

Die Relevanz des Glaubens neu lernen

Oder: Was theologisch und pastoral auf einen „korrelativen Optimismus“ folgen könnte¹
Jan Loffeld

*Es geht um die Erfahrung einer Zerbrechlichkeit, die uns unserer Stärke entkleidet
und in unsere notwendigen Kräfte die Schwachheit des Glaubens einschleust.*²

(MICHEL DE CERTEAU)

*Man muss sich [...] damit zufriedengeben, dass in einer Gesellschaft,
in der es unterschiedliche Formen von Ordnungen und Unordnungen nebeneinander gibt,
die wechselseitige Indifferenz auch eine Lösung sein kann.*³

(ARMIN NASSEHI)

*Wir erkennen das Mögliche aus dem Wirklichen.*⁴

(KARL RAHNER)

Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark.

(2 Kor 12, 9b)

1. Glücklich ohne Gott: eine Problemanzeige

Im Frühjahr 2017 wird eine internationale Studie unter dem Titel „Generation what“ veröffentlicht.⁵ Sie ist eine europaweite Umfrage zum Lebensgefühl der 18-34-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:

Auf die Frage: „Könntest du ohne Glauben an (einen) Gott glücklich sein?“ antworteten in den elf ausgewählten Ländern 85 Prozent der 18-34-Jährigen mit „Ja“.

Am ausgeprägtesten ist diese ‚gottlose‘ Sichtweise unter Belgiern und in Luxemburg (mit über 90 Prozent), gefolgt von den jungen Spaniern (89 Prozent),

¹ Dieser Artikel basiert auf dem Probevortrag im Rahmen des Berufungsverfahrens auf die Professur für Praktische Theologie an der Tilburg School of Catholic Theology.

² M. de Certeau, Glaubensschwachheit, Stuttgart 2009, 250.

³ A. Nassehi, Die letzte Stunde der Wahrheit, Hamburg 2017, 89.

⁴ K. Rahner, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: Ders., Schriften zur Theologie 1, Einsiedeln u.a. 1967, 49-90, 51.

⁵ Vgl. <http://www.generation-what.de/> (21.02.2018).

den Tschechen (88 Prozent), den Schweizern (87 Prozent), den Franzosen (81 Prozent) und den jüngeren Italienern (86 Prozent).⁶

Es ist den jungen Menschen mithin gleichgültig, ob es Gott gibt oder nicht. Ihre Lebensführung wird nicht davon tangiert, wie man in der Gottesfrage – etwa naturwissenschaftlich oder philosophisch – entscheidet. Weder sind sie religiös auf der Suche, noch konfessorische bzw. `neue´ Atheisten, da sie sich unhinterfragt jenseits von Theismus und Atheismus ansiedeln.⁷

Diese Nachrichten nun, dass für eine deutliche Mehrheit der jungen Generation die Religions- bzw. Gottesfrage nicht in das von ihr priorisierte Relevanzsystem gehört und dies von Generation zu Generation zunimmt, müsste die Kirchen erschüttern oder zumindest aufhorchen lassen.⁸ Denn solche Empirie berührt ihr eigentliches `Kapital´: den Glauben an Gott, seine lebensweltliche Relevanz und entsprechende ethische bzw. soziale Konsequenzen in der Lebensführung. Es geschah jedoch bei Veröffentlichung der Generation-what-Studie etwas anderes: sie erscheint 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?

Vor dem Hintergrund dieser Wahrnehmungen soll im Folgenden diese *These* profiliert werden: Phänomene religiöser Indifferenz führen Theologie und Kirche in eine völlig neue, bislang unbekannte und wenig bedachte Situation: ihre bisherigen Prämissen und deren Methoden – etwa korrelative Ansätze, die weite Teile praktisch-theologischer Disziplinen seit Jahrzehnten prägen – werden weitgehend stumpf, sie haben keinen lebensweltlichen Anker mehr. Eine infolge des II. Vatikanums sich notwendig kontextuell verstehende Theologie muss daher im Namen solcher Selbstfestlegungen andere Wege gehen: sie könnte, so der hier zu profilierende

⁶ Vgl. <https://fowid.de/meldung/generation-what-gluecklich-ohne-gott> (21.02.2018).

⁷ Th. 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, besonders 57-60.

⁸ Vgl. etwa: D.Pollack/G. Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt 2015; J. Stolz/J. Könemann u.a. (Hg.), Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des Unglaubens, Zürich 2014.

Vorschlag, neu zur Welt kommen, an Orte, Weisen und Gelegenheiten, an denen das Volk Gottes bereits Wege in die Zukunft gefunden hat und sie geht.

Diese *These* soll nun im Rahmen dieses Vortrages *folgende Kontur* bekommen: zunächst wird das Phänomen eines „homo indifferens“, umrissen (2.), um es anfangsweise religionssoziologisch ansichtig zu machen. Danach soll ein Rückblick auf einen so genannten „Korrelativen Optimismus“ erfolgen (3.), der, so die Annahme, gerade angesichts religiöser Indifferenzen zumindest als praktisch-theologische Grundprämisse nicht mehr ausreicht. Anschließend möchte ich (4.) eine kenotische Positionierung der Praktischen Theologie vorschlagen sowie ansatzweise eine entsprechende Methodik entwickeln, die sich m.E. beide innerhalb unserer gegenwärtigen Situiertheit als hilfreich und angemessen nahelegen könnten. Einen konkreten Ort, von dem her eine Praktikabilität dessen exemplarisch aufzeigbar wäre, möchte ich abschließend vorstellen (5).

2. Wahrnehmungen: Apatheismus, religiöse Indifferenz und Distractionsprozesse als eine Zeitansage für Theologie und Kirche

Die oben eher andeutungsweise beschriebenen Phänomene haben durchaus mittlerweile einen anfänglichen Reflex in der wissenschaftlichen Theologie, der sich während der letzten Jahre interkonfessionell konsolidiert.⁹ Dachte man nach der 1989er „Wende“ in Deutschland und darüber hinaus, dass sich die ehemals sozialistischen Staaten des „Warschauer Pakts“ wieder quasi wie von selbst auch von dem ihnen verordneten Atheismus würden befreien wollen, so erwies sich gerade die Religionslosigkeit als einer der wenigen Kontinuitätsbereiche, den man offenbar ohne

⁹ Vgl. etwa: H. M. Barth, *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein*, Gütersloh 2013; M. Domsgen/D. Evers, *Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext*, Leipzig 2014; A. Fincke, *Mit Gott fertig? Konfessionslosigkeit, Atheismus und säkularer Humanismus in Deutschland*, Aschaffenburg 2017; H.H. Pompe/D. Hörsch (Hg.), *Indifferent? Ich bin normal. Indifferenz als Irritation für kirchliches Denken und Handeln*, Leipzig 2017; U. F. Schmälzle, *Was fehlt den Konfessionslosen*, in: HK 1/2016, 32-35. K. Thörner/M. Thurner (Hg.), *Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus*, Freiburg/Brsg. 2016; E. Tiefensee, *Anerkennung der Alterität. Ökumene mit den Religionslosen*, in: HK spezial 1-2010, 39-43; Ders., *Der homo areligiosus und die Entkonfessionalisierung in der ehemaligen DDR*, in: M. Hahn (Hg.), *Bildung als Mission? Kirchliche Bildungsarbeit im Kontext einer konfessionslosen Gesellschaft*, Jena 2014, 15–30; Ders., *Die Frage nach dem „homo areligiosus“ als interdisziplinäre Herausforderung*, in: B. Kranemann, u.a. (Hg.), *Mission – Konzepte und Praxis der Katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 2009 (EThSch 38), 155-185.

große Problematisierung beibehält.¹⁰ Es hat vielmehr das Gegenteil stattgefunden: nicht „der Westen“ missioniert „den Osten“, sondern die östlichen Phänomene greifen wie von selbst auch in den sich vormals westlich nennenden Staaten und Gesellschaften Europas um sich.¹¹ Thomás Halík, Professor für Soziologie an der Universität Prag und 1978 im tschechischen Untergrund geweihter Priester, differenziert dabei die Phänomene eines kämpferischen bzw. staatsverordneten Atheismus von jenen, die er hiervon als „Apatheismus“ absetzt und deutet diesen – wie weiter unten deutlich werden wird – als auch „westlich“ auf dem Vormarsch:

Die Apatheisten sind der Religion gegenüber apathisch, gleichgültig – und zwar nicht nur gegenüber religiösen Antworten, sondern auch gegenüber den Fragen, die der Glaube stellt. Ein Apatheist lässt sich nicht vom Glauben und von den Überlegungen zum Thema Religion behelligen, er verliert nicht einmal Zeit damit, gegen den Glauben zu polemisieren. Apatheismus ist damit das nächste Stadium, das ganz natürlich an den oberflächlichen Mehrheitsatheismus der Menschen anknüpft [...].

Wenn ein Apatheist negative Äußerungen über die Kirche wiederholt, tut er dies meist ohne Erbitterung, weil sie sich eher auf ein übernommenes Klischee beziehen, über das er nicht mehr nachdenkt – Gott, die Kirche und die Religion gehören nicht zu den Themen, denen er seine Aufmerksamkeit schenkt.¹²

Der religiös indifferente Apatheist ist somit eine Nachfolgeform des konfessorischen Atheisten. Sie/er hat einfach keine Aktien im Religionsthema bzw. in der Gottesfrage. Weder plagt der Verlustschmerz, noch sind Melancholie oder Nostalgie bestimmend. Man hat schlichtweg vergessen, dass man Gott vergessen hat.¹³ Ebenso sieht man zunehmend keine Veranlassung, sich für eine humanistische Weltsicht „ohne Gott“ auf andere Weise – gewissermaßen als profilierten Gegenentwurf zum in den Kirchen

¹⁰ Vgl. dazu: D. Cyranka, Typisch ostdeutsch? Repräsentationen von „Religion“ und „Nichtreligion“, in: Thörner/Thurner, Religion, 159-176. Zum Gesamtprozess vgl. G. Pickel/K. Sammet (Hg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011.

¹¹ Vgl. dazu: G. Pickel, Religion, Religionslosigkeit und Atheismus in der deutschen Gesellschaft – eine Darstellung auf der Basis sozial-empirischer Untersuchungen, in: Thörner/Thurner, Religion, 179-223, bes. 219.

¹² T. Halík, Mit der Hypothese Gott – oder ohne sie, in: Ders./A. Grün/W. Nonhoff, Gott los werden? Wenn Glaube und Unglaube sich umarmen, Münsterschwarzach 2016, 57-83, 57-60.

¹³ Vgl. dazu: <https://www.publik-forum.de/Publik-Forum-12-2000/schon-vergessen-dass-sie-gott-vergessen-haben> (21.02.2018).

institutionalisierten Theismus – zu engagieren: humanistische Verbände bzw. Freiheitsorganisationen haben auffallender Weise mit ähnlichen Vergreisungsphänomenen zu kämpfen wie christliche Kirchen.¹⁴ Zudem sind sie in sich sehr plural bzw. untereinander bezüglich ihrer inhaltlichen Ausrichtung uneinig.¹⁵ Die Gruppe der religiös Indifferenten, denen Religion als persönlicher Vollzug sowohl positiv wie negativ völlig gleichgültig ist, bildet aus religionssoziologischer Perspektive nicht nur die jüngste, sondern auch die am schnellsten wachsende Kohorte.¹⁶ Wiederum Thomas Halík deutet dieses Phänomen schließlich als phänotypisch auf dem Vormarsch:

Dem Apatheismus begegnen wir [...] nicht nur in den postkommunistischen Ländern, er ist auch in den anderen Teilen Europas stark verbreitet. Wir stoßen heutzutage auf ihn in verschiedenem Ausmaß in den anderen Ländern des Westens und sogar außerhalb des Westens in sozialen Gruppen, die vom westlichen Bildungstyp beeinflusst sind.¹⁷

Ein Beispiel für solche Prozesse, die gerade nicht infolge eines über Jahrzehnte verordneten Zwangsatheismus analysiert werden können, bieten über die eingangs eher schlagartig benannten Länderwerte hinaus die Niederlande. Hier zeigen sich Phänomene religiöser Indifferenz gerade innerhalb einer diachron bzw. im historischen Vergleich sehr freien Gesellschaft. Detlef Pollack und Gergely Rosta erfassen in ihrer 2015 veröffentlichten internationalen Vergleichsstudie die Niederlande sogar unter der Überschrift „Religion im freien Fall“.¹⁸ Je nach befragter Quelle bekennen sich intergenerationell 58% bzw. 51% hier zum Glauben an einen persönlichen Gott.¹⁹ Damit sind die Gottesgläubigen zwar immer noch in der Mehrheit, allerdings ist der Trend der vergangenen Jahre beachtlich: Der Glaube an Gott hat in den vergangenen 40 Jahren die Hälfte seiner Anhänger verloren. Wenn vielleicht auch nicht so schnell,

¹⁴ Vgl. Fincke, Mit Gott fertig?, bes. 43-84. Dazu auch: E. Handke, Konfessionslosigkeit gestalten. Ein Plädoyer dafür, genau(er) hinzuschauen, unter: <http://www.feinschwarz.net/konfessionslosigkeit-gestalten-ein-plaedoyer-dafuer-genauer-hinzuschauen/> (21.02.2018)

¹⁵ Vgl. Fincke, Mit Gott fertig, 43-84.

¹⁶ Vgl. wiederum: Pickel, Religion, Religionslosigkeit.

¹⁷ Halík, Mit der Hypothese Gott, 60.

¹⁸ D. Pollack/G.Rosta, Religion in der Moderne, 196-222.

¹⁹ Vgl. ebd., 197.

so zeigt dies trotzdem einen Vorreitertrend für Prozesse an, die auch in Deutschland bzw. gesamt-Westeuropa feststellbar sind.²⁰

Das daher für Europa dominante Phänomen ist trotz allem okkasionalem oder politischem Interesse an Religion daher weder eine „Wiederkehr des Religiösen“²¹ noch lassen sich die Erosionsphänomene allein auf demographische Faktoren zurückführen.²² Entkirchlichung als Säkularisierung, die auf der Individualebene empirisch zunehmend als religiöse Hybridität und dann tendenziell immer stärker als Indifferenz greifbar wird, scheint sich damit für zumindest Westeuropa als eine Art „Megatrend“ abzuzeichnen.²³

Angesichts dieser Phänomene stellt sich einerseits die Frage nach der präzisen inneren Beschaffenheit oder der Kontur von Konfessionslosigkeit bzw. religiöser Indifferenz²⁴ sowie nach einer anfänglichen Hermeneutik. Gibt es daher aus der Religionssoziologie bzw. ihrer Empirie Überlegungen, welche die obigen Phänomene erklären helfen?

Gergely Rosta und Detlef Pollack haben innerhalb ihrer bereits erwähnten Studie eine „multiparadigmatische Theorie“ zur Erklärung von Säkularisierungsphänomenen entwickelt. Sie heben dabei drei wesentliche Faktoren besonders hervor: einen *Konflikt-, Wettbewerbs- und Distraktionsmechanismus*. Das Unterscheidende liegt zwischen den beiden ersteren einerseits und dem letzteren andererseits. Denn *Konflikt und Wettbewerb* sind von Wertekonkurrenzen, divergenten Lebensstilorientierungen oder postmateriell bzw. emanzipativen Kirchlichkeitsvorstellungen geprägt, die schließlich häufig einen Abschied von christlichen Inhalten und Glaubenspraktiken

²⁰ Vgl. auch: St. Gärtner, *Der Fall des niederländischen Katholizismus*, Freiburg/Brsg. 2017, bes. 208-215. Vgl. noch detaillierter die empirischen Ergebnisse und ihre Deutung in: *God in Nederland*, Utrecht 2016.

²¹ Vgl. dazu luzide: V. Krech, *Wiederkehr der Religion? Und nach welcher Säkularisierung?* Beobachtungen zur religiösen Lage im 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in: M. Lutz-Bachmann, *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Phänomens*, Frankfurt a. M. 2015, 257-287.

²² Vgl. dazu wiederum aus Perspektive der Niederlande die Zahlen des kirchlichen Lebens, bei denen Demographie und etwa Kasualien in überhaupt keinem proportionalen Verhältnis mehr stehen: Gärtner, *Der Fall des niederländischen Katholizismus*, 46, sowie: *God in Nederland*.

²³ Vgl. dazu: Pollack/Rosta, *Religion in der Moderne*, 223-227 (hier zu Hybridität und Indifferenz in den Niederlanden und Deutschland), sowie - mit einer intergenerationalen Drift für Gesamtdeutschland: G. Pickel, *Religion, Religionslosigkeit und Atheismus in der deutschen Gesellschaft – eine Darstellung auf Basis sozial-empirischer Untersuchungen*, in: Thörner/Thurner, *Religion*, 179-223.

²⁴ Vgl. zu einer noch differenzierteren Typologie von „Konfessionslosigkeit“ als sie oben möglich war: M. Domsgen, *Konfessionslosigkeit. Annäherungen über einen Leitbegriff in Ermangelung eines besseren*, in: Ders./D.Evers (Hg.), *Herausforderung Konfessionslosigkeit*, 11-27, bes. 22. Sowie: Fincke, *Mit Gott fertig*, 23-41.

nach sich ziehen. In jedem Fall werden diese mehr oder minder bewusst vollzogen. Bei *Distraktionsprozessen* verhält sich die Motivationslage jedoch etwas anders:

Oft steht hinter der Abwendung von Religion nicht eine bewusst vollzogene individuelle Wahl, sondern lediglich eine Aufmerksamkeitsverschiebung. Wenn der Einzelne nicht am Gottesdienst teilnimmt, wägt er oft nicht ab. Vielmehr hat er [...] einfach anderes zu tun. Gute kircheninterne Gründe, dem Gottesdienst fernzubleiben, etwa schlechte Predigten oder störender Gesang, spielen für ihn keine zentrale Rolle. Ausschlaggebend ist es, dass es für ihn etwas Wichtigeres als den Gottesdienst gibt. Die mit der Konzentration auf anderes verbundene Aufmerksamkeitsverschiebung kann so weit gehen, dass dem Einzelnen der Gottesdienstbesuch schließlich gleichgültig wird und er über einen möglichen Kirchbesuch gar nicht mehr nachdenkt. Die *Distraktion* von religiösen Aktivitäten ist dann ein Ausdruck religiöser Indifferenz. [...]

Für die Wirksamkeit dieses kausalen Mechanismus gibt es einige empirische Evidenz. [...] [Die Empirie; J.L.] weist darauf hin, dass hinter der Nichtteilnahme oft nicht eine bewusste Entscheidung steht, sondern ein pragmatisches Desinteresse [...].²⁵

Solchen Abwanderungsbewegungen sind die Kirchen, ja ist das Christentum in Europa Pollack/Rosta zufolge beinahe machtlos ausgeliefert. Die Analogie zu dem oben beschriebenen Phänomen des Apatheismus liegt somit auf der Hand. Denn:

Nicht als kämpferische Auseinandersetzung erfolgt hier die Distanzierung von Religion und Kirche und primär auch nicht als rationale Wahl nach den Gesetzen des Marktes und des Wettbewerbs. Vielmehr unterliegt sie hier vor allem den Gesetzen der Schwerkraft.²⁶

Viele pastorale Phänomene, bei denen sich etwa Seelsorger*innen fragen, ob sie etwas bzw. was sie falsch gemacht haben, bekommen mit dieser Wahrnehmung ein empirisches bzw. deutendes Korrelat. Phänomene der Distraktion geschehen zumeist weitgehend geräusch- weil diskurslos, noch vor einem direkten Austritt aus der Kirche und das, ohne dass man dem theologisch bzw. pastoral etwas entgegensetzen könnte.

²⁵ Pollack/Rosta, Religion in der Moderne, 466.

²⁶ Ebd., 467.

Anderes ist einfach wichtiger. Konkrete lebensweltliche bzw. subjektive Relevanz rangieren innerhalb distraktierender Prozesse vor rational erwiesenen Plausibilitäten oder logisch hergeleiteten Einsichtigkeiten. Damit steht ein großes und wirkmächtiges theologisches Paradigma infrage: Wenn überhaupt kein Interesse mehr an religiösen Fragen wie Antworten gleichermaßen besteht, erweisen sich dann nicht lebensweltlich angenommene Ankerpunkte als Leerstellen? Wenn der Glaube, seine vorausgesetzten Fragen und schließlich die Antworten darauf, sich als zu heterogen und völlig unverbunden zu sonstigen Lebensthemen und Problemlösungen erweisen: ist dies nicht zunächst als fundamentale Leerstelle in der Vermittlung zu markieren, die zu neuen Selbstpositionierungen innerhalb der Praktischen Theologie aufruft?

Bevor letzteres geschieht, soll jedoch im Folgenden zunächst ein Rückblick auf bisher leitende Paradigmen erfolgen.

3. Der „korrelative Optimismus“: theologische Schlaglichter

Einer derjenigen, der die theologischen Grundprämissen des 20. Jahrhunderts am entscheidendsten mitgeprägt hat, ist zweifelsohne der Jesuit Karl Rahner. Ihm ging es bekanntlich, vereinfacht gesagt, um die anthropologischen Möglichkeitsbedingungen des Gottesglaubens. In seinem Grundlagenwerk „Grundkurs des Glaubens“, in dem er Grundlinien dieses Ansatzes zieht, sieht Rahner zunächst sehr wohl, dass es verschiedene Weisen der Reaktion auf „Transzendenzerfahrungen“, wie er sie nennt, gibt. Gerade auch ein „achselzuckende“, sprich indifferente.²⁷ Dennoch gilt für ihn, der an der grundsätzlichen Transzendenzfähigkeit des Menschen festhält, vor allem:

Wo immer der Mensch sich in seiner Transzendenz als der Fragende erfährt, der durch diesen Anfang des Seins Beunruhigte, der ins Unsagbare Hinausgesetzte, kann er sich nicht in dem Sinne des *absoluten* Subjekts als Subjekt begreifen, sondern nur in dem Sinn der Seinsempfängnis, letztlich der Gnade. [...]

Ein endliches System als solches kann sich selbst als Endliches nur erfahren, wenn es selbst von seinem Ursprung her dadurch als es selbst west, dass es

²⁷ Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Brsg. 1976, 43. Vgl. auch: Ders., Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. IX, Einsiedeln 1961, 177-196, 189. Hier findet sich auch die Klammern angefügte Bemerkung, dass ein militanter Atheismus aus Gründen „die hier nicht näher entfaltet werden können, im konkreten Menschen durchaus koexistent mit einem impliziten anonymen Theismus“ sein könne.

immer als dieses wissende Subjekt von etwas anderem her kommt, das es selbst nicht ist und das selbst nicht nur ein einzelnes System, sondern die ursprüngliche, alles vorwegnehmende Einheit und Fülle aller denkbaren Systeme und aller Subjekte als einzelner und verschiedener ist.²⁸

Dieser transzendente Ausgriff, (der Mensch als Fragender und schließlich „Hörer des Wortes“)²⁹ der jedem Menschen möglich ist, konstituiert nach Rahner sein Personsein. Hier wie an vielen Stellen des Rahnerschen Werkes wird damit eine Grundfigur plastisch: der Mensch ist gottfähig, der Gottesausgriff ist gleichsam strukturell in jedem Menschen angelegt.³⁰ Ein sich selbst, ohne transzendenten Ausgriff genügendes Menschsein ist nicht vorstellbar bzw. wäre defizitär. Denn dort, wo der Mensch seine transzendente Verwiesenheit im Sinne seines „übernatürlichen Existentials“ nicht sieht oder vollzieht bleibt sie bzw. er hinter den eigenen Möglichkeiten zurück. Dieser Korrespondenzgedanke ist nun entscheidend: Bei Karl Rahner ist er transzendental*theologisch* grundgelegt, in den 1990er Jahren bis heute wird er transzendental*philosophisch* unter dem Stichwort der „Letztbegründung“ weitergeführt.³¹

Pastoral und damit pastoraltheologisch normativ ist eine solche Korrespondenz zwischen Gottesglaube und Menschsein schließlich auf dem II. Vatikanum lehramtlich durch die Pastoralkonstitution verbürgt und wird damit zum leitenden pastoralen Paradigma der Folgejahre. Das Konzil formuliert:

[...] sehr genau weiß die Kirche, dass ihre Botschaft dann dem tiefsten Verlangen des menschlichen Herzens entspricht, wenn sie die Würde der menschlichen Berufung verteidigt und denen, die schon an ihrer höheren Bestimmung verzweifeln, die Hoffnung wiedergibt. Ihre Botschaft mindert nicht nur den Menschen nicht, sondern verbreitet, um ihn zu fördern, Licht, Leben und Freiheit; und außer ihr vermag nichts dem Menschenherzen zu genügen: „Du

²⁸ Ders., Grundkurs, 45.

²⁹ Vgl. auch: Ders., Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie, Freiburg/Brsg. 2012.

³⁰ Oder mit den Worten von Michael Schulz: „Rahner zeigt durch philosophische Überlegungen, dass der Mensch als Mensch auf ein möglicherweise in der Geschichte ergehendes Offenbarungswort Gottes bezogen ist.“ M. Schulz, Karl Rahner begegnen, Augsburg 1999, 31.

³¹ Einen Überblick über das Forschungsfeld findet sich bei Klaus Müller, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: Ders., (Hg.), Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 77-100.

hast uns auf dich hin gemacht“, o Herr, „und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir.“

Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf.³²

Kommentiert wird dieser Text nun seinerzeit durch Joseph Ratzinger, indem dieser mit Verweis auf Friedrich Schleiermacher auf „Grenzsituationen“ hinweist, „in denen niemand sich ganz der Frage der Transzendenz“ entziehen kann.³³ Oder: „Das Maß des Menschen ist Unendlichkeit, alles andere ist zu wenig. Deshalb kann nur Gott das Maß des Menschen sein.“³⁴

Was sich hier sowohl in theologischen wie lehramtlichen Texten gleichermaßen zeigt, ist eine wesentliche, gleichklingende Prämisse, sowohl in theologischer Wissenschaft wie kirchlicher Praxis: der Mensch ist als Geschöpf auf Gott bezogen, er bringt von daher die innere Struktur, um glauben zu können, immer mit. Aufgabe der Theologie einerseits und der Kirche und ihrer Pastoral andererseits sind dessen Aufweis bzw. schließlich das Schaffen konkreter Ermöglichkeiten. Es geht um ein korrelatives Schlüssel-Schloß-Prinzip: *der Mensch* hat eine Frage oder aber wird sich früher oder später zu einer solchen – *wir* haben die Antwort. Die Gottesfrage wird damit als anthropologische Konstante (voraus)gesetzt. Die Kirche und ihre Pastoral verstehen sich schließlich als Medium dafür, als „Sakrament für die innigste Vereinigung mit Gott“,³⁵ um der impliziten, ja „anonymen“ Gottesbezogenheit, Ausdruck zu verleihen. Sie soll explizit gemacht werden. Der Gottesglaube hängt nun an Fertigkeit und Fähigkeit bzw. Professionalität derer, die ihn verkünden. Wenn dieser überall zu wecken ist, macht der etwas falsch, dem dies nicht gelingt.³⁶ Der Weg von einer solchen korrelativen Grundeinstellung hin zu pastoraler Frustration ist folglich nicht weit.

³² GS 21 (letzter Absatz) und 22 (erster Satz).

³³ J. Ratzinger, Kommentar zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, in LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil, Ergänzungsband 3, 313-354, 348.

³⁴ Ebd., 349.

³⁵ Vgl. LG 1.

³⁶ Vgl. zu diesen Fragen und Erfahrungen: Th. Frings, *Aus. Amen. Ende? So kann ich nicht mehr Pfarrer sein*, Freiburg/Brsg., 2017.

Dieses korrespondenztheoretische Paradigma prägt die Praktische Theologie, insbesondere in Gestalt der „Korrelationsdidaktik“ die Religionspädagogik in der Nachkonzilszeit bis heute.³⁷ Für die bundesdeutsche Religionspädagogik wird schließlich der Würzburger Synodenbeschluss zum Religionsunterricht leitend:³⁸ „Der Glaube soll im Kontext des Lebens vollziehbar, und das Leben soll im Licht des Glaubens verstehbar werden.“³⁹ Bezugspunkt ist der gemeinsam geteilte Frage- und Erfahrungsraum, der als von beiden Seiten zugänglich geglaubt wird.

Ob dieser gemeinsame, lebensweltliche Erfahrungsbezug jedoch noch besteht, ist angesichts der obigen Phänomene religiöser Indifferenz fraglich. Es herrschen vielmehr zunehmend divergente und heterogene Relevanzsysteme vor, die eine Vermittlung über korrelative Grundannahmen zu erschweren, wenn nicht gänzlich zu verunmöglichen scheinen.⁴⁰ Gewiss kann man theologisch-reflexiv an einer allgemeinen anthropologischen Gottesnotwendigkeit festhalten; wenn sie sich allerdings aus lebensweltlicher Perspektive empirisch nicht als solche erweist, stellt dies eine zumindest praktisch-theologische Herausforderung ersten Ranges dar.⁴¹ Damit ist daher noch nicht darüber entschieden, ob jeder Mensch zwingend religiös ist. Konstatierbar ist allerdings, dass nicht jede*r und empirisch offenbar immer

³⁷ Vgl. hierzu instruktiv: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100015/>. Interessant ist, dass auch hier die Korrelation ebenfalls von ihren systematisch-theologischen Grundlegungen und insbesondere von Karl Rahner aus hergeleitet wird. Als weitere Grundlagenliteratur ist hervorzuheben: G. Baudler, *Korrelationsdidaktik. Leben durch Glauben erschließen. Theorie und Praxis der Korrelation von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung auf der Grundlage von Symbolen und Sakramenten*, Paderborn 1984; Ders., *Korrelation von Glaube und Leben*, in: G. Bitter, (Hg. u.a.), *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, München 2002, 446-451; Ders., *Plädoyer für eine zeitgemäße Korrelationsdidaktik. Sieben friedfertige Thesen*, in: *Lebendige Katechese* 18 (1996) 1, 1-8; R. Englert, *Korrelation(sdidaktik). Bilanz und Perspektiven*, in: *Religionspädagogische Beiträge* 38 (1996), 3-18. Aufmerken lässt die Tatsache, dass neben einer kritischen Diskussion die Korrelationsdidaktik in der Gegenwart fast nicht fortgeschrieben wird. Vgl. dazu besonders: A. Prokopf/H.G. Ziebertz, *Abduktive Korrelation – eine Neuorientierung für die Korrelationsdidaktik?* *RpB* 44 (2000), 19-50. G. Hilger, *Korrelationen verstehen und deuten*, in: Ders./St. Leimgruber/H.-G. Ziebertz, *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*, München 2010, 344-354. Bezüglich korrelativer Grundannahmen wären hier auch gemeindetheologische Ansätze anzuführen, die den Hauptdiskurs diskursiver und nicht-diskursiver pastoraler Ansätze nach dem Konzil ausmachen. Vgl. dazu: F. Klostermann, *Prinzip Gemeinde*, Wien 1965. Zu deren Brechung bzw. Debatte: M. Sellmann, *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg/Brsg. 2013 sowie: Th. Frings, *Aus. Amen. Ende? So kann ich nicht mehr Pfarrer sein*, Freiburg/Brsg. 2017.

³⁸ Ich danke Peter Orth für den Hinweis auf diese Stelle und den Austausch über diese Fragen.

³⁹ Beschluss 2.4.2, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg/Brsg. 1976.

⁴⁰ Vgl. dazu auch den Ansatz von P.L. Berger, in: Ders., *Altäre der Moderne, Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 2015.

⁴¹ Vgl. dazu demnächst: J. Löffeld, *Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos des Christentums inmitten seines säkularen Bedeutungsverlustes*.

weniger Zeitgenoss*innen die Notwendigkeit verspüren, sich dauerhaft oder auch überhaupt ihres übernatürlichen Existentials zu bedienen bzw. es, so es denn tatsächlich eine menschliche Universalie darstellt, zu aktivieren. –

Ottmar Fuchs deutet nun diese Grundsituation eines „korrelativen Optimismus“, innerhalb derer sich Pastoral und Pastoraltheologie nach dem Konzil weitgehend befinden, mithilfe einer Parallelisierung zum Leben Jesu:

Die kirchliche Pastoral scheint in der Gefahr zu sein, die Verkündigung hauptsächlich von der Reich-Gottes-Botschaft Jesu in den Evangelien her zu gestalten und seinen Tod lediglich als eine Konsequenz dieses Lebens zu begreifen. Es ist dies die Phase, in der noch auf die Annahme der Gottesherrschaft gehofft wird. Dieser Heilsoptimismus wird aber spätestens dann durchbrochen, als Jesus erkennt, dass seine Mission im Sinne eines geschichtlichen Erfolgs scheitert. Nun wird eine neue Qualität in der Reich-Gottes-Botschaft offenbar. Gibt es für die Menschen auch in der Ablehnung der Liebe Gottes eine Rettung? Gibt es eine Rettung für Mensch und Welt aus dem Teufelskreis der Zerstörung heraus?⁴²

Wenn sich tatsächlich eine korrelativ angelegte (Pastoral-)Theologie und kirchliche Praxis am Paradigma des „Galiläischen Frühlings“ und seinen „Erfolgen“ orientierte, könnte nun die immer deutlichere Nicht-Korrespondenz – etwa in Gestalt eines „homo indifferens“ – den Übergang in ein neues Paradigma anzeigen: Es könnte u.a. bedeuten, Theologie und Pastoral vom Grundgedanken des Christentums, der „Rettung“ bzw. des „Heils der Welt“ neu zu perspektivieren.

Rainer Bucher macht dazu innerhalb der jüngeren Diskussion einen praktischen Vorschlag:

Der Weg der Kirche in die Zukunft führt, will man ihn „planen“, am ehesten über eine Analyse jener kirchlichen Orte, an denen sie unter postmodernen Kontexten „funktioniert“ – und zwar im Sinne des kirchlichen Auftrages, ein „Zeichen und Werkzeug des Heils“ zu sein. Das sind jene pastoralen Orte, wo man ehrlich und aufmerksam ist, wertschätzend und solidarisch, wo Kirche sich

⁴² O. Fuchs, Die andere Reformation. Ökumenisch für eine solidarische Welt, Würzburg 2016, 55.

schmutzig macht, wo es zu einer kreativen Konfrontation von Evangelium und heutiger Existenz kommt, wo man Gott also im Heute und nicht in der Vergangenheit oder der Zukunft sucht, um den Papst zu zitieren. Solche Orte gibt es, in der Caritas und der Kategoriale pastoral, in der Liturgie und für viele in Klöstern und bei geistlichen Menschen. Es gibt sie sicher auch in Pfarreien.⁴³

Der Vorschlag Buchers könnte einen konstruktiven Weg bahnen:⁴⁴ Das Evangelium, den wirksamen Glauben neu von solchen Orten her erlernen, wo Rettung erfahren wird und das Christentum sich bereits in diesem Sinne von seinem soteriologischen Grundverständnis her erneuert hat. Von dort her schließlich, wo das Urmysterium von geschenktem „Leben in Fülle“ (Joh 10,10), gerade an Orten, Gelegenheiten und Ereignissen, wo dies inmitten selbstverständlicher Säkularität nicht mehr als allgemein nötig vorausgesetzt werden kann, erfahren wird. Damit würde die Praktische Theologie kenotisch, sie kommt neu „zur Welt“.

Dies bedeutet freilich nicht, dass die Korrelation auf ganzer Linie ausgedient hat. Sie kann gewiss dort, wo gemeinsame lebensweltliche bzw. Erfahrungsbezüge (noch) bestehen, ihre Praktikabilität unter Beweis stellen. Allerdings hat sie – dies dürfte deutlich geworden sein – ihre Dienlichkeit als Universalparadigma verloren.

4. Praktische Theologie: kenotisch und post-rationalisierend

Wie kann sich Praktische Theologie nun vom Theoriedesign her als kenotisch verstehen? Christian Bauer deutet das Gemeinte mithilfe von Gaudium et spes an:

Um [...] Schritte auf diesem Weg anzugehen, braucht es also einerseits das „Licht der Offenbarung“ (GS 33) und andererseits das „Licht der Erfahrung“ (GS 46) im alltäglichen Lebenswissen möglichst vieler Menschen. Nur in ihrem

⁴³ Vgl. R. Bucher, <http://www.feinschwarz.net/nicht-in-idyllen-fluechten-nochmals-zur-kurskorrektur-von-pfarrer-frings/> (19.02.2018) sowie: ders., Auf ihm bestehen, nicht ihm verfallen, in: <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2017/werkzeuge-auf-dem-pastoralen-markt/auf-ihm-bestehen-nicht-ihm-verfallen/> (21.02.2018).

⁴⁴ Vgl. zu einer kenotischen Grundstruktur der Praktischen Theologie: R. Bucher, Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 2010, bes. 203-232; im Sinne einer theologischen Grundhaltung auch: A. Kreuzer, Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie, Freiburg/Brsg. 2011.

unmittelbaren Zusammenspiel ereignet sich Pastoral. Und nur darin erschließt sich auch das Dogma.⁴⁵

Einer kenotischen Haltung darf es – wie es schon der Begriff der Kenose nahelegt – nicht um Selbstaufgabe des Geglauten gehen, sondern um sein Entdecken aus der Perspektive der Gegenwart, ihrer wirksamen Glaubens- und Lebenspraxis. Von dort her, wo Evangelium und Leben miteinander auf hilfreiche und subjektiv relevante Weise re-agieren. Die Praktische Theologie geht damit selbst kenotisch an Orte, an denen das Volk Gottes bereits intuitiv, oder – wenn man so will – sich geistgewirkt in Prozessen kenotischer Selbstentäußerung befindet und damit die Grundbewegung der risikobehafteten göttlichen Inkarnation nachvollzieht. Wissend, dass sich Erlösung genau und nur so ereignet hat und heute ereignen kann.

Wie dies wissenschaftstheoretisch verständlich werden könnte, möchte ich nun zunächst mithilfe von systemtheoretischen Einsichten Armin Nassehis entwickeln, der – völlig theologiefrei – angesichts der faktischen Pluralität unterschiedlichster theoretisch-normativer Ordnungsvorstellungen die Frage stellt, wie Ordnungen überhaupt zustande kommen. Jene entpuppen sich ihm zufolge nämlich stets als Unterscheidungen, „die uns aus der Vergangenheit bekannt sind, aber für die Zukunft nicht taugen.“⁴⁶ Denn sie sind gerade innerhalb der jeweiligen Intelligenzen oder Logiken diverser Funktionssysteme, innerhalb derer unsere spätmoderne Gesellschaft agiert, alles andere als kalkulierbar oder transparent. Komplexität der Gesellschaft bedeutet daher: „Ordnung ist nicht Voraussetzung, sondern das Resultat von Praxis.“⁴⁷ Erst im Nachhinein werden der rote Faden, das ordnungsleitende Interesse deutlich und für Ordnungsvorstellungen nutzbar. Denn:

Ordnung ist unwahrscheinlich und letztlich nur aus sich selbst heraus erklärbar, nicht aus der Gesamtmenge aller Möglichkeiten. Deshalb kann man Ordnung nicht vorwärts, sondern nur rückwärts verstehen.⁴⁸

⁴⁵ Chr. Bauer, Pastoral Wende? Konzilstheologische Anmerkungen, in: Ders./M. Schüßler, Pastorales Lehramt? Spielräume einer Theologie familialer Lebensformen, Mainz 2015, 9-49, 42. Vgl. dazu auch: Ders., Schwache Empirie? Perspektiven einer Ethnologie des Volkes Gottes, in: PThI 33 (2013), 81-97.

⁴⁶ A. Nassehi, Die letzte Stunde der Wahrheit. Warum rechts und links keine Alternativen mehr sind und die Gesellschaft ganz anders beschrieben werden muss, Hamburg 2015, 132.

⁴⁷ Ebd., 153.

⁴⁸ Ders., Die Macht der Unterscheidung. Ordnung gibt es nur im Durcheinander, in: Kursbuch 173 (2013), 9-31, 16.

Hier erhält das bekannte Wort Søren Kierkegaards, dass das Leben vorwärts gelebt werde, aber nach rückwärts verstanden und folglich gedeutet werden könne, eine schöne Parallele. Das Problem einer komplexen Gesellschaft ist es, dass diese Deutungen – wie oben bereits ausgeführt – nicht mehr auf eine Meta-Ordnung bzw. einen gemeinsam gesicherten Erfahrungsbezug zurückgreifen können.⁴⁹ Dem versucht eine kenotische Grundhaltung der Praktischen Theologie, welche einen je individuell bedeutsamen Glauben aus den „best-practices“ des Volkes Gottes heraus post-rationalisieren möchte, Rechnung zu tragen. Es bedeutet, den Glauben als wirksam von jenen Orten, Gelegenheiten und Weisen her zu erlernen, wo er bislang als solcher unerkannt gelebt wird. Natürlich atmet eine solche Perspektive Praktischer Theologie einen ausgesprochenen Optimismus: dass Menschen, die an jenen Orten, Gelegenheiten und in diesen Ereignissen leben, ihre eigenen und existentiell bedeutsamen Theologien haben, die es zu erfahren gilt. Es geht nämlich nicht nur um Abbruch, sondern angesichts dessen vor allem um eine radikale Transformation, die es wahrzunehmen gilt.

Eine solch optimistische Haltung hat mindestens zwei theologische Argumente anderer Disziplinen auf ihrer Seite: zum einen ein kirchengeschichtliches. John Henry Newman hatte seinerzeit gezeigt, wie während der sogenannten arianischen Wirren des dritten bzw. vierten Jahrhunderts der Glaube an die Gottheit Jesu Christi, der später in Nizäa als Glaube der Kirche bestätigt wurde, im normalen Gottesvolk bewahrt worden und auf das Konzil gekommen war. Der Großteil der Bischöfe war bereits arianisch und es hätte nicht viel dazu gefehlt, dass sich dieser Glaube lehramtlich durchsetzt.⁵⁰ Große Teile des Volkes Gottes jedoch hatte den Weg in die Zukunft gleichsam schon implizit in sich verborgen.

⁴⁹ Nassehi gebraucht hierfür ebd. ein schönes Beispiel aus der „Ökologie des Geistes“ von George Bateson: Ein Buchstabensalat aus einem Filmtrailer wird zum Wort DONALD geschüttelt. Dies geht nur, weil der Film während der Produktion rückwärtslaufen gelassen wird. Ordnungsvorstellungen sind dementsprechend nicht ursprünglich vorhanden, sondern nur in Rekonstruktion aus gemachter Erfahrung ermittelbar. Vgl. G. Bateson, *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Frankfurt a. M., 1981, 33.

⁵⁰ Vgl. Heike Gieser, *Hören auf das Gottesvolk? Bemerkungen aus kirchenhistorischer Perspektive zu einer Herausforderung seit frühchristlicher Zeit*, in: Thomas Söding (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission (QD 281)*, Freiburg/Brsg. 2016, 159-198.

Ein anderes Argument und auch eine weitere Matrix für eine solche kenotische Grundhaltung, stammt gleichsam von der „Wiege“ der Dogmengeschichte. Kein geringerer als der bereits oben zitierte Karl Rahner parallelisiert einmal die innere Struktur einer Glaubensaussage mit der Situation liebender Menschen:

Der liebende Mensch weiß um seine Liebe. [...] Dieses Wissen ist unendlich reicher, einfacher und erfüllter, als es eine Summe von Sätzen über die Liebe sein könnte. Dennoch entbehrt dieses Wissen nie eines gewissen Maßes an reflexer Gesagtheit: der Liebende gesteht sich wenigstens selbst seine Liebe ein, er „sagt“ wenigstens sich selbst etwas von seiner Liebe. Darum ist auch eine fortschreitende Selbstreflexion für diese Liebe selbst nicht gleichgültig; sie ist nicht eine nachträgliche Beschreibung einer Sache, die an dieser selbst nichts ändern würde. [...] Die (richtige) Selbstreflexion in Sätzen (in „Gedanken“, die sich der Liebende selbst über seine eigene Liebe macht) ist so ein Stück der fortschreitenden Wesensverwirklichung der Liebe selbst, nicht bloß ein Begleitphänomen, das für die Sache selbst belanglos wäre. [...] Sie lebt in jedem Augenblick vom Ursprung und von der reflexen Erfahrung über sich selbst her, die je diesem einzelnen Augenblick vorausging. Wir sehen: ursprüngliches, satzloses, unreflexives wissendes Haben einer Wirklichkeit und reflexes (satzhaftes) artikuliertes Wissen um dieses ursprüngliche Wissen sind keine sich Konkurrenz machenden Gegensätze, sondern sich gegenseitig bedingende Momente einer einzigen Erfahrung, die notwendig ihre Geschichte hat, Wurzel und Blatt sind nicht dasselbe, aber leben voneinander.⁵¹

Für das Christentum heißt dies analog zu Rahner, vom impliziten Wissen des Volkes Gottes zu lernen. Beide Seiten, das unreflexe sowie reflexe, satzhafte Wissen sind sich gegenseitig bedingende Momente, auch und gerade in der Genese und im Relevantwerden von Glaubensaussagen. Die rationale Reflexion fällt daher nicht aus, sondern verweist die Praktische Theologie schließlich auf den Dialog mit systematischen Fächern. Was hat etwa im Sinne des *sensus fidelium* der wirksame und gelebte Glaube einer rationalen Reflexion des Glaubens zu sagen und umgekehrt?

⁵¹ Karl Rahner, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: ders., Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1960, Bd. I, 49-90, 76f.

Gewiss ist bei postrationalisierenden Prozessen niemals eine absolute Methodensicherheit zu erlangen, denn das konkrete Glaubensleben und der Geist, der es ermöglicht, sind per definitionem überraschungsauffin und dynamisch. Dies ist sicherlich Stigma, aber auch der Charme einer solchen Fachauffassung. „Kenotische Postrationalisierungen“ können jedoch eine Chance sein, gerade von dort her neu zu lernen – und das wird sich unten zeigen –, wo man den ursprünglichen Codes der Rettung und des Heils glaubt. Denn sie machen die *differentia specifica* eines Lebens aus dem Evangelium aus.

Ein Beispiel dafür soll nun abschließend und gewiss stark verkürzend exemplarisch deutlich werden.

5. Ein Beispiel: das Kloster Gästebuch der Abtei Slangenburg

Inmitten des Landes, das oben durch Detlef Pollack und Gergely Rosta als „Religion im freien Fall“ bezeichnet wurde, den Niederlanden, gibt es auch solche Orte, an denen der Glaube, wie ihn Kirche und Tradition verstehen, als heilsam erfahren wird. Als abschließenden Nachweis dazu möchte ich Ihnen schlichtweg Auszüge aus dem Gästebuch der *Abtei Slangenburg* bei Doetinchem vorstellen.⁵² Freilich: die Herkunft der Schreiber*innen sowie ihr religiöser Hintergrund bleiben hier neben anderen Detailinformationen weitgehend im Dunkeln. Dennoch ist es trotz dieser Einschränkung erstaunlich, welche starken, pluralen und sie zugleich heilsam-verändernden Erfahrungen Menschen offenbar an diesem kontemplativen Ort machen. Dabei taucht die Verquickung von Kontemplation bzw. Liturgie mit benediktinischer Gastfreundschaft, sprich Diakonie erstaunlich oft auf: offenbar scheint hier eine Urverbindung von Gottes- und Nächstenliebe, von gelebter Caritas und gefeiertem Glauben zusammenzugehören bzw. in diesem Zusammenklang und Kontext fruchtbar zu `funktionieren`. Sie wird auf ungeplante Art zum Zeugnis und zeigt an, wie die klassischen Grundvollzüge der Kirche hier verschmolzen sind.

Liebe Brüder,

Danke für die Gastfreundschaft und diese besondere Erfahrung. Es war für mich ein Wochenende in Ruhe, das mir half, zu mir selbst zu kommen.

⁵² Persönliche Übersetzung aus dem Niederländischen. Zu weiteren Beispielen vgl.: J. Loffeld, Der nicht notwendige Gott. Weitere Infos zur Abtei ebd. und: <https://willibrordsabdij.nl/> (21.02.2018)

Ich bin dieses Wochenende auf eine schöne und warmherzige Weise durch das Christentum berührt worden.

[März 2011]

Liebe Brüder,
der Herr hat an mich geglaubt und mich erneuert. Beten, singen und feiern ist Balsam für die Seele. Danke für Ihre Gastfreundschaft und Freundlichkeit, Ihre Inspiration, Ihre Gebete, Ihre Texte und Ihr Singen. Der Herr segne Sie, Ihre Abtei und alle, die bei Ihnen und mit Ihnen den HERRN suchen und ihn lobpreisen.

[Oktober 2015]

Zuerst: die Stille ist weit weg,
doch sie kommt langsam zu mir.
Mein Denken und meine Angst verstummt,
sie schauen mich an, ich sage nichts mehr.

Ich seh, wo ich weit weg von dir bin,
doch dann ist auf einmal so weit weg
auch die Sünde.

Von der Lüge bin ich nun weit weg.
In dir finde ich Kraft und Sinn,
und schließlich: die Wahrheit hab ich gefunden.

[Dezember 2015]

Danke für die Gastfreundschaft und dass ich drei Tage in der Abtei mit leben durfte. Die Ruhe und Regelmäßigkeit des Mönchslebens haben mir gutgetan und mir die Möglichkeit gegeben, einmal gut über mein Leben nachzudenken. Inspirierend ist es, wie Sie in der Ruhe und Regelmäßigkeit Ihr Leben sinnvoll (mit viel Beten, so denke ich) Gott weihen können. Als Protestant weiß ich mich in Christus, dem Retter, mit Ihnen verbunden.

[Januar 2017]

Gewiss: es stellen sich viele Anschlussfragen, unter anderem jene nach der Übersetzbarkeit dieser Erfahrungen in andere Kontexte. Dennoch lässt sich hier lernen, dass dort, wo das Christentum auch seinen ursprünglichen Codes traut, nämlich in der Kombination von Gottes- und Nächstenliebe, „Sakrament des Heils“ zu sein, etwas geschehen kann. Dabei wird die Kontemplation zum Ort der Nächstenliebe, ohne dass dies gegenseitig funktionalisiert wäre. Die gelebte Diakonie benediktinischer Gastfreundschaft ist zugleich der Glaubwürdigkeitstestfall kontemplativer Gottesliebe

und -suche. Unplanbar, frei von jeder Zwangsläufigkeit oder allem pastoralen Erfolgszwang - aber relevant.

Daher scheint es tatsächlich möglich, dass kenotische Postrationalisierungen helfen, den Glauben als existentiell bedeutsam von den Orten und Gelegenheiten her neu zu lernen, an denen er für einige einen wirksamen und für sie singulären qualitativen Unterschied markiert, der nur mithilfe des Evangeliums möglich ist – und vielleicht für andere möglich werden könnte. Zentral ist daher ein Neu-Lernen der soteriologischen Urfunktion des Christentums aus der Praxis des Volkes Gottes, wie es im aktuellen Heute einer säkularen Kultur 'funktionieren' kann.

An solchen Stellen gilt es daher meines Erachtens weiter zu suchen, zu forschen und vor allem: sich überraschen zu lassen. Hier wie andernorts kann man das gelebte Evangelium auf eine Weise erleben, wie es sich - auch kirchlich-institutionell - entgrenzt und menschlich weitgehend pluriform ereignet. Diesen Frei-lassungen, in denen sich das ursprünglich-Eigene neu finden lässt, gilt es künftig praktisch-theologisch sowie spirituell verstärkt zu trauen.

Jan Loffeld (*1975), Dr. theol. habil., ist ab 1. März 2019 Professor for Practical Theology an der Tilburg School of Catholic Theology und Priester des Bistums Münster/Deutschland.