

Über Gott reden nach dem Verlust seiner Bedeutsamkeit

Bernhard Spielberg

„Wir halten uns zuviel in der Rede über die Sache [Gott] auf und vergessen bei all dieser Rede im Grunde die beredete Sache selber.“¹

Sascha Lehmann ist Kölner, Arzt und Künstler. Unter seinem Pseudonym Saxa macht er Wortmalereien – buchstäblich: in schwarzer Farbe schreibt er Texte auf Leinwand. Die Buchstaben stehen eng beieinander und sind unterschiedlich dick. Aus der Nähe lassen sich die Texte lesen, aus der Ferne ergeben sie ein Bild: Aus seinen 95 Thesen tritt Martin Luther hervor, aus dem „Kölner Grundgesetz“ der Dom der Stadt, aus einer Liebeserklärung die Silhouette einer Frau.²

Es ist gleichzeitig die Stärke und Schwäche von Worten, dass sie Bilder erzeugen – und zwar nicht immer nur die, die sie scheinbar klar bezeichnen. Das gilt auch für das Wort „Gott“. Es gebe zwar dieses Wort, so diagnostizierte Karl Rahner schon vor Jahrzehnten in seinem *Grundkurs des Glaubens*, doch

„sagt mindestens das deutsche Wort gar nichts oder nichts mehr aus. Ob das in der ältesten Geschichte des Wortes immer so war, ist eine andere Frage. Heute wirkt das Wort ‚Gott‘ jedenfalls wie ein Eigenname. Man muss anderswoher wissen, was oder wer damit gemeint ist. Das fällt uns meistens nicht auf; aber es ist so. Wenn wir – wie es durchaus in der Religionsgeschichte vorkommt – Gott z. B. den ‚Vater‘, den ‚Herrn‘ oder den ‚Himmlichen‘ oder ähnlich nennen würden, dann würde das Wort von sich aus, von seiner Herkunft aus unserer sonstigen Erfahrung und dem profanen Gebrauch heraus etwas über das Gemeinte aussagen. Hier aber sieht es zunächst so aus, als ob das Wort uns anblicke wie ein erblindetes Antlitz.“³

¹ K. Rahner, *Erfahrungen eines katholischen Theologen* (1984), in: KRSW 25, 47–57, 49.

² Wortmalereien und andere Projekte unter saxa.eu/werke (23.6.2018).

³ K. Rahner, *Meditation über das Wort „Gott“* (1968), in: KRSW 22/1b, 489–495, 490.

Die Frage, wie über Gott nach dem Verlust seiner Bedeutsamkeit geredet werden kann, erfährt hier eine wichtige Akzentuierung: Das Problem ist eben nicht Gott, sondern die Art und Weise, in der Menschen ihn und die Erfahrungen mit ihm zur Sprache bringen. Und zwar vor allem jene, die das beruflich im kirchlichen Kontext tun. Es geht also nicht um eine Relevanzlosigkeit Gottes, die sich ohnehin nur schwer aufzeigen ließe, sondern um eine Resonanzlosigkeit der Rede über den, den wir Gott nennen. Um die Hintergründe und Wege ihrer Bearbeitung soll es in diesem Beitrag aus praktisch-theologischer Perspektive gehen.

1. Horizontverschiebung

Das gewohnte Reden von Gott ist offenbar immer weniger in der Lage, einerseits die in tradierten Formeln geronnenen Erfahrungen auch als solche zu transportieren und andererseits ein Repertoire für die Deutung und Kommunikation eigener Erfahrungen bereitzustellen. Auf der kirchlichen Benutzeroberfläche zeigt sich das exemplarisch an jenem „Jargon der Betroffenheit“, den der Blogger und Berater Erik Flügge in seinem gleichnamigen, zum Spiegel-Bestseller avancierten Buch zur Kenntlichkeit entstellte:

„Die Kirche verhält sich kommunikativ so ungeschickt nach außen, dass man dafür nur wenige Vergleiche findet. Es ist, als würde BMW in einer Werbung die Maschinen und Schichtpläne abfilmen lassen, statt eine Person mit Freude am Fahren zu zeigen. Oder als würde Milka versuchen, Kinder von seinem Schmunzelhasen zu überzeugen, indem es die Aluminiumverpackung nicht bedruckt, sondern als Rohmaterial zeigt, das in einem Aluminiumwerk gewalzt wird, ohne zu verraten, dass sich dahinter Schokolade verbirgt. Was bei kirchlicher Kommunikation meist auf der Strecke bleibt, ist das Leben.“⁴

Flüggés Kritik bleibt nicht an der Oberfläche. Er gibt sich auch nicht mit der Forderung nach einer irgendwie geschliffeneren oder gefälligeren Gottesrede zufrieden, sondern artikuliert eine klare Erwartung:

⁴ E. Flügge, *Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt*, München 2016, 123.

„Ich wünsche mir den universitären Tiefgang auch in der allgemeinen religiösen Verkündigung – nur eben so versprachlicht, dass man ihn versteht. Dafür muss man sich nicht beim Inhalt dumm stellen, sondern nur in der Wortwahl und der Satzkonstruktion.“⁵

So sei beispielsweise die „Theodizee ... ein wunderbares Predigtthema. Die Frage nach dem Leid in der Welt ... Nur auf das Wort Theodizee sollte man verzichten – gänzlich, das braucht nämlich kein Mensch.“⁶

Das populäre Predigtproblem ist also im Kern ein theologisches. An ihm offenbart sich eine buchstäbliche Bedeutungslosigkeit zentraler theologischer Termini: Was Begriffe wie Gnade, Erlösung, Sünde oder Heil, die aus plausiblen Gründen zur Grundausrüstung theologischer Rede gehören, heute bedeuten, ist nicht mehr aus sich heraus klar. Sie haben ihre Selbstverständlichkeit eingebüßt. Anders gesagt: Sie erzeugen keine Bilder mehr.

Ihre unmittelbare Bedeutung haben die Begriffe nicht einfach verloren, weil sie alt wären. Das sind andere Worte unserer Sprache auch. Sie sind bedeutungslos geworden, weil sie im Zuge jenes großen Sprungs der Menschheit in die Moderne aus ihrem Herkunftskontext herausgelöst wurden und nun in einem völlig anderen Licht erscheinen. Die Welt, der sie entstammen, in der sie ihren festen Platz hatten und die sie stützte, gibt es nicht mehr. Das ist zumindest die These des belgischen Jesuiten Roger Lenaers. Er identifiziert das ab dem 16. Jahrhundert durch Humanismus und Rationalismus veränderte Bild des Menschen von sich, von der Welt und von Gott als die entscheidende Horizontverschiebung:

„Die christliche Kulturgruppe in ihrer westlichen Gestalt hat im Lauf der Jahrhunderte ein eigenes Formensystem entwickelt als Ausdruck dessen, was sie als Kollektiv dachte und fühlte, das heißt: Sie hat sich eine eigene Sprache im engen und im weiteren Sinne gebildet, hat Gesetze und Bekenntnisse formuliert, hat Rituale geschaffen und bindend gemacht, Kirchen und Klöster gebaut und ausgestattet, ihren bewussten und unterbewussten Hoffnungen,

⁵ Ebd., 111.

⁶ Ebd., 112.

Erwartungen, Vorstellungen, Ängsten, Freuden, Zweifeln in Bildern und Farben Gestalt verliehen. Und dann geschah etwas Erstaunliches. Jene Sprache, die im germanischen Westen 1000 Jahre lang von jedem verstanden wurde, ist im Laufe des 20. Jahrhunderts ohne Völkerwanderung oder fremde Eroberung allmählich eine Fremdsprache geworden, eine tote Sprache, nur noch verständlich für jene, die in ihr damals erzogen worden sind.⁷

Das Problem, so Lenaers, ist also nicht einfach, dass die Begriffe in ihrem Zusammenhang nicht mehr verstanden würden. Die überlieferte Sprache habe nicht ausgedient, „weil sie fehlerhaft oder undeutlich wäre, sondern weil sie sehr korrekt und sehr deutlich überholte Vorstellungen verkörpert, die der moderne Mensch auf der Deponie der Vergangenheit entsorgt hat.“⁸

Was auf diese Weise bedeutungslos werde, sei allerdings nicht Gott, sondern das Bild „eines unbefriedigenden Gottes-im-Himmel, der eine menschliche, oft allzu menschliche und auf alle Fälle für die Modernität unbrauchbare Vorstellung des Gottes ist, der sich in Jesus offenbart“⁹. Man könnte auch sagen: Die bewährte Rede von Gott wird ent-täuscht.

Was diese These Lenaers' bemerkenswert macht, ist, dass er nicht das Kind mit dem Bade – also: Gott mit einer bedeutungslos gewordenen Gottesrede – ausschüttet. Schließlich führe die zunehmende Autonomie des Menschen nicht unausweichlich und geradewegs zum Tod Gottes. Im Gegenteil rücke sie die Herausforderung ins Bewusstsein, auch heute von ihm als Liebe, als Grund der erfahrbaren Wirklichkeit, als tiefstem und schöpferischem Kern jedes kosmischen Prozesses zu sprechen.¹⁰ Wer ernsthaft davon ausgeht, dass dieser Gott wirksam und erfahrbar ist, könne deshalb jene pastorale Strategie verabschieden, nach der man zunächst ein überkommenes Weltbild restaurieren muss, in das die bisherigen Vorstellungen von Gott hineinpassen, und das Risiko eingehen, zeitgenössische Aus-

⁷ R. Lenaers, *Der Traum des Königs Nebukadnezar. Das Ende einer mittelalterlichen Kirche*, Kleve 2010, 13.

⁸ Ebd., 16.

⁹ Ebd., 24.

¹⁰ Vgl. ebd.

drucksformen für Erfahrungen zu finden, die Menschen mit sich, der Welt und Gott machen – oder gerade nicht.

2. Enttäuschung

Die Ent-täuschung scheinbarer Sicherheiten begleitet jede Form menschlicher Erkenntnis. Das hatte schon Sigmund Freud im Blick auf die großen „Kränkungen der Menschheit“ benannt:¹¹ Der wissenschaftliche Fortschritt habe schließlich die bittere Erkenntnis mit sich gebracht, dass die Erde nicht das Zentrum des Universums, der Mensch nicht die Krone der Schöpfung und das Individuum sich nie völlig seiner selbst bewusst sei. Die Liste dieser Kränkungen ist in den letzten Jahren von unterschiedlicher Seite um weitere Elemente ergänzt worden. Entwicklungen in den Bereichen der Technologie, der Neurowissenschaften und der Ökologie führen gleichzeitig die ungeahnte Kreativität des Menschen wie seine Unfähigkeit vor Augen, ihre Auswüchse zu begreifen oder gar zu kontrollieren.

In dieser Spur ließe sich auch von einer theologischen Kränkung sprechen, die jedes neue Welt- und Menschenbild für diejenigen mit sich bringt, die sich der Sache Gottes bisher sicher waren. Auch die theologische Kränkung der Moderne zieht unterschiedliche Reaktionen nach sich. Der im Jahr 2016 verstorbene ebenfalls belgische Jesuit Philippe Bacq hat die unterschiedlichen Reaktionsmuster der Kirche auf die im Zuge der Moderne und der Säkularisation verlorengegangenen theologischen wie kulturellen Sicherheiten in einem Schema „pastoraler Paradigmen“ abgebildet. Sie sind zwar in ihrem Auftreten chronologisch geordnet – in der Praxis lösen sie sich aber zeitlich nicht ab, sondern legen sich wie die Jahresringe eines Baumes übereinander. Bacq liefert damit ein Raster, um den je unterschiedlichen Umgang kirchlicher Akteure mit der Infragestellung ihrer eigenen Rolle und ihres Gottes einzuordnen. Die fünf pastoralen Paradigmen beschreiben also unterschiedliche Antworten auf die Frage danach, wer Kirche ist und wozu sie dient. Sie werden hier skizziert. Obwohl sie sich ursprünglich auf den französischen Kontext beziehen, können sie auch für den deutschen Sprachraum

¹¹ Vgl. S. Freud, Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in: *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*. Bd. V (1917), 1–7.

Geltung beanspruchen – wenn auch zeitlich etwas nach hinten versetzt.

Das erste Paradigma ist das der *Pastoral der Rahmung* (*pastorale d'encadrement*).¹² Sie ist nach Bacq das ekklesiale Leitmotiv der vergangenen beiden Jahrhunderte: Die Kirche dient der Aufrechterhaltung jenes Rahmens, in dem eine bestimmte Kultur des Christentums gelebt und tradiert werden kann. Es ist die Zeit einer scheinbar problemlosen Glaubenskommunikation. Das

„vorrangige Bestreben dieser Pastoral [ist es], den Glauben wie ein Familienerbstück ‚weiterzugeben‘. Man wurde Christ wie durch Osmose – einfach dadurch, dass man die Denkmuster und Gepflogenheiten seiner gläubigen Umgebung übernahm.“¹³

Das vorherrschende Ideal ist das einer Kirche am Ort – und eines Pfarrers, der dort für die religiöse und soziale Ordnung sorgt. Diesem Ziel dient entsprechend auch die Rede von Gott. Allerdings bekommt genau dieser Ordnungsrahmen spätestens 1945 einen Riss: Der Zivilisationsbruch des Faschismus und die Schrecken des Zweiten Weltkriegs entspringen einer Welt, die sich als christliches Abendland versteht. Nicht wenige Angehörige der Verbrecherregime waren katholisch sozialisiert. Hatte die Kirche Menschen zu Anhängern des Christentums gemacht, nicht aber zu Christen?

Die Frage bildet den Ausgangspunkt eines zweiten Paradigmas. In der Nachkriegszeit tritt neben die rahmende Pastoral die *Pastoral der ansprechbaren Präsenz* (*pastorale d'accueil*).¹⁴ Sie konkretisiert die theologischen Impulse des II. Vaticanum,

„die Zeichen der Zeit zu lesen, zu hören, was der Geist Gottes, der in der Welt am Werk ist, der Kirche sagt, und so in einem großen Respekt vor der Freiheit der Einzelnen in einen Dialog mit anderen Religionen und Lebensanschauungen einzutreten“¹⁵.

¹² Vgl. P. Bacq, Für eine Erneuerung vom Ursprung her. Auf dem Weg zu einer „zeugenden Pastoral“, in: R. Feiter / H. Müller (Hrsg.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2012, 31–55, 32.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. ebd., 34.

¹⁵ Ebd., 35f.

Ihren architektonischen Niederschlag findet sie in den Empfangstischen und Begrüßungsständen in vielen französischen Kirchen. Wer kommt, wird als Gast begrüßt. Die Rede von Gott wird hier demütiger, sie löst sich vom Anspruch sozialer Kontrolle und entdeckt den einzelnen Menschen. Auch die Pastoral der ansprechbaren Präsenz zieht in der Praxis allerdings Fragen nach sich: Zum einen die, ob Kirche zuerst der Bedürfnisbefriedigung diene, zum anderen die Frage nach ihrer Relevanz für jene, die gar nicht empfangen werden, weil die Kirche nicht mehr auf ihrem Lebensweg liegt. Und das sind viele.

Vor diesem Hintergrund entwickelt sich das dritte Paradigma: die *Pastoral des Vorschlagens*.¹⁶ Sie spiegelt sich in jenem programmatischen Dokument wider, das die Bischöfe Frankreichs nach einem Dialogprozess im Jahr 1996 als „Brief an die Katholiken Frankreichs“ veröffentlichen: „Proposer la Foi dans la Société actuelle – Den Glauben vorschlagen in der gegenwärtigen Gesellschaft.“¹⁷ Darin heißt es unter anderem:

*„Wir sind ohne Zögern bereit, uns als Katholiken in das kulturelle und institutionelle Gefüge der Gegenwart, das vor allem durch Individualismus und Laizismus gekennzeichnet ist, einzubringen. Wir lehnen jede Nostalgie nach vergangenen Epochen ab, in denen angeblich das Prinzip der Autorität unangefochten galt. Wir träumen nicht von einer unmöglichen Rückkehr zum so genannten Christentum.“*¹⁸

Mit dem Bekenntnis zur laizistischen Gegenwart, das für französische Ohren noch weitaus unerhörter klingt als für deutsche, ist eine neue Haltung verknüpft. Ein aktives Eintreten für Humanität:

*„Im Gefüge der heutigen Gesellschaft wollen wir die Kraft, die vom Evangelium als Vorschlag und Mahnung ausgeht, zur Geltung bringen, ohne zu vergessen, dass das Evangelium fähig ist, die Ordnung der Welt und der Gesellschaft in Frage zu stellen, wenn diese Ordnung unmenschlich zu werden droht.“*¹⁹

¹⁶ Vgl. ebd., 36f.

¹⁷ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Die Bischöfe Frankreichs: Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996, Bonn 2000 (SWK 37).

¹⁸ Ebd., 16. Hervorhebung im Original.

¹⁹ Ebd.

Diese Ansage macht deutlich, dass die Rede von Gott ein kritisches Potenzial gegenüber der Gegenwart hat. Von ihr her ist sie neu zu formulieren. Was hier wagemutig formuliert wird, bleibt in der Praxis freilich nicht selten hinter dem eigenen Anspruch zurück. So bringt es der damalige Erzbischof von Lyon, Louis-Marie Billé, schon kurz nach der Veröffentlichung des Hirtenbriefs auf den Punkt:

„Heißt das, wir könnten die Verkündigung des Evangeliums ausschließlich in der Form einer Gabe, einer Hilfe, eines Vorschlags denken, der sich an Frauen und Männer richtet, die alles zu empfangen und selbst nichts zu sagen oder geben hätten? Wir wissen nur zu gut, dass es kein Evangelium gibt ohne Dialog. Wir können nicht alle Antworten geben, bevor wir nicht die Fragen gehört haben. Und wir können nicht nur die Fragen hören, auf die wir Antworten haben. Der Dialog ... entscheidet sich daran, dass derselbe Geist im Verkünder und im Hörer des Wortes am Werk ist und dass der erste – mag er auch bei dem Vorschlag, den er macht, der Wissende sein – es akzeptiert, sich durch den, der ihm zuzuhören bereit war, bekehren zu lassen.“²⁰

Kurz gesagt: Gott kommt vor dem Missionar. Warum sollte diese Erfahrung, die christliche Missionarinnen und Missionare seit Jahrhunderten in anderen Welten gemacht haben und die die Gestalt der Kirchen des Südens, Westens und Ostens entscheidend prägte, nicht auch in Europa gelten?

Dieser Kritik muss sich auch das vierte Paradigma stellen: die *Pastoral der Initiation*.²¹ Ihr Leitmotiv ist es, Menschen aller Generationen einzuladen,

„sich gemeinsam auf einen Prozess lebendigen Glaubens einzulassen. In den Glauben initiiert werden heißt, sich nach und nach mit einem ganzheitlich gelebten Christentum vertraut zu machen ... Angestrebt ist dabei, die Pfarreien mehr und mehr zu echten christlichen Gemeinschaften umzuformen.“²²

²⁰ L.-M. Billé, Conférence d'ouverture, in: Des temps nouveaux pour l'Évangile, Conférence des évêques de France, Assemblée plénière, Lourdes 2000, Paris 2001; zitiert nach: P. Bacq, Erneuerung vom Ursprung her (s. Anm. 12), 39.

²¹ Vgl. ebd., 40f.

²² Ebd., 40.

Auch diese Programmatik sei, so Bacq, als Idee zwar „ungemein anregend, aber auch sie stoße sich an den Realitäten vor Ort“²³. Zum einen würden nämlich die Maßnahmen pastoraler Flurbereinigung im Zuge von Pfarrefusionen bereits strukturell der Ermöglichung von Nähe im Weg stehen. Zum anderen komme angesichts von Pluralisierung und Individualisierung jede Form einer Einheitspastoral an ihre Grenzen:

„Die Suche nach persönlicher Entfaltung, das Streben nach Autonomie und der Wunsch, im zwischenmenschlichen Dialog selbst zu entdecken, was zum Leben wichtig ist, haben das Vertrauen relativiert, das frühere Generationen in eine den Wechselfällen der Geschichte entzogene und von der Institution Kirche garantierte göttliche Offenbarung setzten.“²⁴

An dieser Grenze nimmt das fünfte Paradigma seinen Ausgang. Es geht davon aus, dass die Rede von Gott eben nicht allein einer immer intensiveren kirchlichen Selbstvergewisserung bedarf, sondern im Gegenteil auf die Fremdvergewisserung angewiesen sei – also auf die Konfrontation mit den Erfahrungen und Deutungen der Leute. Das ist die Grundlage der *pastorale d'engendrement*, also der zeugenden, man könnte auch sagen: *hervorbringenden Pastoral*. Sie beruht auf jenem „Prinzip der Pastoralität“, das Christoph Theobald wie folgt in Worte fasst:

„Es gibt keine Verkündigung des Evangeliums Gottes ohne Einbeziehung des Adressaten, genauer gesagt, das, um was es in der Verkündigung geht, ist im Adressaten schon am Werk, sodass er bzw. sie es in Freiheit annehmen kann.“²⁵

In der Spur dieses – auf die beiden Kirchenkonstitutionen und die Offenbarungskonstitution des II. Vaticanum aufbauend formulierten – Prinzips werde auch die Rolle der Kirche neu entdeckt. Sie diene zuerst dazu,

²³ Vgl. ebd., 40.

²⁴ Ebd., 41f.

²⁵ C. Theobald, Heute ist der günstige Augenblick. Eine theologische Diagnose der Gegenwart, in: R. Feiter / H. Müller (Hrsg.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2012, 81–109, 91.

„Leben zu wecken. Nicht nur christliches oder gar spirituelles Leben, sondern Leben in all seinen Dimensionen: physisch, psychisch, intellektuell, affektiv; und zuerst und vor allem Leben in seinen elementarsten Aspekten, in dem, was täglich nötig ist, um überhaupt menschenwürdig zu existieren“²⁶.

Entscheidend seien daher nicht die Fragen „Wie wird es der Kirche gelingen, neue Christen zu wecken? Welche Strategien sind erforderlich, um darin effizient zu sein?“, sondern

„Was geht zwischen Gott und diesen Menschen vor, die am Beginn des 21. Jahrhunderts leben? Welche Wege nimmt Gott, um sich ihnen zu nähern und ihnen zu ermöglichen, dass sie neu zu seinem Leben geboren werden? Inwieweit lädt er die Kirche ein, ihre traditionelle Art zu glauben und zu leben umzuwandeln und diese Begegnung zu ermöglichen?“²⁷

Die Rede von Gott wird damit riskant: weil sie stärker auf seine Gegenwart vertraut als auf bisherige räumliche, inhaltliche und sprachliche Sicherheiten. Im Gefolge einer zeugenden Pastoral gerät sie in eine neue Konstellation, die Hadwig Müller auf den Punkt bringt: Die Frage nach der Kirche relativiere sich – und zwar nicht, weil die Gottesfrage an ihre Stelle rücke, sondern weil die Frage nach dem Glauben in die Mitte gestellt wird.

„Denn das Wort ‚glauben‘ enthält immer eine Dimension der Richtungsänderung im Sinne ... einer Verlagerung der Mitte. Eine solche Dezentrierung kann Existenzen prägen, und dieser prägende Zusammenhang von Glauben, Umkehr und Leben steht in den Evangelien an erster Stelle, nicht aber die Frage nach Gott als solche, losgelöst von konkreten Fragen des alltäglichen Lebens.“²⁸

²⁶ P. Bacq, Erneuerung vom Ursprung her (s. Anm. 12), 42f.

²⁷ Ebd., 48.

²⁸ H. Müller, Hoffnung des Übersetzens, in: R. Feiter / H. Müller, Frei geben (s. Anm. 25), 11–27, 21.

3. Wagnis

Der Blick auf das hier skizzierte Panorama pastoraler Paradigmen macht deutlich, dass in der Enttäuschung alter Bilder ein theologie-generatives Potenzial liegt. Mit anderen Worten: Die buchstäbliche Bedeutungslosigkeit der bisherigen Bilder von Gott kann die Lust wecken, ihm heute auf die Schliche zu kommen, ihn fernab kirchlicher Stamm- und religioider Gemeinplätze zu suchen und jene Geschichten zu sammeln, die er mit Menschen von heute schreibt. Das ist freilich leichter gesagt als getan. Denn die anspruchsvollsten Schritte in der Bewegung hin zu einer zeugenden Pastoral sind das Loslassen und das Verlernen, um überhaupt zu anderen Worten und Wegen zu finden. Vor diesem Hintergrund werden abschließend drei Inspirationen formuliert, die von der Frage ausgehen, was angesichts der diagnostizierten Entwicklungen im kirchlichen Reden über Gott verlernt und was gelernt werden kann.²⁹

3.1. grational

„Es ist einfacher, sich das Ende der Welt vorzustellen als das Ende des Kapitalismus.“ Dieser Slogan bringt ein Charakteristikum der Gegenwart auf den Punkt, das der englische Popkultur-Denker Mark Fisher in seinem gleichnamigen Buch „Kapitalistischer Realismus“ nennt, nämlich

„das weitverbreitete Gefühl, dass der Kapitalismus nicht nur das einzig gültige politische und ökonomische System darstellt, sondern dass es mittlerweile fast unmöglich geworden ist, sich eine kohärente Alternative dazu überhaupt vorzustellen“³⁰.

²⁹ Die Fragestellung geht zurück auf: *M. Domsgen*, Evangelium kommunizieren in einer mehrheitlich konfessionslosen Gesellschaft. Sechseinhalb Thesen in kirchentheoretischer Absicht, in: *WzM* 70 (2018), 165–180, 166f.: „Der Kontext kirchlicher Arbeit ist immer auch theologisch zu deuten. Zu fragen ist dabei nicht zuerst, wie kirchlicherseits Entwicklungen gestoppt werden können, die als problematisch wahrgenommen werden, sondern vielmehr umgekehrt, worin die aufzeigbaren Entwicklungen kirchliches Handeln stoppen. Positiv gewendet: Es ist danach zu suchen, was Kirche an diesen Entwicklungen zu lernen hat.“

³⁰ *M. Fisher*, Kapitalistischer Realismus ohne Alternative? Eine Flugschrift. Mit einem Nachwort zur deutschen Ausgabe, Hamburg 2013, 8. Der Satz wird Frederic Jameson und Slavoj Žižek zugeschrieben.

Das Denken in den Kategorien von Leistung und Gegenleistung ist vom Markt aus in andere Lebensbereiche vorgedrungen. Ins Familienleben, in Paarbeziehungen und in die Arbeit (!) an der eigenen Biographie. Es hat sich auch in der pastoralen Praxis eingeschlichen. Die Integration des Leistungsdenkens in die pastorale Praxis dürfte der wirkmächtigste kirchliche Akkulturationsprozess der vergangenen Jahrzehnte im Westen sein.³¹ Der „Firmpass“ mit den zu erbringenden Stempeln ist sein Realsymbol. Auf der einen Seite setzt das ungeheure Kreativitätspotenziale frei, auf der anderen setzt es ungeheuer unter Druck. Das Risiko tragen die Einzelnen. Sie werden „zwischen auferlegter Selbstverwirklichung und dem Bewusstsein von Bedrohung immer unsicherer“³².

Angesichts dieser Verunsicherung wächst die Bedeutung einer bestimmten Lebenshaltung: des Glaubens. Mit Christoph Theobald wird sie nicht als formale Zustimmung zu einem definierten Set an Artikeln verstanden, sondern radikaler als „das Vertrauen in das Leben“. Dieser Glaube

„ist ein notwendiger und zugleich schwierig durchzuhaltender Akt ..., den keiner an der Stelle eines anderen setzen kann und der zugleich durch die Präsenz anderer erst möglich wird, ... auch der vielen Über-setzer (*passeurs*), die uns in den entscheidenden Momenten unseres Lebens Mut machen, zu einem neuen Ufer überzusetzen“³³.

Dieses Glauben zu stärken ist die erste Aufgabe kirchlicher Verkündigung. Es ist nicht ein motivationstrainermäßiges „Du schaffst das schon!“ und auch kein erzieherisches „Deine Leistung wird sich auszahlen“, sondern ein Mutmachen, die Risiken des Lebens als solche zu sehen und in ihnen das Vertrauen nicht zu verlieren. Seine theologische Ressource ist die Gnadentheologie. Sie entlastet von pastoralen Kontrollansprüchen – und treibt dazu an, Formen zu finden, in denen das unbedingte Angenommensein vor jeder Leistung glaubwürdig wahrnehmbar wird. Man könnte wortspielerisch sagen: Verkündigung muss nicht nur rational sein, sondern auch *grational*.

³¹ Zur grundsätzlichen Relevanz dieser Entwicklung vgl.: O. Fuchs, *Sakramente – immer gratis, nie umsonst*, Würzburg 2015, 30–48.

³² C. Theobald, *Heute ist der günstigste Augenblick* (s. Anm. 25), 104.

³³ Ebd.

3.2. poetisch

Drei große Gottesredner bekommen im Buch Ijob Ärger mit Gott selbst: jene drei „Freunde“, die den verzweifelten Ijob anhand mehr oder weniger tiefgründiger Ratschläge aus seiner Not herausholen wollen. Vor allem aber wollen sie Gott vor den Fragen schützen, die Ijob ihm entgegenschleudert. „Mein Zorn ist entbrannt gegen dich und deine beiden Freunde“, sagt Gott in Ijob 42,7 zu Elifas von Teman, „denn ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Ijob.“ Der Mainzer Alttestamentler Manfred Oeming hat eine alternative Übersetzung herausgearbeitet: „Ihr habt nicht recht *zu* mir geredet.“³⁴ Nicht die Theologie an sich ist das Problem, sondern die Art und Weise, wie sie zum Einsatz kommt. Wird sie – gerade angesichts des Leids – als Pufferzone zwischen Gott und Menschen geschoben? Oder ist sie in der Lage, einen Raum für das zu öffnen, was sich zwischen Gott und Menschen ereignet?

Mit der Dramaturgischen Homiletik steht ein Ansatz bereit, der hier weiterführt. Neben das erklärende „RedenÜber“ tritt darin das performative „RedenIn“. So wichtig eine solide Theologie ist: Sie ist nicht schon Inhalt der Verkündigung. Denn es geht nicht darum, über Mut zu reden, sondern Mut zu machen; nicht darum, über Hoffnung zu sprechen, sondern Hoffnung zu wecken; und nicht darum, über Trost zu philosophieren, sondern zu trösten. Das ist die poetische Dimension der Verkündigung.

Die Sensibilität für diese Dimension religiöser Rede hat der Erlanger Praktische Theologe Martin Nicol aus der US-amerikanischen New Homiletic mitgebracht – genauso wie das sprechende Bild:

„Vieles in unsrem Predigen sieht so aus, als ob wir kranken Menschen Vorlesungen über Medikamente halten würden. Die Vorlesung ist wahr. Die Vorlesung ist interessant. Die Wahrheit der Vorlesung ist bedeutend, und wenn der kranke Mensch die Wahrheit der Vorlesung begreifen würde, dann wäre er ein besserer Patient. Er würde seine Medikamente verantwortlicher einnehmen und seine Diät intelligenter regeln. Aber noch immer bleibt die Tatsache, dass die Vorlesung nicht das Medikament ist. Das Me-

³⁴ Vgl. M. Oeming, „Ihr habt nicht recht zu mir geredet.“ (Hiob 42,7) Eine neue Auslegung des Hiob-Buches als Trostbuch, in: LS 57 (2006) 2–6.

dikament zu verabreichen, nicht Vorlesungen zu halten – das ist die Pflicht des Predigers.“³⁵

3.3. unvollendet

Es könnte sein, dass die elementare Erfahrung, die viele Menschen heute mit Gott machen, die seiner Verborgenheit ist: Er schweigt statt monumental zu erscheinen. Er bleibt uneindeutig statt glasklar zu erleuchten. Er führt in weite Räume statt auf sicheres Terrain. Diese Erfahrung machen nicht zuletzt diejenigen, die von Berufs wegen für diesen Gott gehen: Seelsorgerinnen und Seelsorger. So zeigt die „Seelsorgestudie“³⁶, für die in den vergangenen Jahren Seelsorgerinnen und Seelsorger in den deutschen Diözesen befragt wurden, die Normalität von Phasen „geistlicher Trockenheit“ (*spiritual dryness*) bei den Befragten. Der Begriff steht für Erfahrungen von Gottesferne, Resonanzlosigkeit des Gebets oder geistlicher Leere, aus der heraus man selbst nicht mehr viel geben kann. Geistliche Trockenheit erleben nach eigenen Angaben 12 Prozent der Priester oft und 46 Prozent gelegentlich. Das Gefühl, nicht mehr viel geben zu können, haben 13 Prozent regelmäßig und 74 Prozent manchmal oder selten.³⁷ Offenbar verfügen nicht wenige der Befragten über Strategien zum fruchtbaren Umgang mit dieser Erfahrung. Allerdings zeigen auch zwei Drittel der Priester „entweder kein oder nur gelegentliches Engagement für andere oder eine spirituelle ‚Weiterentwicklung‘ im Zusammenhang mit der geistlichen Trockenheit“³⁸.

Das Problem ist nicht, dass Seelsorgerinnen und Seelsorger keine spirituellen Superkräfte haben. Warum sollte es anders sein? Auch ein hochkarätiges theologisches Studium und eine ausgezeichnete

³⁵ P. Brooks, Lectures on Preaching. Delivered before the Divinity School of Yale College in January and February, New York 1877, 127; zitiert nach: M. Nicol, Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik, Göttingen ²2005, 47.

³⁶ K. Baumann / A. Büssing / E. Frick / C. Jacobs / W. Weig, Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen, Würzburg 2017. Zur homiletischen Bedeutung der Ergebnisse auch: B. Spielberg, Wir müssen reden. Ein Blick aus katholischer Perspektive, in: U. Roth / J. Seip / B. Spielberg (Hrsg.), Geforderte Rede. Konstellationen, Kontexte und Kompetenzen des Predigens, München 2018, 17–34.

³⁷ Vgl. K. Baumann u. a., Zwischen Spirit und Stress (s. Anm. 35), 252, 254.

³⁸ Vgl. ebd., 256.

professionelle Seelsorgeausbildung werden nicht mit einer Dauerkarte für die Gottesbegegnung belohnt. Das Problem beginnt, wo der kirchliche Rahmen dazu zwingt, buchstäblich „den lieben Gott einen guten Mann sein zu lassen“ – obwohl er es in der eigenen Erfahrung gerade nicht ist. Und wo die Versuchung lockt, in geistlichen Wüstenzeiten eine theologische Fata Morgana zu errichten. Gefragt ist der Mut, die sicheren, aber leer gewordenen Bilder loszulassen – und dem Wenigen des eigenen Glaubens zu trauen. So hatte es auch Karl Rahner formuliert:

„Wenn einer es heute fertig bringt, mit diesem unbegreiflichen, schweigenden Gott zu leben, ... in seine Finsternis glaubend, vertrauend und gelassen hineinzureden, obwohl scheinbar keine Antwort kommt als das hohle Echo der eigenen Stimme, ... wenn er dies fertig bringt ohne die Stütze der ‚öffentlichen Meinung‘ und Sitte, wenn er diese Aufgabe als Verantwortung seines Lebens in immer erneuter Tat annimmt und nicht als gelegentlich religiöse Anwendung, dann ist er heute ein Frommer, ein Christ.“³⁹

Vielleicht haben diejenigen, die dieses Wagnis eingehen, große Geschichten zu erzählen – oder nur wenige Worte. Aber in ihnen werden – wie in Saxas Wortmalereien – neue Bilder von Gott hervortreten.

³⁹ K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: ders., Zur Theologie des geistlichen Lebens (1966), in: KRSW 23, 31–46, 38.