als „Gesamt-begriff für das Handeln der Kirche in ihrer Gegenwart“⁵ und Lehre. Eine pastorale Glaubenssprache will den Lebensraum aller Menschen mit seiner jeweiligen Sprache in den Blick nehmen, weshalb Theologie und Kirche immer in einem konkreten zeitlichen und räumlichen Kontext handeln. Die Kirche ist zur „kritischen Zeitgenossenschaft“⁶ aufgerufen, also zur Balance von Zeitgenossenschaft und Zeitkritik. Mit dem Blick auf die konkreten Lebenssituationen der Menschen wechselwirken Lehre und Pastoral miteinander und werden pluraler. Ein Beispiel dafür ist die Rede von den „Zeichen der Zeit“, also jenen Gegebenheiten, die eine geschichtliche Situation entscheidend prägen, die zu erforschen und im Licht des Evangeliums zu deuten sind. „Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“ (GS 4).

Damit verbunden wird das Verhältnis von Kirche und Welt neu bestimmt. Dieses war lange Zeit von einer Abgrenzung zwischen dem „Innen“ der Kirche und ihrem „Außen“ geprägt. Nicht in den Blick kamen in der Regel das „Außen“ als differenzierte Realität und das Vermittlungsgeschehen zwischen Außen und Innen, Kirche und Welt. Im Unterschied dazu spricht das Zweite Vatikanische Konzil z. B. in LG 48 von einer Untrennbarkeit von Kirche und Welt bzw. deren wechselseitiger Durchdringung, womit die Relation Kirche – Welt konstitutives Geschehen von Kirche ist. Damit lassen sich „Innen“ und „Außen“ nicht mehr strikt voneinander trennen, sodass diese Unterscheidung infrage gestellt wird. „Die Pointe von *Gaudium et Spes* liegt gerade darin, dass die Kirche sich reflexiv als das beschreibt, was sie immer schon war: ein Teil, nicht bloß ein Gegenüber der Welt.“⁷ Dementsprechend ist es möglich, Kirche als „Modus von Welt“ zu verstehen, d. h. die Kirche unterscheidet sich nicht von der Welt, weil sie ihr vollständig angehöre, wohl aber von anderen Modi der Welt dadurch, dass in der Kirche die der Welt als ganzer geschenkte Annahme durch Gott zu reflexivem Bewusstsein gelangt ist. „Die Kirche als ein Modus der Welt steht damit stellvertretend für alle anderen Modi, die ebenfalls vom göttlichen Heilswillen umschlungen sind.“⁸ Bei allem nicht zu leugnenden Kompromisscharakter der Texte des Konzils wird diese veränderte Perspektive konsequent durchgezogen und dem „Außen“ eine konstitutive Bedeutung für das „Innen“ der Kirche zugesprochen.

⁵ Rainer Bucher, Nur ein Pastorkonzil? Zum Eigenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: HerKorr-Spezial (2012) 2, 9–13, hier 10.

⁶ Ansgar Kreuzer, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastorkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck – Wien 2006.

⁷ Michael Seewald, Antimoderne Modernität. Versuche über die Kirche als Modus der Welt, in: Johanna Rahner – Thomas Söding (Hg.), Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie, Freiburg i.Br. 2019, 184–196, hier 185.

⁸ Seewald, Modernität (s. Anm. 7) 187.

Diese Perspektive relativiert die eigenen Aussagemöglichkeiten und impliziert eine erkenntnistheoretische Bescheidenheit. Denn unterschiedliche Formulierungen, theologische Modelle und Positionen sind demnach immer vorläufig. Wenn mit der Rede vom II. Vatikanum als Pastoralkonzil gemeint ist, dass „es die kirchenkonstitutive Funktion einer neu verstandenen Pastoral als neue Lehre der Kirche von sich selber entwarf, begründete und entwickelte“⁹, folgt daraus eine Wechselwirkung von Lehre und Pastoral. Das „Außen“ der Kirche mit seinen Fremdwahrnehmungen und -perspektiven stellt Anfragen an das Selbstverständnis der Kirche und ermöglicht dadurch neue Differenzierungen und Selbstkritik. In diesem neuen Verhältnis von Lehre und Pastoral erhält die jeweils konkrete und plurale Glaubenspraxis konstitutive Bedeutung, womit die Ausschließungen einer wer-bestimmten Glaubensfixierung überwunden werden. „Pastorale Herausforderungen haben eine die Dogmatik bestimmende Autorität, weil sie diese vor Fragen und Probleme stellen, denen sie nur um den Preis der Wahrheit des Glaubens ausweichen kann.“¹⁰

2. Ekklesiologische und offenbarungstheologische Grundlagen einer partizipativen Kirche

Neben dieser neuen Verhältnisbestimmung von Lehre und Pastoral sind für die Frage von Macht und Partizipation insbesondere die ekklesiologischen und offenbarungstheologischen Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils von Bedeutung. Indem diese die grundlegende Gleichheit aller Gläubigen unterstreichen, wird die Grundlage dafür bereitet, dass alle Getauften entsprechend ihrer Taufwürde aktiv die Kirche in ihren verschiedenen Bezügen gestalten. Oft wird eine (sakramentale) *Communio*-Ekklesiologie als die maßgebliche ekklesiologische Leitidee des II. Vatikanums genannt. Diese Überzeugung stützt sich auf die nachkonziliare Diskussion und insbesondere die Bischofssynode von 1985.¹¹ Mit einer *Communio*-Ekklesiologie werden klarer als vorher das Miteinander von Papst und Bischöfen und die Kollegialität hervorgehoben, was die Grundlage für eine synodale Kirche bietet. Indes liegt auch der Fokus einer *Communio*-Ekklesiologie durch ihre Basis einer eucharistischen Ekklesiologie in der Eucharistie und auf dem ordinierten Amt bzw. den ordinierten Amtsträgern. Es handelt sich also um eine *communio hierarchica*, auch wenn dieser Begriff nicht explizit genannt und die *Communio*-Ekklesiologie auch als Grundlage für Kirchl-

⁹ Bucher, Pastoralkonzil (s. Anm. 5) 13.

¹⁰ Sander, Kommentar (s. Anm. 2) 688. Ähnlich Theobald mit Verweis auf GS 44 und AG 22; vgl. Christoph Theobald, Vom Mut, die Zukunft der Kirche vorwegzunehmen, in: *Conc (D)* 54 (2018) 361–369, hier 362.

¹¹ Vgl. Walter Kasper (Hg.), *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85*, Freiburg 1986, 33. Ähnlich Joseph Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, in: *IkaZ Com* 15 (1986) 41–52 sowie Walter Kasper, *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 272–289.

che Basisgemeinden angeführt wird.¹² Daher erscheint eine Volk-Gottes-Ekklesiologie geeigneter, um mit der in der Taufe begründeten grundlegenden Gleichheit aller Gläubigen das Thema Macht und Beteiligung von Laiinnen und Laien an der Gestaltung der Kirche zu adressieren. Dies entspricht ihrer prominenten Stellung in Kapitel II von *Lumen gentium*, worin zwar auch der wesentliche Unterschied zwischen gemeinsamem und besonderem Priestertum benannt wird. Die primäre Perspektive ist aber diejenige der Gemeinsamkeit und fundamentalen Gleichheit aller Getauften, der alle Asymmetrien nachgeordnet sind (vgl. LG 11). Daher sieht Klinger „Volk Gottes“ als ekklesiologischen Grundbegriff an, der der Kirchenkonstitution „Fundament und Perspektive“¹³ gibt. Gemeinschaft und die Gemeinschaften der Kirche sind auf das Volk Gottes bezogen. Damit wird das gesellschaftliche Wesen der Kirche von den Mitgliedern her ausgedrückt und die wechselseitige Verbindung der Menschen untereinander zum ekklesiologischen Thema. „Sie sind nicht in ihrer Vereinzelung, sondern in ihrem politisch-sozialen Kontext, in ihren eigenen religiösen Traditionen, in ihrer Kultur, in ihrem ständeübergreifenden Verhalten Träger und Trägerinnen der Kirche. Sie sind kirchenbildend in der Ganzheit ihrer Existenz.“¹⁴ Dementsprechend werden in LG Laiinnen und Laien nicht mehr nur „als verlängerter Arm der Hierarchie“ verstanden, sondern als „Träger der Sendung der Kirche aus eigenem Recht, aufgrund ihrer Taufe und Firmung – wenn diese Sendung auch, wie denn anders, im Einklang mit der Leitung durch das kirchliche Amt ausgeübt wird“¹⁵.

Ebenfalls von Bedeutung für eine partizipative Kirche ist das vom Konzil herausgestellte Verständnis der Ortskirchen als eigenständiger Verwirklichung von Kirche, was sich nicht nur auf die Diözesen bezieht: „Die wirkliche Anwesenheit der Kirche Christi wird aber ausdrücklich auch von den örtlichen Gemeinden der Gläubigen ausgesagt und zwar unter Hinweis darauf, dass in ihnen das Evangelium verkündet und die Eucharistie gefeiert wird“¹⁶ (mit Verweis auf LG 26).

¹² Vgl. dazu auch Bernd-Jochen Hilberath, Kirche als *communio*: Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?, in: ThQ 174 (1994) 45–65; Bibiana Joo-Hyun Ro, Erfahrungen und Einsichten auf dem Weg der Kleinen Christlichen Gemeinschaften in Korea, in: Vera Krause – Marco Moerschbacher – Raphael Rauch (Hg.), *Angekommen in der Welt von heute. Basisgemeinden erneuern die Praxis der Kirche*, Ostfildern 2015, 238–266, hier 243f.

¹³ Elmar Klinger, Auseinandersetzungen um das Konzil: *Communio* und Volk Gottes, in: Wittstadt, Klaus (Hg.), *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Leuven 1996, 157–175, hier 158.

¹⁴ Klinger, *Auseinandersetzungen* (s. Anm. 13) 166. Vgl. Pottmeyer, *Vision* (s. Anm. 3) 40. Vgl. auch Christian Bauer, *Vom Haben zum Sein? Partizipation in einer synodalen Kirche*, in: ZPTh 40 (2020) 1, 37–57. Er verortet sein Plädoyer für die gemeinsame Jüngerschaft als Grundlage einer synodalen Kirche im Rahmen einer partizipativen Volk-Gottes-Ekklesiologie.

¹⁵ Otto Hermann Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001, 205.

¹⁶ Klaus Krämer, *Eine neue Art, Kirche zu sein – Ekklesiologische Überlegungen zu Kleinen Christlichen Gemeinschaften*, in: ders. – Klaus Vellguth (Hg.), *Kleine Christliche Gemeinschaften. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche*, Freiburg i.Br. 2012, 195–218, hier 203. Vgl. Michael Amaladoss,

Vor diesem Hintergrund der Charismen aller, des *Sensus fidelium*, der Apostolizität, der Kollegialität und der Synodalität formuliert Christoph Theobald, für eine Kirche der Zukunft zeichne sich eine neue spirituelle Herausforderung ab. Denn um auf die Charismen zu achten, die die Gläubigen für die anderen sind, sei die nachtridentinische hierarchische Struktur mit ihrer administrativen Effektivität weniger hilfreich. Vielmehr verschwinde der „Kleriker“ als Angehöriger eines eigenen Standes mit spezifischen Vorrechten und (Macht-)Befugnissen, der die Gläubigen mit den Heilmitteln versorgt, zugunsten eines „hierarchischen“ Dienstes auf allen Ebenen der Kirche. „Dieser Dienst besteht darin, die einzigartige Berufung eines jeden und seine Fähigkeit, sich in den Dienst aller zu stellen, freizusetzen, und das in wechselseitigem Hören aufeinander und einer gemeinsamen (ökumenischen) Beratung über die einzuschlagenden Wege“¹⁷.

Diese ekklesiologische Perspektive hängt mit dem veränderten Offenbarungsverständnis des Konzils zusammen. „Es ist offensichtlich, in welchem Maße das Kirchen- und Offenbarungsverständnis des Konzils einander entsprechen: Offenbarung als Dialog und eine dialogische Kirche.“¹⁸ Ein kommunikationstheoretisches Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes betont die Beziehung Gottes zu den Menschen. Indem die personale Begegnung des Menschen mit Gott und seine Glaubenszustimmung unterstrichen werden, kommen die einzelnen Gläubigen stärker als Subjekte in den Blick. Dies nimmt zentrale biblische Vorgaben einer christlichen Offenbarungstheologie auf, nämlich den universalen Heilswillen Gottes und seine Initiative, sich zu erkennen und zu erfahren zu geben, aber auch die Menschen als Adressat*innen einzubinden, die auf die Offenbarung antworten sollen.¹⁹ Auch in der Verhältnisbestimmung von Offenbarung, Glaube und Vernunft wird die Eigenverantwortung jedes und jeder Getauften deutlich. „Die Offenbarung bedarf des Glaubens, der sie erkennt, und der Vernunft, die sie nachdenkend entfaltet. Der Glaube bedarf der Offenbarung, die ihn weckt und ihm seinen Inhalt schenkt, und der Vernunft, um zur Einsicht in den Glauben zu gelangen. Die Vernunft bedarf der Offenbarung, die ihr zu denken gibt, und des Glaubens, mittels dessen sie von der Offenbarung allererst weiß.“²⁰ Die Antwort des Menschen auf die Offenbarung verdankt sich der Initiative

Ekklesiologische Dimension der Kleinen Christlichen Gemeinschaften, in: Krämer – Vellguth, *Gemeinschaften* 182–194.

¹⁷ Theobald, *Mut* (s. Anm. 10) 368 mit Verweis auf PO 6. Auch die Instruktion der Kongregation für den Klerus „Die pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde im Dienst an der missionarischen Sendung der Kirche“ betont, es seien Modelle und Vorgehensweisen zu fördern, mit denen sich die Getauften ihren Charismen entsprechend aktiv in die Evangelisierung einbringen können, und bezieht die Aufgabe der Pfarrer darauf: „Es wird die Aufgabe der Hirten sein, diese Dynamik zu erhalten, damit alle Getauften entdecken, dass sie aktive Protagonisten der Evangelisierung sind.“ (Nr. 39) Zit. nach <http://go.wwu.de/b9xmw> (Stand: 18.09.2020).

¹⁸ Pottmeyer, *Vision* (s. Anm. 3) 42.

¹⁹ Vgl. Michael Bongardt, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*. Darmstadt 2005, 42.

²⁰ Bongardt, *Einführung* (s. Anm. 19) 66f.

Gottes und wird ermöglicht durch dessen Gnade und den Heiligen Geist, erfolgt aber als freie und personale Zustimmung. „Das Gewicht, das in diesem Geschehen der menschlichen Freiheit zukommt, wird durch die ebenfalls biblisch bezeugte Paradoxie des Glaubens nicht reduziert. Nach dem Zeugnis Glaubender ist der Glaube zugleich eine Tat, in der der Mensch in seiner Freiheit aufs höchste gefordert und engagiert ist, und ein Geschenk, das er sich nicht erarbeiten konnte und nicht erarbeitet hat.“²¹ Gnade und Freiheit, Offenbarung und Vernunft werden somit in einem Korrespondenzverhältnis gesehen, da Gott die Menschen zu der Freiheit erschaffen hat, mit der sie auf die Offenbarung Gottes antworten. Dies darf nicht individualistisch missverstanden werden, da diese Antwort des bzw. der Einzelnen in der Gemeinschaft der Glaubenden stattfindet, die die Offenbarung in Schrift, Wort und Sakramenten überliefert. Hier ist auch die Rolle des Amtes in seiner schon oben genannten Dienstfunktion für die Menschen verortet. Aber aus dem Verständnis des Glaubens als subjektivem Selbstvollzug des Menschen folgt, dass „schlechterdings keine andere Instanz hierüber verfügen“²² kann.

Sowohl in der Verhältnisbestimmung von Pastoral und Lehre durch das Zweite Vatikanische Konzil als auch in den ekklesiologischen und offenbarungstheologischen Grundlagen zeigt sich die Bedeutung der konkreten Glaubenspraxis aller Getauften in ihren verschiedenen Kontexten und ihre gemeinsame Verantwortung für die Verwirklichung des Reiches Gottes. Dieser Verantwortung können sie angesichts der unterschiedlichen Kompetenzen umso besser gerecht werden, desto breiter die verschiedenen Verhältnisse und Stände bei Entscheidungsprozessen etc. beteiligt werden. Eine partizipative Kirche ist demnach keine Notlösung angesichts einer geringen Anzahl von ordinierten Amtsträgern, sondern setzt diese Grundperspektiven um. Als paradigmatisch dafür können die insbesondere in Lateinamerika, Afrika und Asien vielerorts verbreiteten Kirchlichen Basisgemeinden bzw. Kleinen Christlichen Gemeinschaften gelten.²³

²¹ Bongardt, Einführung (s. Anm. 19) 112. Ähnlich schreibt Knut Wenzel mit Rekurs auf Karl Rahner und *Dignitatis Humanae*: „Der Mensch als Subjekt des Glaubens ist ‚Freiheitssubjekt‘. Zugespitzt formuliert: Nicht (mehr) die Kirche ist das primäre Subjekt des Glaubens, sondern der glaubende Mensch selbst.“ (Knut Wenzel, Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie. Freiburg i.Br. 2016, 123f.)

²² Wenzel, Offenbarung (s. Anm. 21) 124.

²³ Es gibt bis zu 3000 verschiedene Bezeichnungen und Ausdrücke. Vgl. Joseph Healey – Jeanne Hinton, Explanation of Terms, in: dies. (Hg.), Small Christian Communities Today. Capturing the New Moment, Nairobi 2006, 8. Besonders verbreitet sind: Basic Ecclesial Communities, Living Ecclesial Communities, Basic Christian Communities, Basic Church Communities, Vital Christian Communities, Grassroots Christian Communities, Small Communities, Basic Family Communities.

II. Weltkirchliche Beispiele einer partizipativen Kirche

In den Kirchlichen Basisgemeinden schlägt sich neben den konziliaren Weichenstellungen auch das eingangs beschriebene Wechselwirkungsverhältnis von Pastoral und Lehre nieder: „Zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und den Kirchlichen Basisgemeinden liegt der ständige Lernprozess der Partizipation der Kirche vor Ort, also an der Basis, am Ganzen der Kirche, die Vision einer Kirche, die man nicht hat, sondern ist.“²⁴ Eine solche Vision umzusetzen, bedeutet wie bei den ekklesiologischen und offenbarungstheologischen Grundlagen einen gravierenden Unterschied zur Sozialgestalt der Kirche vor dem Konzil, die Suess als „klerikale Kolonialkirche mit Heilsmonopol“²⁵ bezeichnet. Dazu heißt es im Schlussdokument der Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas von 1968 in Medellín: „Das Leben der Gemeinschaft, zu dem der Christ aufgerufen wurde, muss er in seiner ‚Basisgemeinschaft‘ finden; das heißt, in einer Gemeinschaft am Ort oder in der Umgebung, die der Wirklichkeit einer homogenen Gruppe entspricht und eine solche Dimension hat, dass sie die persönliche geschwisterliche Begegnung unter ihren Mitgliedern erlaubt. [...] Die christliche Basisgemeinschaft ist so der erste und fundamental kirchliche Kern, der sich in seinem eigenen Bereich für den Reichtum und die Ausbreitung des Glaubens, wie auch für die des Kults, der sein Ausdruck ist, verantwortlich machen muss. So ist sie Kernzelle kirchlicher Strukturierung, Quelle der Evangelisierung und gegenwärtig der Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung.“²⁶ Im Zentrum stehen das Wort Gottes sowie das gemeinsame Gebet in Verbindung mit den Überlegungen, worin die eigene Sendung für das Umfeld besteht. Kirchenrechtlich gesehen sind solche Gemeinden eine Unterstruktur der Pfarreien. Sie sind Kirche „und über die Pfarrei sind sie mit der Diözese der Universalkirche verbunden“²⁷. Zentrale äußere Merkmale einer solchen Gemeinschaft sind die territoriale Verortung in der konkreten Nachbarschaft und ihre Überschaubarkeit, die enge Beziehungen zwischen allen Mitgliedern ermöglichen soll. Damit sollte für diese Gemeinschaften ethnische oder kulturelle Zu-

²⁴ Paulo Suess, 50 Jahre II. Vatikanisches Konzil – *oder*: Kirche weltweit unterwegs in christlichen Basisgemeinden!?, in: Krause u.a. (Hg.), *Angekommen* (s. Anm. 12) 16–30, hier 18. Vgl. auch Socorro Martínez Maqueo, *Die Kirchlichen Basisgemeinden als neues altes Modell von Kirche*, in: Krause u.a. (Hg.), *Angekommen* (s. Anm. 12) 71–87.

²⁵ Suess, *Jahre* (s. Anm. 24) 27.

²⁶ *Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates, Medellín 24.8.–6.9.1968*, in: *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, Bonn 1979*, 13–133, hier 123 (Nr. 15,10).

²⁷ Vgl. Monica Herghelegiu, *Die Kirche im Dorf lassen: Kirchliche Basisgemeinden und Kleine Christliche Gemeinschaften. Kirchenrechtliche Perspektiven*, in: Krause u.a. (Hg.), *Angekommen* (s. Anm. 12) 175–198, hier 188.

gehörigkeit keine Rolle für die Mitgliedschaft spielen. In der Praxis allerdings verstärken sie zuweilen solche Klüfte.²⁸

Diese Grundprinzipien der Basisgemeinden in Lateinamerika gelten trotz der Unterschiede – die über die unterschiedlichen Bezeichnungen hinausgehen und sich in der Regel dem jeweiligen Kontext verdanken – auch für die in Afrika und Asien verbreiteten Kleinen Christlichen Gemeinschaften. Auch diese resultieren aus den Aufbrüchen des Zweiten Vatikanischen Konzils und entstanden auf den Philippinen (in Mindanao), in der Demokratischen Republik Kongo und in Tansania fast zeitgleich wie in (und unabhängig von) Lateinamerika. Sie waren eine Antwort auf die Frage nach einer geeigneten Sozialform von Kirche im Nahbereich angesichts der dortigen Struktur von Pfarreien mit vielen Außenstationen, die ein Priester nur gelegentlich besuchen konnte.²⁹

Ihre Entstehung in Kinshasa ist ein gutes Beispiel für das Lernen aus der Praxis, da sich ihre Anfänge neben dem Zweiten Vatikanischen Konzil und weiteren päpstlichen Aussagen auch einem frühen Aufruf der kongolesischen Bischöfe von 1961 verdanken, „inmitten der von Parteilichkeiten und vielen konkurrierenden Interessen geprägten kongolesischen Gesellschaft ‚lebendige christliche Gemeinschaften‘ zu bilden“³⁰. Die Förderung der Laiinnen und Laien wurde insbesondere vom damaligen Erzbischof von Kinshasa, Kardinal Malula, vorangebracht, der diese in den 1970 veröffentlichten pastoralen Grundoptionen seiner Diözese mit der Option für die Christlichen Basisgemeinschaften verband und entsprechende Ausbildungsstrukturen schuf.³¹ Die Einführung vieler Kleiner Christlicher Gemeinschaften in Afrika durch Bischöfe oder ihre Konferenzen zeigt zudem, wie ein Miteinander von Amtsträgern und Laiinnen und Laien in Leitung und Entscheidung gut gelingen kann. Denn auch bei einer Verbreitung durch Hauptamtliche brauchte es „an der Basis die aktive Zustimmung [...], die durch

²⁸ Vgl. Agbonkhanmeghe E. Orobator, Kleine Christliche Gemeinschaften als neuer Weg, Kirche zu werden – Gegenwart, Fortschritte und Zukunft. In: Krämer – Vellguth (Hg.), Gemeinschaften (s. Anm. 16) 136–151, hier 145.

²⁹ Vgl. Dieter Tewes, Kirchliche Basisgemeinden – Kleine Christliche Gemeinschaften – Lokale Kirchenentwicklung. Eine (Begriffs-)Klärung aus deutscher Sicht, in: Krause u.a. (Hg.), Angekommen (s. Anm. 12) 52–70; Klaus Vellguth, Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien, Freiburg 2005.

³⁰ Joséé Ngalula, Kirche in der Nachbarschaft. Geschichte, Entwicklung und Situation von Christlichen Basisgemeinden in Afrika, in: Krause u.a. (Hg.), Angekommen (s. Anm. 12) 115–132, hier 117. Vgl. Joseph G. Healey, Entwicklungsgeschichte der Kleinen Christlichen Gemeinschaften/Kirchlichen Basisgemeinschaften in Afrika, in: Krämer – Vellguth (Hg.), Gemeinschaften (s. Anm. 16) 220–234.

³¹ Vgl. Marco Moerschbacher, Volk Gottes in Afrika. Die Rolle der Laien in der pastoralen Erneuerung von Kardinal Malula, Kinshasa, Leuven 2007; ders., The reception of the Second Vatican Council in an African local church: Cardinal Malula and the pastoral renewal of Kinshasa, in: Peter Ignatius Gichure u.a. (Hg.), Challenges to religion in Africa in light of Vatican Council II. FS Nyamiti, Nairobi 2016, 311–335.

eigene Erfahrung von Gemeinschaftsstrukturen unterstützt wurde“³². Dieses Miteinander zeigt sich aktuell auch darin, dass das von missio Aachen initiierte und unterstützte „Netzwerk Kleine Christliche Gemeinschaften in Afrika“ sowohl von der SECAM (Symposium de Conferences Episcopales d’Afrique et Madagascar) als auch der AMECEA (Association of Member Episcopal Confernces in Eastern Africa) getragen und mitorganisiert wird. Mitglieder dieses Netzwerks sind Theolog*innen und Praktiker*innen mit einem Fokus auf Kleinen Christlichen Gemeinschaften. Beim letzten Netzwerktreffen in Dar es Salaam im September 2019 wurde über die verschiedenen Erfahrungen mit solchen Gemeinschaften als missionarischen Agenten diskutiert. Wie in verschiedenen Berichten über die Situation in den vertretenen Ländern deutlich wird und Jovitus Mwijage in seinem Einführungsvortrag betonte, fördern Kleine Christliche Gemeinschaften nicht nur das Lai*innenapostolat, sondern auch die Evangelisierung in Gegenden ohne Priester und lassen eine partizipative, kreative und lebendige Kirche auf der lokalen Ebene entstehen, was den Menschen hilft, aktive Kirchenmitglieder zu sein. Außerdem werden Einheit und Dialog von Menschen mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen ebenso gestärkt wie die Gemeinschaft in der Kirche gefördert.³³ Das Engagement von Lai*innen – großenteils sind es Frauen, da des Öfteren die mangelnde Beteiligung der Männer und Jugendlichen als Herausforderung thematisiert wurde –, die vor Ort Leitungsverantwortung übernehmen, wird also nicht als Infragestellung der Autorität der Priester aufgefasst, sondern als notwendiger Bestandteil einer missionarischen Kirche und als wichtiger Beitrag zur Evangelisierung. „Through SCC’s, Christians develop the sense of understanding that they are the Church with duties and obligations as well as rights.“³⁴ Dem entspricht z. B. die Diagnose aus Mali, nach der Förderung Kleiner Christlicher Gemeinschaften sei eine stärkere Partizipation der Laien ebenso zu beobachten wie die Tatsache, dass viele Getaufte die Anonymität verließen und ihren Glauben tiefer bezeugten.³⁵

Auch die „Basic Ecclesial Communities“ in Asien – am strukturiertesten umgesetzt im Asian Integral Pastoral Approach (AsIPA), der von den asiatischen Bischofskonferenzen gefördert wird – verändern das Kirchenverständnis und füllen die Volk-Gottes-Ekklesiologie mit Leben.³⁶ Die Hauptkennzeichen dieses Ansatzes sind Erfahrungsori-

³² Michael Wüstenberg, *Wie Kirche nach dem Konzil wächst – ein Beispiel aus Afrika*, in: Hennecke (Hg.), *Gemeinschaften* (s. Anm. 3) 47–73, hier 51.

³³ Vgl. Jovitus Mwijage, *Small Christian Communities as Missionary Agents*, in: *Network Small Christian Communities Africa. Sixth Meeting. Small Christian Communities as Missionary Agents*. Interne Dokumentation erstellt von Johannes Duwe, Aachen 2019, 14–27, hier 22f.

³⁴ John Baptist Kaganda, Uganda, in: *Network, Agents* (s. Anm. 33) 48–55, hier 52.

³⁵ Vgl. Gaston Coulibaly, Mali, in: *Network Small Christian Communities Africa. Fifth Workshop. A New Way of Being Church for Young People? Small Christian Communities and the Youth*. Interne Dokumentation erstellt von Miriam Leidinger, Aachen 2018, 121–124, 121.

³⁶ Vgl. Estela Padilla, *Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften. Zur Rolle der Kirchlichen Basisgemeinden in Asien*, in: Krause u.a. (Hg.), *Angekommen* (s. Anm. 12) 133–142, 135; vgl. Mark Lesage – dies., *A. Basiskirchliche Gemeinschaften: Wie Kirche sich ereignet – ein pastoraler Ansatz*

entierung, Partizipation, Ausrichtung auf das Wachstum für alle und der Zusammenklang von Pastoralmethode einer partizipatorischen Kirche, Lebensstil eines Dieners und Führungsstil, der Menschen befähigt. Diese Prinzipien gelten auch für die pastorale Planung, die auf eine Inkulturation und Kontextualisierung ausgerichtet ist, weshalb das philippinische Pastoralinstitut Bukal ng Tipan den Prozess eines *Journey-Program* wählt: „Wir gehen einen gemeinsamen Weg mit örtlichen Kirchen (Diözesen, Pfarreien oder Institutionen), so fördern wir Gemeinschaft und Sendung.“³⁷ In diesem Weg wird (ganz auf der Linie von GS 1) danach gefragt, was die Menschen vor Ort bewegt und was sie brauchen. Diese sollen ihre eigene Vision von Kirche formulieren, woran sich die gemeinsame pastorale Planung, Strategieerarbeitung und Entwicklung von Programmen zur Stärkung und Vertiefung der Gemeinschaften einschließlich einer sie unterstützenden Struktur anschließt.³⁸ Die Zielperspektive dieses Wegs ist die Vision der Kirche als einer Gemeinschaft von Gemeinschaften, in der im Unterschied zu einer „Versorgerkirche“ nicht mehr der Priester mit oder ohne eine (kleine) Anzahl aktiver Getauften sich um die anderen Gemeindemitglieder kümmert, sondern worin alle eingeladen sind, ihrer Taufberufung zu folgen, und ihnen dazu Raum gegeben wird.³⁹ Indem somit die Haltung und das Selbstverständnis der Gläubigen als aktive Christ*innen mit ihren spezifischen Begabungen im Fokus steht, ist das *Journey-Program* mit seiner Zielperspektive gut geeignet, um in anderen Kontexten wie dem deutschen adaptiert zu werden, in denen Kleine Christliche Gemeinschaften entweder nicht so verbreitet sind oder ihre Einführung wenig Erfolg verspricht. Denn eine solche Haltung erweckt den Wunsch und die Bereitschaft, Verantwortung für die eigene Taufberufung zu übernehmen, und erleichtert es, die eigenen Begabungen aktiv einzusetzen.

Jenseits regionaler und kontextueller Unterschiede gehört es zu den zentralen Gemeinsamkeiten dieser Gemeinden bzw. Gemeinschaften, in der Regel von Laiinnen und Laien geleitet zu werden – oft in einem Team und unterstützt von Priestern und Hauptberuflichen. Da in vielen Gegenden aufgrund der Distanzen Priester oft nur selten zu den Gottesdienstorten kommen können, ist eine lebendige Glaubenspraxis einschließlich Aktivitäten der Evangelisierung nur auf diese Weise möglich. Pastorale Notwendigkeit und Besinnung auf das Subjektsein der Getauften haben also die glei-

aus Asien, in: Hennecke (Hg.), *Gemeinschaften* (s. Anm. 3) 75–88; vgl. auch die Website des AsIPA-Desk der FABC (Föderation der asiatischen Bischofskonferenzen): <http://go.wuu.de/sbb5g> (Stand: 17.12.2020).

³⁷ Lesage – Padilla, *Gemeinschaften* (s. Anm. 36) 80; vgl. ausführlich Estela Padilla (Hg.), *Handbook for a Participatory Church in the World*, Bukal ng Tipan 2019.

³⁸ Ein Beispiel einer deutschen Pfarrei, die inspiriert durch das Team aus Bukal ng Tipan einen solchen Visionsprozess unternommen hat, ist die Pfarrei St. Ursula in Oberursel und Steinbach: <https://vision.kath-oberursel.de/unsere-vision> (Stand: 17.12.2020).

³⁹ Vgl. dazu Padilla (Hg.), *Handbook* (s. Anm. 37) 76–80 (unter Rückgriff auf Materialien des Lumko-Instituts). Die gleiche Zielperspektive formuliert für den afrikanischen Kontext z.B. Joseph Healey, Kenya, in: *Network, New Way* (s. Anm. 35) 100–109, hier 104.

chen Konsequenzen für Leitungsstrukturen und -verständnis. Denn insbesondere wenn Laiinnen und Laien solche Gemeindeleitungen übernehmen, entstehen neue Ämter und Dienste. „Sie entstanden als Antwort auf die Bedürfnisse im Leben und in der Sendung der Christlichen Basisgemeinden: Leitung der Basisgemeinde, Beratung und Begleitung von Familien, Sorge um Witwen, Waisen und vergewaltigte Frauen (besonders im Krieg), Sorge um die kranken und armen Menschen in der Nachbarschaft, Hilfen bei Einkommen schaffenden Maßnahmen und Geldsammlungen, um den Armen und sogar der Pfarrei zu helfen.“⁴⁰ Neben den Bedürfnissen in der konkreten Gemeinde bzw. Gemeinschaft verdanken sich diese Ämter und Dienste auch den jeweils vorhandenen Begabungen (Charismen), die den betroffenen Personen selber nicht bewusst sein brauchen. Sie können auch durch die Gemeinden identifiziert werden.

Die darüber hinausgehenden grundlegenden Gemeinsamkeiten können anhand der vier Merkmale benannt werden, die die pastoral-praktischen Materialien des Lumko-Pastoralinstituts in Südafrika beschreiben: „Eine dezentrale, in kleinen Gemeinden strukturierte Kirche der Beteiligung (1. Merkmal), die gesammelt um Christus als ihrer Mitte auf sein Wort hört, das ihr in der Schrift gesagt ist (2. Merkmal), und sich senden lässt zu den Menschen (3. Merkmal) in Einheit und Verbindung mit der größeren Kirche (4. Merkmal).“⁴¹ Zugleich sind diese Merkmale Ausdruck der genannten ekklesiologischen und offenbarungstheologischen Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils: Die Aufgabe der Kirche, der Gemeinschaft mit Gott und untereinander zu dienen; die Orientierung an „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“; die ekklesiologische Grundlage einer Volk-Gottes-Ekklesiologie; die Entdeckung des Subjektseins der Getauften mit ihren jeweiligen Gaben. Entscheidend ist auch der Kontext der jeweiligen Ortskirchen, worin sich die Einsicht in die Geschichtlichkeit und Kontextualität des Glaubens niederschlägt. Diese Gemeinden sind jedoch nicht bloß eine Anwendung der veränderten Lehre, sondern haben ihrerseits Anstöße zu ihrer Veränderung und Entwicklung gegeben und tun dies auch heute noch.

⁴⁰ Ngalula, Kirche (s. Anm. 30) 128; vgl. zu den entstandenen Ämtern auch Pius Rutechura, Autorität in der Kirche. Lektionen und Herausforderungen der Kleinen Christlichen Gemeinschaften, in: Krause u.a. (Hg.), *Angekommen* (s. Anm. 12) 199–217 und Socorro Martínez Maqueo, *Vielfältig, kreativ, grenzüberschreitend. Dienste und Ämter in den Kirchlichen Basisgemeinden*, in: Krause u.a. (Hg.), *Angekommen* (s. Anm. 12) 218–236.

⁴¹ Vgl. Dieter Tewes, *Neue Wege: Kleine Christliche Gemeinschaften. Pastorales und spirituelles Lernen als neu entwickelte Felder weltkirchlich-partnerschaftlicher Beziehungen*, in: Johannes Bielefeld – Thomas Broch – Heinz Detlef Stäps (Hg.), *Eine. Welt. Kirche. 50 Jahre weltkirchliche Solidarität in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 2017*, 144–152, hier 151.

III. Neue Ämter – neue Amtstheologie?

Solche Anstöße zeigen sich insbesondere im Themenfeld Macht und Partizipation, bündeln sich hier doch die Fragen der Glaubwürdigkeit einer Kirche als universalem Heilssakrament (LG 1). Denn diesem Zeichencharakter wird die Kirche gerecht, wenn sie selbst in ihrer Gestalt dem Bezeichneten entspricht und dieser Gemeinschaft des gesamten Gottesvolkes sowie der alle einschließenden Perspektive des Reiches Gottes Ausdruck verleiht. „Genau deshalb ist es unerlässlich, das Teilen der Dienste, einen nicht-dominierenden Leitungsstil, die Rotation von Ämtern und die Arbeit im Team einzuüben. Es geht nicht um Anpassung an aktuelle Management-Methoden oder gar um Notlösungen. Es geht darum, das Wesen einer Kirche, die *communio* ist, zur Welt zu bringen.“⁴² Dazu gehört auch, eine Haltung der Getauften zu fördern, deren Fokus auf der gemeinsamen Verantwortung und weniger auf der Ausrichtung an Hauptamtlichen liegt.

Die weltkirchlichen Beispiele der gelebten und reflektierten Praxis gemeinsamer Verantwortung legen nahe, das bisherige Amtsverständnis zu vertiefen, beispielsweise bei der Frage, was spezifisch priesterliche Aufgaben sind, wenn diese nicht bloß in den beiden klassischerweise einem Priester vorbehaltenen sakramentalen Vollmachten bestehen. Andererseits rufen sie in Erinnerung, dass im römisch-katholischen Amtsverständnis die Trias des sakramentalen Ordo – Episkopat, Presbyterat und Diakonat – nicht mit dem Amt identisch ist. „Die Rolle der Diözesan- und Pfarrgemeinderäte etwa und ihre Kompetenzen haben erheblich mit dem Amt heute zu tun, aber nichts mit dem Ordo und der Handauflegung.“⁴³ Diese „Laienämter“ werden oft zur Abgrenzung vom sakramentalen Ordo als Dienste bezeichnet und gründen in Taufe und Firmung. Die in der Weltkirche praktizierte Vielfalt dieser Ämter und ihre Beziehung zum sakramentalen Ordo zu reflektieren, trägt ebenfalls zu einem vertieften Amtsverständnis bei, insofern vermieden wird, öffentliche und offiziell ausgeübte Funktionen in der und für die Kirche auf das ordinierte Amt engzuführen.

Kern des sakramentalen Amtes ist die *repraesentatio Christi*, d.h. die Vergegenwärtigung des von Solidarität und bleibender Differenz geprägten Verhältnisses Christi zu den Menschen. „Analog steht auch das apostolische, kirchliche Amt bleibend in der Gemeinschaft der Erlösten (und des in der Taufe empfangenen allgemeinen Priestertums) und stellt zugleich in dieser *communio* das unaufhebbare, für die Kirche konstitutive Gegenüber des Erlösers zu den Erlösten sichtbar und greifbar dar und vollzieht

⁴² Bernhard Spielberg, Vitaminspritze aus dem Süden? Oder: Warum pastorale Südfrüchte nicht einfach zu importieren sind, in: Christian Hennecke – Mechthild Samson-Ohlendorf (Hg.), *Die Rückkehr der Verantwortung. Kleine Christliche Gemeinschaften als Kirche in der Nähe*, Würzburg 2011, 127–140, hier 136f.

⁴³ Theodor Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*, Mainz 1979, 237.

dessen Dienst.“⁴⁴ Daraus folgen als konkrete Aufgaben für das Priesteramt Pfarreileitung, Wortverkündigung sowie die Feier der Sakramente, besonders der Eucharistie, Buße und Krankensalbung. Die laikalen Ämter und Dienste, die schon in der Zeit des Neuen Testaments auch liturgische, diakonale, kerygmatische oder administrative Aufgaben übernommen haben, wurden erst im Zuge der Besinnung auf das gemeinsame Priestertum aller Glaubenden wiederentdeckt. So richtete das Motu Proprio *Ministeria quaedam* (1972) Lektorat und Akolythat neu ein und ermöglicht, weitere laikale Ämter einzurichten.⁴⁵ Bei den oben genannten neuen Ämtern und Diensten war dies zum Teil explizit der Fall. „Aus dem Geist pastoraler Kreativität wie auch der Flexibilität zeichnet sich ein Pluralismus ab, welcher den örtlichen Bedürfnissen Rechnung trägt. So schuf z. B. das Erzbistum Kinshasa drei Laiendienstämter: Gemeindeführer, Pfarrassistent, Pastoralanimator, die im Apostolat mitarbeiten.“⁴⁶ Im deutschsprachigen Raum sind die Dienste als Pastoral- oder Gemeindeferent*in bzw. -assistent*in dazuzurechnen.⁴⁷ Entsprechend dem Prinzip „Die Wirklichkeit ist wichtiger als die Idee“ zeigt sich hieran, wie durch die Auseinandersetzung mit der konkreten Realität und ihren Herausforderungen regional unterschiedliche Dienste und Ämter entstehen. Abhängig vom jeweiligen Kontext werden somit die Ämter pluralisiert, womit neben den Unterschieden, die sich im Laufe der Geschichte ergeben haben, auch synchron erhebliche Unterschiede zu beobachten sind. Eine solche Regionalisierung und Kontextualisierung betrifft die Existenz bestimmter laikaler Ämter, die eingeführt wurden, um auf konkrete Herausforderungen wie geringe Priesterzahlen, große Distanzen oder soziale und ökonomische Begebenheiten zu reagieren. Ferner können die formal gleichen Ämter je nach Kontext sehr unterschiedlich ausgeübt werden – Katechist*innen beispielsweise können haupt- oder ehrenamtlich tätig sein und der Umfang ihrer Ausbildung variiert erheblich: In Battambang (Kambodscha) findet sie an zwei Tagen pro Monat über 20 Monate hinweg statt, während es in der Region Abuja (Nigeria) sowohl mehrwöchige Trainings für Teilzeitkräfte als auch eine zweijährige Vollzeitausbildung gibt, deren Absolvent*innen anschließend in Vollzeit in ihren Bistümern angestellt werden. In dieser Pluralität zeigt sich, wie vielfältig angesichts je unterschiedlicher Situationen und Herausforderungen vor Ort die Aufgaben des kirchlichen Amtes ausgeübt werden können und müssen, um eine missionarische Kirche zu sein. Vor diesem Hintergrund verwundert es, wenn die Instruktion der Kleruskongre-

⁴⁴ Josef Freitag, Art. Amt. IV. Systematisch-theologisch, in: LThK, Bd. 1, ³1993, 549f, hier 549.

⁴⁵ Besonders im Blick sind die Dienste des Ostiarers, des Exorzisten und des Katecheten und karitative Aufgaben, die nicht von Diakonen übernommen werden. Vgl. <http://go.wwu.de/o5z23> (Stand: 18.9.2020).

⁴⁶ Jakob Baumgartner, Art. Amt. XI. In Mission und jungen Kirchen, in: LThK, Bd. 1, ³1993, 556f, hier 557.

⁴⁷ Vgl. dazu Andreas Henkelmann, Keine Mitsprachrechte? Die Entstehung des Berufs des*der Pastoralreferent*in in partizipatorischer Perspektive – eine pastoralgeschichtliche Betrachtung, in: ZPTh 40 (2020) 1, 87–104.

gation über die pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde einerseits die Notwendigkeit der missionarischen Umkehr betont, wozu die „Berufung aller Getauften, Jünger Jesu und Verkünder des Evangeliums zu sein“ (Nr. 11) wieder zu entdecken sei, und auf den Gedanken der Pfarrei als „Gemeinschaft von Gemeinschaften“ einschließlich der Volk-Gottes-Ekklesiologie rekurriert wird. Bei den konkreten Bestimmungen werden andererseits lediglich – wie in der Instruktion über die Mitarbeit von Laien am Dienst der Priester von 1997 – die geltenden kodikarischen Bestimmungen referiert. Denn die Herausforderungen, die eine pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde einschließlich struktureller Reformen notwendig machen, könnten auch als Anstoß genutzt werden, zu überprüfen, ob die geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen dem Anliegen der missionarischen Sendung der Kirche unter gegenwärtigen Bedingungen dienlich sind und den Charakter des priesterlichen Dienstes als Befähigung der Getauften fördern. Dies gilt umso mehr, als der CIC nach der Apostolischen Konstitution „*Sacrae disciplinae leges*“ zu seiner Promulgation die Ekklesiologie des II. Vatikanums in die kanonische Sprache übersetzen soll.⁴⁸

Indem in solchen neuen Ämtern und Diensten Laiinnen und Laien offiziell mit Leitungs- und Seelsorgeaufgaben betraut werden, wird auch hier die Innen-Außen-Dichotomie nicht (mehr) beibehalten. Denn sie sind sowohl im Sinne eines „Weltauftrags der Laien“ in der Sendung der Kirche *ad extra* tätig als auch *ad intra* am Dienst an Wort und Sakrament beteiligt.⁴⁹ Die Wechselbeziehung von Kirche und Welt findet ebenso ihren Niederschlag wie der Charakter der Kirche als Volk Gottes. Mit den verschiedenen in der Weltkirche praktizierten Modellen gemeinsamer Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag der Kirche, der Übernahme von Verantwortung beispielsweise in Kleinen Christlichen Gemeinschaften oder indem sie für die konkrete Seelsorge vor Ort zuständig sind, zeigen sie ein Bild einer Kirche, in der Macht geteilt und damit Machtmissbrauch vorgebeugt wird. Diese Praktiken sprechen gegen ein Kirchenverständnis, nach dem einseitig die Gläubigen abhängig von Priestern (oder Hauptamtlichen) sind und damit ein ebenfalls einseitiges Herrschaftsverhältnis besteht, auch wenn dieses als „Dienst“ bezeichnet wird. Ein solches Kirchenverständnis kann zwar als eine selektive Rezeption der *Communio*-Ekklesiologie verstanden werden, weil durch die Abgrenzung zumindest die Gemeinschaft im Klerus und besonders der Priester betont wird. Es entspricht aber nicht der Volk-Gottes-Ekklesiologie. Die Spannung zwischen beiden Ekklesiologien zeigt sich in der oben genannten Instruktion darin, dass zwar die besondere Stellung des Pfarrers z. B. im Vermögensverwaltungsrat betont wird, ohne näher theologisch zu begründen, wieso diese Aufgabe einem

⁴⁸ Vgl. Johannes Paul II., Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae leges* zur Promulgation des CIC, in: Codex des kanonischen Rechtes, Kevelaer⁵2001, x-xxiii, xix.

⁴⁹ Dagegen betont noch die „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ von 1997 vor allem den Weltcharakter der Sendung der Laiinnen und Laien und fokussiert mehr auf die kirchenrechtlichen Bestimmungen als auf die konziliaren Überlegungen, um die Aufgaben und Funktionen von Klerus und Lai*innen möglichst strikt voneinander zu trennen.

Priester vorbehalten sein sollte, oder die Annahme formuliert wird, der Pfarrer wäre seiner Rolle als Hirte und Lehrer beraubt, wenn er „nur“ Mitglied des Pastoralrates wäre (Nr. 113). Zugleich wird z. B. der Vermögensverwaltungsrat als wichtig für das Ziel angesehen, „innerhalb der Pfarrgemeinde die Kultur der Mitverantwortung, der Transparenz, der Verwaltung und der Sorge für die Bedürfnisse der Kirche wachsen zu lassen“ (Nr. 106), was vor allem für Ortskirchen mit weniger ausgeprägten und eingeübten Rätestrukturen als in den deutschen von hoher Bedeutung ist. Unterhalb der Ebene der Pfarrei sind auch die Kleinen Christlichen Gemeinschaften gute Beispiele einer solchen Kultur und zeigen, dass ein Priester seine Rolle als Hirte und Lehrer gut wahrnehmen kann und keineswegs an Autorität gewinnt, wenn er die Leitungsteams dieser Gemeinschaften kompetent begleitet und sie dabei unterstützt, ihre jeweiligen Charismen bestmöglich zur Geltung zu bringen.

Damit deutet sich an, welche Konsequenzen diese pastoralen Praktiken für ein Verständnis des Priesteramtes und seiner spezifischen Aufgaben haben. Denn wenn sich Laiinnen und Laien in Gemeindeleitung und Wortverkündigung einbringen und daran teilhaben, bleiben als Spezifika lediglich jene sakramentalen Vollmachten, die dem Priester vorbehalten sind: Eucharistie und Bußsakrament einschließlich der Krankensalbung. Wenn dies aber eine Engführung darstellt, die weder der Geschichte noch der faktischen Aufgabe gerecht wird und die Aufgabe des Priesters primär darin gesehen wird, Pfarrer zu sein,⁵⁰ müssten entweder die von Laien übernommenen Aufgaben diesen wieder (weitgehend) entzogen werden – mit dramatischen Konsequenzen für die Präsenz der Kirche vor Ort in vielen Gegenden der Welt und auf Kosten der gerade in den Basisgemeinden oder Kleinen Christlichen Gemeinschaften zu beobachtenden missionarischen Kraft. Oder die spezifischen Aufgaben würden stärker in Richtung des von Theobald genannten „hierarchischen Dienstes“, die je individuellen Berufungen und Fähigkeiten freizusetzen und den Sensus für die gemeinsame Verantwortung zu fördern, gefasst. Damit verbunden kann man den Überlegungen Rahners und Hünermanns folgen und überlegen, ob bei bestimmten Laiinnen und Laien aufgrund der ausgeübten Aufgabe bzw. je nach ausgeübter Funktion eine Partizipation am sakramentalen Ordo vorliegt bzw. erfolgen sollte. „Wenn den Pastoralassistenten faktisch die Gemeindeleitung anvertraut wird und diese Beauftragung nur durch subtile Theorien von der Gemeindeleitung eines Priesters unterschieden werden kann, wenn in einer heutigen Theologie des Priestertums die beiden sakramentalen Vollmachten, die den ordinierten Priestern vorbehalten werden, im Grund Artikulationen und Extrapolationen der Grundaufgabe des Priesters sind, der Leiter einer Ortskirche und amtlicher Repräsentant der bischöflichen Großkirche und der Gesamtkirche ist, mit welchem Recht verwehrt man dann dem Pastoralassistenten als Gemeindeleiter in einer priesterlosen Gemeinde diese beiden sakramentalen Vollmach-

⁵⁰ Vgl. Karl Rahner, *Pastorale Dienste und Gemeindeleitung*, in: *Schriften zur Theologie XIV*. In Sorge um die Kirche, Zürich u.a. 1980, 132–147, hier 134.

ten?“⁵¹ Ausgehend vom Amt solcher Pastoralassistent*innen, das aus der konkreten Situation heraus und ohne vorhergehende tiefere theologische Reflexion entstanden ist, und der konkreten Praxis fragt Rahner überdies, ob die von ihnen ausgeübten Vollmachten und Funktionen weniger wichtig seien als diejenigen, die ihnen verweigert würden. Würden die Voraussetzungen, unter denen es zur Entstehung des Berufs der Pastoralassistent*innen kam – insbesondere der Zölibat –, nicht geändert, entstehe ein doppelter Klerus: Einerseits die sakramental ordinierten Priester, die überlokal in einer Diözese wirken und die Pastoralassistent*innen, die viele Lokalgemeinden faktisch leiten „und die theologisch nicht recht wissen, warum man ihnen gewisse sakramentale Funktionen versagt, die eigentlich vom Wesen ihrer Grundfunktion als Gemeindeleiter gegeben sind, oder warum man mit theologischen Subtilitäten deutlich machen will, daß ein Gemeindeleiter, der Priester ist, und ein Gemeindeleiter, der Pastoralassistent ist, zwei verschiedene Funktionen ausüben“⁵². Analog zu diesem Argument aus der Praxis im deutschsprachigen Raum kann aus den Erfahrungen in der Weltkirche mit den Diensten und Ämtern in Basisgemeinden, Kleinen Christlichen Gemeinschaften und anderen weitgehend selbstsorgenden Gemeinden dafür plädiert werden, erfahrene und verantwortliche Personen aus diesen Gemeinden zu ordinieren, auch wenn diese verheiratet sind.⁵³ So lautet ein konkreter Vorschlag von Zulehner und Lobinger, neben dem herkömmlichen Priestertyp („Bistumpriester“) einen weiteren, den der „Leutepriester“ einzuführen. Diese unterscheiden sich von den herkömmlichen darin, als gemeindeerfahrene Personen für priesterliche Aufgaben in der Gemeinde beauftragt zu werden, aus der sie stammen, und diese meist ehrenamtlich in einem Team auszuüben. Sie leiten die Gemeinde und stehen der Eucharistie vor. Dem anderen Typ – für den der Pflichtzölibat weiter gelten soll – kommt dann als Hauptaufgabe zu, „mit dem anvertrauten Evangelium Gemeinden zu gründen sowie gegründete Gemeinden (und deren ‚Leutepriesterteam‘) zu begleiten“⁵⁴. Ein entscheidender Aspekt dieses Vorschlags ist, *virī probati* nicht als Notlösung angesichts eines Priestermangels zu ordinieren, sondern einen neuen Normalfall von Gemeindeleitung für die Zukunft zu etablieren. Daher geht es bei diesem Modell nicht darum,

⁵¹ Rahner, Dienste (s. Anm. 50) 140f; vgl. ders., Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Freiburg i.Br. 1989, 134f; Peter Hünermann, Ordo in neuer Ordnung?, in: Ferdinand Klostermann (Hg.), Der Priestermangel und seine Konsequenzen, Düsseldorf 1977, 58–94. Ähnlich auch Peter Neuner, Die Lehre der Kirche vom Amt und der Vorschlag von Leutepriestern, in: Paul M. Zulehner – Fritz Lobinger – Peter Neuner, Leutepriester in lebendigen Gemeinden. Ein Plädoyer für gemeindliche Presbyterien, Ostfildern 2003, 179–219.

⁵² Rahner, Dienste (s. Anm. 50) 147.

⁵³ Vgl. Zulehner u.a., Leutepriester (s. Anm. 51); aber auch Helmut Hoping – Philipp Müller, Viri probati zur Priesterweihe zulassen. Ein Vorschlag, in: HerKorr 71 (2017) 3, 13–17.

⁵⁴ Paul M. Zulehner – Fritz Lobinger, Der Weg in ein neu gestaltetes Priesteramt, in: Zulehner u.a., Leutepriester (s. Anm. 51) 9–20, hier 18. Lobinger beschreibt an verschiedenen konkreten Beispielen aus der Weltkirche, wie dies funktionieren könnte; vgl. Fritz Lobinger, Vom Pfarrverband zu Leutepriestern, in: Zulehner u.a., Leutepriester (s. Anm. 51) 21–125, hier 40–79.

die sakramentale Versorgung sicherzustellen, sondern ein Team bereits aktiver Gemeindemitglieder zu ordinieren und damit die Gemeinschaftsbildung und ein partizipatives Gemeindeleben zu unterstützen. Die Ordination solcher Personen kann durchaus in Form einer relativen Ordination für diese bestimmte konkrete Gemeinde erfolgen, womit die infrage kommende Person nur jene Eigenschaften und Voraussetzungen erfüllen muss, die für eine volle Gemeindeleitung (einschließlich Feier der Eucharistie) in dieser konkreten Gemeinde nötig sind. „Der Priester als Leiter einer Ortsgemeinde braucht nicht nach dem Schema eines mobilen Staatsbeamten gesehen zu werden, der versetzt wird, avanciert und der Vertreter eines Staates ist, der als eine fremde Größe mit Macht einer bestimmten Menschengruppe gegenübertritt und diese erst eigentlich ‚organisiert‘.“⁵⁵

Der Unterschied zwischen relativ ordinieren „Leutepriestern“ und absolut ordinieren „Bistumpriestern“ ist auch aufschlussreich für die Frage, wie sich das Amtsverständnis durch andere Aufgaben aufgrund einer partizipativen Praxis verändern könne bzw. worin die spezifischen Aufgaben eines Priesters jenseits der sakramentalen Vollmachten bestehen. „Soweit die grundlegenden Strukturen gewahrt bleiben, steht es im Ermessen der Kirche und in ihrer Verantwortung, das Amt im Einzelnen so zu gestalten, dass es die ihm eigenen Aufgaben erfüllen und Kirche als Volk Gottes aufbauen kann.“⁵⁶ In vielen Gegenden der Welt können Priester angesichts der Größe der Pfarreien gar nicht alle der Aufgaben ausüben, die ihnen nach der jüngsten Instruktion der Kleruskongregation vorbehalten sein sollten. Daher scheinen die gewählten partizipativen Formen des Gemeindelebens deren Anliegen besser als die in ihr genannten Bestimmungen zu entsprechen, die Pfarrgemeinden dazu einzuladen, „sich zu öffnen und Instrumente für eine auch strukturelle Reform anzubieten, die sich an einem neuen Gemeinschaftsstil, an einem neuen Stil der Zusammenarbeit, der Begegnung, der Nähe, der Barmherzigkeit und der Sorge für die Verkündigung des Evangeliums orientiert“ (Nr. 2). So bilden Priester schon jetzt die in den einzelnen Gemeinden aktiven Menschen aus und weiter, arbeiten dafür, dass sich die dazu nötigen Charismen entwickeln und ermutigen, helfen und begleiten die Gemeinden und ihre Leitungen.⁵⁷ Diese Aufgabe als Ausbilder, Befähiger und Ermöglicher wäre auch dann ihre spezifische Aufgabe, wenn mit neuen Diensten und Ämtern zwar Aufgaben der Gemeindeleitung, nicht aber alle sakramentalen Vollmachten verbunden wären. Gerade indem sie Menschen befähigen, stark machen und ihnen dienen, unterstützen sie eine Erneuerung der Kirche, da diese „durch Frauen und Männer geschehen [wird, T. F.-P.],

⁵⁵ Rahner, *Strukturwandel* (s. Anm. 51) 132. Auch der Vorschlag von Lobinger zu Zulehner betont die relative Bestellung.

⁵⁶ Neuner, *Lehre* (s. Anm. 51) 210.

⁵⁷ Vgl. Lobinger, *Pfarrverband* (s. Anm. 54) 81–84. Ähnliches geschieht in Deutschland unter den Paradigmen „Pastoral der Berufung“ und „Pastoral der Ermöglichung“. Vgl. dazu Dorothea Steinebach, *Freiwilliges Engagement in Beziehung zu hauptberuflicher Tätigkeit*, in: PThI 32 (2012) 95–98.

die ‚Feuer und Flamme‘ für Jesus Christus und sein Evangelium sind“⁵⁸. Zudem repräsentieren sie in besonderer Weise Christus, der gekommen ist, um zu dienen (Mk 10,45). Dies schließt ein, auch öffentlich als Repräsentant*in Christi in der Gemeinde und ihr gegenüber in einer Vollmacht zu sprechen, die nicht aus der Gemeinde stammt.⁵⁹ Diese Vollmacht entspringt aber gerade nicht einer Position der Macht im Sinne einer *potestas*, sondern als Autorität der Ohnmacht Jesu am Kreuz. Denn anders als Macht, die dominieren muss, „lässt sich Autorität daran messen, wie sehr sie die Autorität von denen stärkt, die diese Autorität zu schätzen gelernt haben“⁶⁰. Priester bewegen sich im Spannungsverhältnis zwischen der Ohnmacht der Menschen und der Macht der Mysterien, das nicht aufgelöst werden darf. Priester haben ihren Ort unter den Menschen und vor Gott dort, wo Menschen und Mysterien in ein Wechselverhältnis treten. „Es ist ein Ort voller Pastormalmacht, die den Versuchungen der religiösen Macht widersteht, und ein Ort einer Vollmacht, die den Abgründen der menschlichen Ohnmacht standhält.“⁶¹

Fazit: Theorie aus der Wirklichkeit

Die Beispiele der gelebten Praxis aus der Weltkirche veranschaulichen, wie eine partizipative Kirche, in der Macht geteilt wird, den jeweiligen Umständen entsprechend konkret gestaltet werden kann. Sie nehmen darin konsequent die ekklesiologischen und offenbarungstheologischen Weichenstellungen des II. Vatikanums auf, die die Gesamtheit des Volkes Gottes sowie die Verantwortung aller Gläubigen herausstellen, und füllen sie mit Leben. Indem sie mit ihrer Praxis wiederum Anstöße für die Reflexion der Lehre bieten, zeigen sie überdies, wie sich die vom II. Vatikanum vertretene Wechselwirkung von Pastoral und Dogmatik auswirken kann. Am Beispiel des Amtsverständnisses illustriert, bringen sie angesichts des Kompromisscharakters der Texte des II. Vatikanums und der in ihnen vorhandenen zum Teil stark divergierenden Perspektiven weniger grundsätzlich neue Impulse in die Lehre ein. Vielmehr werden bestimmte Akzente einer Volk-Gottes-Ekklesiologie und der Dienstfunktion der Ämter unterstrichen und ihre Konsequenzen beispielsweise für das Verständnis kirchlicher Ämter und Dienste sowie ihre spezifischen Aufgaben ausbuchstabiert. Nicht zuletzt zeigen solche gelungenen Reaktionen auf die Herausforderung, in ihrer jeweiligen Situation lebendig und missionarisch Kirche zu sein, wie Ämter und Dienste ihre Aufga-

⁵⁸ Philipp Müller, Priestersein heute und morgen. Fakten – Ideale – Aporien, in: Christoph Ohly, Stephan Haering – Ludger Müller – Wilhelm Rees (Hg.), Das Geschenk der Berufung zum Priestertum. Zur Zukunft der Priesterausbildung, Münster 2020, 191–207, hier 196.

⁵⁹ „Dieses gleichzeitige *In* und *Gegenüber* wird darin konkret, dass das Amt durch Ordination, durch Weihe, nicht durch Delegation übertragen wird.“ Neuner, Lehre (s. Anm. 51) 200.

⁶⁰ Hans-Joachim Sander, Die heilige Macht der Priester, in: Wort und Antwort 49 (2008) 64–70, hier 69.

⁶¹ Sander, Macht (s. Anm. 59) 70.

be, Kirche als Volk Gottes aufzubauen, bestmöglich erfüllen können – und welche Gestaltung dem eher zuwiderläuft.

PD Dr. Dr. Thomas Fornet-Ponse
Internationales Katholisches Missionswerk missio e.V.
Goethestraße 43
52064 Aachen
+ 49 (0) 241 75 07-341
thomas.fornet-ponse(at)missio-hilft(dot)de

**„Ich bin durch den Dienst Teil meiner Gemeinde“¹
Ergebnisse einer explorativen Studie zu Selbstverständnis,
Motivation und Religiosität von Ministrant*innen heute**

Abstract

Über 350.000 Kinder und Jugendliche sind in den deutschen Diözesen als Ministrant*innen tätig. Sie „dienen“ regelmäßig in der Messfeier und sind auch sonst eine wichtige Gruppe kirchlicher Jugendpastoral. Die Zahl der wissenschaftlichen Studien über diese mit der Gemeinde verbundenen Kinder und Jugendlichen ist überschaubar. Eine studentische Forschungsinitiative aus Münster hat sich zum Ziel gesetzt, mehr Erkenntnisse über diese wichtige Gruppe junger Menschen zu gewinnen, um einen Beitrag zu einer religionspädagogisch reflektierten Bildungsarbeit für Ministrant*innen zu leisten. Die Ergebnisse einer ersten explorativen Studie sind ermutigend.

Over 350,000 children and youngsters are involved in German dioceses as ministrants. They regularly “serve” in Mass and are an important group of church youth pastoral care. There are very few scientific studies on this large number of children and adolescents. A student research initiative from Münster focused on this important group of young people in order to gain knowledge and to reflect on educational work of ministrants. The results of an initial exploratory study are encouraging.

1. Das Thema: Ministrant*innenarbeit als religiöser Lernort

Es liegt nahe zu vermuten, dass der Dienst von Ministrant*innen ein wichtiger religiöser Lernort in Deutschland geworden ist. Zum einen sind Mädchen und Jungen, die im Rahmen der Eucharistiefeier liturgische Dienste übernehmen und dem Zelebranten assistieren, oft genug die einzigen Kinder und Jugendlichen, die überhaupt noch in einer sonntäglichen Gemeindemesse zu finden sind. Damit haben heute vor allem Ministrant*innen noch die Chance, durch eine mehr oder weniger regelmäßige Teilnahme an der Liturgie religiöse Lern- und Bildungsprozesse zu durchlaufen, die vor dem großen Traditionsabbruch im Kernmilieu katholisch-bürgerlicher Familien noch völlig selbstverständlich waren und allwöchentlich stattfanden. Zum anderen bieten die weit verbreiteten regelmäßigen Gruppenstunden, die für Ministrant*innen im Rahmen der gemeindlichen Jugendarbeit angeboten werden, einen Ort und Rahmen, um nicht nur über liturgische, sondern auch über religiöse oder sogar theologische Fragen in ein bildendes Gespräch zu kommen. Empirische Studien zeigen, dass diese Gruppenstunden auch später noch im jungen Erwachsenenalter äußerst positiv erin-

¹ Zitat einer 22-Jährigen im Rahmen der Münsteraner Ministrant*innen-Befragung.

nernt werden.² Religiöse Bildungsangebote, die mit einer entsprechenden Gestaltung des Ministrant*innendienstes verbunden sind, könnten auch deshalb ein großes Potenzial haben, weil trotz der kontinuierlich abnehmenden Zahl der Gottesdienstbesucherinnen und -besucher in Deutschland die Zahl der Ministrant*innen interessanterweise relativ konstant bleibt: So liegt die Zahl der Ministrierenden in Deutschland seit einigen Jahren bei 360.000, was ca. 8,7% der Katholikinnen und Katholiken in der Altersgruppe der 11- bis 25-Jährigen entspricht.³ Bedenkt man, dass im gleichen Zeitraum nur 9,3% *aller* Katholik*innen einen Sonntagsgottesdienst regelmäßig besuchen⁴ – und stellt man die erdrückende Mehrheit der älteren Kohorten in Rechnung – ist dies eine erstaunliche Quote.

In der religionspädagogischen Forschung ist das Feld der Arbeit mit Ministrant*innen erstaunlicherweise kaum bearbeitet. Auch von kirchlicher Seite passiert – abgesehen von einer Referentenstelle „Ministrantenpastoral und liturgische/kulturelle Bildung“ an der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz (afj) in Düsseldorf – auf diesem Feld wenig. Da die von der Deutschen Bischofskonferenz finanzierte Münsteraner Studie „Einflussfaktoren religiöser Bildung“⁵ die große Bedeutung des Lernorts Ministrant*innenarbeit beleuchtet hat, ist am Institut für katholische Theologie und ihre Didaktik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster die Idee entstanden, dieses Feld in verschiedenen kleineren Projekten näher zu erforschen. Im Folgenden sollen erste Ergebnisse einer deutschlandweiten explorativen Befragung von Ministrant*innen vorgestellt werden.

2. Der Kontext: Ministrant*innenarbeit als Chance in der Transformationskrise

In der Debatte um Säkularisierung, Pluralisierung und Traditionsabbruch wird zur Kategorisierung der Phänomene häufig der Begriff der Transformationskrise verwendet.⁶ Dieser Begriff versucht zu markieren, dass das Christentum zwar von Beginn seiner Geschichte an in die „Prozesse gesellschafts- und geistesgeschichtlichen Wandels eingebunden war und von daher zu keiner Zeit so stabil, unangefochten und in sich ruhend, wie es aus der Retrospektive von heute mitunter den Anschein hat. Gleichwohl hat sich die Transformation der christlich-kirchlichen Sozialgestalt, der vertrauten Frömmigkeitsstile, der theologischen Denkform und auch der religionspädagogischen

² Vgl. Judith Könemann – Clauß Peter Sajak – Simone Lechner, Einflussfaktoren religiöser Bildung. Eine qualitativ-explorative Studie, Wiesbaden 2017, 146–151.

³ Katholische Kirche in Deutschland Zahlen und Fakten 2018/19, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2019, 15.

⁴ Vgl. ebd., 72.

⁵ Könemann – Sajak – Lechner, Einflussfaktoren religiöser Bildung (s. Anm. 1).

⁶ Vgl. Rudolf Englert u.a. (Hg.), Religionspädagogik in der Transformationskrise: Ausblicke auf die Zukunft religiöser Bildung (Jahrbuch für Religionspädagogik 2014), Göttingen 2014.

Tradierungswege vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg offensichtlich so beschleunigt, dass der Topos des Wandels zum Schlüsselbegriff fast jeder seither angestellten theologischen Gegenwartsanalyse wurde⁷. Mit Blick auf die Religiosität Jugendlicher zeigt sich Transformation in erster Linie als Traditionsabbruch: Die elementare Glaubenspraxis wie der regelmäßige Gottesdienstbesuch oder die Integration des Glaubens in den Alltag gelten als unbekannt oder unattraktiv, feste Glaubenswahrheiten werden kritisch beleuchtet oder abgelehnt, die Institution Kirche gilt als altmodisch und überholt. Verwendet man die fünf Dimensionen der Religiosität von Charles Glock als Kategoriensystem, so darf man sicher sagen: Von den fünf Dimensionen, die Religiosität ausmachen, lässt sich bei den meisten katholischen Kindern und Jugendlichen nur die rituelle Dimension – und zwar beschränkt auf die Initiations sakramente und sporadische Gottesdienstbesuche zu Weihnachten – erkennen.⁸

Demgegenüber stehen die Angebote der 17 im BDKJ organisierten katholischen Jugendverbände, die von über 600.000 Jugendlichen regelmäßig genutzt und mitgestaltet werden, und die Angebote der Ministrant*innenarbeit. Rund 360.000 Ministrant*innen erhalten hier die Chance, nicht nur liturgische Aufgaben zu übernehmen, sondern auch viele weitere wichtige Erfahrungen in Gruppenstunden, auf lokalen und überregionalen Messdienertagen, an besonderen Aktionstagen, auf Wallfahrten oder bei gemeinsamen Freizeitaktivitäten zu sammeln. Ministrant*innenarbeit verbindet somit liturgische Bildung mit kirchlicher Jugendarbeit und sollte als ein eigenständiger religiöser Lernort betrachtet werden, der positive Auswirkungen auf die religiöse Sozialisation und Wertebildung, die Einbindung in das Gemeindeleben sowie ein verstärktes Interesse an der Auseinandersetzung mit religiösen Themen ermöglicht.⁹ Es ist deshalb dringend notwendig, aus religionspädagogischer Perspektive diesen bisher vernachlässigten Lernort einer genaueren Analyse zu unterziehen, um Erkenntnisse über Motivation, Erfahrungen und Wünsche von ministrierenden Kindern und Jugendlichen in Deutschland zu gewinnen.

3. Die Untersuchung: Eckpunkte der Ministrant*innenbefragung

An der vorliegenden explorativen Ministrant*innenbefragung, die von September 2019 bis Januar 2020 durchgeführt wurde, nahmen Kinder und Jugendliche in 13 verschiedenen Regionen aus den vier (Erz-)Diözesen Münster, Paderborn, Freiburg und

⁷ Ebd., 9.

⁸ Vgl. auch Clauß Peter Sajak, Der Schlüssel ist die Beziehung – Warum der Katechismus nicht die Lösung für die Glaubenskrise ist, in: Clauß Peter Sajak – Michael Langer (Hg.), Kirche ohne Jugend. Ist die Glaubensweitergabe am Ende? (Theologie kontrovers), Freiburg u.a. 2018, 120–130, hier 121.

⁹ Vgl. zu diesem Abschnitt Könemann – Sajak – Lechner, Einflussfaktoren religiöser Bildung (s. Anm. 2) 146f.

Köln teil. Diese Regionen umfassen sowohl kleinere Pfarrgemeinden als auch größere Pfarreverbände. Insgesamt beteiligten sich 191 Ministrant*innen an der Befragung, wobei die Verteilung mit 52,4% Frauen und 47,6% Männer ausgewogen erscheint. Von den 191 befragten Ministrierenden gehen 54,2% aufs Gymnasium, 13,2% sind berufstätig und 16,2% absolvieren ein Studium oder besuchen andere, im Rahmen des Fragebogens nicht erfragte Schulformen. 89,9% der Ministrierenden wachsen zudem mit mindestens einem Geschwisterteil auf. Das Alter der an der Erhebung Teilnehmenden variiert zwischen 9 und 51 Jahren, wobei der Altersdurchschnitt 16 Jahre beträgt. Da in der Erhebung vorwiegend von der Religiosität Jugendlicher gesprochen wird, erhält die Gruppe der 12- bis 27-Jährigen in dieser Erhebung besondere Beachtung. Diese Gruppe macht mit 161 von 191 Ministrierenden einen Prozentwert von 84,8 aus.

Die durchgeführte empirische Untersuchung stand unter der Leitfrage, welche Bedeutung der Dienst des Ministrierens und die Begleitung der Ministrierenden als gemeindlicher Lernort für das religiöse Bildungsgeschehen haben können. Dazu wurde die Methode der Fragebogenerhebung gewählt. Konkret wurden die Teilnehmenden nach ihrem Selbstverständnis als Ministrierende, nach ihrer Motivation zum Dienst, der konkreten Ausgestaltung ihrer Arbeit in der Gemeinde, ihren Erfahrungen in der Gruppenarbeit und während des Dienens sowie nach dem Themenfeld „Religion und Glaube“ befragt. In den verschiedenen Kategorien wechselten sich offene und geschlossene Frageformate ab. Die Auswertung offener Fragen orientierte sich dabei am Verfahren der qualitativen Inhaltsanalyse, indem mittels eines Codierleitfadens Kategorien formuliert wurden. Die Antwortmöglichkeiten der geschlossenen Fragestellungen wurden ebenfalls für die Vorbereitung einer statistischen Datenanalyse codiert. Im Anschluss erfolgte die statistische Datenanalyse mithilfe des Statistikprogramms SPSS.

4. Die Ergebnisse: Trends und Tendenzen der Ministrant*innenbefragung

Die folgende Zusammenfassung der Ergebnisse orientiert sich an den fünf Leitfragen zu Selbstverständnis, Motivation, Ausgestaltung der Arbeit in der Gemeinde, Erfahrungen in der Gruppenarbeit sowie zu Religion und Glaube.

*Das Selbstverständnis von Ministrant*innen:* Die befragten Jugendlichen definieren sich überwiegend als Helfende am Altar, die den Gottesdienst aktiv mitgestalten. Dabei betonen sie zum einen die unterstützende Funktion in der Messfeier für den Priester, zum anderen die Möglichkeit der aktiven Mitgestaltung durch die Übernahme bestimmter Aufgaben während liturgischer Feiern sowie die Möglichkeit der eigenen Planung von Gottesdiensten. Dem Selbstverständnis kann zugleich, wenn auch in den Antworten der Ministrant*innen weniger präsent, ein Gemeinschaftscharakter zugeschrieben werden: In 14,45% der Antworten wird betont, dass sich Ministrierende

durch die Gemeinschaft definieren, die sie neben ihrem liturgischen Dienst bei Aktionen und Gruppenstunden erleben. Die Einstellung, dass unter der Ministrant*innentätigkeit nicht nur der liturgische Dienst während Messfeiern verstanden wird, sondern sich zugleich eine persönliche Haltung und soziale Einstellung widerspiegelt, zeigen immerhin 9,9% der Antworten. Auch den Einblick und das Übernehmen weiterer Aufgaben im Gemeindeleben (8,3%), wie beispielsweise der Einsatz als Lektor*in oder das Engagement in musikalischen Gruppen (10,9%) gehören für manche Befragte zum Selbstverständnis des Ministrant*innendienstes. Zudem zeigt sich eine aktive Teilnahme der Befragten am gottesdienstlichen Geschehen und zwar sowohl als Ministrierende im Dienst als auch als Mitfeiernde ‚in der Bank‘. Mit durchschnittlich etwa zwei Diensten pro Monat und einem Gottesdienstbesuch außerhalb ihrer Dienstzeiten kann eine regelmäßige Teilnahme an liturgischen Feiern festgestellt werden, die weit über der Besuchsquote ihrer Altersgruppe liegt.¹⁰ Vor allem im Hinblick auf die empirisch oft belegte Abnahme religiöser Praxis Jugendlicher entsteht durch diese erhöhte Teilnahme an Liturgie und Gottesdienst sicherlich eine besondere Chance für religiöse Bildung.

*Was aber motiviert junge Menschen, Ministrant*in zu sein?* Die Elemente ‚Spaß‘ und ‚Gemeinschaft‘ stellen wesentliche Faktoren und Gründe für ein Engagement als Ministrant*in dar. Mit 37,7% der gegebenen Antworten verknüpfen die Befragten ihren Dienst mit Spaß und Freude, nicht nur in Bezug auf die Möglichkeit der Teilnahme an verschiedenen Aktionen und Aktivitäten, sondern auch im Hinblick auf die Ausübung ihres Dienstes während der Messfeiern. Häufig wird die Gemeinschaft der Ministrierenden als eine Gemeinschaft unter Gleichgesinnten charakterisiert. Auf die Frage nach Gründen für ihr Engagement als Ministrierende geben 13,5% der Befragten zusätzlich an, dass es ihnen durch ihren Dienst ermöglicht wird, ihren Glauben zu leben und den persönlichen Glauben vertiefen zu können. Zudem betonen 12,7%, dass sie durch ihr Engagement die Chance erhalten, aktiv am Gemeindeleben teilzunehmen, regelmäßig den Gottesdienst zu besuchen, sich aktiv in der Gemeinde zu engagieren. Mit lediglich einer Stimme kann der Pflichtcharakter als Argument eines Engagements unberücksichtigt bleiben.

*Die Frage, was es bedeute, heute Ministrant*in zu sein, wurde wie folgt beantwortet:* aktiv am Kirchenleben teilnehmen, Gemeinschaft von Gleichgesinnten erfahren und sich mit dem eigenen Glauben auseinandersetzen. Außerdem ermögliche der Ministrant*innendienst Partizipation und Engagement im kirchlichen Bereich: Aktiv am Kirchenleben teilzunehmen bedeute zum einen den regelmäßigen Gottesdienstbesuch und zum anderen sich aktiv in der Gemeinde zu engagieren und/oder Gruppenstunden und Aktivitäten vorzubereiten. Dabei betonen einige Befragte ihre Aufgabe als Gruppenleiterinnen und -leiter und definieren sich in der Gruppe der Gleichgesinnten

¹⁰ Vgl. als Referenz Stephan Bullivan, *Europe’s Young Adults and Religion. Findings from the European Social Survey (2014–2016) to inform the 2018 Synod of Bishops, London/Paris 2018*, 8.

als Vorbilder vor allem für jüngere Ministrant*innen. Andererseits ermögliche der Ministrant*innendienst die Zeit, sich mit religiösen Themen und Fragen auseinanderzusetzen. Wo und wann diese Auseinandersetzung stattfindet, kann mit den gegebenen Angaben nicht letztgültig beantwortet werden.¹¹ Dennoch wird deutlich, dass sich mehr als die Hälfte der Jugendlichen aus der Stichprobe mit religiösen Fragen beschäftigt und sich über aktuelle Themen in der Kirche Gedanken macht: So gibt diese Gruppe an, sich persönlich mit Glaubensfragen auseinanderzusetzen (35,8%) und/oder sich über diese mit anderen auszutauschen (26,3%). Allerdings gibt es in der Stichprobe auch eine große Zahl junger Menschen, die solchen Fragen keine besondere Wertung in ihrem Leben geben (9,5%) und die sich deshalb auch nicht mit ihren Fragen auseinandersetzen (20,9%). Auffällig ist auch, dass 124 Jugendliche (65%) nicht bereit sind, sich mit anderen Jugendlichen über religiöse Fragen auszutauschen (im Gegensatz zu den 31,4%, die sich einen Austausch in der Peer-Group wünschen). Damit stellt sich sofort die Frage, inwieweit die Diskussion religiöser Themen in Gruppenstunden oder im Rahmen von Besinnungstagen sinnvoll ist und wie sie ggf. gestaltet und neu bedacht werden muss. So könnte es z. B. sinnvoll sein, sich auf Diskussions-themen zu konzentrieren, die im Zusammenhang mit der Zukunftsfähigkeit der Kirche stehen, also z. B. die Fragen nach dem (Macht-)Missbrauch in der katholischen Kirche sowie nach Strukturen, die vor allem die Rolle der Frau, den Umgang mit Homosexualität und den Pflichtzölibat betreffen. Ähnliche Ergebnisse spiegelt die Shell-Jugendstudie von 2019 wider, in der Jugendliche mit einer dreiviertel Mehrheit die Meinung vertreten, dass die Kirche keine Zukunftsfähigkeit besitze und sie sich ändern müsse.¹² Zugleich sind die Theodizee-Problematik und die Frage nach der Vereinbarkeit von Glaube und Wissenschaft Themen, mit denen sich die befragten Ministrant*innen konfrontiert sehen.

*Welche Form von Ministrant*innenarbeit erleben und wünschen sich junge Menschen heute?* In der Untersuchung zeigt sich ein sehr vielschichtiges Bild von unterschiedlichen Aktivitäten innerhalb der Ministrant*innengemeinschaft, das von Gruppenstunden über Ausflüge und Tagesveranstaltungen bis hin zu Fahrten über mehrere Tage reicht. Als besonders wichtig stufen Ministrant*innen all die Veranstaltungen ein, die das Zusammengehörigkeitsgefühl sowie die Gemeinschaft als solche stärken und wünschen sich vermehrt weitere Aktionen, die als gemeinschaftsförderlich gelten. In 12,5% der Antworten stufen die Befragten den eigentlichen Dienst und die (regelmäßig stattfindenden) Gruppenstunden als bedeutsam ein. In einem Drittel der Antwortelemente wünschen sich Ministrant*innen weitere Aktionen, die als gemeinschaftsförderlich gelten. Wie bei den Fragen nach Motivation und Aktivitäten fällt auch hier

¹¹ Geplant sind im Rahmen der Münsteraner Studie zwei explorativ-qualitative Projekte, in den u. a. dieser Frage nachgegeben werden kann.

¹² Vgl. Mathias Albert – Klaus Hurrelmann – Gabriele Quenzel Kantar, Jugend 2019. Eine Generation meldet sich zu Wort, Weinheim/Basel 2019, 150–175.

wieder die Bedeutung der Gemeinschaft auf, in der Akzeptanz und Glaube in einer Gruppe Gleichaltriger erfahren werden können.

Mit Blick auf die Wünsche der Befragten sollte eine geeignete Balance zwischen Freizeitaktivitäten und religionspädagogischen Aktivitäten, welche die liturgische wie religiöse Bildung im Blick haben, angezielt werden. So wünschen sich beispielsweise 8,5% der befragten Ministrant*innen zusätzlich weitere religiöse Aktivitäten, bei denen die Chance der persönlichen Auseinandersetzung durch Austausch und Diskussion angeregt werden soll. Zugleich kann bei 6,4% der Ministrant*innen der Wunsch nach gemeindeübergreifenden Aktionen festgestellt werden, bei denen ein Austausch mit anderen Ministrant*innen anderer Gemeinden gefördert werden soll.

*Wie erleben junge Menschen ihren Ministrant*innendienst?* Ministrant*innen erleben sich als Aktive bei den Messfeiern und als Beteiligte am Geschehen, ihr Fokus richtet sich in der Regel auf die Aufgaben und sie nehmen deshalb den Gottesdienst als strukturiert und aufgabenreich wahr. Ministrant*innen charakterisieren sich dabei als aktiv, mitwirkend und integriert in das Geschehen, betonen aber gleichzeitig, dass ihr Fokus vermehrt auf den Aufgaben als auf dem eigentlichen Geschehen liege. Dabei muss festgehalten werden, dass sich bezüglich der Wahrnehmungen des gottesdienstlichen Geschehens ein stark heterogenes Bild zeigt: Das Spektrum der Eindrücke von Ministrant*innen reicht von einer aufmerksamen Haltung während des gottesdienstlichen Geschehens über die Betonung der Möglichkeit, den Gottesdienst als einen Ort der Ruhe und Einkehr zu betrachten, bis hin zu der Wahrnehmung einer eher angespannten Atmosphäre. Dabei muss nüchtern festgestellt werden, dass nur wenige der Befragten im Gottesdienst einen spirituellen Ort sehen und in als eine Möglichkeit wahrnehmen, die Nähe Gottes zu spüren und innerlich zur Ruhe zu kommen.

Auch bei der Frage, wie Ministrant*innen den Gottesdienst außerhalb ihres Dienstes wahrnehmen, zeigt sich ein ähnlich gemischtes Bild: Die Antworten reichen dabei von einem spirituell bereichernden Geschehen über ein intensiveres Erleben des Gottesdienstes bis hin zu einem als langweilig erlebten Ritual. In 17,2% der Antworten werden keine Unterschiede in der Wahrnehmung von Gottesdienst, in denen ministriert wird, und Messfeiern, die als Gemeindemitglied erlebt werden, genannt. Dennoch liegt gerade in der liturgischen Beteiligung der Ministrant*innen die Chance, einen genaueren Einblick in liturgische Abläufe und die Bedeutung liturgischer Codes und Zeichen zu ermöglichen und so zu einem tieferen Verständnis von Liturgie beizutragen, das den meisten Altersgenossen sicherlich verschlossen bleibt. Auf die Frage, welche Möglichkeiten ihnen der Ministrant*innendienst eröffnen könne, antworten immerhin 10,1% der Befragten, durch ihren Dienst einen Einblick in die Planung und Abfolge von Gottesdiensten und weitere Felder der Gemeindegarbeit zu erhalten.

Auch wird in 34,6% der Antworten angeführt, dass ein Engagement als Messdiener*in den Ministrierenden ermöglicht, Gemeinschaft zu erleben. Ähnlich wie beim Selbstverständnis, der Frage nach Motivation und Motiven sowie der Relevanz gemein-

schaftsfördernder Aktivitäten zeigt sich auch hier die Bedeutung der Ministrant*innengemeinschaft, in der Akzeptanz und Glaube in Gemeinschaft erfahren werden kann. Mit 24,4% der Antworten stellt die Kategorie ‚meinen Glauben auszuleben‘ die zweitgrößte Säule dar. Der Ministrant*innendienst ermöglicht Kindern und Jugendlichen also, aktiv ihren Glauben auszuüben, indem sie sich Gott nahe fühlen, den Kontakt zur Gemeinde zu halten und ihren Glauben durch regelmäßige Gottesdienstbesuche zu praktizieren. In 13,8% der Antworten zeigt sich, dass Ministrierende aktiv am Gemeindeleben teilnehmen, indem sie sich sozial und ehrenamtlich engagieren, gemeinschaftliche Aufgaben übernehmen und das Gemeindeleben mitgestalten. In jeweils 21 bzw. 14 zugeordneten Antwortelementen betonen Ministrant*innen den Spaß am Dienst durch verschiedene Freizeitaktivitäten und die Chance, zahlreiche Erfahrungen zu sammeln, Verantwortung zu übernehmen, sich bewusst Zeit für Besinnung zu nehmen und so die eigene Persönlichkeit entfalten zu können.

*Was lässt sich über die Religiosität von Ministrant*innen heute erkennen?* Ministrierende bezeichnen sich mit großer Mehrheit als religiöse Menschen, die sich in der Gemeinde beheimatet fühlen und regelmäßigen Kontakt zu anderen religiösen Menschen haben. Etwas mehr als 81% der Befragten sind der Meinung, dass Religion in ihrem Leben einen großen Stellenwert hat. Zugleich bezeichnen sich fast 87% von ihnen als (eher) religiöse Menschen. Mit 11,5% bzw. 12,5% der Angaben stellen die Ministrierenden, die bei diesen Aussagen eine ablehnende Meinung vertreten, zwar im Vergleich die Minderheit dar, sollten aber vor allem im Kontext eines religiös orientierten Ehrenamtes nicht unberücksichtigt bleiben. Obwohl sich die Ministrant*innen also mit großer Mehrheit als religiöse Menschen bezeichnen und angeben, dass die Religion in ihrem Leben einen hohen Stellenwert hat, bewegen sie sich aber nicht unbedingt in einem religiös geprägten Umfeld und beschäftigen sich im Alltag nicht zwangsläufig mit ihren Glaubensfragen. Mit 92 zu 87 und 94 zu 82 Stimmen erscheinen die zustimmenden und ablehnenden Haltungen zu den Aussagen als ausgewogen. Zudem geben 67,4% der Ministrierenden an, sich nicht mit anderen Jugendlichen über religiöse Fragen auszutauschen. Auf die Frage, ob sie schon schlechte Erfahrungen in Gesprächen gemacht haben, in denen über Glaubensfragen diskutiert wurde, äußerte sich fast ein Drittel der Befragten zustimmend. Etwas mehr als ein Viertel sieht sich oft in einer Rechtfertigungsposition für ihr Engagement in der Ministrant*innenarbeit. Als fast einheitlich erscheint das Stimmungsbild der Aussage ‚Durch meine Ministrant*innentätigkeit fühle ich mich in meiner Gemeinde beheimatet.‘ Mit 169 im Vergleich zu 12 Stimmen fühlen sich 93,4% der Ministrant*innen mit der Gemeinde verbunden.

Zugleich wurden die Ministrant*innen nach ihrem Verständnis von Religiosität befragt. In 40,1% und insgesamt 87 ausgewerteten Antwortelementen verstehen Ministrant*innen unter Religiosität den persönlichen, subjektiven und individuellen Glauben einer Person, der unabhängig von der institutionell gebundenen Religiosität existiert. Persönlich zu glauben bedeutet entsprechend, an etwas Größeres, Über-

mächtiges zu glauben, dass unabhängig von den Lehren der katholischen Kirche sein kann, aber nicht unbedingt muss. In 10,6% der zugeordneten Antwortelemente spiegelt sich, dass Ministrant*innen unter Religiosität eine grundsätzliche Lebenseinstellung verstehen. Ein Glaubenszeugnis zu geben, bedeutet zum einen, für den eigenen Glauben einzustehen, und sein Leben andererseits nach den christlichen Werten auszurichten. Für 12% bedeutet Religiosität, sich mit dem Glauben inhaltlich auseinanderzusetzen, 9,2% verstehen unter Religiosität, regelmäßig am Gottesdienst teilzunehmen. Dass der Glaube praktisch im Alltag ausgeübt wird, vertreten immerhin 12% der Befragten.

Schon hier kann als erstes Fazit formuliert werden, dass die Ministrant*innenarbeit als ein wichtiger religiöser Lernort angesehen werden muss, der vielfältige Chancen für die Entwicklung jugendlicher Religiosität hat. So sind mehr als die Hälfte der Ministrant*innen der Meinung, dass sie durch ihren Ministrant*innendienst die Chance erhalten, sich intensiver mit dem eigenen Glauben auseinanderzusetzen. Andere Ministrant*innen wiederum sind der Meinung, dass sie durch ihren Dienst eine (stärkere) Kirchenbindung und so einen intensiveren Kontakt zur Kirchengemeinde pflegen würden. Gleichermaßen werden Gemeinschaftserfahrungen gewürdigt: Ministrant*innen erfahren im Austausch mit anderen Menschen eine stärkere Auseinandersetzung mit Glaubens Themen. Glauben in einer Gemeinschaft zu erleben, bedeute, den Glauben mit anderen Menschen zu teilen und so wichtige Impulse für den Glauben zu bekommen. Demgegenüber steht allerdings die nicht unerhebliche Anzahl der Ministrant*innen (40,7%), die der Meinung sind, ihr Dienst habe keinen Einfluss auf ihren persönlichen Glauben.

5. Die Perspektiven:

Religionspädagogische Aufgaben in der Ministrant*innenarbeit

Die Ergebnisse der nicht repräsentativen, aber explorativen Münsteraner Ministrant*innenstudie zeigen deutlich, welche Chancen in einer auf religiöse Bildung ausgerichteten Ministrant*innenarbeit liegen: Ministrant*innen sind die Kinder und Jugendlichen, die in Zeiten von Individualisierung, Säkularisierung und Traditionsabbruch durch ihren Gemeindedienst immer noch an der Liturgie teilnehmen, in Gemeinschaft über Religion und Glauben ins Gespräch kommen und dadurch trotz aller gegenläufigen Entwicklungen häufig immer noch eine stabile Gemeindebindung besitzen. Auch wenn die Zahl derer, die sich trotz Dienst und Gemeinschaft nur wenig oder gar nicht mit ihrem persönlichen Glauben beschäftigen, relativ hoch ist (immerhin 40,7%), zeigt sich doch immer noch die Mehrheit der Ministrierenden offen und engagiert in Sachen persönlicher Religiosität und Spiritualität. Und unabhängig von Fragen der persönlichen Religiosität fühlen sich die allermeisten der Ministrant*innen (93,4%) mit der Ortsgemeinde verbunden. Dabei muss natürlich offenbleiben, inwie-

fern die überdurchschnittliche Religiosität und Auseinandersetzung mit Glaubensfragen allein auf die Ministrant*innenarbeit zurückzuführen ist und diese Kausalität auch statistisch signifikant überprüft werden kann. Aber dieses Problem der Multikausalität betrifft ja alle Settings empirischer Studien, die nicht definitiv nach der Vielfalt von Einflussfaktoren suchen.¹³

Leider liegt bisher kein einschlägiges religionspädagogisches Konzept zur Bildungsarbeit mit Ministrant*innen vor. Aus den Ergebnissen der Umfrage ergeben sich aber erste Koordinaten für ein solches Unterfangen, die sich in Rückgriff auf pastoraltheologische Überlegungen in der Ministrant*innenpastoral¹⁴ in drei Elementen zumindest skizzieren lassen: Ministrant*innen sollten in ihrer *sozialen Kompetenz* gefördert werden, indem sie Gelegenheit erhalten, Gemeinschaft zu erfahren, verschiedene Perspektiven einzuüben und soziales Verhalten in diesem Interaktions- und Kommunikationssystem zu erlernen. Dies würde der Erkenntnis Rechnung tragen, dass die erlebte Gemeinschaft beim Dienen, in Gruppenstunden und Ferienlagern ein zentrales Element von Selbstverständnis, Motivation und religiöser Erfahrung ist. Ministrant*innen müssen zudem nicht nur zu Beginn ihrer Tätigkeit, sondern auch fortwährend in den Jahren ihres Dienstes in ihrer *liturgischen Kompetenz* geschult werden. Nur so werden sie als Beteiligte am gottesdienstlichen Geschehen die Chance erhalten, sich die Zeichensprache der Liturgie anzueignen, sie souverän zu lesen, zu durchdringen und schließlich auch selbst in Gebet und Gottesdienst (z. B. im Rahmen geistlicher Impulse in Gruppenstunden, an Besinnungstagen oder in Kinder- und Jugendgottesdiensten) zu verwenden. Zugleich sollten Ministrant*innen in ihrer *konfessorischen Kompetenz* gefördert werden, also darin, sich in Sachen Religion und Glaube zu positionieren. Nur so sind sie bei kritischen Anfragen und Diskussionen in der Lage, ihre Tätigkeit und ihr Engagement zu erklären und zu begründen. Das ist insofern besonders wichtig, als knapp ein Drittel der befragten Ministrant*innen angaben, schlechte Erfahrungen in Gesprächen gemacht zu haben, in denen über Glaubensfragen diskutiert wurde, und etwas mehr als ein Viertel sich in einer Rechtfertigungsposition für ihr Engagement als Ministrant*innen sehen. Eine religiöse Positionierungsfähigkeit scheint vor allem auch im Kontext einer pluralistisch geprägten Gesellschaft, in der Religion keine selbstverständliche Funktion mehr hat, als besonders relevant.¹⁵ Zudem zeigt sich, dass die Tä-

¹³ So gilt diese Problematik sogar für sog. *Large-Scale-Assessments*, die in der Regel auf den Einflussfaktor Schule fokussiert sind, außerschulische und familiäre Einflüsse aber ausblenden. Eine Ausnahme macht bewusst die qualitativ-explorative Studien von Könemann – Sajak – Lechner, Einflussfaktoren religiöser Bildung (s. Anm. 1).

¹⁴ Vgl. die folgenden Ausführungen: Peter Hahnen, Sinn-Schule statt Dressur. Probleme und Chancen der Ministrantenpastoral, in: Gottesdienst. Informationen und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, 42 (2008), 121–123.

¹⁵ Dies wird auch von kirchlicher Seite erkannt, dann aber in der Regel als Globalziel religiöser Bildung in der Schule formuliert. So erklären die deutschen Bischöfe in ihrer Schrift „Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen (hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005) dies zu einem der drei zentralen Aufgaben des katholischen

tigkeit als Ministrant*in dazu beitragen kann, den aktuellen jugendsoziologischen Tendenzen in Sachen Religiosität und Glaube entgegenzuwirken. Denn Ministrieren hat offensichtlich einen positiven Effekt auf die elementare Glaubenspraxis, den Gottesdienstbesuch, die Integration des Glaubens in den Alltag und auch auf die Gemeinde- und damit auf die Kirchenbindung.

Für ein umfassenderes und ausdifferenziertes Konzept der Ministrant*innenbildung bedarf es freilich mehr Forschung: So würde sich u. a. ein konkreter inhaltlicher Blick auf die Gruppenstunden lohnen, da in diesen in der Regel der Rahmen für inhaltliche Auseinandersetzungen mit (religiösen) Themen gegeben wird, die für die Religiosität von Kindern und Jugendlichen bedeutsam sind. Auch müsste ein genauerer Blick auf die liturgische Bildung gerichtet werden, und zwar vor allem auf das Verständnis der Ministrant*innen von Ritual, Gebet und Gottesdienst. Mit Blick auf die heterogenen Tendenzen in der Befragung ist es zudem unbedingt notwendig zu prüfen, inwiefern sich die Jugendlichen auch über verschiedene Milieugrenzen hinweg durch die Ministrant*innenarbeit überhaupt ansprechen lassen. – Ein weites Feld, das es sicherlich wert ist, näher erforscht zu werden.

Prof. Dr. Clauß Peter Sajak
Katharina Schulze Pröbsting, M. Ed.
Institut für katholische Theologie und ihre Didaktik
Abteilung III: Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts
Katholisch-Theologische Fakultät an der Westfälischen Wilhelms-Universität
Robert-Koch-Str. 40
49149 Münster
c.sajak(at)uni-muenster(dot)de
k.schulzeproebsting(at)uni-muenster(dot)de
<https://www.uni-muenster.de/FB2/kthd/organisation/paedagogik/>

Religionsunterrichts: „Der Religionsunterricht fördert die religiöse Dialog- und Urteilsfähigkeit der Schülerinnen und Schüler“ (30).

Europa: „Großmutter“, Krise und Vision Sammelrezension

„Europa“ als Begriff findet vielseitige Verwendung mit unterschiedlichem Verständnis: Ganz alltäglich wird dieser *Terminus technicus* verwandt, um geografische, ökonomische, politische und kulturelle Identitäten auszudrücken. Bei näherem Hinsehen auf diese Identität wird die Unterschiedlichkeit der Betrachtenden an prominenten Diskursen ersichtlich: Gehört die Türkei zu „Europa“? Sollen Staatsschulden in der Euro-Zone vergemeinschaftet werden? Sind Europa und die Europäische Union identisch? Ist das Christentum für Europa konstitutiv?

Die Aufmerksamkeit für das Themenfeld „Europa“ ist seit wenigen Jahrzehnten konstant: In den 1990er-Jahren, in denen die wesentlich politischen und ökonomischen Entscheidungen fielen, die für die Bürger*innen der EU alltäglich selbstverständlich sind, wurde der Vorschlag aufgegriffen, Europa eine Seele zu geben. Im Zuge der Erweiterung der Europäischen Union in den Jahren 2004 und 2007 um Staaten im östlichen Mittel- bzw. südöstlichen Europa wurden die Diskurse, dass Europa aus zwei Lungen bestehe, die u. a. Papst Johannes Paul II. anstieß, präsenter. Mit Ablehnung des *Vertrags für eine Verfassung für Europa* 2005 und dem sukzessiven Erstarken europaskeptischer Positionen in nahezu allen Mitgliedsländern der Europäischen Union werden aber auch zunehmend die unübersehbaren Krisenfelder Europas – die vielfach nicht „neu“ sind – wahrnehmbar. Vor dem EU-Parlament in Straßburg prägte Papst Franziskus im Jahr 2014 in einer Rede, die nicht nur skeptisch konnotiert war, das Bild, dass „Europa den Eindruck von Verzagtheit und Alterung erwecke, so dass es wie eine Großmutter wirke, die nicht länger fruchtbar und vital sei“.

Die nachfolgend rezensierten Studien tragen allesamt dazu bei, die Vielschichtigkeit Europas in gesellschaftlicher, kultureller und religiöser Prägung zu erhellen. Dabei werden empirische, hermeneutische, historische, pastoraltheologische und interdisziplinäre Ansätze aus theologischem Interesse besprochen. Ein Konsens über ein einheitliches Europabild oder gar ein solches Bild selbst sind von den nachfolgenden Beiträgen nicht zu erwarten.

Klaus Viertbauer – Florian Wegscheider (Hg.), Christliches Europa? Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung, Freiburg i.Br. 2017

Der erste vorzustellende Studienband hat die jüngsten Flüchtlingsströme zum Anlass genommen, den Inklusionsprozess von Migrierenden aus dem arabischen und nordafrikanischen Raum in den „vorfindlichen Werte- und Kulturraum“ zu besprechen

(S.7). Dieser Inklusionsprozess wird als eine christliche Herausforderung charakterisiert, da die praktische Relevanz der christlichen Gottesrede herausgefordert werde.

Klaus Viertbauer greift in seinem einleitenden Aufsatz sogleich den interessanten Titel der Herausgeberschaft eines „christlichen Europas“ auf. Anhand der Denkansätze Joseph Ratzingers, Johann Baptist Metz' sowie Jürgen Habermas' zeigt er den Weg vom christlichen Europa zu einer postsäkularen Gesellschaft in Europa nach. So habe der emeritierte Papst stets die enge Symbiose von Christentum und Europa als einen zielgerichteten Prozess eingeschätzt (S.19), da das Christentum in seinen frühen Jahren durch die Bindung an die griechische Philosophie eine Hellenisierung erfuhr, indem Gott den Weg der Vernunft wählte (S.16). Johann Baptist Metz schätzt das Christentum, anlehnend an die Hellenisierungsthese, als eine dreifach verschlüsselte Religion ein, die für sich mit Kant entdeckt habe, stärker nach der Hoffnung zu suchen (statt nach einem Tun-Ergehen-Zusammenhang). Dieser anthropologische Ansatz führt in Europa zu einer anamnethischen Vernunft, welche Geschichte und Gedächtnis unterscheidet (S.24). Das Christentum könne für Europa folglich aus den Wurzeln der Geschichte schöpfen, um gleichzeitig gegenwärtigen Lebensentwürfen im Einzelnen wie in der Gesellschaft überzeugende Handlungserfahrungen anzubieten. Mit Habermas' Entwurf einer postsäkularen Gesellschaft soll der christliche Beitrag für das unvollendete Projekt der Moderne gehoben werden, wie kommunikative Vernunft mit einer anamnethischen Tiefenstruktur ergänzt werden könne. Viertbauer legt mit diesen Denkansätzen eine plausible Übersicht unterschiedlicher theologischer bzw. soziologischer Konzeptionen zum Verhältnis von Christentum und Europa vor, die heute das Denken eines jeweiligen Teils des Volkes Gottes sowie europäischer Gesellschaften prägen.

Der Innsbrucker Dogmatiker Roman A. Siebenrock skizziert Kirche und Europa in einer Hypothese als Sehnsuchtsorte und fragt, weswegen diese Orte zeitgleich als scheiternd wahrgenommen werden (S.130). Der Ort Europa sei dabei global geworden, sodass Kirche und Europa als globale „Kippbilder“ verstanden werden können. Diese „Kippbilder“ verdeutlicht Siebenrock an Leiterzählungen wie z. B. der Frage nach Werten. So wurde die Abschaffung der Sklaverei in Europa im Nachgang der Französischen Revolution als eine Fanfare der Transformation und des Fortschritts gefeiert, als ein neuer Wert für die gesellschaftlichen Ordnungen Europas. Zugleich entstanden aber neue Formen des Klassenkampfes, Nationalismus und Kolonialismus, sodass der wirkende Rassismus der Sklaverei sich verlagert habe (S.133). Diesen Prozess skizziert Siebenrock als eine Dynamik, welche einerseits „Fortschritt“, aber auch Abstürze in der Menschheitsgeschichte mit sich brachte.

Europa als auch die Kirche sind dieser Dynamik ausgesetzt und in ihren Machtdimensionen, die Werteprägungen beeinflussen, herausgefordert: Europa als weltliche Macht, welche die Möglichkeiten sanktionierender Zwangsgewalt habe, und die Kirche als geistliche Macht, welche die Kraft der Wahrheit für sich beanspruche, tragen

Verantwortung für die heutige Ausprägung der westlichen Zivilgesellschaft. Dieser Auftrag dauere an, sodass die Kirche sich als friedensstiftende Transformationsmacht im heutigen Europa etablieren solle (S. 141).

Dieser theologische Sammelband, der u. a. noch einen sehr lesenswerten Beitrag des Bochumer Pastoraltheologen Matthias Sellmann über empirische Daten zur interreligiösen bzw. interkulturellen Toleranz der Deutschen in Europa beinhaltet, summiert unter dem auffälligen Buchtitel eines „christlichen Europas“ Aufsätze, die dazu beitragen können, unterschiedliche Vorstellungen von Christentum und Europa in der Gesellschaft nachzuvollziehen. Es wäre wünschenswert, dieses Themenfeld, möglicherweise in Kooperation mit den anderen Theolog*innen, die sich über Europa profund auseinandergesetzt haben, weiterzudenken. Die Sensibilität einzelner Autoren für die Fragilität in der Nutzung von weltlicher und geistlicher Macht lohnt sich fortführend zu besprechen, um auf anstehende Herausforderungen vorzubereiten.

Martin Kirschner – Richard Nate (Hg.), Europa – Krisen, Vergewisserungen, Visionen. Interdisziplinäre Annäherungen, Bielefeld 2020

Eine „Begegnung von Wissenschaftlichkeit und Bildung“ (S. 7) möchte der nachfolgende Sammelband anbieten, der aus einer interdisziplinären Ringvorlesung und diese begleitenden fachspezifischen Seminaren des *Forums K'Universale Eichstätt* resultierte. Mit dieser Ringvorlesung möchte die einzige deutsche Katholische Universität, dem Wortsinn des „katholisch“ folgend, eine fächerübergreifende Vorlesung für alle ihre Studierenden anbieten, die auf „das Ganze und Allgemeine ausgerichtet sein muss“, die aktuelle Fragen der gegenwärtigen Zeit in den Blick nimmt.

Die interdisziplinären Annäherungen, die von z. T. sehr prominenten Autor*innen wie Martin Schulz vorgenommen wurden, vermitteln nicht nur interessierten Geisteswissenschaftler*innen eine kompakten Übersicht über die gegenwärtigen Herausforderungen in und Möglichkeiten für Europa, sondern sind auch für Studierende gut verständlich lesbar. So wird der Begriff „Europa“ nachvollziehbar ent-grenzt, indem Fragen einer offenen Gesellschaft, der Rolle Russlands im Verhältnis zu Europa, unterschiedliche kulturelle Narrative, aber auch die Stellung der drei abrahamitischen Religionen ausführlich diskutiert werden.

Als übergreifende „Klammer“ der unterschiedlichen Beiträge können Martin Kirschners *Einführende Überlegungen* gelesen werden. Der Eichstätter systematische Theologe, der die erste und gegenwärtig einzige Heisenberg-Professur für katholische Theologie im deutschen Sprachraum innehat, skizziert strukturelle Herausforderungen für eine europäische Integration: So träten an den europäischen Rändern verschiedene (alte) Regionalmächte neu in Erscheinung, die Bedeutung nichtstaatlicher Akteure in Europa nehme zu, die Integration Russlands in europäische Prozesse sei gescheitert, sodass alle europäischen Beteiligten um ihre Handlungsfähigkeit ringen (S. 12f.). Dieses Ringen zeige die Krisen einer gegenwärtigen europäischen Integration, die in ihren

vielseitigen Prozessen von einigen Makro- und vielen Mikrokrise herausgefordert werde.

Kirschner formuliert die Zielsetzung, dass Europa von einer zentralen dualistischen Spannung herausgefordert sei: So stehe die Peripherie in einer Verhältnisbestimmung zum Zentrum Europas, das durch Deutschland als „Macht“ charakterisiert werde (S.27). Die „Ränder“ ringen um ihre Zugehörigkeit – das ist beispielsweise Großbritannien mit seiner Insellage und seiner in Europa singulären Wirtschaftsordnung, Kroatien als EU-Mitglied, das nicht an Währungsunion und Schengen-Raum partizipiert, aber mit seiner spürbaren Migration junger Menschen herausgefordert ist, aber auch Bosnien-Herzegowina mit dem kompliziertesten Verfassungsaufbau des Kontinents und seiner nicht vorhandenen Reisefreizügigkeit. All dieses politische, gesellschaftliche und ökonomische Ringen könne nur durch ein gemeinsames Suchen nach einer Wurzel, einer Seele in Europa – wie es 1996 Jacques Delors formulierte – zu einer neuen Identität geführt werden. Das Christentum mit seiner zweifachen Prägung, in seiner byzantinischen und römischen Form, könne hier den Dialog zwischen den Kulturräumen herstellen, sodass eine gemeinsame Wurzelsuche für eine europäische Identität entstehen könne.

Die Europaforscherin Gisela Müller-Brandeck-Bocquet setzt an den systematisierten Gedanken an, indem sie feststellt, dass der seit 1990 vorhandene globale Multilateralismus in den jüngsten Jahren brüchig geworden sei. Dies fordere Europa – der Europabegriff wird von der Autorin mit der EU gleichgesetzt – auf, ein eigenständiges Leitbild zu entwickeln, das Müller-Brandeck-Bocquet als *Friedensmacht* skizziert (S.46). Mit diesem Leitbild verfüge die EU über eine „transformative Power“, die in der Außen-, Sicherheits- und Verteidigungspolitik die Ansätze der EU-Staaten einige. Unterschiedliche (noch nicht ausgereifte) Projektansätze stellt die Autorin hierzu vor. Durch das Leitbild und die praktische Politik können die EU an die von Emmanuel Macron geforderte europäische Souveränität anknüpfen, sodass der Beitrag neben einem politikwissenschaftlichen Überblick ein leidenschaftliches Plädoyer für eine geeinte EU als „Player einer liberalen Weltordnung“ bietet (S.60).

Die Wiener Pastoraltheologin Regina Polak bespricht gewohnt kompetent das europäische Krisenphänomen Flucht und Migration – das in anderen Teilen der Welt ein weitaus präsenteres und existenzielleres Krisenphänomen ist. Neben dem Verweis auf die weltkirchliche Instruktion aus dem Jahr 2004 *Erga migrantes Christi*, dass Migration eine theologische Größe sei (S.72), erläutert sie, dass Migration und Integration eine geschichtstheologische Dimension als Zeichen der Zeit hätten. Somit ist die Migration nicht nur ein Lernort des Glaubens, sondern auch ein *Locus theologicus* (S.74). Damit kenne die Kirche aus ihrer Glaubenserfahrung den Charakter von Fremde sowie Exil und Diaspora, aber auch von Vulnerabilität, Fragilität und Befreiung (S.81). Diese Glaubenserfahrungen können die Kirchen in die europäischen Gesellschaften herein-

tragen, um einen humanitären Ansatz zur Bewältigung dieser Krise, bei gleichzeitiger Anerkennung der eigenen Vulnerabilität, zu finden.

Die interdisziplinären Annäherungen zeichnen sich allesamt mit sehr konstruktiven Denk- und Handlungsansätzen aus, welche einen europäischen *Common sense* betonen, der ganz wesentlich aus den vielfältigen christlichen Bemühungen des Kircheseins und interreligiösen Dialogs profitieren kann. Kritisch anzumerken sind klar erkennbare parteipolitische Neigungen einzelner Autor*innen, in Abgrenzung zu anderen etablierten, staatstragenden Parteien, sowie ein sehr klarer Denkgang einer deutschsprachigen Geisteswissenschaft. Beiträge von Wissenschaftler*innen aus dem östlichen Mitteleuropa hätten sicher dem Gespräch mit dem östlichen Lungenflügel Europas weiteres Gewicht verliehen.

Der einleitende und von Martin Kirschner aufgegriffene Gedanke, „Europa eine Seele zu geben“, wurde von den jeweils lesenswerten Beiträgen nicht durchgehend aufgegriffen, lässt dafür aber weiteres Forschungspotenzial erahnen.

Martin Kirschner – Karlheinz Ruhstorfer (Hg.), Die gegenwärtige Krise Europas. Theologische Antwortversuche, Freiburg i.Br. 2018

Der zweite Sammelband setzt ebenfalls am Phänomen der „Krise“ an. Der wiederum von Martin Kirschner und dem Freiburger Dogmatiker Karlheinz Ruhstorfer herausgegebene Band führt elf Theolog*innen, einen Philosophen sowie einen Politologen zusammen, die in der Reihe *Quaestiones disputatae* anlässlich einer Tagung der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie (EGKT) Religionen eine doppelte Funktion zuschreiben: Einerseits können diese zur Lösung von Konflikten der gegenwärtigen Tage beitragen, zugleich sind religiöse Pluralisierungen aber auch Teil von Transformationskrisen der Gegenwart (S.9).

Der bereits im vorhergehenden Sammelband hervorstechende Terminus einer „Seele Europas“ führt auch in die vorliegenden Beiträge ein. So werden die Krisen der jüngsten Dekade als so dramatisch eingestuft, dass grundsätzliche politisch-theologische Fragen wie jene einer Seele Europas wieder im Zentrum des politischen Disputes stehen (S.11). Konkret sei den Krisen und damit einhergehenden Desintegrationsprozessen mit einer *Kultur der Compassion* – wie Johann Baptist Metz den Begriff prägte, der eine neue politische Theologie darunter verstehe, die sich vom Leid der Anderen anrühren lasse und daraufhin engagiere – zu begegnen, der Theologie und Glaube dienlich sein können (S.13).

Martin Kirschner sieht den Dienst einer öffentlichen Theologie im Ausformulieren dieser Kultur: In ihr spiegelt sich eine Evidenz der Barmherzigkeit, die dem Einzelnen und der Gesellschaft geschenkt werde, mit der Evidenz der Not, der man sich nicht entziehen dürfe (S.50). Dieser kulturelle Zugang soll sich in metareligiösen Prinzipien der Gerechtigkeit manifestieren, die einer öffentlichen Rechts-, Diskurs- und Sozialordnung dienlich sind. Sogleich soll verdeutlicht werden, dass eine solche Kultur unter-

schiedliche religiöse und weltanschauliche Pluralismen inkludiere, die alle öffentlichen Akteure zu einem gemeinsamen politischen Handeln einlade. Der Zugang Papst Franziskus', einen transversalen Dialog einzufordern, sei ein solcher praxeologischer Schritt einer *Kultur der Compassion* (S. 55).

Der Wiener Systematiker Piotr Kubasiak sieht als ein wesentliches Merkmal einer *Kultur der Compassion* für Europa eine gemeinsame Definition von Solidarität, die gegenwärtig fehle (S. 71). In Anlehnung an Metz stellt Kubasiak eine Theologie der Solidarität für Europa als gerechtigkeitssuchende Compassion vor, die auf drei Säulen beruhe: Zunächst müsse die Theologie ein öffentliches Sprechen praktizieren, das die Botschaft in der gegenwärtigen Welt sichtbar mache. Sodann gilt es, die Kirche als einen Ort der Erinnerung für die Geschichte der Freiheit zu verwirklichen und drittens sie insofern zu reformieren, als eine Selbstprivatisierung überwunden werde. Eine Konkretisierung dieser drei Säulen wird nicht unternommen, sondern darauf hingewiesen, dass der einzelne Mensch in einer *Kultur der Compassion* nicht zu den Dualismen Kollektivismus und Individualismus tendieren müsse (S. 79).

Karlheinz Ruhstorfer erfragt eine solche *Kultur der Compassion* vor dem Hintergrund der europäischen Geistesgeschichte: So resümiert er, dass metaphysisches Denken ein wichtiges Element des Tiefenstroms unserer Geistesgeschichte sei, die in Europa wesentlich mit dem Christentum verbunden werde (S. 142). Da sich die Postmoderne sowohl gegen die Totalitarismen der Moderne als auch jegliche Metaphysik als Denkform einer Identität ausspreche, bestehe Skepsis gegenüber dem Christentum als Identitätsgeber für eine europäische Geistesgeschichte, wengleich sie als Partner wahrgenommen werde. Daher stehe die katholische Theologie für eine moderne *Kultur der Compassion* in der Pflicht, einen Beitrag für die prekäre Identität Europas zu finden, indem sie Geltungskraft des Glaubens vernunftaffin plausibilisiere und eigene Dispute wie die „oftmals maroden Brücken zwischen biblischer Hermeneutik und dogmatischer Theologie“ zielführend anginge (S. 158ff.).

Der vorliegende Sammelband wagt eine Begriffssetzung einer *Kultur der Compassion*, indem er mit z. T. sehr detailreichen Beiträgen die Balance von Immanenz und Transzendenz, eine kritische Anerkennung säkularer Rationalität und Wege zu einem toleranten Glauben als Merkmale einer solchen Kultur ausformuliert. Die systematische Tiefe dieses Beitrags für eine europäische Haltung ist beachtlich, wengleich die geringe Internationalität der Autor*innenschaft angesichts einer sie tragenden europäischen Vereinigung auffällig ist. Für praxisbezogene Forscher*innen wäre eine Fortsetzung des Denkansatzes anhand empirischer Erkenntnisse oder qualitativer Zugänge sicherlich erstrebenswert, sodass praktische Anfragen an eine *Kultur der Compassion* Gehör in deren Konzeption fänden.

Christoph Theobald, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg i.Br. 2018

Der Pariser Jesuit Christoph Theobald bringt weiteres theologisches Ringen in den europäischen Diskurs ein. In der vorliegenden Monografie entfaltet er ein Verständnis des christlichen Glaubens, das sich nicht als ein inhaltsreiches System darstellt, sondern als ein gelebter Stil im Leben. Mit diesem Glauben, der sich durch den Lebensvollzug von Kirche, Theologie und allen Christ*innen entfalte, könne der christliche Glaube, der überall in Europa Diasporasituationen annehmen werde, wichtige Impulse für das Zusammenleben und die Entwicklung in Europa geben.

Ausschlaggebend für die Notwendigkeit christlicher Impulse sind das Schwinden humanistischer Prinzipien sowie einer europaweit ausgeprägten Erschöpfung an Visionen, verbindenden Zielsetzungen und der geringen Identifikationskraft europäischer Institutionen. Auffällig am Buchtitel sowie in der wiederkehrenden Lektüre ist das prominente Verwenden des Stilbegriffes. Diesen entwickelt Theobald zum Zentrum seines Nachdenkens, indem er darunter ein Begegnungs- und Beziehungsgeschehen versteht, das seine Gestaltungskraft im Hören auf den schöpferischen Vorgang in der heutigen Welt erfährt. Dieses Sich-Einlassen auf den Nächsten soll ein Kennzeichen sein, der heutigen Welt beizuwohnen (S. 52).

Der Lebensstil entfaltet sich ganz wesentlich im Menschen, der wiederum von anderen Menschen erzeugt und (aus-)geprägt wurde. Folglich versteht Theobald zunächst einmal jeden Menschen als Glaubenden, da der Mensch sich mit seiner Verwundbarkeit der Existenz in der Welt anvertraut. Den Schritt zum christlichen Glauben geht der Einzelne, indem er den Christusglauben der Jünger bejahend annimmt, sodass er mit seinem Lebensstil über den Tellerrand seines Umfeldes hinaustritt und sein Leben mit den Lebensgeschichten der Welt verbindet (S. 97). Hierbei erinnert Christoph Theobald an die Konzilskonstitution *Dei Verbum* sowie das gegenwärtige Pontifikat, indem christlicher Glaube als Lebensstil das Gespräch mit allen Beteiligten suche, um einer kritischen Unterscheidung der Zeichen der Zeit dienen zu können. Mit diesem Stil entfaltet Theobald die unterschiedlichen Kapitel seiner Monografie.

In Kapitel II wird der Stil von Glaubensvollzügen in Europa besprochen, die erst mit einem empirischen Zugang systematisch erfasst werden könnten; Kapitel III bespricht einen Religionspluralismus in den gegenwärtigen Gesellschaften im Angesicht neuen religiösen Gewaltpotenzials. Die besonderen Erfahrungen Frankreichs mit islamistischen Terroranschlägen fließen in die Ausführungen spürbar ein. In Kapitel IV verweist Theobald auf gemeinsame ökologische Herausforderungen im Hause Europa, ehe der Pariser Systematiker in Kapitel V wieder seinen Blick auf die Kirche richtet und eine stilistische Ekklesiologie im Werden erläutert.

Die Monografie setzt an einem Schnittpunkt von Theologie und Gesellschaft an: Die postmoderne Freiheit in einer religionspluralistischen Gesellschaft Europas korrespondiert mit der Methodik der Unterscheidung der Geister sowie mit einem stilisti-

schen Entwurf eines Glaubens als Dialog, der sich in der Haltung von Gastfreundschaft und Heiligkeit auszeichnet. Folglich geht es um eine Inkulturation des Evangeliums, in der die Stimme des Anderen mit Schrift und Tradition korrespondiert. Das kriselnde Europa kann aus der Stimme des Evangeliums Inspiration für gegenwärtige Herausforderungen erhalten – eine moderne systematische sowie praktische Theologie können hierbei hilfreich sein.

Daniel Jurek, Eine kleine Kirche in Europa. Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche im Wandel zwischen Nationalkirche und europäischem kirchlichen Akteur, Vandenhoeck & Ruprecht 2019

Die als Dissertationsschrift in der evangelischen Theologie angenommene Studie entstand im Rahmen des DFG-Graduiertenkollegs „Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung Europa“. Nach den bisherigen Makrodiskursen kommt eine einzelne christliche Kirche mit ihrem europäischen Vernetzungspotenzial in den Blick.

Jurek skizziert ausgiebig den Gründungs- und damit begonnenen Selbstfindungsprozess der Tschechoslowakischen Hussitischen Kirche. War diese in der Ersten Tschechoslowakischen Republik (bis 1939) eine Nationalkirche, welche um ein eigenes theologisches Profil rang und sich dabei an der tschechoslowakischen Nationenwerdung orientierte, setzte in der Zweiten Tschechoslowakischen Republik (1989–1992) und sodann in Tschechien (ab 1993) eine klare europäische Orientierung ein. Diese bildete sich in einem klaren Europakurs z.B. durch einen intensiven Austausch mit anderen europäischen Kirchen aus.

Unter Europa wird ein gemeinsamer Lebensraum verstanden, in dem alle politischen und gesellschaftlichen Akteur*innen sich über grundsätzliche politische Werte und Prinzipien verständigen sollen (S. 18). Diese Prinzipien prägen eine europäische Kultur und Identität aus, in der die Kirche als Bildungsträger, diakonaler Player und Inputgeber für die öffentliche Verantwortung wichtigen Einfluss nehmen kann. Auch wenn der Europabegriff im wissenschaftlichen Diskurs sicherlich eine breite Differenzierung kennt, zeigt Jurek detail- und forschungsreich die unterschiedlichen Diskurse zwischen der Tschechoslowakischen Hussitischen Kirche und anderen europäischen Kirchen kenntnisreich auf. Europäischen (und sicherlich auch ökumenischen) Prozessen kann diese Monografie dienlich sein, indem sie verdeutlicht, welche Vernetzungskraft christliche Kirchen haben können, wenn sich diese nachhaltig im europäischen Diskurs engagieren.

Klara Antonia Csiszar, Das Angesicht der Erde erneuern. Die kirchliche Entwicklung in Rumänien nach dem Kommunismus, Ostfildern 2018

Die vorliegende Monografie wurde als pastoraltheologische Habilitationsschrift an der Universität Wien angenommen und führt in acht gut lesbaren Kapiteln in die spannende Entwicklung der rumänischen Diözese Satu Mare nach dem Ende des Kommunismus ein. Obwohl diese Diözese im heutigen rumänischen Staatsgebiet liegt, ist sie doch kein ethnisch rumänisches Bistum, da Satu Mare einst im ungarischen Königreich als Diözese gegründet wurde und die Mehrheit der Gläubigen bis heute ungarischer Muttersprache sind. So zeichnet sich die Pastoral als eine multiethnische Herausforderung aus: In Rumänien, dem einzigen Land der romanischen Sprachwelt mit mehrheitlich morgenländischen, christlichen Konfessionen, sieht sich das Bistum sowohl durch eine innere pastorale Pluralität als auch als eine christliche Minderheit innerhalb unterschiedlicher christlicher Kirchen durch eine äußere pastorale Pluralität herausgefordert.

Die innere Pluralität zeigt sich anhand einer umfangreichen Pastoral der Muttersprache, sodass neben rumänischer und ungarischer Pastoral auch die Minderheiten der Roma und eine kleine deutsche Minderheit muttersprachlich betreut werden. Gerade die Pastoral für die Roma bringt noch weitere soziale Herausforderungen für die Diözese. Die äußere Pluralität zeichnet sich durch den innerchristlichen Diasporastatus der römisch-katholischen Diözese aus. Herausgefordert wird dieser zudem, da sowohl die rumänisch-orthodoxe als auch die griechisch-katholische Kirche die nationale Identität Rumäniens klar betonen. Die Diözese Satu Mare mit ihren mehrfachen Minderheitssituationen kann eine solche Identitätsfokussierung nicht betreiben (S. 233ff.). Csiszar zeigt in der Monografie, wie eine Diözese den multiethnischen und sozial ausdifferenzierten Gegebenheiten mit einer Diözesansynode, die in zwei Kapiteln detailreich vorgestellt wird, begegnet (vgl. Kap. 4 und 5). Die Synode beschäftigte sich mit vielfältigen seelsorgerischen Aufgaben, die durch unterschiedliche qualitative Erhebungen gründlich belegt vorgestellt werden. Die Autorin verdeutlicht, dass durch diesen synodalen Prozess der im Kommunismus geformte „homo sovieticus“ im binnenkirchlichen Diskurs neue, nachhaltige Impulse für eine aktive Teilnahme erhielt.

Europa ist aus zweierlei Gründen im Kontext der Diözese Satu Mare spannend. Einerseits zeigen die empirischen Erhebungen, dass das Europabild in Gesellschaft und Kirche differenzierter wird: Nach einer anfänglichen Westeuropafokussierung resultiert man, dass in Rumänien vor Ort von der Solidarität westeuropäischer Gesellschaften gelernt werden könne, während man selbst den Wert von Familienbildung und Spiritualität bereichernd in europäische Gesellschaften einbringen könne (S. 366f.). Andererseits wisse man um die eigenen vielfältigen Erfahrungen europäischer Vielfalt, weswegen man auch von einer Europäisierung der Diözese spreche (S. 369). Diese könne man in Europa einbringen, wenngleich das Interesse hierfür überschaubar sei.

Die äußerst gründlich recherchierte Monografie, die beim Lesen auftretende Fragen allesamt beantwortet, verdeutlicht an einem pastoralen Beispiel der multiethnischen, rumänischen Diözese Satu Mare, welchen Stellenwert Europa in den Vorstellungen und Beziehungen des Volkes Gottes einnimmt. Überdies bietet es als methodischen Schlüssel eine Diözesansynode an, die nicht von allen Beteiligten mit Herzblut getragen wurde, aber die pastoralen Möglichkeiten einer Ortskirche – ohne dabei weltkirchliche Fragen in den Blick zu nehmen – vielseitig thematisierte. Diese Erfahrung kann das Bistum Satu Mare in die europäische Gemeinschaft als auch in die Weltkirche einbringen.

Paul M. Zulehner, Europa beseelen. Das Evangelium im Ringen um Freiheit, Gerechtigkeit und Wahrheit, Ostfildern 2019

Das nachfolgende Studienbuch des bekannten Wiener Pastoraltheologen und Religionssoziologen Paul M. Zulehner skizziert das dreifache Ringen um Freiheit, Gerechtigkeit und Wahrheit, das zeitversetzt in nahezu allen Ländern Europas erfolgte, erfolgt oder noch erfolgen wird. Die Monografie, die im Rahmen der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Babeş-Bolyai-Universität in Cluj-Napoca an den Autor von diesem in Form einer Festrede mit einem leidenschaftlichen Plädoyer für ein gemeinsames Europa quasi selbst vorgestellt wurde, greift den von Jacques Delors eingebrachten und von Martin Kirschner in der Theologie verorteten Begriff einer Seele Europas auf.

Im Ringen um die Freiheit parallelisiert Zulehner das Ringen europäischer Völker mit dem Ringen der katholischen Kirche. So gilt die Konzilserklärung *Dignitatis humanae* im Jahr 1965 als der Schlusspunkt des Ringens um Religionsfreiheit, der durch den *Syllabus errorum* von Papst Pius IX. im Jahr 1864 eine Absage erteilt wurde (S.68). Diesen Prozess um innerkirchliche Freiheit zeichnet der Autor mit ausgewählten Diskursen in der Kirche nach und parallelisiert diese mit unterschiedlichen freiheitstanzgerierenden gesellschaftlichen Strömungen in Europa. Darunter werden u.a. die Phänomene des Rechtspopulismus sowie des Autoritarismus verstanden, die Zulehner gewohnt mit profunden empirischen Daten belegt.

Die Kirche in Europa soll der Gesellschaft in allen drei Formen des Ringens als Anwältin zur Verfügung stehen, die aus den eigenen Wunden wie jenen der Kirchenspaltung lernend hervorgeht und heutige gesellschaftliche Wunden heilend begleitet. So könne die Kirche beispielsweise neue Dimensionen von Solidarität in Europa untereinander anregen und begleiten, indem es die gegenwärtigen Angstdimensionen schmälert (S.128f.).

In seinem abschließenden Plädoyer greift Zulehner einen Satz des antiken Roms abgewandelt auf. Für ihn muss es heißen: *Si vis pacem, para iustitiam*. Nur Gerechtigkeit könne Frieden schaffen und dieser kann die Kirche durch eine europäische Soziallehre substanziellen Input geben.

Conclusio

Das Themenfeld „Europa“ wird in der katholischen Theologie besprochen. Der Auftrag des letzten Konzils, einen gegenseitigen Dialog mit der Welt zu führen (vgl. GS 40), wird durch die besprochenen Beiträge entweder schon vollzogen oder fundiert vorbereitet. Dabei entgrenzen die meisten Studien den Begriff Europa von der Europäischen Union. Die Bücher zeigen allesamt sehr profund, dass christliches Leben in Europa eine genuin eigene Konnotation hat, das europäische Gesellschaften prägt(e) und damit Einfluss auf die heutigen Transformationsprozesse im Hause Europa hat.

Zu wünschen ist, dass das interdisziplinäre Gespräch zwischen den beiden Lungenflügeln Europas in der Breite aufgenommen wird. Die Ortskirchen des östlichen Teils Europas haben jahrhundertealte Erfahrungen mit z.T. innerchristlichen und politisch verordneten Minderheitensituationen und kennen die europäischen Brücken ihrer Menschen. Ihre Erfahrungen und erlebten Transformationsprozesse sind vielseitig, können für den westlichen Teil Europas erkenntniserhellend sein und zugleich in-nereuropäische Brücken in Kirche und Gesellschaft ermöglichen. Dieser Dialog zwischen Osten und Westen bedarf einer dialogfähigen Kirche samt ihrer Theologie – entsprechende Vorarbeiten liegen mit den rezensierten Publikationen vor.

Dr. Sebastian Kießig, Dipl.-Kfm. (FH)
ZdK-Generalsekretariat
Hochkreuzallee 246
53175 Bonn
sebastian.kiessig(at)zdk(dot)de
<https://www.zdk.de/organisation/gremien/sachbereiche/sachbereich-2/>