

Religion in der Resonanzkrise

Provokationen und Ermutigungen christlichen Glaubens,
die an der Zeit sind

Martin Rohner/Stephan Winter

1. „Zu Atem kommen“ – Wenn Pastoral zur Unterbrechung herausgefordert ist

„So geht es nicht weiter!“ Mit diesen Worten hat der Osnabrücker Bischof *Franz-Josef Bode* eine Erfahrung auf den Punkt gebracht, die kirchliche Glaubenspraxis und säkulare Lebenswelten vielfach miteinander teilen: „Kaum etwas verbindet die Menschen in unseren Breiten heute in Gesellschaft, Kirche und auch im persönlichen Leben – bei aller Verschiedenheit der Lebensstile und Meinungen – so sehr wir die tief empfundene Gewissheit: So geht es nicht weiter! Es wird immer hektischer. Viele sind atemlos, durch Erschöpfung oder Resignation gefährdet.“¹ „Halt an, wo laufst du hin?“, zitiert Bode dabei ein Wort von Angelus Silesius. Auf die Situation von Kirche und Pastoral bezogen: „Einen [...] zukunftssträchtigen Weg in Weite, Nähe und Tiefe in unserer Kirche und unseren Pastoralen Räumen finden wir wohl nur, wenn wir uns einer Unterbrechung stellen, die uns ganz neu und anders in Frage stellt. Was nimmt uns den Atem? Was hält uns in Atem? Was ist unbedingt wichtig und fordert unseren Einsatz? Vielleicht fordert es ihn in anderer Weise! Und was gilt es zu lassen? Wie können wir die nächsten Jahre eine vom Geist der Gelassenheit und Freiheit durchatmete Pastoral gestalten? Wie können wir persönlich mehr wir selbst bleiben? Und

¹ *Franz-Josef Bode*, „... damit sie zu Atem kommen“ (Ex 23,12). Auftakt zum Zukunftsgespräch 2015/16. Silvesterpredigt 2014 im Dom zu Osnabrück, Osnabrück 2015, 8. – Der vorliegende Beitrag ist die im Blick auf den veränderten Publikationskontext modifizierte Fassung von Überlegungen, die wir erstmals vorstellen konnten in einer Festgabe für Bischof Dr. Franz-Josef Bode zum 25. Jahrestag seiner Bischofsweihe: *Martin Rohner/Stephan Winter*, (K)eine Chance auf Resonanz? Kulturhermeneutische Erwägungen zum Verhältnis von christlicher Glaubenspraxis und säkularer Lebenswelt, in: Theodor Kettmann/Johannes Wübbe (Hg.), *ZeitGeist?! Heutige Lebenswelten als heilsame Provokation für Theologie und Kirche*, Regensburg 2016, 34–50.

was können wir einer ‚atemlosen‘ Gesellschaft bieten?² Bleiben solche Fragen bloß – so legt sich schnell der Einwand nahe – ein ebenso hilf- wie folgenloser Appell? Für sein Bistum jedenfalls hat Bode ein entsprechendes Innehalten zu initiieren versucht: Die zitierten Passagen stammen aus einer Predigt, mit der er Silvester 2014 ein „Jahr des Aufatmens“ ankündigte – genauer: eine „andere“ Form von „Zukunftsgespräch“, das im Bistum Osnabrück in den Jahren 2015/16 einer entsprechenden kritischen Selbstvergewisserung der Einzelnen wie der Gruppen, Gemeinden und Gremien dienen sollte.³

Wichtiger als die bei einem solchen Unterfangen in sich schon etwas prekäre Frage, was dabei „an Ergebnissen herauskommen“ könne, dürfte zunächst die Tatsache sein, dass ein Bischof seine Ortskirche dazu ermutigt, sich einer „Unterbrechung, die uns ganz neu und anders in Frage stellt“, auszusetzen. Nicht nur für eine kirchlich-pastorale Situationsklärung beschreibt das ja eine sehr anspruchsvolle Herausforderung: Nur wer gegen die eigenen Widerstände eine Haltung des „Loslassens“ einübt, wird für sich neue, womöglich lebenswichtige Erfahrungsräume erschließen können, die aber der eigenen Verfügbarkeit – und damit auch: entsprechenden Projekten – entzogen sind.⁴ Darüber hinaus wird hier ein genuin theologischer Impuls aufgenommen: Der Impuls, innezuhalten, um neu zu Atem zu kommen, ergibt sich keineswegs nur lebensgeschichtlich-biographisch oder gesellschaftlich-kulturell bedingt, sondern entspricht zutiefst dem Wesen der Religion, wie es sich in der christlichen Erinnerungsgemeinschaft ausprägt – einschließlich des kritischen Moments der Umkehr: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung“ (Johann Baptist Metz).⁵

Das Motto des Osnabrücker Jahres wurde ganz in diesem Sinne aus dem biblischen Buch Exodus gewählt: „... damit sie zu Atem

² Bode, „... damit sie zu Atem kommen“ (s. Anm. 1), 9.

³ Vgl. die Beiträge in: *Bistum Osnabrück* (Hg.), Begleitbuch zum Zukunftsgespräch 2015/16, Osnabrück 2015, auch online: http://www.zu-atem-kommen.de/fix/files/916/doc/22012_ZUG-Begleiter_20151215_kpl_ES.pdf (letzter Aufruf am 15.09.2016).

⁴ Zu dieser lebensphilosophischen Einsicht eindrücklich: *Albert Stüttgen*, *Laß los, damit du leben kannst. Neue Lebensräume erschließen*, München 1999.

⁵ *Johann Baptist Metz*, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz ⁵1992, 166.

kommen“ (Ex 23,12).⁶ Ein entsprechendes „Aufatmen“ ist alles andere als eine harmlose Wellness-Übung. Der Jesuit *Stephan Kessler* hat das – als geistlicher Begleiter für dieses besondere Zukunftsgespräch – nachdrücklich unterstrichen: Wo man das „Aufatmen“ beim Wort nimmt, hat es „Risiken und Nebenwirkungen“, denn es wird „in die Krise führen“.⁷ Für eine Unterbrechung muss man „loslassen“, sie „konfrontiert uns mit der Wirklichkeit“, und die entsprechende „Krisis“ bringt den „Moment der Unterscheidung“. So ist ja mit der gerade auch im Buch Exodus thematisierten Erfahrung von „Wüste“ verbunden, dass dieser Weg auch „Ängste auslösen“ und „irritieren“ wird. Versteht man Religion als eine „Unterbrechung des Gewohnten“, erfordert das nicht zuletzt den Mut, „sich selbst zurück[zunehmen“ und „sich der Wirklichkeit, so wie sie ist, auszusetzen“.⁸ „Nicht eine neue pastorale Initiative, nicht eine mehrfach nachgebesserte Strukturdebatte steht an, sondern Inne-halten ist gefragt.“⁹ Das impliziert nicht zuletzt die Notwendigkeit, die (kirchliche) „Binnenfixierung“¹⁰ zu überwinden. Nur dann wird auch ernst genommen, dass es im Sinne des Exodus-Leitworts ausdrücklich darum geht, dass „*sie* zu Atem kommen“, das heißt vorrangig: die Anderen, die oftmals bis an den Rand ihrer Kräfte unter Erschöpfung leiden.

Dies alles gleichwohl zu einer Art Pastoralprojekt zu machen – mit entsprechenden Planungen, Initiativen und Publikationen – mutet paradox an. Ob es „Erfolg“ haben kann, wird bis auf Weiteres offenbleiben. Und: Zu messen ist ja ohnehin nicht, inwieweit ein solcher Perspektivwechsel gelingen mag, der nur durch die je eigene kritische Selbstverständigung vermittelt nachhaltig wirken kann. Auch Bischof Bode gibt, gegen Ende des von ihm initiierten Jahres, zu bedenken: „Das ist kein Jahresthema, sondern ein Lebensthema;

⁶ Zum biblischen Kontext kurz und bündig: *Uta Zwingenberger*, Anders denken und in die Zukunft gehen – mit dem Buch Exodus, in: Bistum Osnabrück (Hg.), Zukunftsgespräch 2015/16 (s. Anm. 3), 17–21.

⁷ *Stephan Ch. Kessler*, Sich entscheiden für den Atem der Freiheit. Impulsreferat zur Auftaktveranstaltung des Zukunftsgesprächs im Bistum Osnabrück am 26.09.2015, online: <http://zu-atem-kommen.de/fix/files/916/doc/Atem%20der%20Freiheit%20OS.2.pdf> (letzter Aufruf am 15.09.2016), 3 (dort auch die Zitate in den folgenden zwei Sätzen).

⁸ Ebd., 4

⁹ Ebd., 6.

¹⁰ Ebd., 4.

da kann es keinen Punkt geben als Schlussmarkierung, sondern nur einen Doppelpunkt hin zur Beantwortung der Frage: Was können und sollten wir mitnehmen für den weiteren Weg?“¹¹ Dafür nun lässt sich nach unserer Einschätzung gut anknüpfen bei einem Begriff, den der Soziologe und Sozialphilosoph *Hartmut Rosa* – selbst einer der Gewährsleute¹² für die zum Innehalten drängende „Beschleunigungs“-Diagnose – in seinen jüngsten Publikationen prominent hervorhebt: Gefragt ist nicht etwa einfache „Entschleunigung“, sondern: „Wenn Beschleunigung das Problem ist, dann ist Resonanz vielleicht die Lösung.“¹³

Resonanz darf dabei allerdings nicht wiederum zu einem griffig handhabbaren Schlagwort werden, mit dem die Irritation der Unterbrechung schnell überspielt bzw. in vertraute Routine überführt wird. Ganz im Sinne Hartmut Rosas ist dieser Begriff vielmehr vorrangig ein Problemindikator – und so sinnvoller Ansatzpunkt für eine kritische Zeitdiagnose, die gerade auch religionsphilosophisch und theologisch zu denken gibt. Religion und Glaube, Kirche und Pastoral befinden sich in der Resonanzkrise – im doppelten Wortsinn: Sie sind selbst von dieser Krise betroffen, und sie haben eigene Möglichkeiten, auf diese Krise zu reagieren. Entsprechende Provokationen und Ermutigungen christlichen Glaubens sind buchstäblich an der Zeit. Um das ein wenig auszuloten, ist theologisch sehr grundsätzlich anzusetzen.

2. (K)eine Chance auf Resonanz? – Kirche nach dem Konzil

Die viel zitierte einschlägige Passage, mit der die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils beginnt, legt selbst ausdrücklich den Resonanzbegriff nahe: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders

¹¹ *Franz-Josef Bode*, Schlussbotschaft des Bischofs zum Zukunftsgespräch 2015/16, <http://www.zu-atem-kommen.de/fix/files/916/doc/ZUG%202016%20%20Schlussbotschaft%20des%20Bischofs%20.pdf> (letzter Aufruf am 15.09.2016), 3.

¹² So wird Rosas Diagnose etwa auch explizit erwähnt in der eingangs zitierten Predigt: *Bode*, „... damit sie zu Atem kommen“ (s. Anm. 1), 8.

¹³ *Hartmut Rosa*, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, 13; vgl. auch die pädagogischen Konkretionen in: *ders./Wolfgang Endres*, *Resonanzpädagogik*. Wenn es im Klassenzimmer knistert, Weinheim 2016.

der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände (*quod in corde eorum ... resonet*“; die Gemeinschaft der Kirche erfährt sich so „mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden (*intime coniunctam experitur*)“ (GS 1). Wenn das „wahrhaft Menschliche“ im Innersten der Glaubenden „Widerhall“, genauer eben: „Resonanz“ findet, kann die heutige Welt ihnen nicht äußerlich bleiben; die Rede ist von einem buchstäblich „intimen“ Verhältnis. So geht es bei der vom Konzil inaugurierten „Verheutigung“ des Glaubens eben auch gerade nicht um eine unkritische Angleichung an den stets ambivalenten Zeitgeist, sondern die Hinwendung zur gegenwärtigen Lebenswelt gehört aus *intrinsischen* Gründen zum Auftrag der Kirche.

Es führt nun freilich auch kein Weg herum um das ehrliche Eingeständnis der radikalen (d. h. „an die Wurzel gehenden“) Krise des kirchlichen Selbstverständnisses und der bestehenden pastoralen Strukturen. Nicht nur der Streit um die angemessene Hermeneutik des Konzils und die so oft unerquicklichen innerkirchlichen Polarisierungen nötigen zu einem solchen Eingeständnis, sondern erst recht die gerade von Papst Franziskus immer wieder nachdrücklich formulierte Herausforderung, endlich die vom Evangelium her gesehen oft skandalöse kirchliche Selbstbezüglichkeit zu überwinden und sich den existentiellen wie kulturellen „Peripherien“ ungeschützt auszusetzen. Vor allem aber dürften es die belastenden Erfahrungen mangelnder Resonanz in der konkreten Praxis vor Ort sein, die einen „zuversichtlichen Blick“ in der Spur des Konzils oft genug trüben.¹⁴ Stehen nicht die überkommenen kirchlichen Strukturen vor dem Zusammenbruch, gerade auch angesichts einer nicht nur, aber besonders auch den priesterlichen Dienst betreffenden personellen Auszehrung? Wo sind eigentlich die Persönlichkeiten, die entsprechende Resonanzmöglichkeiten glaubwürdig verkörpern könnten? Und wirken angesichts der dramatischen Personen- und Strukturkrise nicht die hiesi-

¹⁴ Vgl. *Franz-Josef Bode*, In der Spur des Konzils. Ein zuversichtlicher Blick nach vorn, in: *Gesichter des Konzils. Eine Ringvorlesung zum Vaticanum II (1962–1965)*, Institut für Katholische Theologie, Universität Osnabrück, Sommersemester 2013, 220–230, https://www.kath-theologie.uni-osnabrueck.de/fileadmin/PDF/1_Ringvorlesung_-_Publikationen.pdf (letzter Aufruf am 15.09.2016).

gen Pastoralplanungen oft eher wie ein hilfloser Versuch, mit zwar wohlklingenden Worten doch letztlich nur notdürftig potemkinsche Dörfer zu errichten? Noch grundsätzlicher aber: Hat Kirche unter den gegenwärtigen kulturellen Bedingungen zumindest hierzulande überhaupt noch eine realistische Chance, individuell wie gesellschaftlich nachhaltig Gehör und Resonanz zu finden?

Aber solche skeptischen Fragen sind natürlich ihrerseits einseitig. Denn es gibt im Alltag christlicher Glaubenspraxis eben doch *auch* die Erfahrung der Resonanz: Da ist die beglückende Erfahrung eines Gottesdienstes, der nachdrücklich zu zeigen vermag, wie gerade die Feier der Liturgie auch in spätmodernen Zeiten ins Zentrum religiöser Praxis führen kann und dabei sogar einem „säkularen“ Interesse entgegenkommt, das neugierig ist für Religion, wenn diese etwa verstanden wird als „Kultus in Verbindung mit Konzeptionen einer rettenden Gerechtigkeit“ (Jürgen Habermas).¹⁵ Da ist die menschlich ansprechende und theologisch gehaltvolle Predigt, in der gerade die in der Moderne so gesuchte „Authentizität“¹⁶ personale Verkündigung „ankommen“ lässt. Da ist die hilfreiche Begleitung menschlicher Lebenswege in unzähligen Gesprächen und Hilfsangeboten vielfältigster Art. Da sind, kurz gesagt, die Spuren von Glaube, Hoffnung und Liebe, die so oft im Verborgenen wachsen – mitunter gewiss „anonym“, aber doch auch immer wieder in den ausdrücklich kirchlichen Räumen und Kontexten von *leiturgia*, *martyria* und *diakonia*. Die Krise der Resonanz und die Erfahrung der Resonanz stehen in einem Wechsel- und Spannungsverhältnis; just dies verbindet die kirchliche Situation gerade – darauf wird zurückzukommen sein – mit der kulturellen Situation der Moderne insgesamt.

¹⁵ Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin 2012, 75. Vgl. zur Liturgie in diesem Kontext: *Stephan Winter*, Bodensatz oder Wurzelgrund? Gottesdienstliche Praxis im pluralistischen Kontext 50 Jahre nach der Verabschiedung von *Sacrosanctum Concilium*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 64 (2014) 158–179; *ders.*, Quelle der Solidarität und des Selbst?! Liturgie in der entfalteten Moderne 50 Jahre nach der Verabschiedung von *Sacrosanctum Concilium*, in: *Bibel und Liturgie* 87 (2014) 161–178.

¹⁶ Zum modernen „Ideal der Authentizität“ vgl. *Charles Taylor*, *Das Unbehagen an der Moderne*, dt. Frankfurt/M. 1995, und jetzt auch die verschiedenen Zugänge in: *Ansgar Kreutzer/Christoph Niemand* (Hg.), *Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept*. Theologische und humanwissenschaftliche Erkundungen zu einer schillernden Kategorie, Regensburg 2016.

Das schonungslos-ehrliche, oft genug ziemlich ratlose Eingeständnis der radikalen Krise meint also alles andere als eine Art kirchlichen Kulturpessimismus, im Gegenteil. Auf die Frage, warum der Aufbruch, den das Zweite Vatikanische Konzil vor einem halben Jahrhundert initiiert hat, womöglich in einen „Misserfolg des liberalen Katholizismus“ gemündet ist, wäre dagegen mit *Tomáš Halík* eine ebenso knappe wie herausfordernd differenzierende Antwort zu geben: weil „das unerlässliche Zugehen ‚auf die Welt‘ meistens nicht von einer adäquaten ‚Ausrichtung auf die Tiefe‘ begleitet war“.¹⁷ Öffnung zur Welt hin muss sich verbinden mit Vertiefung in der Suche nach den geistlichen Quellen der eigenen Tradition. Diese Verbindung von Weite und Tiefe ist das Desiderat für den anstehenden Weg „vom ‚Katholizismus‘ zur wirklichen *Katholizität*“¹⁸: zu einer Katholizität, die sich gerade durch Dialogfähigkeit angesichts von (interner wie externer) Pluralität und durch das demütige Aushalten von Spannungen (und Ratlosigkeit!) auszeichnen müsste.¹⁹ Diese Verbindung von Weite und Tiefe, „Verheutigung“ und „Rückgang zu den Quellen“, *aggiornamento* und *ressourcement* bewegt sich dabei notabene gerade in der Spur des Konzils bzw. der theologischen Erneuerungsbewegungen, die sein „Treueversprechen“²⁰ zur modernen Welt erst ermöglicht haben.²¹

¹⁷ *Tomáš Halík*, Nicht ohne Hoffnung. Glaube im postoptimistischen Zeitalter, Freiburg/Br. 2014, 61.

¹⁸ Ebd., 56 (Hervorh. im Orig.).

¹⁹ Vgl. zum Kontext bei Halík näher: *Martin Rohner*, Was darf ich hoffen im „säkularen Zeitalter“?, in: *Der Prediger und Katechet* 154 (2015) 397–405, hier 401–404.

²⁰ Vgl. *Tomáš Halík*, Ist die Kirche dem modernen Menschen treu?, in: *euangel. magazin für missionarische pastoral*, Ausgabe 3/2013, <http://www.euangel.de/ausgabe-3-2013/glauben-in-saekularitaet/ist-die-kirche-dem-modernen-menschen-treu/> (letzter Aufruf am 15.09.2016). Halík deutet das Zweite Vatikanum als eine Art „Ehegelöbnis“: „Die Kirche gelobt dem modernen Menschen Liebe, Achtung und Treue in guten sowie schlechten Zeiten. Ist die Kirche ihrem Versprechen treu geblieben? Kann sie heute mit gutem Gewissen eine ‚goldene Hochzeit‘ mit der modernen Gesellschaft feiern?“ (Ebd., 1.)

²¹ Vgl. etwa auch *Joseph Ratzinger*, Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens, in: ders., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth ²2005, 139–159, hier 139f.

3. Geist in Zeit – Zur theologischen Dignität der säkularen Lebenswelt

Dieses Treueversprechen zur modernen Welt hat einen Preis, den die Kirche wohl ernster nehmen müsste als gemeinhin üblich: Die säkulare Lebenswelt muss vorbehaltlos (was nicht heißt: unkritisch, sondern eher: nicht ressentimentbelastet!) angenommen werden als wiewohl stets ambivalent bleibende, so doch buchstäblich heilsame Provokation für den Versuch glaubwürdigen Glaubens. Wie schwer sich Kirche damit tut und welche anspruchsvolle Agenda gerade theologischer Reflexion und praktischer Verkündigung damit aufgegeben ist, wird im innerkirchlichen Richtungsstreit wie in diversen pastoralen Aporien oft frustrierend deutlich. Wer es dann wagt, die theologische Dignität der säkularen Lebenswelt ernst- und anzunehmen, gerät freilich immer wieder unter den Verdacht, den in jüngster Zeit gerade manche hochrangigen, gleichwohl wenig geistvoll-erleuchtet wirkenden Kirchenvertreter zu nähren suchen: Da biedere sich entsprechende Theologie und Pastoral doch unter Verrat des „Widerständigen“ der christlichen Botschaft naiv dem Zeitgeist an.²² Wer allerdings so Kirche und Zeitgeist gegeneinander auszuspielen sucht, droht womöglich seinerseits umso mehr einem fatalen Zeitgeist zu verfallen: dem der elenden Simplifikateure und Populisten unterschiedlicher Couleur in Kirche und Gesellschaft – ihrerseits ein Symptom der tiefgreifenden Resonanzkrise der entfalteten Moderne. So könnten die Verfechter jenes Verdachts unfreiwillig eher dazu beitragen, es dem Gespür für den Heiligen Geist „in“ der Zeit schwer zu machen. Sich in kritischer Sympathie mit der gegenwärtigen Lebenswelt zu solidarisieren, ist dagegen kein „Vermittlungstrick“, damit das sperrige *depositum fidei* den durch die Säkularisierung geprägten Menschen etwas zu „ermäßigen“ oder gefälliger zu „vermitteln“ wäre. Diese Solidarität ist vielmehr aus intrinsischen Gründen der Frohbotschaft geboten – eben im Sinne besagten „Treueversprechens“ („*quod in corde eorum resonet*“!): Die jeweilige Kultur wird zum *locus theologicus*²³, ja: die Gegenwart ist in ihrer

²² Vgl. für einen Aufriss der entsprechenden Diskurskonstellationen im Blick auf exemplarische Themenfelder: Hans-Joachim Höhn, Selbstsakralisierung!? Kirche zwischen Modernitätskritik und Modernitätsverweigerung, in: Oliver J. Wiertz (Hg.), *Katholische Kirche und Moderne*, Münster 2015, 111–140.

²³ Vgl. Margit Eckholt, „An die Peripherie gehen“ (Papst Franziskus). Gegen-

Ambivalenz und Fragwürdigkeit ein genuiner Erkenntnisort, um neu hineingeführt zu werden in die Weite und Tiefe des Glaubens. Wer das nicht wahrzunehmen bereit oder in der Lage ist, vergibt fahrlässig die Chance auf (neue) Resonanz: die Chance nämlich, dass der Heilige Geist *in der Zeit* als verborgen wirksam erfahren werden kann. Denn wie anders sollte sonst eine „Unterscheidung der Geister“ ebenso zeitdiagnostisch profund wie spirituell fundiert möglich sein, die die „Zeichen der Zeit“ (vgl. GS 4) so zu deuten vermag, dass Kirche der pfingstlichen Spur des Konzils und damit ihrer eigenen Botschaft treu bleiben kann?

Auch in dieser Hinsicht dürfte *Papst Franziskus* mit seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (2013) eben in der Spur des Konzils einen lehramtlich epochalen Markstein gesetzt haben. Es gehört wohl nicht zu den meist zitierten Stellen dieses viel beachteten Schreibens, dürfte aber eine Art hermeneutischer Schlüssel sein für die zukunftsweisende, zugegeben: keineswegs immer eindeutig auszumachende Linie seines Pontifikats, wenn Franziskus programmatisch festhält: „Die Gnade setzt die Kultur voraus, und die Gabe Gottes nimmt Gestalt an in der Kultur dessen, der sie empfängt.“²⁴ Der dabei anklingende altehrwürdige scholastische Grundsatz *gratia supponit naturam* erhält so eine überraschende „kulturalistische“ Wende bzw., vorsichtiger formuliert: Die entsprechende *kulturhermeneutische* Sensibilität und Differenzierungskunst wird zur notwendigen Voraussetzung für jene „Inkulturation“, durch die die „Freude des Evangeliums“ – sprich: „Gnade“ als „Gabe Gottes“ – bei Menschen hier und heute erst anzukommen vermag. Kultur – und damit konkret auch: die säkulare Lebenswelt – bleibt dem Geschehen entsprechender „Glaubenskommunikation“ eben nicht äußerlich. Die Kirche steht, pointiert gesagt, der säkularen Moderne nie undialektisch „gegenüber“, sie hat sich vielmehr in eben dieser Moderne selbst zu entdecken.²⁵ *Gratia supponit culturam!* In all der Wider-

wartskulturen als *locus theologicus*, in: Kettmann/Wübbe (Hg.), *ZeitGeist?!* (s. Anm. 1), 75–96, v. a. 85.

²⁴ *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Nr. 115.

²⁵ Die genauere Bestimmung des Verhältnisses von „Kirche“ und „Moderne“ ist dabei keineswegs trivial. Vgl. dazu etwa: *Oliver J. Wiertz*, *Welche Moderne – welche Kirche?*, in: ders. (Hg.), *Katholische Kirche und Moderne* (s. Anm. 22), 1–66. Am Ende seiner sehr differenzierten, begrifflich orientierten Analysen kommt

sprüchlichkeit, Ambivalenz und Fragilität, die christliche Glaubenspraxis und säkulare Lebenswelt *miteinander teilen*, eröffnet sich dann der Raum wechselseitiger Resonanz, in dem das Geschenk Gottes fruchtbar werden kann, auf dass die so den Glauben Suchenden „für alle eine Quelle der Freude und Zuversicht“²⁶ werden können.

Dass das gerade keine billige Anpassung an den Zeitgeist meint, hat ausgerechnet der selbst oft unter den „Zeitgeistverdacht“ geratene Theologe *Hans Küng* schon vor Jahren ebenso knapp wie programmatisch formuliert.²⁷ Der „Horizont“ christlicher Theologie (und, so darf man ergänzen: kirchlicher Glaubenspraxis) ist „unsere eigene heutige menschliche Erfahrungswelt“, d. h. „alle die historischen und aktuellen Erfahrungen, die unsere heutige ambivalente Wirklichkeit ausmachen“. So geht es immer auch um „unsere gegenwärtige Erfahrungswelt in all ihrer Ambivalenz, Kontingenz und Veränderlichkeit“. Die „christliche Botschaft“ ist dabei aber selbstredend „Maßstab“, „Kriterium“, „Norm“ für Theologie und Glaubenspraxis: Unsere lebensweltlichen Erfahrungen werden „im Lichte der jüdisch-christlichen Erfahrungsgeschichte“ gelesen – die eben auch ein kritisches Korrektiv zur Ambivalenz gegenwärtiger Erfahrung und Lebenswelt sein kann! In der entsprechenden Verbindung von „katholischer Weite und evangelischer Tiefe“ wird man mit Küng die „ökumenische“ Ausrichtung eines auch kulturhermeneutisch sensiblen Paradigmas gegenwärtiger Theologie und Kirche sehen dürfen: Die „katholische“ Dimension der Universalität des Horizonts und die „evangelische“ Dimension der stets neuen Ausrichtung am Maßstab, am „christlichen Ur- und Grundzeugnis“ verbinden sich dabei.

Was der Kirche heute am meisten fehlt, könnte eben dieser „Mut zur gläubigen Zeitgenossenschaft“ sein – ein Mut, der sich insbesondere an der „Schnittstelle von Kultur und Glauben“ zu bewähren hat.²⁸ Deshalb tut uns wohl „auch theologisch mehr Kulturhermeneutik not – ohne dabei der Versuchung, rein kulturwissenschaftlich

Wiertz zu dem Fazit: „Eine simple, umfassende Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Moderne wird weder der Komplexität des fragilen Experiments der Moderne noch der spezifisch katholischen Bewegungsform der pilgernden Kirche gerecht.“ (Ebd., 58)

²⁶ Vgl. Hochgebet für besondere Anliegen „Gott führt die Kirche“.

²⁷ Vgl. *Hans Küng*, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München 1987; die folgenden Zitate: 200, 203, 205, 204.

²⁸ *Stephan Ch. Kessler*, *Das Priesterliche in der Kirche – ein Plädoyer*, in: *Medard*

arbeiten zu wollen, zu erliegen“.²⁹ Eine solche Kulturhermeneutik ist aus zuinnerst *theologischen* Gründen notwendig; ihre konkrete Bewährungsprobe aber dürfte gerade in der Herausforderung liegen, ein differenziertes Gespür für die „Säkularität“ der Gegenwartskultur und ihre Chancen wie Herausforderungen herauszubilden – und dieses Gespür innerhalb der Glaubensgemeinschaft zu kultivieren.³⁰ Kein Zweifel: Viele Probleme der gegenwärtigen kirchlichen Resonanzkrise sind „hausgemacht“; sie sind oftmals Hypothesen eines nicht oder nur halbherzig vollzogenen „Paradigmenwechsels“ hin zu einem kirchlichen Selbstverständnis, das den eigenen Ort *in* der Säkularität und nicht in antimodernistischer Manier in Opposition zu ihr lokalisiert. Wenn Kirche und Theologie sich dagegen selbst in der säkularen Moderne entdecken, vermag das die kirchliche Problemdiagnose womöglich aber insofern zu „entlasten“, als noch auf andere Weise eine tiefere Verbundenheit von christlicher Glaubenspraxis und säkularer Lebenswelt erkennbar wird. Damit sind wir nun wieder beim Begriff der „Resonanz“ angelangt.

4. Religion in einer „verstimmten“ Moderne – Resonanztheoretische Inspirationen

In der kirchlichen Resonanzkrise könnte sich – unbeschadet der „selbstverschuldeten“ Probleme – zugleich jene Resonanzkrise widerspiegeln und ausprägen, die eine kritische Theorie der Moderne unserer Gesellschaft insgesamt attestiert. Gerade hier dürfte der kulturhermeneutische Blick zur Charakterisierung der gegenwärtigen säkularen Lebenswelt in exemplarischer Weise aufschlussreich sein. Ohne die dafür notwendige „Tiefenbohrung“ hier leisten zu können, sei für diese These doch nun wenigstens ausschnittshaft auf den großen Entwurf

Kehl/ders., *Priesterlich werden. Anspruch für Laien und Kleriker*, Würzburg 2010, 11–50, hier 28.

²⁹ *Stefan Orth*, Hebammendienste gefragt. Zum Verhältnis von Theologie und Spiritualität, in: Veronika Hoffmann u. a. (Hg.), *Unter Hochspannung. Die Theologie und ihre Kontexte*, Freiburg/Br. 2012, 171–183, hier 177.

³⁰ Ebenso einschlägig wie eindrucksvoll für das Bemühen um ein differenziertes Verständnis der Säkularität: *Charles Taylor*, *Ein säkulares Zeitalter*, dt. Frankfurt/M. 2009. Vgl. *Martin Rohner*, *Fragiler Glaube? Konturen einer katholischen Säkularität*, in: Hoffmann u. a. (Hg.), *Unter Hochspannung* (s. Anm. 29), 184–202.

eingegangen, den *Hartmut Rosa* mit seiner jüngst unter dem Titel *Resonanz* erschienenen „Soziologie der Weltbeziehung“ vorgelegt hat. Diese resonanztheoretische Gegenwartsdiagnose lohnt sowohl in religionsphilosophisch-fundamentaltheologischer wie in praktisch-pastoraler Hinsicht einer intensiven Lektüre; wir beschränken uns hier auf die Andeutung von drei möglichen Einsichten.

Eine erste resonanztheoretische Einsicht: Der „Widerhall“ – von dem ja auf seine Weise auch *Gaudium et spes* 1 spricht – meint „mehr [...] als ein Echo“.³¹ Bei Resonanz geht es nämlich stets um eine *wechselseitige Antwortbeziehung*. Rosa wählt ein eindrückliches Bild (und was hier für die Weltbeziehung von Subjekten gesagt ist, dürfte *cum grano salis* auch auf das Resonanzverhältnis von christlicher Glaubenspraxis und säkularer Lebenswelt anzuwenden sein): „Bringt man zwei Stimmgabeln in physische Nähe zueinander und schlägt eine davon an, so ertönt die andere als Resonanzeffekt mit. Wenn Subjekte [...] auf Resonanzerfahrungen hin angelegt sind, so können sie darauf hoffen, als ‚zweite Stimmgabel‘ von etwas Begegnendem zum Klingen gebracht zu werden – oder aber im Sinne der ‚ersten Stimmgabel‘ so lange zu suchen, bis sie ‚Widerhall‘ finden.“³² Entscheidend ist: Gelingende Weltbeziehung bedarf der Resonanz, d. h. einer Antwortbeziehung, die stets zwei Pole impliziert, nämlich die berechtigte Erwartung in meine „Selbstwirksamkeit“ (bildlich gesprochen: die Möglichkeit, initiativ „erste Stimmgabel“ zu sein), zugleich aber auch das konstitutive Moment der „Unverfügbarkeit“ dessen, was mich, wenn ich sozusagen als „zweite Stimmgabel“ bereit bin, berührt – womöglich ebenso entgegenkommend wie möglicherweise auch widerständig zu meinen Erwartungen.³³ Gerade so aber entsteht Resonanz als eine Art „vibrierender Draht“ zwischen dem Subjekt und dem, was ihm als Welt begegnet.³⁴ Solche stets situativ-flüchtigen, gleichwohl die Möglichkeit eines guten Lebens

³¹ *Rosa*, *Resonanz* (s. Anm. 13), 327.

³² *Ebd.*, 211f.

³³ Das Bild der „zwei Stimmgabeln“ hat dabei notabene gewiss auch seine Grenzen bzw. wäre etwa im Blick auf die Problematik interkultureller Austauschprozesse weiterzudenken: Da jedwede „Resonanzsensibilität“ durch kulturelle Prägungen bedingt ist, mag z. B. etwas bei mir keinerlei Resonanz auszulösen, während es andere „in Schwingung“ versetzt. Das gewählte Bild setzt hingegen ja bei beiden „Stimmgabeln“ dieselbe „Grundstimmung“ bzw. „Frequenz“ voraus ...

³⁴ Vgl. *Rosa*, *Resonanz* (s. Anm. 13), 24.

maßgeblich prägenden Resonanzerfahrungen des „vibrierenden Drahts“ bedürfen dabei freilich verlässlicher „Resonanzachsen“, die sich in der individuellen Lebensgeschichte der Subjekte herausbilden und etablieren. Diese setzen nun aber ihrerseits „kulturelle Resonanzräume beziehungsweise Resonanzsphären“ voraus.³⁵ Mit Rosa lassen sich diesbezüglich „drei Dimensionen der Welt- und damit der Resonanzbeziehung [...] unterscheiden, nämlich eine *horizontale* Dimension, welche die sozialen Beziehungen zu anderen Menschen, also etwa Freundschaften oder Intimbeziehungen, oder auch politische Beziehungen umfasst, eine (etwas umständlich) als *diagonal* bezeichnete Dimension der Beziehungen zur Dingwelt und schließlich die Dimension der Beziehung zur Welt, zum Dasein oder zum Leben als ganzem, also zur Welt als einer Totalität, die wir als *vertikale* Dimension bestimmen können, weil das empfundene Gegenüber dabei als über das Individuum hinausgehend erfahren wird.“³⁶ Im Blick auf diese drei Dimensionen lassen sich in der Kultur „Resonanzsphären“ ausmachen, die dem Einzelnen erst entsprechende Erfahrungen ermöglichen.

Die zweite Einsicht, die sich nun daran anschließt, kann mit Rosas Worten kurz und bündig so pointiert werden: „Die Moderne ist verstimmt.“³⁷ Die vibrierende Beziehung zwischen Subjekt und Welt ist gestört, das Vertrauen in die „Resonanz“ der Welt erschüttert. Wo Welt nämlich nur als gleichgültig-indifferent oder gar abweisend-feindlich erfahren wird, dominiert das, was sozialkritische Traditionen der Philosophie und Soziologie als „Entfremdung“ charakterisiert haben, so sehr, dass keine resonanten, sondern nur noch „stumme“ Weltbeziehungen bestehen. Da nun Weltbeziehungen stets sozial und kulturell vermittelt sind, liegt genau hier der Übergang zu einer kritischen Theorie der Moderne. Der Moderne ist mit Rosa nämlich die tendenzielle Dominanz stummer Weltbeziehungen zu attestieren, und somit ist der Entfremdungsbefund besagter Gesellschaftskritik unter resonanztheoretischem Vorzeichen aufzunehmen. Strukturell und programmatisch ist die Moderne nach Rosa auf „Weltreichweitenvergrößerung“³⁸ ausgerichtet (die vielzitierte Ten-

³⁵ Ebd., 331.

³⁶ Ebd., Hervorh. i. Orig.

³⁷ Ebd., 739.

³⁸ Ebd., 521.

denz zunehmender „Beschleunigung“ ist ein damit verbundenes Phänomen). Kehrseite dieses Projekts der Moderne bleibt aber die tiefgreifende Angst vor dem „Verstummen“ der Welt: Das, was mir begegnet, scheint nämlich, verkürzt gesagt, nur noch als anzueignende Ressource in den Blick zu kommen. Solche „Ressourcenfixierung“³⁹ vermag aber gerade dem Aspekt der Unverfügbarkeit keinen Raum zu geben, folglich können die „Stimmgabeln“ nicht mehr wechselseitig resonieren, und es vibriert kein Draht mehr zwischen der Welt und mir; die Welt bleibt „stumm“. – Das ist allerdings nur die eine Seite der Moderne, in manch gängiger (womöglich auch kirchlicher?) Kulturkritik zu Unrecht einseitig hervorgehoben. Zugleich ist laut Hartmut Rosa die Moderne maßgeblich geprägt nicht nur durch das Verlangen nach Resonanz Erfahrung (bis hin zu eher trivialen alltagskulturellen Phänomenen der spätmodernen Lebenswelt), sondern auch durch eine gesteigerte Resonanzsensibilität (etwa in der Geschichte von Literatur und Kunst eindrücklich nachzuzeichnen).⁴⁰ In diesem Kontext spielen nun gerade auch „Religion und religiöse Sehnsucht im Leben (spät-)moderner Menschen“⁴¹ eine wichtige Rolle. Die „Verheißung der Religion“⁴² ist keineswegs unmodern, sondern eröffnet vielmehr wie auch Kunst- und Naturerfahrung eine für die moderne Selbstverständigung wesentliche „vertikale Resonanzsphäre“ – freilich stets und unhintergebar begleitet vom religionskritischen und metaphysikskeptischen Zweifel an ihrer Plausibilität.

Will man daher als dritte Einsicht aus Rosas Resonanztheorie diesen Ort der Religion in der entfaltetten Moderne würdigen, wäre eine Vielzahl von Phänomenen zu berücksichtigen; nur zwei Aspekte seien – eher im Sinne einer Agenda für unser Thema – knapp benannt, ein ritualtheoretischer und ein fundamentaltheologischer. Zunächst wäre die besondere „Resonanzkompetenz“ der christlichen Glaubenspraxis in ihrer gottesdienstlichen Fei ergestalt als wichtiger

³⁹ Ebd., 16.

⁴⁰ Rosas gesamter Ansatz und damit gerade auch sein differenziert-abwägendes Verständnis der Moderne ist u. a. maßgeblich von Charles Taylors hermeneutischer Sozialphilosophie inspiriert; vgl. *Hartmut Rosa, Is there anybody out there? Stumme und resonante Weltbeziehungen – Charles Taylors monomanischer Analysefokus*, in: Michael Kühnlein/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin 2011, 15–43.

⁴¹ *Rosa, Resonanz* (s. Anm. 13), 436.

⁴² Ebd., 435.

Artikulationsraum gerade auch für die säkulare Lebenswelt zu profilieren. In der Diktion des Soziologen und Kulturhermeneutikers ausgedrückt: „In Gottesdiensten und religiösen Riten, etwa im Abendmahl oder beim Segen, verbinden sich mit der ‚Erfahrung‘ vertikaler Tiefenresonanz sowohl *horizontale* Resonanzachsen zwischen den Gläubigen, die sich etwa im christlichen Kulturkreis in der ‚Kommunion‘ als Gemeinde konstituieren, als auch *diagonale* Resonanzbeziehungen, insofern Dinge und Artefakte wie Brot, Kelch, Wein oder Kreuz – oder zu anderen Zeiten beziehungsweise in anderen Kulturen eben auch Reliquien, Schreine, Altäre, Gebeine, totemisierte oder tabuisierte Gegenstände etc. – resonanztechnisch ‚aufgeladen‘ werden. Daraus entsteht so etwas wie ein sensorischer Resonanzverbund, in dem die drei Achsen sich gegenseitig zu aktivieren und zu verstärken mögen.“⁴³ Vor diesem Hintergrund kommt (auch) heute der Liturgie eine Schlüsselbedeutung bei der kirchlichen Suche nach Resonanz zu. Chancen liegen hierbei sowohl darin, (differenzierte) Möglichkeiten zum Mitvollzug zu schaffen, als auch darin, in einem weiteren Zusammenhang aus dem rituellen Gottesdienst und seinen Traditionen heraus kulturprägend zu wirken. (Rosa selbst etwa geht auf die entsprechenden Potenziale des Weihnachtsfestes oder der vor allem dem protestantischen Raum verdankten Kirchenlieder ein.⁴⁴)

Fundamentaltheologisch schließt sich daran freilich die Frage an, wie die nicht nur für die Gottesdienstfeier zentrale Voraussetzung eines entsprechenden Religionsverständnisses heute glaubwürdig zu plausibilisieren ist. Anders als für eine „Soziologie der Weltbeziehung“ kann ja hier die Frage kaum „agnostisch“⁴⁵ offen bleiben, ob ein in Resonanzbeziehungen in Anspruch genommenes „Urvertrauen in die Antwortfähigkeit und -bereitschaft der Welt“⁴⁶ auch wirklich begründet ist: Gibt es denn diesen Gott wirklich, den Rosa (mit Bezug u. a. auf Martin Buber) für die religiöse Resonanzsphäre „als Fluchtpunkt allen Resonanzverlangens und zugleich als Ursprung aller Resonanzsehnsucht – und damit als unhintergebares Antwortbeziehungsweise Resonanzversprechen“⁴⁷ charakterisiert? Der Sozio-

⁴³ Ebd., 443 (Hervorh. i. Orig.).

⁴⁴ Vgl. ebd., 444ff.

⁴⁵ Ebd., 289.

⁴⁶ Ebd., 440.

⁴⁷ Ebd.

loge kann nur konstatieren: „Ob am ‚Grund der Welt‘ die Resonanz des Universums steht [...] oder nur das öde Schweigen des eisigen Weltenraumes [...], lässt sich mit den Mitteln des Verstandes nicht entscheiden. Es lässt sich vielleicht nur resonanzsensibel ‚erspüren‘, und was bei diesem Spürtest herauskommt, hängt dann von der – nicht zuletzt im Bildungsprozess erworbenen – dispositionalen Resonanz oder Entfremdung eines Menschen ab [...].“⁴⁸ Blaise Pascals berühmte „Wette auf eine Gottesstimme“⁴⁹ bleibt jedenfalls für die (spät-)moderne Suche nach Resonanz unvermindert aktuell und herausfordernd. Das dürfte auch damit zusammenhängen, wie sehr gerade in der säkularen Lebenswelt die „Bedingungen eines unerlösten Daseins“⁵⁰ erfahren werden: Resonanz ist „das Aufblitzen der Hoffnung auf Anverwandlung und Antwort in einer schweigenden Welt“⁵¹. Die Berufung auf Resonanz ist also nicht harmonistisch misszuverstehen: „An der Wurzel der Resonanzerfahrung liegt der Schrei des Nichtveröhnten und der Schmerz des Entfremdeten. Sie hat ihre Mitte nicht im Leugnen oder Verdrängen des Widerstehenden, sondern in der momenthaften, nur erahnten Gewissheit eines aufhebenden ‚Dennoch‘.“⁵² Dieser Spannung dürfte gerade die theologisch-kirchliche Suche nach Resonanz schon vom Zentrum des sie antreibenden Glaubens her nicht ausweichen, sondern sie müsste dafür vielmehr ein glaubwürdiges Artikulations- und Deutungsangebot machen.

5. Kirche als Resonanzraum? – Orientierungsmarken für einen pastoralen Perspektivwechsel

Pastoral-praktisch stellt sich angesichts einer so weitreichenden kulturhermeneutischen Gegenwartsdiagnose gewiss immer wieder die Frage, ob die bestehenden (kirchlichen) Strukturen und Vermittlungsmodelle, aber auch manche „neuen“ Ansätze der Pastoral nicht viel zu harmlos daherkommen angesichts der Dramatik dieser

⁴⁸ Ebd., 450f.

⁴⁹ Ebd., 448 (Hervorh. i. Orig.).

⁵⁰ Ebd., 750.

⁵¹ Ebd., 321 u. 750.

⁵² Ebd., 322.

(nicht nur kirchlichen) Resonanzkrise. Der Ratlosigkeit lässt sich vielleicht zunächst dadurch angemessen begegnen, dass sie als Reaktion auf folgende Frage gefasst wird: Wie wäre denn ein Perspektivwechsel zu vollziehen, der aus der auch in kirchlicher Pastoral weit hin üblichen Ressourcenlogik und Selbstbehauptungsfixierung ausbricht, um die konkrete Resonanz erfahrung „vibrierender Drähte“ besser zu fördern, und dabei auch den spannungshaften Erfahrungen ausbleibender oder fragwürdig bleibender Resonanz mehr Raum zu geben vermag als in der überkommenen Kirchenpraxis weithin üblich?

Vor diesem Hintergrund wäre wohl vorrangig eine „doppelt-eine Mystagogie“ notwendig: Der Mystagogiebegriff bezieht sich ja zum einen in der Tradition der Alten Kirche auf die Erschließung liturgischer Feiern und ihrer Ausdrucksgestalten, sodass deren erfahrbare sakramentale Dimension als Bedeutungskern des Gottesdienstes hervortritt. In neuerer Zeit hat sich in der Spur von *Karl Rahner* ein zweites Verständnis von Mystagogie etabliert, das in existentiellen Grunderfahrungen – und gerade auch in der Nüchternheit lebensweltlicher Alltagsphänomene – das innerste Geheimnis zu erschließen sucht, das wir Gott nennen.⁵³ Bindet man die in beiden Mystagogiebegriffen profilierten Zugänge zusammen, ohne dabei ihr dialektisches Beziehungsverhältnis zu nivellieren, könnte dies zu einem pastoralen Programm führen, das gegenwärtige Lebenswelt und tradierte Feierpraxis gleichermaßen zu erschließen vermag auf die Unbegreiflichkeit Gottes hin, die nach Karl Rahner die im kirchlichen Alltagsgeschäft allzu schnell vergessene „wahre Sache der Theologie“ ist.⁵⁴

Auch hier dürfte sich erweisen, dass die gegenwärtige Säkularität dem, worum es im biblisch begründeten Glauben geht, weniger entgegensteht als vielmehr entgegenkommt: Glaube ist eine keineswegs selbstverständliche Einstellung des Menschen zum Ganzen der Wirklichkeit. Das wird nun gerade im „säkularen Zeitalter“

⁵³ Vgl. hierzu *Stephan Winter*, Logos vor Ethos?! Mystagogie als diakonisches Projekt, in: *Martin Stuflesser/ders.* (Hg.), „Ahme nach, was du vollziehst ...“ Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik, Regensburg 2009, 169–214, hier 180f.

⁵⁴ *Karl Rahner*, Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen, hg. von Albert Raffelt, Freiburg/Br. 2004, 30.

(Charles Taylor) nachdrücklicher erfahren als in sozial-kulturell homogenen Epochen. Und just der Umstand, dass sie gerade nicht selbstverständlich ist, ist doch zugleich auch Kern jener Erfahrung der Begegnungen mit dem Unverfügbaren, die schon seit Abrahams Zeiten biblisch Glaubende prägt. Obendrein mag der mystagogische Verweis auf die Unbegreiflichkeit jenes Geheimnisses, das wir Gott nennen, in dieser Situation gegenüber mancher Verharmlosung radikaler zur Geltung kommen. Mit Tomáš Halík gesprochen: Die „Erfahrung der Verborgenheit Gottes“ kann so womöglich als „das Charakteristikum der religiösen Erfahrung des Menschen der Spätmoderne“ ernst genommen werden und nochmals auf eine tiefere Verbundenheit von christlicher Glaubenspraxis und säkularer Lebenswelt verweisen.⁵⁵ Dabei dürften es, nochmals nach Halík, zwei zentrale Aspekte sein, an denen sich die Zukunft des Christseins maßgeblich entscheidet: Glaubwürdige Lebensformen der „Spiritualität“ und eine „Solidarität“ gerade mit den in vielerlei Art Bedrängten werden die beiden Orientierungsmarken sein, die maßgebliche Koordinaten der Resonanzräume sind, in denen auch zukünftig das Christentum zum Klingen zu kommen vermag.⁵⁶ – Wie diese beiden Orientierungsmarken gleichsam als zwei Brennpunkte einer Ellipse in ihrem spannungsvollen Miteinander und Zueinander konkret zu gestalten sind, um wirklich Kraft entfalten zu können, ist natürlich nicht einfach zu beantworten. Wenigstens drei kurze Richtungsanzeigen seien noch angedeutet, die sich durchaus überlappen, was ihre Komplementarität und wechselseitige Verwiesenheit unterstreichen mag:

– Im Blick auf die sehr differenzierten Zugänge für die gottesdienstliche Praxis des Glaubens im pluralistischen Kontext wäre besonderer Wert auf eine Pastoral zu legen, die im doppelten Sinne „katechumenal“ angelegt ist: Ein umfassender „*liturgischer Katechu-*

⁵⁵ Tomáš Halík, *Ich will, dass du bist. Über den Gott der Liebe*, Freiburg/Br. 2015, 62.

⁵⁶ Ders., *Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit*, Freiburg/Br. 2012, 189. – Für eine Darstellung der entsprechenden „Grundhaltungen“, die Kirche diesbezüglich zu kultivieren hätte, vgl. auch Erhard Kunz, „Verwurzelt und weit“. Spirituelle Grundhaltungen der Kirche in einer immer mehr globalisierten Welt, in: Wiertz (Hg.), *Katholische Kirche und Moderne* (s. Anm. 22), 403–417. Auf den Punkt gebracht sind diese Grundhaltungen „Vertrauen, Offenheit, Unterscheidung“ (ebd., 416).

menat“ (Benedikt Kranemann)⁵⁷ müsste zum angemessenen Mitvollzug der Sakramente und ihnen naher Feierformen hinführen – ansetzend vor allem bei der liturgischen Ästhetik von Taufe und Eucharistie als primären „Orten“ der Einfügung ins Christuseignis. Für sachgerechte Inkulturationsprozesse ist dabei zugleich das rituell-gottesdienstliche Handeln der Glaubenden in seiner ganzen Breite relevant. Dazu zählen etwa auch Praxen der so genannten Volksfrömmigkeit, die quasi von den Graswurzeln her den Gottesdienst der Kirche befruchten, weil sie viele Menschen im Innersten zu berühren vermögen.⁵⁸ Ebenso gilt dies für Formen des Segens in ihrer Vielfalt, nicht zuletzt von situativ entstehenden rituellen Bedürfnissen von Menschen her. – Inwiefern das rituell-gottesdienstliche Handeln der Kirchen insgesamt seine Menschenfähigkeit weiterzuentwickeln vermag, hängt dann aber nicht unwesentlich auch davon ab, dass die letztlich jeder Ritualpraxis innewohnende „Spannung [...] [von] Tradition und Innovation“ gezielt zu gestalten versucht wird, d. h. wie sehr dem „tradierten, zu wiederholenden“ Ritual vertraut, aber ebenso der „rituellen Innovation und ‚Erfindung‘“ etwas zugetraut wird.⁵⁹ Diesbezüglich sollten sich vor allem im Blick auf eher punktuelle, anlassbezogene Kontaktwünsche kirchlich gebundene und verantwortliche Akteure in einem übertragenen Sinne selber als lernbereite „Katechumenen“ verstehen.

– Eine zweite Richtungsanzeige: Von Irenäus von Lyon stammt der berühmte Satz: „Die Herrlichkeit Gottes ist der lebende Mensch, das Leben des Menschen die Gottesschau.“⁶⁰ Die viel geforderte *Biographieorientierung* in der Pastoral⁶¹ ist insofern in keiner Weise zeit-

⁵⁷ *Benedikt Kranemann*, Ein liturgischer Katechumenat? Neue Chancen für Riten und Rituale, in: Martin Kirschner/Joachim Schmiedl (Hg.), *Liturgia – Die Feier des Glaubens zwischen Mysterium und Inkulturation*, Freiburg/Br. 2014, 160–175.

⁵⁸ Vgl. in diesem Sinne etwa auch *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*, Nr. 122–126.

⁵⁹ *Kranemann*, Ein liturgischer Katechumenat? (s. Anm. 57), 174.

⁶⁰ *Irenäus von Lyon*, *Adversus haereses*, IV, 20,7.

⁶¹ Vgl. prominent z. B. das Wort der deutschen Bischöfe: *Katechese in veränderter Zeit* (Die deutschen Bischöfe 75), Bonn 2004, 16, wo es bezüglich „der Katechese im Katechumenat“ heißt, sie müsse „drei Bereiche oder Dimensionen“ integral verbinden: „– die Lebensgeschichte der beteiligten Menschen in ihren individuellen und gesellschaftlichen Kontexten, – die Botschaft des christlichen

bedingtes Additum, sondern führt ins Innere von Glauben und Theologie, denn: Das Wort des Irenäus lässt sich ja auch so deuten, dass die konkrete menschliche Person über ihren äußeren Lebensablauf oder signifikante Äußerungen hinaus wirklich kennenzulernen ist: hinsichtlich der Motive, die das Handeln eines Menschen tragen, hinsichtlich der Entwicklungen und Veränderungen, die eine Person durchläuft und in denen sich ihr individueller Lebensweg ausprägt. Biographieorientierung in diesem Sinne ist zutiefst solidarisch ausgerichtet und legt dadurch die Spuren des unbedingt für den Menschen entschiedenen Gottes in der Welt frei. Aber ein solches Kennenlernen der Menschen erfordert vor allem eines: personale Präsenz und gemeinsam verlebte Zeit. Die Rahmenbedingungen pastoralen Handelns sind daraufhin zu prüfen, inwiefern sie der Förderung entsprechender Resonanzmöglichkeiten dienen – und ggf. sind sie entsprechend umzugestalten.

– Ein letzter Hinweis: Die angedeuteten Praxen erfordern eines ganz grundlegend, nämlich *Kommunikation*.⁶² Das ist mehr als eine pastorale Floskel: Kirche wird sich noch radikaler als Gemeinschaft vielfältig miteinander kommunizierender Subjekte verstehen müssen, um ihrer Sendung gerecht zu werden. Die *Communio* der konkreten Sozialformen des Glaubens „entsteht je neu aus ihrer *Communicatio*“.⁶³ Natürlich ist damit nicht mehr als ein Postulat

Glaubens, vermittelt und erschlossen vor allem im Miterleben des Kirchenjahres und in der Erschließung der Heiligen Schrift, – die gottesdienstlichen Feiern, die den wachsenden Glauben im Vollzug zum Ausdruck bringen: in der Hinführung zum Gebet, in den Feiern der Stufengottesdienste des Katechumenatsweges, aber auch in der angemessenen Weise der Mitfeier des Gemeindegottesdienstes“.

⁶² Vgl. dazu ekklesiologisch grundlegend etwa: Jürgen Werbick, Grundfragen der Ekklesiologie, Freiburg/Br. 2009, passim, und jetzt auch Ludger Schulte, *Kommunion unter „vielerlei Gestalten“*. *Communio* als dogmatischer Schlüsselbegriff, in: Thomas Dienberg u. a. (Hg.), *Auf der Suche nach einem neuen „Wir“*. Theologische Beiträge zu Gemeinschaft und Individualisierung, Münster 2016, 87–100.

⁶³ Peter Hundertmark, *Gemeinden gründen! Skizzen für eine Selbstorganisation der Christgläubigen*, Annweiler o. J. [2015], 15; Hundertmark plädiert in diesem Zusammenhang dafür, alle Sozialformen gelebten Glaubens radikal als Formen kommunikativer Praxis von Getauften zu verstehen, und nennt sie ganz einfach „Ekklesien“: Sie „bestehen ausschließlich aus Interaktionen, aus Handlungen, Begegnungen, Beziehungen, geteilten Erinnerungen, aus Meinungsbildung und Gespräch“.

benannt, das dann zu einem Bauplan oder einer Agenda für mögliche Zukunftsgestalten von Kirche in unseren Breiten führen könnte, und viele Details wären präziser darzustellen und (auch kritisch) zu diskutieren. Aber für den pluralistischen Kontext der entfalteten Moderne könnten solche und ähnliche Ausrichtungen der christlichen Glaubenspraxis erhebliche Potentiale gerade auch für eine säkulare Lebenswelt bereithalten.

Vielleicht bleibt dabei aber nicht zuletzt auch unter veränderten Bedingungen bedenkenswert, was mit *Romano Guardini* ein (in seinem Blick auf die Moderne durchaus vielschichtiger) Vordenker kirchlicher Erneuerung in einer anderen Epoche so ausgedrückt hat: „Den endgültigen Vorrang im Gesamtbereich des Lebens soll nicht das Tun haben, sondern das Sein. Nicht auf Handeln kommt es im Grunde an, sondern auf Werden. Nicht was getan wird, ist das Letzte, sondern was ist. Und nicht die moralische, sondern die metaphysische Weltanschauung, nicht das Werturteil, sondern das Seinsurteil, nicht die Anstrengung, sondern die Anbetung ist das Endgültige.“⁶⁴ Wo kirchliche Praxis inmitten aller Ungewissheit und Ratlosigkeit nüchtern, aber beherzt die damit verbundene Herausforderung als Ermutigung nimmt, wird sie in Weite und Tiefe gleichermaßen Resonanz finden und ermöglichen können. Solche Perspektiven der Religion wären wahrlich an der Zeit und würden helfen, inmitten prekärer Zeitlagen neu „zu Atem zu kommen“.

⁶⁴ *Romano Guardini*, *Vom Geist der Liturgie* [1918], Mainz u. Paderborn ²⁰1997, 86; zum Kontext vgl. *Stephan Winter*, *Logos vor Ethos?! (s. Anm. 53)*, 169–171.