

Tobias Kläden

Welche Pastoral ist an der Zeit?

Liquidität, Pluralität und Säkularität als Herausforderungen und Chancen

Ich nähere mich der Titelfrage, welche Pastoral an der Zeit ist, aus der Perspektive eines Mitarbeiters der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) in Erfurt, einer Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz. Missionarische Pastoral, so wie ich sie verstehe, ist als ein Lernprozess zu verstehen, der das Evangelium in der jeweiligen Gegenwart immer neu durchbuchstabiert. Angesichts der beständigen Veränderungen, denen unsere Gesellschaft unterliegt, ist dieser Prozess nie abschließbar; angesichts der Gleichzeitigkeit und zum Teil Gegenläufigkeit der unterschiedlichen Entwicklungen stellt er zudem eine unübersichtliche Aufgabe dar. Es gibt auch gar keinen Königsweg und ebenso wenig ein Patentrezept, das dem pastoralen Handeln an die Hand zu geben wäre, sondern es sind immer neue Suchbewegungen und Experimente erforderlich.

Ich wähle eine gesellschaftsbezogene Herangehensweise für meine Überlegungen und greife die drei im Untertitel genannten Phänomene der Liquidität, der Pluralität und der Säkularität aus vielen möglichen anderen Phänomenen heraus, die Gesellschaft wie Kirche betreffen. Sie scheinen mir wesentlich und hilfreich zu sein, um an ihnen aktuelle und grundsätzliche Herausforderungen und Chancen der Pastoral deutlich zu machen. Zuvor aber möchte ich zwei Bilder anbieten, die als Metaphern für den gegenwärtigen Zustand der Kirche zu verstehen sind. Die beiden Bilder schließen sich nicht gegenseitig aus, liefern aber ganz unterschiedliche Perspektiven auf die gegenwärtigen Umbruchprozesse in der katholischen Kirche.

1. Zwei Bilder

Das erste Bild ist das der Ruine. Rainer Bucher hat es verwendet, um die aktuelle

Situation der deutschsprachigen katholischen Kirche zu beschreiben.¹ Es ist ein ambivalentes Bild: Eine Ruine ist das Produkt von Zerfall, Zerstörung oder einer Naturkatastrophe und bedeutet für die bisherigen Bewohner tragisches Unglück. Eine Ruine kann aber auch einen ästhetischen, nostalgischen Reiz entfalten und ein Anziehungspunkt besonders für den bildungsbürgerlichen Besucher werden. In jedem Fall aber ist der ursprüngliche Zusammenhang verloren; er ist vielleicht noch erahnbar, funktioniert aber nicht mehr.

Ruinen haben meist kein Dach mehr, so dass sich der Besucher unter freiem Himmel befindet. Es entsteht dadurch eine Situation, in der das Außen eindringt. Auch dies ist wieder ein ambivalenter Zustand: Er eröffnet Weite und Freiheit, bedeutet aber auch Schutzlosigkeit.

Bucher fragt danach, wie man in den Ruinen vergangener Machtsysteme leben kann. Die wichtigste Voraussetzung dafür ist, nicht in die projektive Falle zu tappen und sich nach dem ehemaligen „Höhepunkt der gefühlten Bedeutsamkeit“ (Harald Welzer) zu sehnen. Zu vermeiden ist also ein „Nachhinkeffekt“ des sozialen Habitus (Norbert Elias): Das Bewusstsein kommt der verlorenen Bedeutung nicht hinterher. Für Traditionalisten ist die projektive Falle die *societas perfecta* der tridentinischen Kirche, für das Gemeindechristentum ist es die generationenübergreifende Pfarrfamilie, die sich um den freundlichen Pfarrerschart, und für die Christen aus den Bewegungen die Aufbruchskirche der Nachkonzilszeit. Doch die eigenen Sehnsüchte funktionieren nicht als Zukunftsmodell von Kirche, einfach weil sie für die meisten anderen Menschen ganz offensichtlich keine mögliche Gestalt von Kirche darstellen – eine herausfordernde und oftmals kränkende Lage für alle, die mit Herzblut um die Zukunft der Kirche ringen.

Ein anderes Bild zur Lage der Kirche stammt von Matthias Sellmann.² Er vergleicht ihren derzeitigen Zustand mit einer Großbaustelle. Auf einer Baustelle liegt viel Material herum, es wird hier und dort gearbeitet, an vielen Stellen passiert aber auch nichts. Für den Beobachter ist nicht unbedingt ein Plan erkennbar, nach dem gearbeitet wird. Dort, wo man Fortschritte erwarten würde, tut sich nichts, während anderswo Aktivität entfaltet wird, deren Ziel dem Betrachter nicht deutlich wird.

Eine solche Großbaustelle ist eine Metapher für Dezentralität und Pluralität – und symbolisiert so die Transformation, die die katholische Kirche derzeit durchmacht, nämlich von der Institution zur Organisation. In soziologischer Hinsicht erfüllt eine Institution ein bestimmtes Bedürfnis, und sie tut dies im Sinne einer so genannten Hintergrunderfüllung (Arnold Gehlen), also völlig selbstverständlich und unhinterfragt. Sobald die Hintergrunderfüllung explizit betont, verteidigt, gelobt u.ä. wird, ist dies ein Zeichen dafür, dass ihre Selbstverständlichkeit verloren gegangen ist. Es kommen somit Alternativen in den Blick – es könnte alles auch anders gehen. In diesem Sinn verliert Kirche ihren Charakter als Institution, so Sellmanns These, und wird zur Organisation im Umfeld anderer Organisationen. Als solche hat sie auf diverse Pluralitätszumutungen und Umbruchsituationen zu reagieren (nach Sellmann z.B. Steuerung großer Seelsorgeräume, Eintreten in neue kulturelle Lernbewegungen, Neuprofilierung hauptberuflicher Rollen, Mobilisierung Ehrenamtlicher, Erzielen kommunikativer Glaubwürdigkeit, Entwicklung neuer Verkündigungsformate, Steuerung von Innovation, ...). In welcher gesellschaftlichen Großwetterlage finden diese Umbruchsprozesse statt?

2. Verflüssigung in Gesellschaft und Kirche

Wenn es stimmt, dass Christinnen und Christen Teil unserer Gesellschaft sind, und wenn es genauso stimmt, dass Kirche keine Gegenwelt zur sie umgebenden Wirklich-

keit ist, dann steht zu Beginn aller Überlegungen sinnvollerweise der Blick auf die gegenwärtige Gesellschaft. Das ist aber kein leichtes Unterfangen: Beobachtungen und Analysen der Gesellschaft gibt es wie Sand am Meer, und in dieser Fülle an Gesellschaftsbeschreibungen kann man sich schnell verloren oder überfordert fühlen. Es bleibt einem daher gar nichts anderes übrig, als auszuwählen und irgendwo anzufangen.

Ich wähle die Perspektive der Verflüssigung (oder auch: Verflüchtigung), die meiner Ansicht nach ein wesentliches Merkmal herausgreift, das sowohl die Gesellschaft als ganze als auch die Kirche beschreibt.³ Man kann also von einer flüssigen oder liquiden Gesellschaft und von einer flüssigen oder liquiden Kirche sprechen. Das Wort „liquide“ ist allein deswegen schon interessant, weil es unterschiedliche Bedeutungen umfasst und damit in seinem Sinn selbst fließt: „Liquide“ kann erstens den flüssigen Aggregatzustand eines Elements beschreiben – im Gegensatz zu einem festen, aber auch einem gasförmigen. Ein flüssiges Element hat also keine feste Form, ist aber auch nicht verdunstet und damit unsichtbar wie ein Gas. „Liquidieren“ bedeutet zweitens, etwas abzuschaffen, zu zerstören oder gar zu töten. Und schließlich heißt „liquide sein“, dass man zahlungsfähig ist, dass man die Freiheit hat, mit seinem Geld etwas zu finanzieren und so vielleicht neue Gestaltungsspielräume für sich und andere zu eröffnen. Schon die Vieldeutigkeit dieser Metapher verdeutlicht, dass es im Folgenden nicht um einen Masterplan geht, der einen eindeutigen Weg für eine zukunftsfähige Kirche vorgeben würde, sondern um eine Perspektive, die gleichzeitig herausfordernd wie horizontweiternd sein kann.

Liquid modernity

Der einschlägige Gewährsmann für dieses Thema ist der erst kürzlich verstorbene polnisch-britische Soziologe Zygmunt Bauman mit seinem im Jahr 2000 veröffentlichten Buch „Liquid modernity“. Darin beschreibt er den gegenwärtigen gesellschaftlichen Zustand einer „verflüssigten“ Mo-

deme im Gegensatz zur „festen“ (solid) Moderne. Alte Stabilitäten verschwinden in der verflüssigten Moderne, bestehende Ordnungen fallen weg. Jeder kann das leicht für sich nachvollziehen, indem man sich z.B. die Auflösung früher normativ gültiger Familienstrukturen hin zu einer Vielfalt von möglichen Formen des Zusammenlebens als Familie vergegenwärtigt, oder die Flexibilisierung von Arbeits- und Erwerbsformen. Auch religiöse Vorstellungen und Normen haben über Jahrzehnte an Bedeutung verloren, und der Einfluss der christlichen Kirchen ist in einem konstanten Abwärtstrend, sowohl in sozialer wie in individueller Hinsicht.

Die Situation der Gegenwart ist, so die Analyse *Baumans*, mit diesem Verlust von Ordnungen vor allem unüberschaubar und damit auch vielfach überfordernd. Zwar fallen bisherige Zwänge weg, doch das Mehr an Freiheit und Wahlmöglichkeiten bedeutet auch ein Mehr an Entscheidungsdruck und Unsicherheit. Emanzipationsgewinne zahlen sich nicht für alle aus, viele erleben ihre Existenz als ungesichert und prekär; wer es nicht schafft, sich an die geforderte Flexibilität und Beschleunigung anzupassen, wird schnell abgehängt. So ist das transatlantisch zu beobachtende Erstarken rechtspopulistischer Bewegungen vor allem als Reaktion auf die (z.T. subjektiv, z.T. objektiv) gestiegene Unsicherheit zu verstehen.

Liquid church

An diese sehr skeptische, kulturpessimistische Gegenwartsanalyse lässt sich theologisch unterschiedlich anschließen. Als einer der ersten hat Pete Ward, reformierter praktischer Theologe aus London, die *Baumansche* Analyse auf das kirchliche Feld angewendet, ohne dabei aber dessen kritische Einschätzung zu übernehmen. Er plädiert dafür, das Christentum gegenwartsfähig und damit attraktiv zu machen, indem gesellschaftliche Verflüssigungstendenzen auf die Kirche übertragen werden. In der flüssigen Moderne kann Kirche nicht mehr (zumindest nicht mehr ausschließlich) nach den Prinzipien der festen Moderne bespielt

werden. Lange Zeit hat Kirche als solid church funktioniert, die durch die Charakteristika von Mitgliedschaft, regelmäßiger Anwesenheit und Mitwirkung, Zusammenhalt und Gemeinschaft, „onesizefitsall“-Mentalität und Insider-Sprache beschrieben werden kann. Liquid church hingegen lässt sich eher als Netzwerk denn als Versammlung beschreiben; eher als etwas, das man tut, als etwas, zu dem man hingeht. Sie setzt stärker auf digitale Kommunikationsmittel, ereignisbasierte Events und eine größere Vielfalt an liturgischen Formen.

Bei genauerem Hinsehen zeigen sich Ambivalenzen einer liquid church: Fundamentalistische oder evangelikale Gruppierungen können sich z.B. zwar durchaus die Nutzeroberfläche einer liquid church zu eigen machen, damit aber dennoch die Bedürfnisse nach Sicherheit und Klarheit bedienen und damit auf der inhaltlichen Ebene nach solid-Prinzipien funktionieren. Ein noch gewichtigerer Kritikpunkt bemerkt, dass die Öffnung für moderne Sozialformen und Medien zwar vielleicht gut für die Kirche ist, aber was daran ist eigentlich gut für die Menschen? Brauchen sie den Kontakt zur Kirche wirklich für ihr Heil? Geht es dem Paradigma der liquid church nicht eher um den Erhalt der Institution als um die Lebensmöglichkeiten der Menschen?

Zu noch grundsätzlicheren Schlussfolgerungen in der Auseinandersetzung mit den Phänomenen der liquid modernity kommt der Grazer Pastoraltheologe Rainer Bucher.⁴ Er weist darauf hin, dass die Ökonomisierung aller Lebensbereiche auch vor dem kirchlich-religiösen Feld nicht haltgemacht hat. Für die Kirche bedeutet dies, dass auch sie auf den (religiösen) Markt geraten ist und ein Anbieter unter anderen ist. Ihr ist nun der Balanceakt aufgegeben, sich dem Markt nicht zu verweigern (also etwa den Zustimmungsvorbehalt ihrer Mitglieder anzuerkennen), ohne ihm aber zu verfallen (und also ihr widerständiges, prophetisches Potenzial nicht zu vergessen). Eine wichtige Option ist daher die der Solidarität angesichts der Risiken und der Verletzbarkeit, von der unsere Gegenwart geprägt ist.

Wie grundsätzlich der pastorale Para-

digmenwechsel ist, den *Bucher* im Blick hat, zeigt sich daran, dass es ihm nicht einfach um neue Orte von Kirche geht (wie z.B. Jugendkirchen oder citypastorale Projekte), sondern darum, dass Kirche an diesen Orten nach ganz neuen Prinzipien funktioniert. Kirche hat diese Orte nicht im Griff, sondern lässt sich von ihnen verändern, so dass etwas wirklich Neues entsteht. Traditionell galten für die pastorale Arbeit etwa die Maximen der Dauerhaftigkeit („von der Wiege bis zur Bahre“), der Überschaubarkeit („man kennt sich in der Gemeinde“) und des Monopolanspruchs („es gibt keine andere religiöse Option neben uns“). Sie werden abgelöst z.B. durch Gastfreundschaft („jeder, der möchte, ist willkommen“), Spontaneität („komm, wann du willst, und bleib, so lange du möchtest“) und mögliche Anonymität („du kannst unbemerkt wieder gehen, wenn du willst“). Auf eine Formel gebracht, geht es um den Paradigmenwechsel von der Sozialformorientierung zur pastoralen Aufgabenorientierung. Es geht also nicht um die Frage, wie man das Gemeindeleben noch aufrechterhalten kann, sondern darum, welche pastoralen Aufgaben sich aus den Charakteristika und Herausforderungen des jeweiligen Ortes ergeben. Entsprechend wird die Kirche der Zukunft nicht mehr um die so genannte Kerngemeinde zentriert, sondern ein Netzwerk unterschiedlicher pastoraler Orte sein.

Ereignis-Ekklesiologie

Michael *Schüßler* spitzt diese Option zu in seinem Plädoyer für eine Ereignis-Ekklesiologie.⁵ Dies bedeutet, dass pastoral nicht die Augen davor verschlossen werden dürfen, dass die Zeitstrukturen der Gegenwart nicht mehr linear stabil sind, sondern flüchtig und situativ. Dies ist der Hintergrund, vor dem alle pastoralen Orte, nicht nur besondere oder innovative, sich entwerfen müssen. Es bedeutet auch, dass die gegenwärtigen Zeitstrukturen kein feindliches Milieu für die Realisierung des Evangeliums sind, sondern der Raum, in dem es sich zu bewähren hat. Mit dem Stichwort „Ereignis“ ist nun keine Eventkultur gemeint, die Intensiverlebnisse hervorbringt, son-

dern dass es in jedem Augenblick den Spielraum gibt, dass sich etwas scheinbar Unmögliches ereignet. Zeitpastorale Klugheit bedeutet für *Schüßler*, sich weder unkritisch an das gegenwärtige Zeitregime anzupassen (z.B. durch ein elaboriertes Zeitmanagement) noch sich ihm durch Flucht oder Rebellion zu entziehen versuchen. Vielmehr wirbt er dafür, sich dem unberechenbaren und unverfügbaren Ereignis der Zeit zu öffnen, in der Umkehr und Neuanfang möglich sind.

Im Kontext der Tradition der negativen Theologie ist auch der Unverfügbarkeit Gottes ein größeres Gewicht zuzumessen, als es in Theologie und Kirche häufig üblich ist, so *Schüßler*. Eine solche Theologie impliziert das Risiko, auf eine Wahrheit zu setzen, die uns letztlich entzogen bleibt und sich nicht in heimeligen Resonanzöasen einhegen lässt. Sie fragt nicht danach, worauf uns die Überlieferung des Evangeliums festlegt, sondern welche Horizonte sie uns eröffnet. Zentral ist für sie die Solidarität mit den Verlierern des gegenwärtigen Zeitregimes. Die Rücksichtnahme auf die Verletzlichkeit der menschlichen Existenz, das Zum-Leben-Kommen des jeweils anderen ist die wesentliche Forderung des Evangeliums – ohne ihn verändern zu wollen und ohne irgendwelche zusätzlichen religiösen Forderungen zu stellen.

3. Pluralität und wie mit ihr umgegangen werden kann

In einem zweiten Anlauf möchte ich einen weiteren aktuellen pastoraltheologischen Brennpunkt unter die Lupe nehmen, die Pluralität innerhalb, aber auch außerhalb der Kirche und wie man mit ihr umgeht. Der Fokus der Betrachtung verlagert sich dabei von der Gesellschaft hin zur Kirche, ohne dass dabei das Außen der Kirche aus dem Blick geriete. Ich stelle zunächst zwei Ansätze vor, Pluralität innerhalb der Kirche wahrzunehmen. Der erste ist konstruiert anhand der Achse Nähe/Distanz zum „Zentrum“ der Gemeinde, wobei deutlich wird, dass die Rede von einem Zentrum selbst problematisch ist. Der zweite Ansatz

steht quer dazu und analysiert eine inhaltlich bestimmte Pluralität. Daran schließt sich eine Methode an, die angesichts dieser Pluralität Brückenschläge zwischen Gruppen herzustellen versucht, die normalerweise nur schwer in Kommunikation miteinander treten.

Das andere Volk Gottes

Der Pastoraltheologe Jan Loffeld aus Münster richtet den Blick auf diejenige Gruppe von Christen, die gewöhnlich aus der Perspektive des „Zentrums“ als „Fernstehende“ bezeichnet werden.⁶ Für sie gibt es eine Fülle an negativen Bezeichnungen: Distanzierte, Karteileichen, Laue, Tauscheinchristen, Weihnachtscristen u.ä. Medard Kehls Begriff „treue Kirchenferne“ beinhaltet schon einmal den positiven Begriff „treu“, denn immerhin sprechen wir von Kirchenmitgliedern, die nicht aus der Kirche ausgetreten sind und sich das – sofern sie einkommensteuerepflichtig sind – auch einen oft nicht unerheblichen Betrag kosten lassen. Es bleibt aber bei Kehl bei der Bezeichnung „fern“, was impliziert, dass der Sprecher dieses Begriffs sich selbst im Zentrum verortet oder zumindest näher daran.

Loffeld plädiert dafür, dieses „andere Volk Gottes“ nicht aus einer Negativ-Perspektive zu betrachten – auch wenn das schwerfällt, besonders dann, wenn man selbst gemeindetheologisch („wer mitmacht, erlebt Gemeinde“) sozialisiert ist. Dann stellt der Typus des Kirchenkunden eine Herausforderung dar, weil er kein Interesse daran hat, gemeindetheologischen Kollektivansprüchen zu genügen, vielleicht bloß eine rituelle Infrastruktur will und sich bestenfalls der Ortsgemeinde als Heimat im stand-by verbunden fühlt. Gründe dafür liegen oft schon allein in der mittlerweile hinlänglich bekannten, aber noch längst nicht bearbeiteten Milieuerengung der Gemeinden, deren Ästhetik oder Sozialformen für viele Menschen schlicht und einfach nicht ansprechend sind oder sogar abstoßend wirken.

Dahinter steht aber eine wohl noch fundamentalere Anfrage, die mit dem Zitat

des Religionssoziologen Franz-Xaver Kaufmann auf den Punkt gebracht wird: „Es geht den Kirchen in Deutschland in jeder Hinsicht gut, mit einer Ausnahme: dass sie den Kontakt zur Seele der meisten Menschen verloren zu haben scheinen, sie also innerlich nicht mehr ansprechen können. [...] Hier wird man durchaus von ‚Krankheitssymptomen‘ auch auf der Systemebene sprechen können.“⁷ Die hier diagnostizierte Krankheit ist letztlich nichts anderes als eine Relevanzkrise der Kirche, die es nicht mehr schafft, Menschen, die nicht zu ihrem „inner circle“ gehören, etwas zu den wesentlichen Fragen ihrer Existenz zu sagen. Ein erster wichtiger Schritt zur Heilung wäre nach Loffeld ein Paradigmenwechsel hin zu einer Option für die anderen. Es wäre also nicht zu fragen, wie ich die anderen dazu kriege, in der Kerngemeinde mitzumachen, sondern sie erst einmal wahr- und ernst zu nehmen, auch mit ihrem fremdprophetischen Potenzial. Dazu bräuchte es eine Wiederentdeckung und Weiterentwicklung einer Theologie der Laien. Diese stellt sich die Frage, was es bedeutet, als Christ in einer durch und durch säkularen Welt zu leben. (Dazu wird unten noch mehr zu sagen sein.)

Deutungsmuster des Katholischen

Diese säkulare Welt, in der wir leben, ist vor allem eine heterogene Welt. Unterschiedliche Deutungsmuster, die sich nicht auf einen Nenner bringen lassen, bestimmen die Diskurse. Da diese Deutungsmuster vielfach nicht miteinander kompatibel sind, kommt es zwischen ihren Vertretern bestenfalls zu gegenseitigem Nicht-Verstehen, oft aber auch zu Konflikten und Resentiments. Dies gilt sowohl für die Gesellschaft im Ganzen als auch die Kirche. Die Erfurter Pastoraltheologin Maria Widl hat drei Deutungsmuster für den katholischen Bereich beschrieben und auch historisch hergeleitet. Sie unterscheidet zwischen einem traditionellen, einem modernen und einem postmodernen Deutungsmuster.⁸

Das *traditionale* Deutungsmuster versteht Kirche vor allem als Hierarchie, als heilige Ordnung, und den Priester als Hir-

ten, Lehrer und Richter. Zentral ist hier die sakramentale Struktur, so dass es wichtig ist, die vorhandenen Priester so zu verteilen, dass alle Zugang zu den Sakramenten haben. Das Eigentliche ereignet sich in Eucharistie und Verkündigung; die Gemeinde stellt dafür das soziale Um- und Vorfeld dar.

Im modernen Deutungsmuster wird Kirche als das Volk Gottes gesehen, das gemeinsam unterwegs und laufend in Veränderung begriffen ist. Ausweis der Christlichkeit ist die aktive Beteiligung. Die Rolle des Priesters ist hier die des Gemeindeführers, des Animators oder auch des Sozialarbeiters. Wichtige Stichworte sind Dialog, Kompromissbereitschaft, Kooperation und Partizipation.

Für das postmoderne Deutungsmuster ist Kirche vor allem Netzwerk der Berufenen und der Gottsucher, die Rolle des Priesters ist die des geistlichen Begleiters und Mystagogen. Es geht hier besonders um die Berührung mit dem Heiligen, die sich in ehrfürchtigen Haltungen und altherwürdigen Ritualen realisiert (an diesem Punkt ergeben sich Berührungspunkte mit dem traditionellen Muster). Wichtige Stichworte sind Bewegungen, Charismen, Projekte und Events.

Hinter diesen kirchlichen Deutungsmustern stehen unterschiedliche kulturelle Muster und Glaubensausrichtungen. Sie stellen gleichwertige Spielarten des Katholischen dar, können sich aber gegenseitig nur schwer als solche wahrnehmen. Darin liegt ein großes Konfliktpotenzial begründet. Dies konstruktiv zu bearbeiten, stellt eine immense Herausforderung dar. Will die Kirche nicht zu einer marginalen Subkultur werden, muss sie sich dieser Herausforderung stellen.

Transversalität: Brückenschläge zwischen heterogenen Welten

Unter Rückgriff auf Wolfgang Welsch bietet Widl einen Weg an zur Bearbeitung von Konflikten zwischen divergierenden Deutungsmustern: Unter dem Stichwort „Transversalität“ wird in einer fünfschrittigen Methode ein Brückenschlag zwischen Welten versucht, die sich – wie es in der

Postmoderne Normalfall ist – zueinander heterogen verhalten.⁹

a) Der erste Schritt steht unter der Überschrift *Apologetik*. Hier geht es zunächst darum, die Fremdheit des anderen wahrzunehmen, was uns an ihm stört und Anstoß erregt. Reflexhaft mag es naheliegen, die eigene Position verteidigen zu wollen. Es ist auch völlig legitim und psychohygienisch wichtig, die eigenen Vorurteile auszudrücken. Das ist eine Voraussetzung dafür, nicht bei ihnen stehen zu bleiben, sondern sie emotional für sich zu bearbeiten; ansonsten bliebe jeder Dialog ausgeschlossen.

b) Im zweiten Schritt geht es um den Versuch einer *Korrelation*. Damit ist hier gemeint, nach denjenigen Seiten des Fremden zu suchen, die sympathisch und anschlussfähig sind. Dadurch können sich Anknüpfungspunkte für ein Gespräch ergeben. Auf dieser Ebene behält jeder aber noch seine eigene Perspektive. Wenn man hier stehen bleibt, läuft man Gefahr, bei einer oberflächlichen Harmonie oder einer gleichgültigen Toleranz zu verharren, sich schlimmstenfalls anzubiedern oder selbst zu verraten.

c) Der entscheidende Schritt liegt nun in der *Selbstevangelisierung*. Das Fremde kann zum Prophetischen werden und unter dem Anspruch des Evangeliums die eigenen blinden Flecken aufdecken. Dies kann eine starke Erfahrung bedeuten, die mich zur Umkehr nötigt, neue Perspektiven eröffnet oder etwas bereits Bekanntes in neuer, bisher ungeahnter Relevanz erscheinen lässt.

Die Möglichkeit eines solchen Schrittes ist begründet in der theologischen Überzeugung, dass die Welt letztlich nicht in völlig disparate Welten auseinanderfallen kann, weil die Schöpfungslogik sie zusammenhält. Die Vorstellung der *creatio continua* weist darauf hin, dass Schöpfung ein Prozess ist, der laufend neu geschieht. Von daher nährt sich die Gewissheit, dass alles Geschaffene Spuren des Schöpfers in sich trägt und uns deshalb zum Lehrmeister dafür werden kann, diese Spuren immer wieder und oft überraschend zu entdecken.

d) Im komplementären Schritt der *Prophetie* wird nun das in der eigenen Umkehr neu Eröffnete dem anderen mitgeteilt. Dass ich in seinem Standpunkt berechnete Aspekte erkenne, wird in einem interaktiven Prozess ergänzt dadurch, dass ich ihm Aspekte des eigenen Standpunkts anbiete, die für ihn weiterführend sein könnten. Vielleicht finde ich eine Möglichkeit, wie ich angesichts der neuen Erfahrung theologisch neu denken und sprechen kann. So helfe ich mit, dass das Evangelium neue Relevanz in der säkularen Welt entfalten kann – aber nur unter der Voraussetzung, positiv anzuerkennen, selbst mitten in der säkularen Welt zu stehen.

e) Mit dem letzten Punkt der *Katholizität* baut *Widl* noch eine selbstreflektive Schleife ein. Denn Relevanz ist nicht das einzige Kriterium für das im bisherigen Prozess neu Erfahrene und Erarbeitete. Es muss sich auch als in der kirchlichen Tradition stehend erweisen – nur so kann es die kirchliche Praxis tatsächlich weiterbringen; anderenfalls bestünde die Gefahr, sich mit einer Sondermeinung oder als eine Sondergruppe abzuspalten.

4. Säkularität als Chance für die Kirche

Das im vorangegangenen Abschnitt aus der Perspektive innerkirchlicher Pluralität Formulierte ist nun zu weit auf die Frage nach der pastoralen Bedeutung von Säkularität überhaupt. Denn die Moderne und die mit ihr einhergehenden Säkularisierungsprozesse sind, so meine These, nicht einfach nur als feindlicher Gegenpart zu Religion und Christentum anzusehen, sondern beide Seiten sind als komplementär zu verstehen. Die Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft, die der Religion keinen übergeordneten Platz mehr einräumt, sondern sie als ein gesellschaftliches Teilsystem unter anderen einordnet, befreit das Christentum somit von Aufgaben und Funktionen, die gar nicht seinem eigentlichen Auftrag entsprechen. Somit kann der Prozess der Säkularisierung auch gelesen werden als Befreiungsgeschichte des Chris-

tentums zu seinem Eigentlichen: der Verkündigung des Evangeliums in Tat und Wort in den Gesellschaften der Gegenwart.

Mit Matthias *Sellmann* plädiere ich dafür, Säkularität als eine große Chance für Kirche und Christsein zu verstehen und diese Chance beherzt zu ergreifen.¹⁰ Damit setzt *Sellmann* sich ab von der Mehrzahl bisheriger Deutungen, die den Prozess der Säkularisierung unter dem Schema des Nullsummenspiels interpretieren: Religion verliert, was ihr die Kräfte der Moderne wegnehmen. Kirchlicherseits wird dieses Schema meist negativ gedeutet; es gibt aber auch eine positive Variante, die sich z.B. in der berühmt gewordenen Freiburger Konzerthausrede von Papst *Benedikt XVI.* im Jahr 2011 ausdrückt: „Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben. Die Säkularisierungen [...] bedeuten nämlich jeweils eine tiefgreifende Entweltlichung der Kirche, die sich dabei gleichsam ihres weltlichen Reichtums entblößt und wieder ganz ihre weltliche Armut annimmt.“¹¹ Der Papst bleibt also hier im Schema des Nullsummenspiels, bewertet es aber positiv.

Sellmann jedoch wirbt dafür, aus dem Nullsummen-Schema auszubrechen und sowohl den Prozess der Säkularisierung als auch den Zustand der Säkularität nicht unter dem Aspekt des Mangels, sondern der Chance zu sehen. Er begründet dies u.a. mit Verweis auf Karl *Rahner*: „Offenbarungstheologisch ist Säkularität deshalb eine große Chance der Kirchen, weil sie die Welt als offenen Freiheitsraum des in seiner Selbstmitteilung abwesend anwesenden Gottes modelliert.“¹² Die Kirchen könnten also die von Säkularisierung und Säkularität geprägte Situation zum Anlass nehmen, von einer die Welt diskriminierenden zu einer von der Welt lernenden Position zu kommen. Damit wären folgende Konsequenzen verbunden: der Ausstieg aus zwei „Fallen“, der Verkirchlichungsfalle und der Profilierungsfalle, und der Einstieg in eine affirmative Kulturhermeneutik sowie in eine

Pastoral des Lernens. Was ist damit gemeint?

a) Der Begriff der *Verkirchlichungsfalle* stammt aus den 70er Jahren von dem oben bereits genannten Franz-Xaver Kaufmann und meint die zunehmende Identifikation des Christlichen mit dem Kirchlichen. Die Falle besteht in der Umkehrung von Zweck und Mittel: Das Ziel des Christseins ist nicht die Bildung der Kirche, sondern umgekehrt sollte das Ziel von Kirche die Entwicklung von Christsein sein. Die Aufgabe bestünde für die Kirchen somit darin, von der vorherrschenden Konzentration auf ihre Sozialform zu einer Konzentration auf ihre Aufgaben zu kommen. (Eine daraus folgende pastorale Option wäre z.B. die einer partizipativen Kirche, die der Würde der Getauften und Gefirmten einen viel deutlicheren Raum gibt als bisher und sich an den Charismen aller Gläubigen orientiert.)

b) Die *Profilierungsfalle* wird von Hans-Joachim Höhn beschrieben: „Wer nur auf die Bestimmung von Unterschieden aus ist, kopiert eine Strategie, die von allen Unternehmensberatern zur Profilschärfung empfohlen wird. Und wer das nachmacht, was alle anderen vormachen, hört auf, sich zu unterscheiden.“¹³ Die der Säkularität angemessene Strategie bestünde demnach für die Kirchen also gerade nicht darin, sich stärker zu profilieren, sondern umgekehrt das Gemeinsame statt des Trennenden, eher die Inklusion als die Exklusion zu betonen. (Eine daraus folgende pastorale Option wäre z.B. eine lokale Kirchenentwicklung, die sich nicht am Kirchturm, sondern am Sozialraum orientiert und die Universalität des Volkes Gottes ernst nimmt, zu dem nach *Lumen Gentium* alle Menschen berufen sind.)

c) Eine *affirmative Kulturhermeneutik* geht davon aus, dass die säkulare Kultur auch aus christlicher Perspektive Offenbarungsqualität haben kann. Angeregt wird eine solche Sichtweise durch das bekannte Diktum des ehemaligen Aachener Bischofs Klaus Hemmerle, das im Kontext der Jugendpastoral formuliert ist, aber genauso

gilt für die Begegnung mit jedem anderen (säkularen) Zeitgenossen oder Vertreter eines mir fremden Milieus: „Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.“¹⁴ Im Hintergrund dieser Aussage steht die Überzeugung, dass die Botschaft des Evangeliums nicht immer schon für alle Zeiten und Situationen fertig und gewusst ist, sondern je neu durchzubuchstabieren und vom anderen her zu lernen ist. (Eine daraus folgende pastorale Option wäre z.B. der Ansatz einer interaktiven Wertschöpfung, der das Wissen von Kunden oder Nutzern, also Nicht-Experten, für die Lösung interner Probleme nutzt.¹⁵)

d) Damit ist eine *Pastoral des Lernens* angesprochen, die von der Grundüberzeugung der Missionstheologie getragen ist, dass Gott bereits vor dem Missionar in einer Kultur anwesend und wirksam ist.¹⁶ Mission würde dann bedeuten, Platz dafür zu schaffen, dass Gott wirksam werden und sich selbst verkünden kann. Statt einer Pastoral des Erreichens oder des Angebots, die schon weiß, was sie dem anderen verkündigen will und was für ihn gut ist, lässt sich eine Pastoral des Lernens überraschen von den prophetischen Botschaften, die in der säkularen Kultur zu finden sind. Sie funktioniert nicht nach dem Defizienzmodell, das dem anderen einen unterstellten Mangel ausgleichen will, sondern nach dem Alteritätsmodell, das danach fragt, wie mir die Botschaft des Evangeliums vom anderen her aktualisiert werden und neu aufscheinen kann. (Eine daraus folgende pastorale Option wäre z.B. eine milieusensible Pastoral, die in der Begegnung mit Menschen, die anders denken, fühlen, sich ausdrücken und handeln als man selbst, die Botschaft des Evangeliums auf neue Art erschlossen bekommt.¹⁷)

Ausblick: Welche Werkzeuge können weiterhelfen?

Statt eines Fazits schließe ich mit einem ganz knappen Hinweis dazu, welche Werkzeuge zur Bearbeitung der skizzierten

Herausforderungen und Chancen hilfreich sein können. Aktuell scheinen mir dafür drei Bereiche besonders interessant zu sein (auch dies ist wieder eine subjektive, verkürzende Auswahl). Zwei davon sind im kirchlichen Raum schon länger bekannt, aber in ihrem Potenzial noch längst nicht gehoben: die bereits erwähnte milieusensible Pastoral und die Prinzipien der Sozialraumorientierung (z.B. das Achten auf den Willen – nicht die Wünsche! – der Beteiligten).¹⁸ Relativ neu im kirchlichen Raum ist drittens – trotz einiger Berührungspunkte – die Aufnahme von Impulsen aus der Betriebswirtschaft. Daraus nenne ich nur drei Punkte: (a) Das bereits erwähnte Prinzip der interaktiven Wertschöpfung; (b) die Logik der so genannten Effectuation¹⁹, die strategische Planung angesichts einer ungewissen Zukunft erlaubt; (c) und die Gründerleinwand für pastorale Innovationen (Ecclesiopreneurship Canvas)²⁰, die der Umsetzung einer Idee zu einem funktionierenden Geschäftsmodell dient.

Der Autor (Dr. theol.) ist Referent für Pastoral und Gesellschaft und stellvertretender Leiter der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP).

Anmerkungen

- ¹ Vgl. *Bucher, Rainer*, Nicht in Idyllen flüchten. Nochmals zur „Kurskorrektur“ von Pfarrer Frings, in: feinschwarz.net, 02.06.2016 (Zugriff: 31. 12. 2016).
- ² Vgl. *Sellmann, Matthias*, Katholische Kirche heute: Siebenfache Pluralität als Herausforderung der Pastoralplanung, in: *Damberg, Wilhelm/ Hummel, Karl-Joseph* (Hg.), Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart, Paderborn 2015, 113–140, hier 113.
- ³ Vgl. zum Folgenden *Schüßler, Michael*, Liquid church als Ereignis-Ekklesiologie. Über Verflüssigungsprozesse in Leben, Lehre und Kirche, in: *Pastoraltheologische Informationen* 34 (2014-2) 25–43.
- ⁴ Vgl. *Bucher, Rainer*, „... wenn nichts bleibt, wie es war“. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012.
- ⁵ Vgl. *Schüßler, Michael*, Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013.
- ⁶ Vgl. *Loffeld, Jan*, Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitäts-Herausforderung für die Pastoral, Würzburg 2011; ders., Was sich im blinden Fleck der Gemeindekirche sehen lässt. Ein andersgearteter Beitrag zur „Fernstehendenpastoral“, in: *Theologie der Gegenwart* 54 (2011) 228–233.
- ⁷ *Kaufmann, Franz-Xaver*, Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?, Freiburg/Br. 2011, 172.
- ⁸ Vgl. *Widl, Maria*, Christliche Pluralität in der Differenz der Deutungsmuster – Herausforderungen und Perspektiven, in: *Krieger, Walter/ Sieberer, Balthasar* (Hg.), Christlich leben in der Welt von heute, Linz 2015, 13–32.
- ⁹ Vgl. *Widl, Maria*, Transversalität. Eine inhaltliche Brücke zwischen Christentum und säkularer Welt gestalten, in: *dies./Schulte, Andrea* (Hg.), Folge dem Stern! Missionarische Projekte am Weihnachtsmarkt, Würzburg 2009, 40–53.
- ¹⁰ Vgl. *Sellmann, Matthias*, Säkularität: Die große Chance modernen Christseins, in: *Buß, Gregor/Luber, Markus* (Hg.), Neue Räume öffnen. Mission und Säkularisierungen weltweit, Regensburg 2013, 123–143; *Johannes Först*, Theologisch legitime Säkularität, in: *Lebendige Seelsorge* 62 (2011) 36–40.
- ¹¹ Papst *Benedikt XVI.*, Ansprache seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an engagierte Katholiken aus Kirche und in Gesellschaft, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte, Bonn 2011, 145–151.
- ¹² *Sellmann, Matthias*, Säkularität (s. Anm. 10), 136.
- ¹³ *Höhn, Hans-Joachim*, Verweltlicht? Kirche in der modernen Gesellschaft, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 160 (2012) 227–232, hier 230.
- ¹⁴ *Hemmerle, Klaus*, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?, in: ders., Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns, Freiburg/Br. 1996, 324–339, hier 329.
- ¹⁵ Vgl. *Fritsch, Andreas*, Open innovation – der Kompetenz des Kunden trauen, in: *Dessoy, Valentin/ Lames, Gundo* (Hg.), Siehe, ich mache alles neu! (Offb 21,5). Innovation als strategische Herausforderung in Kirche und Gesellschaft, Trier 2012, 219–227.

- ¹⁶ Vgl. *Sellmann, Matthias*, Zuhören – Austauschen – Vorschlagen. Entdeckungen pastoral-theologischer Milieuforschung, Würzburg 2012, 137–144.
- ¹⁷ Vgl. *Kläden, Tobias*, Kirche im Milieu, in: *Dessoy, Valentin* u.a. (Hg.), Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015, 333–344.
- ¹⁸ Vgl. *Fürst, Roland/ Hinte, Wolfgang* (Hg.), Sozialraumorientierung. Ein Studienbuch zu fachlichen, institutionellen und finanziellen Aspekten, Wien 2014.
- ¹⁹ Vgl. *Reintgen, Frank*, Entscheidungsprozesse in Situationen der Unsicherheit: Effectuation, in: *futur2* (2015–1)
- ²⁰ Vgl. *Sobetzko, Florian/Hahmann, Ursula*, Die Ecclesiopreneurship Canvas. Die Gründerleinwand für pastorale Innovationen, in: *futur2* (2016–1) (Zugriff: 31. 12. 2016).