

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 297

DIE GOTTESFRAGE ZWISCHEN UMBRUCH UND ABRUCH



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

DIE GOTTESFRAGE ZWISCHEN UMBRUCH UND ABBRUCH

Theologie und Pastoral unter
säkularen Bedingungen

Herausgegeben von Julia Knop

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlagkonzeption: Finken und Bumiller, Stuttgart
Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © horstgerlach/iStock – GettyImages

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02297-5

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82297-1

Inhalt

Einleitung	9
<i>Julia Knop</i>	
Suche nach einem gnädigen Gott auch heute. Reflexionen zur bleibenden Aktualität der Gottesfrage Martin Luthers	18
<i>Kurt Koch</i>	
1. Gott suchen – Gott finden – Gott denken. Die Gottesfrage im Wandel der Zeit	
„JHWH ist König geworden.“ Bilder des Königsgottes im Psalter	41
<i>Susanne Gillmayr-Bucher</i>	
„Habe ich nicht den Herrn gesehen?“ (1 Kor 9,1) Hintergründe paulinischer Gottesrede	56
<i>Robert Vorholt</i>	
„Du warst mir innerlicher als mein Innerstes“ (<i>Conf.</i> 3,11) Die Gottsuche bei Augustinus	68
<i>Notker Baumann</i>	
Denkend den lebendigen Gott suchen. Anselms rationale Mystagogie als Weg der Annäherung an Gottes Wirklichkeit in unserer Zeit?	80
<i>Martin Kirschner</i>	
Martin Luthers Suche nach dem gnädigen Gott	94
<i>Friederike Nüssel</i>	

2. Typisch modern? Anthropologische Prämissen der Gottesfrage

Vom Narrativ zur Realität? Religionssoziologische Überlegungen zu Säkularisierung und Relevanzverlust von Religion als Triebkraft für ein Verblässen von Gott in der Gesellschaft . . . <i>Gert Pickel</i>	111
Theologie im Kontext religiöser Indifferenz <i>Eberhard Tiefensee</i>	130
Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann? Zur Frage nach der anthropologischen Relevanz des Glaubens angesichts religiöser Indifferenz <i>Veronika Hoffmann</i>	145
Gott: Ein Menschheitsthema? Zeitgenössische Prämissen und unzeitgemäße Einreden <i>Julia Knop</i>	161
Fremdeln mit dem Menschlichen? Anthropologische Prämissen der Gegenwartspastoral im Realitätenstrudel <i>Jan Loffeld</i>	178

3. Die Gottesfrage nach dem Verlust ihrer Bedeutsamkeit: Neuerortungen von Theologie und Pastoral

Gottesfrage und christliche Theologie in kapitalistischen Zeiten <i>Rainer Bucher</i>	199
Das Ineinander von Grund- und Darlegung der Glaubenslehre. Notwendigkeit und Grenzen <i>Benjamin Dahlke</i>	214
Echoraum oder Horizont? Theologie zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Ein aktuelles Beispiel <i>Florian Baab</i>	228

Inhalt	7
Pastorale Chancen der Säkularität	245
<i>Tobias Kläden</i>	
Über Gott reden nach dem Verlust seiner Bedeutsamkeit	260
<i>Bernhard Spielberg</i>	
4. Gott jenseits seiner Notwendigkeit: Gnaden-theologische Konturen der Gottesfrage	
Gott, Kirche, Körper: Transformationen im Ereignisort von Gnade	277
<i>Michael Schüßler</i>	
Darf Gott den Menschen gegenüber gnädig handeln? Annäherungen an eine unvertraute Frage in ökumenischer Perspektive	294
<i>Dorothea Sattler</i>	
Der „totgeglaubte“ Gott. Provokationen des „neuen“ Atheismus. Theologie im Format der Bestreitung	306
<i>Hans-Joachim Höhn</i>	
Gott als Begründung oder als Herausforderung? Warum Gott nicht „notwendig“ sein kann	325
<i>Jürgen Werbick</i>	
Die Autorinnen und Autoren	343

Fremdeln mit dem Menschlichen?

Anthropologische Prämissen der Gegenwartspastoral
im Realitätenstrudel

Jan Loffeld

Im Frühjahr 2017 wurde eine internationale Studie unter dem Titel „Generation what“ veröffentlicht.¹ Sie ist eine europaweite Umfrage zum Lebensgefühl der 18- bis 34-Jährigen. Unter anderem wird auch nach dem Gottesglauben der jungen Leute gefragt. Das frappierende Ergebnis: Für 85 % der jungen Europäer(innen) ist Gott buchstäblich keine Frage. Es ist ihnen mithin gleichgültig, ob es ihn gibt oder nicht. Ihre Lebensführung wird nicht davon tangiert, wie man in der Gottesfrage, etwa naturwissenschaftlich, entscheidet. Weder sind sie religiös auf der Suche noch sind sie konfessorische bzw. „neue“ Atheisten. Sie bezeichnen eher eine spätmoderne, religiös indifferente Nachfolgeform all dessen. Thomas Halík verwendet daher den Begriff „Apatheisten“, da sie sich unhinterfragt jenseits von Theismus und Atheismus ansiedeln.² Die Nachricht nun, dass eine deutliche Mehrheit der jungen Generation zu dieser Gruppe gehört, müsste die Kirchen erschüttern oder zumindest aufhorchen lassen. Denn solche Empirie berührt ihr eigentliches ‚Kapital‘: den Glauben an Gott, seine lebensweltliche Relevanz und entsprechende ethische bzw. soziale Konsequenzen in der Lebensführung.³ Es geschah jedoch etwas anderes. Die Studie er-

¹ Vgl. <http://www.generation-what.de/> (6.2.2018).

² T. Halík, Mit der Hypothese Gott – oder ohne sie, in: ders. / A. Grün / W. Nonhoff (Hrsg.), Gott los werden? Wenn Glaube und Unglaube sich umarmen, Münsterschwarzach 2016, 57–83, 57–60.

³ Vgl. dazu auch: D. Pollack / G. Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. 2015; J. Stolz / J. Könnemann u. a. (Hrsg.), Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014; P. L. Berger, Further Thoughts on Religion and Modernity, in: Society 49 (2012) 313–316. Für die Niederlande, die gerade bezüglich säkularisierender Phänomene eine Vorreiterrolle in Europa einnehmen vgl. T. Bernts / J. Berghuijs, God in Nederland 1966–2015, Utrecht 2016.

scheint als Agenturmeldung auf kirchlichen Internetseiten und evoziert keine weiteren Reaktionen. Warum? Weil man eigentlich schon gut Bescheid weiß und sich bereits entsprechend aufstellt? Oder aber man eine Ohnmacht spürt und merkt, dass man eigentlich ganz neu ansetzen müsste?

Dieser Beitrag möchte angesichts solcher Wahrnehmungen sowie weiterer vergleichbarer Daten aus der Religionssoziologie⁴ der Vermutung nachgehen, dass wir in der Pastoral (und schließlich auch in der Theologie) bezüglich der tatsächlichen religiösen Bedarfslage unserer Gegenwart zu uniforme, undifferenzierte, ja unterkomplexe Prämissen verinnerlicht haben. Diese werden allerdings zu selten thematisch bzw. problematisiert.⁵ Wenn aber die Prämissen nicht stimmen, können auch Schlussfolgerungen, handlungsleitende Konsequenzen oder normativ gesetzte pastorale Konzepte nicht die gewünschte Wirkung entfalten. In der Theorie entwickelte Hoffnungsträger erweisen sich dann gerade innerhalb ihrer pastoralen Bewährung als Blindgänger und rufen daher nicht selten Enttäuschung hervor.

Aber gerade solche Prämissen – und dies wäre der zweite Teil der These – stellen einen wesentlichen Grund für das Gefühl pastoraler Vergeblichkeit oder Frustration dar. Ein Überdenken anthropologischer Prämissen der Pastoral könnte – und dies wäre ein Ziel – zu einem neuen pastoralen Realismus helfen, der u. a. Entlastung schenkt.

Dazu soll im Folgenden zunächst im Sinne eines Notwendigkeitsaufweises der Thematik mit dem Amtsverzicht des Münsteraner Pfarrers Thomas Frings einem „pastoralen Symptom“ der jüngeren Gegenwart nachgegangen werden. Es zeichnet sich dadurch aus, dass es sowohl im diskursiv-akademischen Bereich, also in der Pastoraltheologie, als auch innerhalb vielfacher Diskussionsstränge der praktischen Pastoral vor einiger Zeit für Furore gesorgt hat. Danach werden zwei exemplarische und normative Standortbestimmungen unserer Seelsorge bezüglich ihrer anthropologischen Grundannahmen bzw. Strategien angesichts der Säkularisierung befragt, um schließlich mithilfe einer Anregung aus dem aktuellen sozialphiloso-

⁴ Vgl. Fn. 3 sowie den Beitrag von G. Pickel in diesem Band.

⁵ Vgl. als positives Gegenbeispiel: J. Röser (Hrsg.), *Gott? Die religiöse Frage heute*, Freiburg i. Br. 2018.

phischen Diskurs eine hoffentlich weiterführende, weil realistischere Differenzierung bezüglich anthropologischer Prämissen vorschlagen zu können.

1. Ein pastorales Symptom: Der Amtsverzicht von Pfarrer Thomas Frings

Kaum etwas hat im Jahr 2016 die akademischen Diskurse und gleichermaßen die inoffiziell-diskursiven Felder pastoraler Auseinandersetzungen in unseren Breiten so bestimmt wie der Amtsverzicht des Münsteraner Pfarrers Thomas Frings. Sowohl in Form einer breit angelegten Debatte verschiedenster Vertreter(innen) des theologischen bzw. pastoraltheologischen Fachdiskurses auf feinschwarz.net als auch in fast jedem informellen kollegialen Gespräch pastoraler Kolleg(inn)en oder ehrenamtlich Engagierter war dieser Amtsverzicht Thema. Was sehr selten ist: Fast jede(r) hatte dazu eine Meinung. Von „der spricht mir aus der Seele“ bis „da hatte jemand wohl die falschen Erwartungen“ reichten etwa die Kommentare seiner pastoralen Kolleg(inn)en. Auffallend war zudem, dass Frings' Amtsverzicht eine bis dato unbekannte überregionale kirchlich-pastorale Aufmerksamkeit auf sich zog. Der Paderborner Erzbischof Hans-Josef Becker bezog sich etwa in seiner Gründonnerstagspredigt der Chrisammesse ebenso auf Frings, wie sich eine gesamte Ausgabe der Freiburger Bistumszeitung „Konradsblatt“ im Frühjahr 2016 seinen Thesen widmete. Es wurden also nicht nur innerhalb seines unmittelbaren sozialen Umfeldes bzw. seiner Diözese die Fragen von Thomas Frings aufgegriffen, sondern weit darüber hinaus.

Wie lässt sich dies erklären? Das Besondere bzw. Erstmalige an diesem Amtsverzicht bestand offenbar zunächst in dem, was er nicht war. Frings hatte weder sein Priesteramt aufgegeben noch seinen Rücktritt vom Pfarramt (nicht Priesteramt) mit den üblichen Kirchenthemen begründet. Stattdessen: Gläubigerschwund, religiöse Indifferenz, geringe institutionelle Wirksamkeit in der Verkündigung und damit insgesamt „pastorale Vergeblichkeit“. In seinem Anfang 2017 erschienenen Buch präzisiert Frings seinen Begründungskatalog, den er ein Jahr zuvor seiner Gemeinde vorgelegt und über *Facebook* veröffentlicht hatte. Darin schreibt er:

„Sind wir ... Zeugen einer doppelten Pastoral der Vergeblichkeit? Vergeblich in den unglaublichen Bemühungen der Haupt- und Ehrenamtlichen bei der Verkündigung in der Gesellschaft unserer Tage und vergeblich in den Bemühungen bei uns selbst, Neuland unter den Pflug zu nehmen (Hos 10,12)?“⁶

Für den weiteren Fragezusammenhang ist es nun interessant wahrzunehmen, welche Ursachen Frings für solch „pastorale Vergeblichkeit“ nennt. Eine Passage kann dazu exemplarisch Auskunft geben. Von der religiösen Praxis seiner Eltern ausgehend schreibt er:

„Noch heute beten sie [meine Eltern; J. L.] vor und nach dem Essen ... und all das ohne großes Aufsehen und ohne sich für besonders fromm zu halten. Doch sind sie nie auf den Gedanken gekommen, ins nahe Kavelaer zu wallfahren. Sie gehen lieber am Samstagabend zur Messe, denn dann ist der Sonntag frei. Das sagt sicherlich noch nichts darüber aus, wie tief ihr Glaube ist, und sicherlich auch nichts über ihr Gutsein als Mensch. Aber es sagt etwas über ihr Christsein aus. Praxis kann man sehen! Mangelnde Praxis und Ahnungslosigkeit auch! Auffallen tut das besonders dann, wenn es um die öffentliche Feier des Glaubens geht, der ansonsten keine Rolle spielt. Wir veranstalten theologische Hochgebirgstouren mit Menschen, die Flip-Flops an den Füßen tragen. [Wir taufen; J. L.] bei den Kindertaufen ununterbrochen weiter eine Gemeinde zusammen, die immer weniger auskunftsfähig ist in der Welt und in dieser kaum mehr zeugnisfähig.“⁷

Thomas Frings thematisiert hier wie an vielen Stellen seines Buches folgende Grundfrage: Haben wir die falschen Erwartungen an die tatsächlichen religiösen und kirchlichen Partizipationsbedürfnisse der Menschen? Dabei schlägt eine hier wie im ganzen Band durchscheinende Frustration ob offenkundig unpassender Prämissen in eine implizite Vorwurfsrhetorik um, die vorwiegend zwei Adressaten hat, nämlich pastorale Vorgaben bzw. Ideale sowie die zeitgenössischen Gläubigen bzw. Mitmenschen. Frings zeigt exemplarisch: Wir gehen seelsorglich unhinterfragt davon aus, dass jeder Mensch gott-

⁶ T. Frings, *Aus. Amen. Ende. So kann ich nicht mehr Pfarrer sein*, Freiburg i. Br. 2017, 138f.

⁷ Ebd., 74f.

fähig und -bedürftig ist und überdies die kirchliche *Communio* als lebensbereichernd erfahren möchte. Allerdings zeigt sich als tatsächliches Bedürfnis häufig vor allem das, was Religionssoziolog(inn)en den „sekundären Religionsvorteil“ nennen:⁸ ein Passageritual, Aufnahme in die kirchliche Dienstgemeinschaft oder die katholische Schule für die eigenen Kinder. Wie also damit umgehen, dass weder Gott noch die ihn erfahrbar machende Pastoral gebraucht werden, sondern vielmehr deren Ausflüsse, Nebeneffekte zum Hauptmovens für eine dauerhafte Kirchenzugehörigkeit avancieren?

Angesichts dieser Gemengelage, die man für die Gegenwartspastoral aufgrund der weiten Rezeption und Diskussion der Frings'schen Thesen tatsächlich als symptomatisch annehmen kann, stellt sich die bereits oben aufgeworfene Frage an Pastoraltheologie und Kirchenentwicklung: Arbeiten wir in der Pastoral womöglich mit unpassenden Prämissen?

Für eine erste Antwort sollen nun, wie angekündigt, zwei für die deutsche Gegenwartspastoral wesentliche, normative Texte angeschaut und auf ihre impliziten anthropologischen Grundannahmen hin befragt werden: Beschlüsse der Würzburger Synode aus den 1970er Jahren sowie die Schrift *Gemeinsam Kirche sein* der Deutschen Bischöfe von 2015. Der Analysefokus ist folgender: Was setzen die Texte unhinterfragt an anthropologischen Bedürfnissen, Prämissen, Notwendigkeiten voraus, die wir angesichts der einschlägigen religions- und pastoralsoziologischen Gemengelagen nicht mehr umstandslos affirmieren können? Eine solche unkritische Übernahme weitgehend unthematisierter Prämissen erzeugt – und dies ist die Motivation für deren Analyse – mehr Frustration, als nötig wäre. Und sie ist ein wesentlicher Grund „pastoraler Vergeblichkeit“, jenes Gefühls und Theorems, das ganz offenkundig die hohe Identifikation vieler mit den Frings'schen Thesen ermöglichte und deren weite Rezeption erklärt.

⁸ Vgl. D. Pollack / G. Rosta, *Religion in der Moderne* (s. Anm. 3).

2. Anthropologische Prämissen der Gegenwartspastoral

2.1. Die Würzburger Synode (1971–1975)

Die Synode war Frucht des II. Vaticanum.⁹ „Ohne Synode stirbt das Konzil“, hieß es damals. Oder, wie ein Kommentarband von 1975 festhält: „Die ‚Gemeinsame Synode‘ war ein ‚institutionalisierter Dialog‘ von Laien, Priestern, Ordensleuten und Bischöfen, wie ihn das Konzil nicht besser hätte wünschen können.“¹⁰ Karl Lehmann schreibt daher in seiner Einleitung zur inhaltlichen Verbindung von Konzil und Synode:

„Das Konzil hatte selbst die wichtigsten Bauelemente für eine Umsetzung durch Synoden bereitgestellt: die Bedeutung der Ortskirchen und der bischöflichen Kollegialität ..., die Teilnahme aller Gläubigen an der Sendung der Kirche.“¹¹

Gerade mit dem letzten Element zeigt Lehmann, wie sehr das Konzil und dann auch die Synode maßgeblich die Partizipationsfragen am kirchlichen Leben vordenkt.

Zugleich war nicht allein das II. Vaticanum Anlass für die Synode. Es wäre aus heutiger Sicht viel zu kurz gegriffen, nicht auch eine ehrliche Sorge vieler Verantwortlicher von damals als Synodenmotivation zu rekapitulieren, die ebenfalls ihren Niederschlag in den offiziellen Texten fand – und zwar gleich am Anfang ihres Grundsatztextes „Unsere Hoffnung“:

„Wir müssen zusehen, dass über den vielen Einzelfragen und Einzelinitiativen nicht jene Fragen unterschlagen werden, die unter uns selbst und in der Gesellschaft, in der wir leben, aufgebrochen sind und nicht mehr verstummen: die Fragen nach dem Sinn des Christseins in dieser Zeit überhaupt. Gewiss, darauf wird es

⁹ Vgl. zu einer Neukommentierung der Texte aus pastoraltheologischer Sicht: R. Feiter / R. Hartmann / J. Schmiedl, *Die Würzburger Synode. Die Texte neu gelesen*, Freiburg i. Br. 2013.

¹⁰ M. Plate, *Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode Bericht und Deutung*, Freiburg i. Br. 1975, 5.

¹¹ K. Lehmann, *Allgemeine Einleitung*, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg i. Br. 1976, 21–67, 29.

schließlich so viele konkrete Antworten geben, wie es Gestalten lebendigen Christentums unter uns gibt. Gleichwohl dürfen wir den einzelnen in der Feuerprobe nicht allein lassen, wenn wir nicht hilflose Vereinsamung, Indifferenz und lautlosen Abfall (weiter) riskieren wollen und wenn wir nicht tatenlos zusehen wollen, dass die innere Distanz zur Kirche immer mehr wächst.¹²

Aus pastoraler Perspektive folgt auf der Synode als Hauptantwort auf diese Fragen eine Übernahme und Weiterentwicklung eines Pastoralkonzepts, das wie kein anderes spätestens seit der Synode zu *dem* pastoralen Ort schlechthin geworden ist: der Gemeinde. „Alles, was wir in dieser Synode beabsichtigten, zielte ja indirekt oder direkt auf die Erneuerung der konkreten Ortsgemeinde“,¹³ schrieb nach Abschluss der Synode deren Präsident, Kardinal Döpfner, in der Zeitschrift „Lebendige Seelsorge“. Der Würzburger Kirchenhistoriker Wolfgang Weiß beschreibt schließlich retrospektiv:

„War in den Texten des II. Vatikanischen Konzils der Begriff ‚Gemeinde‘ noch praktisch unbekannt, so erlebte die Gemeintheologie mit der [Würzburger; J. L.] Synode einen geradezu schlagartigen Durchbruch. Nicht mehr ‚Rette Deine Seele‘, sondern ‚Wir bauen Gemeinde‘ wurde nun auf die Missionskreuze geschrieben.“¹⁴

Mit der Synode avancierte die „Gemeintheologie“, ein zunächst aus Österreich stammendes Pastoralmodell der unmittelbaren Nachkriegszeit, zum Monopolkonzept der bundesdeutschen Kirche.¹⁵ Dieser Prozess ist neben der Liturgiereform gewiss der deutlichste Marker nachkonziliarer Erneuerung in Deutschland. Dabei wollte man den Paradigmenwechsel von einer vormodernen Volkskirche, die wenig

¹² Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. 1976, 71–111, 85.

¹³ J. Döpfner, Theologische Leitlinien und praktische Impulse der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: LS 27 (1976) 99–104, 101.

¹⁴ W. Weiß, Die Würzburger Synode – Markstein oder Episode?, in: E. Garhammer (Hrsg.), *Ecclesia semper reformanda*. Kirchenreform als bleibende Aufgabe, Würzburg 2006, 65–84, 81. Für diesen Paradigmenwechsel kann auch die Umbenennung von der Volks- zur Gemeindegemeinschaft stehen.

¹⁵ Vgl. exemplarisch: F. Klostermann, *Prinzip Gemeinde*, Wien 1965.

auf Mündigkeit und Entschiedenheit in Glaubensdingen setzte, zu einer Gemeindekirche „aus Einsicht und Entscheidung“ vollziehen, in der der Glaube nicht als Erbe, Konvention oder als ein Kriterium sozialer Zugehörigkeit gelebt wird, sondern eine entschiedene Nachfolgegemeinschaft all jener konstituiert, die ihr Christsein bewusst leben. Die Synode wäre zudem beinahe an der Frage nach der ekklesiologischen Stellung der Gemeinde auseinandergebrochen: Ist sie kongregationalistisch und damit weitgehend autark als Mitglied eines entsprechenden Netzes zu sehen oder ein Konkretionsort der diözesanen Orts- und auch überdiözesanen Weltkirche?

Solche Themen, die seinerzeit gerade vor emanzipatorischem Hintergrund sehr heiß diskutiert wurden, überdeckten, scheint es, andere Fragen, die für eine Rechenschaft über gemeindetheologische Voraussetzungen ebenfalls wichtig gewesen wären. Rainer Bucher hat im Fachdiskurs darauf hingewiesen, dass es unter anderem ein halbiertes Freiheitsbegriff war, der neben einer eigenen totalitären Zugriffslogik auf individuelle Biographien letztlich zu einem Scheitern der Gemeindetheologie geführt hat.¹⁶ Sicherlich ist daher die Kontroverse um den Amtsverzicht von Thomas Frings nicht allein als eine Reflexion über das Ende der Volkskirche zu interpretieren, denn dies sah die Synode ja sehr klar und setzte dem das Pastoralkonzept der Gemeindekirche bewusst entgegen. Vielmehr ist die Aufmerksamkeit, die der Amtsverzicht von Thomas Frings weckte, eher als ein Indiz dafür zu werten, dass nicht nur die Volks-, sondern auch die Gemeindekirche als monopolhaftes Konzept gegen Prozesse von Entkirchlichung bzw. Säkularisierung – spätestens nach 50 Jahren – weitgehend gescheitert ist. Denn sie ging bezüglich der religiösen Bedürfnislage ihrer und unserer Zeit von zu optimistischen bzw. weitgehend unreflektierten Prämissen aus. Die notwendige Selbstwahrnehmung im Spiegel des eigenen Außen, eine wesentliche Option der konziliaren Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, ist damit deutlich unterbelichtet. Diese Annahme soll nun kurz anhand exemplarischer Auszüge aus den Synodentexten aufgezeigt werden. Dabei wird deutlich werden, dass

¹⁶ Vgl. u. a. R. Bucher, 1935 – 1970 – 2009. Ursprünge, Aufstieg und Scheitern der „Gemeindetheologie“ als Basiskonzept pastoraler Organisation der katholischen Kirche, in: ders., An neuen Orten. Studien zu aktuellen Konstitutionsprinzipien der deutschen und österreichischen katholischen Kirche, Würzburg 2014, 99–115.

Fragen, ob überhaupt jeder Mensch religiös leben *kann* oder *will* und dies dann in einer lebendigen Gemeinde mit anderen teilen *möchte*, nicht gestellt werden.

Es sind vor allem zwei Beschlüsse, in denen sich einschlägige Passagen finden lassen. Zunächst zeigt sich im Beschluss „Dienste und Ämter“ ein janusköpfiges Bild. Einmal sieht man Beteiligungspotentiale am kirchlichen Leben durchaus optimistisch:

„In den letzten Jahren sind viele Impulse in den Gemeinden wirksam geworden. Häufiger als bisher sind Christen zur Übernahme einer Aufgabe in der Kirche bereit. Die Reform der Liturgie, die Errichtung der Pfarrgemeinderäte, die Einführung neuer pastoraler Dienste haben Möglichkeiten geschaffen, die von den meisten Christen lebhaft begrüßt werden.“¹⁷

Und gleichzeitig, einen Absatz später:

„Mit wachsender Entfremdung zwischen Kirche und Gesellschaft wurde auch der Abstand zwischen vielen Katholiken und dem Leben der Gemeinden größer. Äußere Zeichen dieser Entwicklung sind: die Gottesdienste werden schwächer besucht, ehemals blühende Gruppen und Verbände gehen zurück ... Gerade junge Menschen finden nur schwer Zugang zur Kirche; sie sehen in ihr zuwenig [sic!] überzeugende, Hoffnung weckende Perspektiven.“¹⁸

Als Spitzensatz, der bis heute vielfach mentalitätsprägend geworden ist, kann allerdings gelten:

„Aus einer Gemeinde, die sich pastoral versorgen lässt, muss eine Gemeinde werden, die ihr Leben im gemeinsamen Dienst aller und in unübertragbarer Eigenverantwortung jedes Einzelnen gestaltet.“¹⁹

Hier wird bereits der optimistische Grundton deutlich, der sich mit dem neuen Pastoralkonzept „Gemeinde“ verbindet: Trotz aller Bedenken muss es zu schaffen sein, Menschen für die Mitarbeit in der Gemeinde zu gewinnen. Dies ist eher eine Frage der pastoralen Qualität und damit einer ausstrahlenden Attraktivität des gemeindlichen

¹⁷ Beschluss Dienste und Ämter, 1.1.1.

¹⁸ Ebd., 1.1.2.

¹⁹ Ebd., 1.3.2.

Lebens als eine Frage nach religiösen Bedürfnissen. Die Gemeinde wird zum Aktivierungsort der Gottesfrage, die als in jedem Menschen angelegt geglaubt wird.

Die Texte von damals können ein Doppeltes zeigen: Einerseits waren die Synodenmütter und -väter von Würzburg keineswegs blauäugig bezüglich der realen Situation, in der sich die Kirche innerhalb der modernen Welt befindet. Zugleich zeigen sie sich darin als optimistisch, das richtige Konzept oder gar Rezept gefunden zu haben: eine Gemeinschaft, die aus dem Evangelium lebt und von hier aus die Welt mitzugestalten versucht. Dieses Paradigma ist nun wesentlich. Auf die Krise von spürbarer Entkirchlichung bzw. Entchristlichung wird nicht in erster Linie mit einer eingehenden Situationsanalyse bezüglich des Stellenwerts von Religion und Kirche im Leben moderner Menschen reagiert. Damals bereits vorliegende religionssoziologische Analysen im Sinne eines Ist-Standes bleiben weitgehend unberücksichtigt.²⁰ Die säkulare Frage wird so mit der Forderung nach einer noch besseren, weil moderne-kompatibleren Sozialform / Kirchengestalt beantwortet. Ist diese optimiert, werden sich auch andere eingeladen fühlen. Gemeindeaufbau wird fortan primäres Ziel der Pastoral. Die ideale *Communio* ist damit in und aus sich bereits Mission.²¹ Der Glaube an diesen Automatismus soll fortan pastoral leitend werden.

Die folgenden Ausführungen sollen nun eine Blende in die Gegenwart wagen. Dabei wird sich zeigen, dass sich das oben beschriebene Paradigma kirchlicher Selbstpositionierung angesichts der Säkularisierung seit der Würzburger Synode wenig verändert hat.²² Dafür kann auch Thomas Frings stehen, der in seinem oben erwähnten Buch aus dem Frühjahr 2017 letztlich dieses Konzept mo-

²⁰ Vgl. etwa: U. Boos-Nünning, Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen, München / Mainz 1972.

²¹ Vgl. zu dieser Gleichsetzung bis in die Theologie hinein meinen Versuch in: J. Löffeld, Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral, Würzburg 2011, 175–213.

²² Sicherlich hat es Anfang der 2000er Jahre Aufbrüche auch seitens der Kirchenleitung bezüglich missionarischer Pastoral gegeben. Diese – und dies zeigt der folgende Abschnitt – scheinen allerdings nicht zu einer Änderung der Gesamtmentalität im Sinne eine „*Communio* ist nicht aus sich *Missio*“ geführt zu haben. Unbeschadet dessen ist das Nachzeichnen solcher Prozesse eines Changierens von *ad intra* und *ad extra* nach dem Konzil ein Desiderat.

difiziert, allerdings an den eben skizzierten Grundprämissen der Gemeindeftheologie festhält.²³ In der Sache, wie man sich angesichts einer säkularen Gesellschaft kirchlich aufstellt, hat also seit mehr als vierzig Jahren kein wirklicher, allgemeiner kirchlicher Mentalitäts- bzw. Paradigmenwechsel im deutschen Sprachraum stattgefunden. Ausnahmen und ihre Schwierigkeit, beispielsweise mit Konzepten evangelisierender Pastoral in der Linie von *Evangelii nuntiandi* bzw. *Evangelii gaudium* zu arbeiten, bestätigen die Regel.

Zum Beleg dieser These lohnt schließlich ein Blick in das aktuelle Positionspapier der Deutschen Bischofskonferenz *Gemeinsam Kirche sein* von 2015.

2.2. *Gemeinsam Kirche sein*. Wort der Deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral (2015)

Das Schreiben *Gemeinsam Kirche sein* möchte eine aktuelle Standortbeschreibung zur Erneuerung (!) der Pastoral sein. Das macht es pastoraltheologisch relevant. Dabei interessieren hier vor allem die Wege und Mittel, *wie* die Pastoral gegenwärtig *präzise* erneuert werden soll. Um es vorweg zu sagen: wiederum durch einen Um- und Ausbau der kirchlichen Struktur *ad intra*. Es wird weder – hier war die Würzburger Synode offenbar weitsichtiger – die Säkularisierung als „Zeichen der Zeit“ benannt noch werden Religion und religiöse Bedürfnisse thematisiert.²⁴ An manchen Stellen wird man vielmehr stutzig, wie eindimensional (um nicht zu sagen klerozentrisch) gegenwärtige kirchliche Transformationsprozesse gedeutet werden: „Wir haben in unserem Land nicht mehr so viele Priester, um eine uns lieb gewordene volkshkirchliche Struktur von Kirche aufrecht zu erhalten.“²⁵

Bezüglich des Handlungsimperativs angesichts dieser Situation herrscht zugleich das altbekannte Narrativ fort: Wir bauen die Kirche um und dies ist notwendige wie hinreichende Bedingung für

²³ Vgl. T. Frings, Aus. Amen. Ende (s. Anm. 6), 145–175.

²⁴ Und damit zeigt sich die Synode keineswegs historisiert, wie Wolfgang Weiß zu Recht fordert. Vgl. dazu: R. Bucher, Die Optionen des Konzils im Rezeptionsprozess der Deutschen Katholischen Kirche, in: M. Kirschner / J. Schmiedl (Hrsg.), *Diakonia – Der Dienst der Kirche an der Welt*, Freiburg i. Br. 2013, 79–99, 79.

²⁵ *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), *Gemeinsam Kirche sein*. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral, Bonn 2015 (DtBis 100), 27.

eine Erneuerung der Pastoral. Die statischen wie baustofflichen Mittel für diesen Umbau hat die Kirche aus sich selber, von ihrem Innen und nicht von ihrem Außen. Dies ruft, wie schon die absolute Konzentration auf die Gemeinde in der Würzburger Synode, Erinnerungen an die darin strukturanaloge *societas perfecta* der nachreformatorischen Zeit wach.²⁶ Oder, konzilstheologisch gesprochen: *Lumen Gentium* reicht, *Gaudium et Spes* fällt aus.²⁷

Im Hintergrund stehen der Dialogprozess der Bischofskonferenz *Im Heute glauben* und damit das wirksame, möglichst konfliktfreie Zueinander der Ämter und Dienste in der Kirche. Dieses möchte das Papier durch eine erneuerte theologische Grundlegung klären und verweist darin unter anderem auf die Charismen, die durch Taufe und Firmung allen geschenkt werden. *Gemeinsam Kirche sein* formuliert durchgängig auf der Ebene einer theologisch-normativen Perspektive und eröffnet dadurch den Weg zu neuen Beauftragungen und Leitungsformen. Zugleich mahnt es wertschätzende Formen im Umgang kirchlicher Hauptamtlicher und vor allem von Priestern und Laien miteinander an. Gerade letzte Schnittstelle, jenes Verhältnis von Amt bzw. Priestern und Laien, bildet den zentralen Binärcode des Papiers. Jede Berufung wird dabei von der Taufberufung hergeleitet: „Die gemeinsame Taufberufung wird neu herausgestellt; und in ihrem Dienst stehen alle, die vom Bischof dazu ordiniert oder beauftragt wurden.“²⁸

Um nicht missverstanden zu werden: Solche Feststellungen sind wichtig und für eine künftige Kirchengestalt unerlässlich.²⁹ Sie bilden

²⁶ Zu einer Herleitung vgl.: H.-J. Sander, Die Herrschaft der Oblaten und die Ohnmacht der Erben. Ein Reproduktionsvorgang von unabsehbarer Tragweite, in: ders. / A. Kreuzer (Hrsg.), Religion und soziale Distinktion. Resonanzen Pierre Bourdieus in der Theologie (QD 295), Freiburg i. Br. 2018, 68–108, 77–85.

²⁷ Zu Hintergründen einer offenbar bis in die Gegenwart hineinreichenden Konzilsrezeption vgl. instruktiv: R. Bucher, Die Optionen des Konzils (s. Anm. 24), sowie ders., 40 Jahre danach: beschädigt. Die defizitäre Rezeption von *Gaudium et Spes* und die Krisen der Kirche, in: Diak 36 (2005) 121–127.

²⁸ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Gemeinsam Kirche sein* (s. Anm. 25), 6.

²⁹ Daher auch der Entwurf einer *synodalen Ekklesologie*, wie sie Papst Franziskus während des Jubiläums der Weltbischofssynode 2015 entwirft. Dieser nimmt jedoch deutlich das *ad extra* des Volkes Gottes in den Blick. Vgl. dazu: J. Löffel, Prozessverläufe und divergente theologische Erkenntnisorte. Die Außerordentliche und Ordentliche Bischofssynode 2014/15, in: J. Knop / J. Löffel (Hrsg.),

insbesondere angesichts immer weniger hauptamtlich Tätiger gerade in Leitungsfragen ein wesentliches Desiderat für die Kirche unserer Zeit. Sie sind nicht neu, sondern beste, allerdings einseitige Konzilstheologie. Und sicherlich ist das Zueinander der Dienste und Gaben dort, wo es misslingt und zu Kränkungen oder Verwundungen führt, ein unbezweifelbarer Ort für die Umkehr Einzelner sowie einer Erneuerung der Kirchengestalt. Allerdings stellt sich bei näherer Betrachtung aus der Perspektive der pastoralen Praxis die Frage, ob dies alles ausreicht und welche Relevanz jener hier so zentralen Taufberufung im Leben des Großteils der Getauften überhaupt (noch) zukommt. Problematisierende Anfragen, dass die Taufzahlen zurückgehen oder aber das Taufsakrament nur noch von den Wenigsten so verstanden wird, wie es theologisch gemeint ist, blendet das Dokument aus. Insgesamt bekommt man noch weitaus mehr als bei der Würzburger Synode den Eindruck, als könne die Kirche heutzutage aus der Fülle der Charismen auswählen: „Wir können und dürfen es uns ... gar nicht mehr erlauben, dieses Kirchesein auf wenige zu delegieren oder es auf bestimmte Aufgaben und Ämter in den Pfarreien zu beschränken.“³⁰

Dabei irritieren kollektivierende bzw. unterkomplexe Formulierungen wie „jeder Mensch“, „die Menschen“ oder „alle Getauften“, die gerade nicht anhand der tatsächlichen Realität gegengelesen werden. Das Papier betrachtet diese Realität vielmehr aus einer spezifisch verkirchlichten Milieuperspektive³¹ von bereits beteiligten und aktiv engagierten Personen. Damit verengt es die eigene Wahrnehmungsfähigkeit immens und atmet zugleich folgenden bekannten Optimismus: Wenn wir uns neu auf das theologisch zur Taufberufung Gültige besinnen (Stichwort: Charismenorientierung³²) und die Kirche bzw. ihre Pastoral entsprechend umbauen, wird das Christsein auch seine Geltung im Leben aller Getauften entfalten. Anders gesagt: Wenn wir wertschätzende Beteiligungsperspektiven

Ganz familiär. Die Bischofssynode 2014 / 2015 in der Debatte, Regensburg 2016, 43–62, 56–58.

³⁰ Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), *Gemeinsam Kirche sein* (s. Anm. 25), 7.

³¹ Überdies ließe sich problematisieren, warum in einem Schreiben zur „Erneuerung der Pastoral“ ausschließlich kirchlich-lehramtliche Dokumente als Beleg herangezogen werden.

³² Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), *Gemeinsam Kirche sein* (s. Anm. 25), Kapitel 2, 19–28.

eröffnen, wird dies einladend für alle anderen sein. Implizit kann das heißen: Auf diese Weise kann die Gottesfrage bzw. -sehnsucht wirksam aktiviert werden. Der Gottesbegriff hängt damit gleichsam am Kirchenbegriff – und nicht, wie es das Konzil etwa in *Lumen Gentium 1* festschreibt, umgekehrt. Damit lebt der geglaubte Automatismus fort: Die ideale Glaubensgemeinschaft wird von sich aus Glaube und Kirche relevant werden lassen, ja „evangelisierend“ sein.³³ Die Verantwortung für den Glaubensakt, zu dem jeder Mensch fähig ist, ist letztlich abhängig von einer idealen Kirchengestalt. Dazu wird der Gemeindebegriff fast nicht mehr verwandt (vielmehr und explizit der volkswirtschaftliche „Pfarrei“-Begriff³⁴), bleibt aber der Sache nach vorhanden, da auch hier eine idealisierte kirchliche Gemeinschaft den Lösungs- oder sogar Erlösungsort für drängende kirchliche Gegenwartsfragen bildet.

Das Papier lässt jedoch eben dies vermissen: eine Konfrontation von theologisch Richtigem mit existentiell Geltendem. Das Rezept lautet: „Wir müssen noch näher bei den Menschen sein, um ihnen die Gemeinschaft zu eröffnen, in die Gott alle ruft.“³⁵ Das ist sicher richtig und – obwohl wiederum sehr kollektivierend formuliert – ein bleibender, unerlässlicher konziliarer bzw. pastoraler Grundauftrag. Aber ist es allen Menschen auch wichtig, dass die Kirche ihnen nahe ist? Und führt der Weg zu Gott immer notwendig über die Kirche bzw. eine ideale Glaubensgemeinschaft? Geht das nicht auch umgekehrt? Fehlt den meisten Menschen heute dauerhaft etwas, wenn Glaube, Kirche, ja das Evangelium nicht da sind? Sind sie überhaupt alle gleichermaßen zu einem solchen Glauben fähig? Solche Fragen werden nicht thematisiert. Sie zeigen sich aber als die wichtigen Fragen, vor die uns die Religionssoziologie stellt und mit denen sehr, sehr viele Engagierte vor Ort täglich, etwa in der Kasual- bzw. Sakramentenpastoral, konfrontiert sind. Das bekannte, ja altbekannte Rezept eines Umbaus nach innen, wie es dieses Papier für eine „Erneuerung der Pastoral“ anbietet, scheint daher das Grundproblem nicht umfassend zu adressieren. Vielleicht ist auch dies eine Erklärung für den Hype um Thomas Frings’ Amtsverzicht. Offizielle kirchliche Verlautbarungen sparen folglich weite Teile der erlebten

³³ Vgl. ebd., 20f.

³⁴ Vgl. ebd., 50–53.

³⁵ Ebd., 55.

Realitäten aus und repräsentieren damit nicht die wirklichen Problemlagen des Volkes Gottes. Letztlich zeigt sich darin eine Entsolidarisierung zwischen Kirchenleitung und pastoraler Basis.

Solche Zusammenhänge zu analysieren ist freilich nicht sehr angenehm. Es führt tatsächlich aus den gewohnten Prämissen, Paradigmen oder sogar Tabus hinaus in ein Land, das vielen noch allzu fremd scheint. Zugleich ist es die Pastoraltheologie der Realität und dem gesamten (!) Volk Gottes in ihr schuldig, nicht wider besseres Wissen alt-moderne Utopien weiterzuerzählen, sondern einen Kairos für neue Perspektiven zu entdecken. Wenn es dann – wie es das Konzil sagt – „nichts wahrhaft Menschliches“ gibt, „das nicht im Herzen der Kirche seinen Widerhall fände“ (vgl. GS 1), müssen auch säkulare Realitäten und ihre Befremdungen bzw. Überraschungen ein theologisches Heimatrecht bekommen; auch und gerade als neue Orte, an denen Gott gefunden werden, sich unsere Gottesrede verändern kann, unser Gottesbild bereichert werden will. Alles andere würde ein Fremdeln mit dem Menschlichen bedeuten.

Angesichts der Auslassungen des Religionsthemas bzw. der Gottesfrage in alten und neuen kirchlichen Standortbestimmungen zur Pastoral soll nun hier der Vorschlag gemacht werden, genau diese Frage als wesentliche Prämisse für den pastoralen Diskurs stärker zu betonen: Braucht jeder Mensch wirklich Gott, seine Gemeinschaft und von daher (!) die Kirche, um einigermaßen glücklich oder gut zu leben?³⁶

3. Differenzierung tut not: ein Vorschlag zur Wahrnehmung realer religiöser Bedürfnisse innerhalb säkularer Gegenwarten

Oben wurde von der Annahme ausgegangen, dass es insbesondere uniforme, undifferenzierte und unterkomplexe anthropologische Prämissen gibt, die einer empirischen Überprüfung nicht standhalten, aber sehr wirkmächtig bis heute pastorale Mentalitäten prägen. Gerade ihr Utopieüberschuss oder ihre religionssoziologisch-empirische Flanke führt zu falschen Erwartungen innerhalb der Konfron-

³⁶ Vgl. dazu: *J. Loffeld*, Wenn Gott nicht mehr notwendig ist ... oder: Was macht eine Erlösungsreligion in einer Welt, die sie nicht mehr braucht?, in: *ZPTH* 38 (2018) 105–121.

tation zwischen säkularen Realitäten und pastoral unhinterfragt vorausgesetzten religiösen Bedürfnissen. Es braucht also eine Differenzierung, die für eine neue Prämissenbildung besser geeignet ist als die oben rekonstruierten Konzepte. Dafür ist das Arbeiten an pastoralen Sozialformen sowie am Kirchenbegriff bzw. einer idealen Gemeinschaft nicht die erste und wichtigste Frage. Es geht eher um die alte Frage: „Wie hältst Du’s mit der Religion?“ – allerdings in einer erweiterten Tonalität: „Brauchst Du sie?“

Der Sozialphilosoph Hans Joas hat in seiner jüngsten Veröffentlichung vom Oktober 2017 seine schon früher ausgearbeiteten Ansätze zu einem Transzendenz- bzw. Transzendierungsbedürfnis erweitert.³⁷ In seinem letzten Band „Die Macht des Heiligen“ dekonstruiert er die Entzauberungsthese Max Webers als ein zu linear und universalistisch angelegtes Masternarrativ und führt die Fachdiskussionen um die Achsenzeit mit seiner These von der Transzendenz als „reflexiv gewordene Sakralität“ fort.³⁸

Interessant sind jedoch für uns an dieser Stelle die erwähnten Differenzierungen bezüglich des Transzendenzbedürfnisses. Er formuliert dazu gerade aus pastoraltheologischer wie praktischer Perspektive sehr hilfreich:

„Es geht um die Unterscheidung heilig / profan, transzendent / immanent (oder mundan) und religiös / säkular. Die Begriffe ‚sakral‘, ‚transzendent‘ und ‚religiös‘ sind keine Synonyme. Der Begriff des Heiligen (oder ‚Sakralen‘) zielt auf ein universales anthropologisches Phänomen, das sich aus den menschlichen Erfahrungen der Selbsttranszendenz ergibt. Der Begriff des ‚Transzendenten‘ bezeichnet die Vorstellung von einer Trennung zwischen dem Reich des Göttlichen und dem des Irdischen, zugleich eine Lokalisierung des Wahren im Reich des Göttlichen; diese Vorstellungen stellen keineswegs ein universales anthropologisches Phänomen dar und sind historisch an identifizierbaren Orten und Zeitpunkten entstanden. Der Begriff des Religiösen schließlich ist nur sinnvoll, wo ihm ein Gegenbegriff

³⁷ Vgl. zu früheren Arbeiten: *H. Joas, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i. Br. 2004.

³⁸ Zu letzterem insbesondere: *H. Joas, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017, 353.

gegenübersteht; dies ist vollständig erst seit dem Aufstieg der ‚säkularen Option‘ (Charles Taylor) ... der Fall.

Wenn diese Unterscheidung dreier Gegensatzpaare ... einleuchtet, dann folgt aus ihr, dass es drei verschiedene Prozesse des Wechsels von einer Seite zur anderen geben muss, und diese in beiden Richtungen: Es gibt dann Prozesse der Sakralisierung und Profanisierung (oder Entsakralisierung); es gibt Prozesse der Transzendentalisierung und Immanentisierung (oder Enttranszendentalisierung); es gibt Prozesse der religiösen Revitalisierung und der Säkularisierung. Keineswegs ist es zwingend, diese verschiedenen Prozesse so aufzufassen, als stünden sie in einer Art Folgeverhältnis zueinander.“³⁹

Das, was Menschen heilig ist, erfahren und begehen sie in Prozessen der Selbsttranszendenz,⁴⁰ die unter anderem für viele immer noch die Ritualstruktur der Kirche (sprich: Kasualien) relevant sein lässt. Es ist nicht ausgeschlossen, dass sie dabei das Reich des Göttlichen in Form einer Segenshandlung oder eines Gebets anzielen bzw. -sprechen möchten. Dies meint aber keineswegs und zwingend, dass sie eine personale Gottesvorstellung hätten oder sie diese unbedingt dafür benötigen würden, um Erfahrungen einer – wie Joas sagt – universal notwendigen Erfahrung von Selbsttranszendenz bzw. eigendefinierten Heiligkeit zu machen. Die (Pastoral-)Theologie steht damit von der Praxis her vor einem Wechsel von einer Muss- zu einer Kann-Konzeption, von angenommener universaler Bedürftigkeit zur realen Optionalität des Gottesglaubens, und damit von einem notwendigen zu einem möglichen Gott. Damit wären alle diesbezüglichen Zwangsläufigkeitsannahmen durch die Empirie angefragt bzw. widerlegt.

Aber genau dies kann die Rede von Gott zu einer Freiheit und Souveränität führen, die nicht im Gestus pastoraler Kränkung oder

³⁹ Ebd., 253f. Vgl. auch die Unterscheidung von „religiös“ und „sakral“ bei Joas, zuletzt in: *ders. / R. Spaemann, Beten bei Nebel. Hat der Glaube eine Zukunft?*, Freiburg i. Br. 2018, 36f.

⁴⁰ Als ein Beispiel für solch wirksame Selbsttranszendenz, die sich jedoch profiliert von substantiell-religiösen Ansätzen und Praktiken absetzt, können neuerdings Meditationsapps gelten. Vgl. dazu: Buddha to go. Meditations-Apps sind zu einem Massenphänomen geworden, in: *Zeit Magazin* 9/2018, 16–23.

Vergeblichkeit agiert, sondern sich auf den Sinn- und Lebensdeutungsmärkten der Gegenwart als Angebots- und Optionalitätsstruktur so aufstellt, dass sie Bedürfnisse realistisch wahrnimmt, sie nicht verzweckt oder vorschnell im Sinne des eigenen Paradigmas wertet. Vielmehr sollten Menschen bezüglich ihres Gottesbedürfnisses frei gelassen werden. Ebenso auch Gott: Er kann und darf nicht darin festgelegt werden, wie und auf welche Weise er an konkreten Menschen wirken möchte. Diesem letztlich unbezwingbaren und uneinschränkbar Wirken hätten Kirche und Pastoral schließlich zu dienen. Angesichts dieser Prämissen wäre alle kirchliche Verkündigung, etwa in Katechese und Homiletik, neu zu denken.

Dies bedeutet freilich konsequenterweise, auch die Kirche aus den Fesseln der Notwendigkeit zu entlassen, v. a. aus dem häufig unterschwellig geführten Kampf um Relevanzen: Man klammert sich an jeden Strohalm oder okkupiert andere Felder und jegliches Transzendierungsbedürfnis als spezifisch kirchlich-religiös. Dieses gälte es als solches buchstäblich sein zu lassen, um es religiös nicht im Sinne einer defizitären Sehnsucht und mithilfe einer Schlüssel-Schloss-Logik einzugemeinden.

In diesem skizzierten Sinne, in dem auch die Säkularisierungsthese in ihrer Linearität, Universalität und Notwendigkeit relativiert wäre, ist unsere Gesellschaft als post-säkulare vielmehr ein Ort der Gottesmöglichkeit als seiner Notwendigkeit. Der Gottesglaube wäre, um Charles Taylor zu zitieren, *eine Lebensoption*, allerdings nicht die leichteste.⁴¹ Diese Haltung kann zu einer neuen und konstruktiven pastoralen Gelassenheit führen, die befreit, weil sie entlastet. Sie wäre eine notwendige Voraussetzung aller weiteren Diskurse um Verkündigung bzw. Evangelisierung und deren Operationalisierungen.

⁴¹ Vgl. C. Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 14.