

## Glaubensformen und -zeugnisse in postmoderner Heterogenität

Praktisch-theologische Zuwege der Unterscheidung der Geister

**Maria Widl**

Glaubenszeugnisse?

Glaubenszeugnisse können sehr verschieden sein: ein freimütiges Bekenntnis angesichts drohender Verfolgung, wie sie weltweit viele Christen bedrängt; eine frohe starke Gläubigkeit in schweren persönlichen Prüfungen; ein engagiertes und zugleich aus vollem Respekt gegenüber dem anderen zurückhaltendes missionarisches Handeln; die sichtbare Teilhabe am kirchlichen Leben, auch wenn man dafür schief angesehen wird; ein bewusstes Leben nach explizit christlicher Moral und Ethik; der politische Einsatz für christliche Werte; Werke der Nächstenliebe aus christlichem Geist; die Mitgestaltung des gemeindlichen Lebens; Beteiligung an kirchlichen Großveranstaltungen; Engagement in christlichen Verbänden und Vereinigungen; der treue Besuch der Sonntagsmesse; caritatives Ehrenamt; literarische Bekenntnisse; Musik und Kunst zu religiösen Themen; Laienpredigt im Gottesdienst; theologische Studien; Kirche als Beruf; das kritische Mitdenken mit kulturellen und kirchlichen Entwicklungen; ... Man könnte noch lange fortfahren.

Wie wäre es aber mit: Kinder zu mündigen Menschen erziehen; einen ökologisch verantworteten Lebensstil pflegen; sich Zeit nehmen, um mit anderen über „Gott und die Welt“ zu reden? Oder: als Tourist Kirchen besichtigen; Urlaub im Kloster machen; ein Stück des Jakobswegs gehen; sein Kind taufen lassen; meditieren? Und auch noch: sich mit religiösen Themen beschäftigen; im Internet für sich beten lassen; die eigene Wohnung mit Feng Shui zu einem spirituellen Ort machen; Engel verschenken?

Was als Glaubenszeugnis gelten kann, ist heute sowohl sehr vielschichtig als auch in vielen Fällen strittig. Wissenschaftlich ist damit eine umfassende Debatte verbunden über Fragen des Religionsbegriffs einerseits, einer Kulturdiagnose zwischen drastisch fort-

schreitender Säkularisierung und dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft andererseits. Es ist hier nicht der Raum, sie nachzuzeichnen.<sup>1</sup>

Ein praktisch-theologischer Beitrag kann versuchen, das Spektrum so zu systematisieren und zu erhellen, dass es auch theologisch bedacht und eine Unterscheidung der Geister vorgeschlagen werden kann.

## 1 Glaubenszeugnisse in postmoderner Heterogenität

Was als Glaubenszeugnis angesehen werden kann und was man kritisch als eher problematisch betrachtet, hängt eng damit zusammen, welche Perspektive man teilt. Die Sinus-Milieu-Studien haben auf der Basis eines Lebenswelt-Konzepts dies primär im Hinblick auf eine erfolgreiche Vermarktung differenziert. Für eine grundlegende Unterscheidung der Welt- und Glaubensverständnisse sind die dortigen drei vertikalen Streifen ausreichend, um die drei Deutungsmuster sichtbar zu machen: traditionell, modern und postmodern.<sup>2</sup>

### 1.1 Volksfrömmigkeit – traditioneller Ausdruck des Glaubens

Der Herrgottswinkel in der guten Stube; das liebevoll mit frischen Blumen geschmückte kleine Marienheiligtum am Feldweg; der Flurseggen und das Ausräuchern der Stallungen; die Votivtafeln am Wallfahrtsort: „Der Herr hat geholfen“, in einfacher Malerei bebildert mit diversen geheilten Körperteilen; die Lourdesmadonna aus Plastik mit abschraubbarer Krone als kleiner Weihwassertank, aus dem die Frau des Hauses ihren Lieben den Reisesegen gibt, wann immer sie weggehen; die Maiandachten und Prozessionen, die symbolreichen Bilder aus Blütenblättern an den Altären zu Fronleichnam; Krippen- und Passionsspiele; auf biblische Erzählungen und Heiligenlegenden verweisende Statuen und Malereien in den Kirchen –

---

<sup>1</sup> Zu einem guten, wenn auch nicht ganz aktuellen ersten Eindruck im Kontext des Themas vgl. Knoblauch, Hubert, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 2009.

<sup>2</sup> Vgl. Widl, Maria, *Christliche Pluralität in der Differenz der Deutungsmuster. Anstößigkeiten und Perspektiven*. In: dies., *Das Volk Gottes auf dem Weg durch die Postmoderne. Eine kleine Pastoraltheologie*. Ostfildern 2018, 101–113.

die Vielfalt volksfrommer Ausdrucksformen des Glaubens lässt Brauchtumsforscher und Touristen gleichermaßen bis heute staunen. Die Schätze gläubigen Ausdrucks zeigen einen sehr unterschiedlich tiefen Sinngehalt, ebenso wie eine künstlerische Qualität zwischen Hochkultur und Naivität, die bis an den Kitsch heranreicht.

Was prägt diese traditionelle, oft bäuerlich geprägte Volksfrömmigkeit? Ihr zentrales Merkmal ist ihre *kulturelle Alltagsgestalt*, die allen Zeiten, Wechselfällen und Alltäglichkeiten des Lebens seinen gläubigen Sinn und seine gültige Form gibt. Zu Recht stellt Papst Franziskus – zumindest aus seiner lateinamerikanischen Erfahrung – fest:

In der Volksfrömmigkeit kann man die Weise erfassen, in der der empfangene Glaube in der Kultur Gestalt angenommen hat und ständig weitergegeben wird.<sup>3</sup>

Diese Inkulturation des Glaubens ist wesentlich weder durch intellektuelle Durchdringung noch durch schriftliche Vermittlung gekennzeichnet, sondern durch *emotionale Aneignung* seiner Symbole und ihre Erinnerung inmitten alltäglicher Erfahrung; wenn zum Beispiel ein Wagenrad quietscht und die tradierte Deutung lautet: Hier schreien die Armen Seelen. Wir müssen wieder mehr für sie beten und uns daran erinnern, dass wir später wohl auch solche Arme Seelen sein werden.<sup>4</sup> Entsprechend ist diese Volksfrömmigkeit oft *angstbesetzt* und voll mit frommen Vorschriften, die das Leben füllen.

Der *Kirchenbezug* der traditionellen Volksfrömmigkeit ist eng; oft sind es die Priester, die bestimmte Formen anregen und mitgestalten. Ein typisches Beispiel ist die durch die Jesuiten geförderte Herz-Jesu-Frömmigkeit. Aber auch bei Andachten und Prozessionen hat der Priester seine angestammte Rolle als Träger des Allerheiligsten. Die Liturgien selbst sind durch Laien gestaltet; und es gibt zahlreiche Formen, zum Beispiel Maiandachten, Kreuzwege, Rosenkranzgebete.

---

<sup>3</sup> Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24. 11.2013. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 194). Bonn 2013, 123.

<sup>4</sup> Vgl. Wiebel-Fanderl, Oliva, Religion als Heimat? Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubensstraditionen (Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte 29). Wien 1993.

Inhaltlich ist die Volksfrömmigkeit *gutgläubig* in einem mehrfachen Sinn: Man glaubt „in kindlichem Gehorsam einschließlich alles, was die Kirche zu glauben vorgibt“, wie es die dogmatische Tradition fordert. Man reflektiert daher auch die Inhalte nicht, sondern nimmt sie, wie sie sind. Ungereimtheiten und Unverständliches werden als „Glaubensgeheimnisse“ einfach angenommen und nachgesprochen. Und wenn man sie falsch verstanden hat, wird daraus eventuell ein „Hokuspokus“ – die Verballhornung der lateinischen Wandlungsworte. Einer kritischen Argumentation ist die Volksfrömmigkeit nicht gewachsen; ihre Glaubenszeugnisse sind also nicht diskursfähig. In der Säkularität ist solcher Glaube nicht erschließbar und erscheint daher als unverständige Tradition, die eine moderne Welt nicht braucht.

Eine weitere Konsequenz der Gutgläubigkeit ist der *Synkretismus*. Was immer man zu glauben geneigt ist, oder wie man es sich zu rechtgelegt hat, wird als kirchlich angesehen. So kann heidnisches Brauchtum ebenso einwandern wie fernöstliche religiöse Versatzstücke. Zudem ist man für *Magie und Okkultismus* offen, lebt mit guten und bösen Geistern und vertreibt sie durch allerlei Praktiken. Auch Heilkunde und Zauber haben hier ihren Platz. Horoskope und Wahrsagerei sind damit eng verflochten. Von daher verwundert nicht, dass theologisch Gebildete der Volksfrömmigkeit immer sehr ambivalent gegenüberstanden.

Die theologische Stärke der Volksfrömmigkeit liegt in ihrer Inkulturationskraft. Entsprechend kann Dirk Ansorge<sup>5</sup> feststellen:

Aus dogmatischer Perspektive können drei wesentliche Dimensionen kirchlichen Brauchtums hervorgehoben werden: Es ist Vollzugsgestalt des Laienapostolats, Ausdruck der inkarnatorischen Grundstruktur der Offenbarung sowie Bezeugungsinstante des Glaubens. (171)

Indem kirchliches Brauchtum auf die „Heiligung des Alltags“ verweist, entspricht es in besonderem Maße der inkarnatorischen Grundstruktur der biblischen Offenbarung und des christlichen Glaubens. (175)

---

<sup>5</sup> Ansorge, Dirk, Kirchliches Brauchtum. Ausdruck oder Quelle des Glaubens? In: *LebZ* 71 (2016), 171–181.

In der Perspektive des Gottesvolkes finden die Menschen in der Volksfrömmigkeit *Trost und Halt*. Was immer das Leben an Kontingenzen, Nöten, Leiden und Sorgen bereithält: In Gott bin ich geborgen. Er bietet als Schutzmacht die Madonna ebenso auf wie seine Heiligen und seine Engel. Zugleich erzittern die Menschen vor der Macht Gottes und erwarten mit Bangen das *Gericht*. So sind sie bemüht, gewisse Regeln des Wohlverhaltens einzuüben, ohne zugleich darauf zu verzichten, diese auch einmal listig zu umgehen. Wie wäre es etwa mit einer 10er-Karte auf die gängigsten Sünden? Dann müsste man sie nicht so oft und immer wieder beichten. Die letzte Hoffnung findet der Sünder, der er bei allem Bemühen immer bleiben wird, in der barmherzigen Liebe des Vaters, der die Seinen nicht endgültig in die Verdammnis fallen lassen wird.

Bei aller Stärke der traditionellen Volksfrömmigkeit: Die aufgeklärten kirchlichen Eliten waren im Zuge der konziliaren Entmythologisierung des Glaubens sehr bemüht, alle volksfrommen Relikte aus den Gotteshäusern zu beseitigen. Der Glaube sollte sein biblisches Fundament wiedergewinnen und seine vormodernen Formen tunlichst ablegen. Damit verschwanden die Andachtskultur und das auswendig gesungene Liedgut, die frommen Heiligenviten und die privaten, oft aufwändig gestalteten Gebetbücher und Rosenkränze, der „grüne Katechismus“ als katholisches Hauslehrbuch des Glaubens und die „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen als stärkende Erbauungslektüre in schwerer Zeit.

## 1.2 *Sentire cum ecclesia* – moderne Gemeindegirchlichkeit

Von Romano Guardini, dem großen Theologen und Mentor der katholischen Jugend-, Kultur- und Lebensbewegung Quickborn in der Zwischenkriegszeit ist folgendes Diktum überliefert: Es sei bezeichnend für das 20. Jahrhundert, dass „die Kirche in den Seelen erwacht“. In den Aufbruchsbewegungen der damaligen Zeit – zuvorderst der Liturgischen Bewegung und der Bibelbewegung – entwickelte sich ein neuer Geist im Glauben, der von gläubiger Innerlichkeit, biblisch fundiertem theologischen Denken und wachem politischen Bewusstsein geprägt war. Er mündete ins Konzil und war einer der zentralen Gründe, warum sich auf ihm tatsächlich ein „Sprung nach vorne“, also ein Paradigmenwechsel ereignete: Eine fundamental neue Gestalt von Kirche zeichnete sich ab. Es scheint

kirchlicher Konsens, dass bis heute bei Weitem nicht alles eingelöst ist, was darin grundgelegt wurde.

Die Konzilszeit hatte ein waches Bewusstsein dafür, dass eine moderne Welt neue Formen des Glaubens braucht. Für Deutschland entwickelte die Würzburger Synode jenes Profil von Kirche, das die nächsten Jahrzehnte beflügeln und die Kirche bis heute prägen sollte: die aktive Beteiligung der Laien und eine schrittweise gleichberechtigtere Mitverantwortung der Frauen, die biblische Fundierung von Theologie und Verkündigung, die Ausgestaltung einer katholischen Form der Gemeindeftheologie und Praxis sowie die intendierte Verortung der Diakonie in der Mitte des gläubigen Lebens – ein Zugang, den man mit dem ständigen Diakonat liturgisch verankern und in seiner zentralen Bedeutsamkeit darstellen wollte. Dies ist bis heute in der wohlständig-bürgerlichen Gemeindepraxis nur sehr beschränkt gelungen, wird von Papst Franziskus prominent betont, und ist mit der Flüchtlingsthematik zur neuen engagierten wie konfliktiven Herausforderung geworden.

Das Konzil kennt keine Gemeindeftheologie, sondern entwickelt den Gedanken des Volkes Gottes. Es umfasst alle Menschen guten Willens und konkretisiert deren Berufung in Jesus Christus. Ihm wohnt die dreifache Bestimmung als königliches, priesterliches und prophetisches Volk inne. Somit ist die Kirche als ganze Sakrament des Heils in der und für die Welt, und das ganze Volk Gottes ist Träger ihrer Pastoral. Das impliziert das *sentire cum ecclesia* aller, auch der engagierten Laien, fördert die Ehrenamtlichkeit und verlangt nach *partizipativen Strukturen* des kirchlichen Lebens, die zunehmend eingefordert und durch viele Konflikte hindurch institutionalisiert werden – Zeugnisse aus jüngster Zeit sind der Dialogprozess der deutschen Bischofskonferenz und das Dokument „Gemeinsam Kirche sein“<sup>6</sup> zum 50-jährigen Jubiläum von *Gaudium et spes*. Das Glaubenszeugnis der Laien, ehemals in der Volksfrömmigkeit ausgestaltet, entfaltet sich nun primär im Raum der Gemeinde und verlangt in der Kirche einen *dialogischen und demokratischen Geist*. Dass es die Aufgabe der Laien sei, „die Welt zu heiligen“, wird als klerikal

---

<sup>6</sup> „Gemeinsam Kirche sein“. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral, 01.08.2015. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 100). Bonn 2015.

motivierter Verdrängungsmechanismus wahrgenommen und vehement abgelehnt.<sup>7</sup>

Die Entdeckung der individuellen Geistlichkeit jedes Christen, die Entwicklung einer nachscholastischen Theologie und damit das Bemühen um einen *verständigen und authentischen Glauben* führt zugleich dazu, dass viele, ja die zentralen Glaubensinhalte schwierig, fragwürdig, ja oft auch als „für den modernen Menschen nicht nachvollziehbar“ abgelehnt werden. Das volksfromme Sündenbewusstsein weicht einem positiven Menschenbild – wenn einer böse handelt, muss ihm selbst davor viel Böses widerfahren sein: Der Täter ist das eigentliche Opfer. Wo keine Sünde mehr ist, bedarf es auch keiner Erlösung.<sup>8</sup> Auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen zu sein, scheint mit der Würde des Menschen nicht vereinbar. Gott wiederum wäre kein guter, wenn er seinen eigenen Sohn einfach opfern würde. Dass Gott die Liebe ist, alles für uns tut, alles verzeiht und wir daher alle dereinst im Himmel mit ihm vereint sein werden, bleibt als einziger und zentraler Verkündigungsinhalt – der sich leider abnutzt. Die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst wird auch für engagierte Gemeindeglieder *optional*, da sie individuell nur Sinn macht, wenn es passt und „mir etwas gibt“. Die eigentliche „Rechenschaft über unsere Hoffnung“, die der Würzburger Synode so zentral ist, findet ohnedies durch das christliche Alltagsleben statt. Der Glaube soll dort so gelebt werden, dass die Menschen nach den Gründen unserer Hoffnung fragen – so die nie eingelöste Idee.

Tatsächlich kommt es zu einem immer deutlicheren Rückgang an Kirchenbesuchern, weil die volksfrommen Jahrgänge sterben, die Konzilsbewegten in Rente gehen und jetzt „noch etwas vom Leben haben wollen“, und die Jungen sich nicht in die engagierte Gemeinde eingliedern, die das jahrzehntelange Hobby ihrer Eltern war. Der Glaube als Thema verschwindet völlig aus dem öffentlichen Diskurs, die Kirche als sein Symbol kommt in der Gesellschaft kaum noch vor. Zumindest kann man nicht nur im säkularisierten Osten, son-

---

<sup>7</sup> Vgl. die konfliktiven Debatten aus Anlass der Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester, 15.08.1997. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 129). Bonn 1997.

<sup>8</sup> Vgl. dazu sehr umfassend und erhellend Loffeld, Jan, *Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos des Christentums inmitten seines säkularen Bedeutungsverlustes* [in Vorbereitung].

dern auch im post-christentümlichen Westen Deutschlands leben, ohne jemals damit persönlich in Berührung zu kommen. In dem Maße, in dem die Menschen ablehnen, sich selbst als „fromm“ oder „gläubig“ zu bezeichnen, erkennen sie sich jedoch in der Bezeichnung „spirituell“ wieder.

### 1.3 Spiritualität – postmoderne Ganzheitlichkeit

Hubert Knoblauch vertritt in seiner vielbeachteten Studie zur „populären Religion“<sup>9</sup> die These, dass wir uns auf eine *spirituelle Gesellschaft* zubewegen. Er reiht sich damit in die Liste jener Religionssoziologen ein, die aufbauend auf Thomas Luckmann die Transzendierungsthese vertreten: Menschen gehen im Geist immer über das hinaus, was im Hier und Jetzt Fakt ist. Sie haben ein Bewusstsein für Zeit, erinnern Vergangenes und entwerfen mögliche Zukünfte. Sie finden Trost und entwickeln Hoffnung in den Wechselfällen des Lebens, können träumen und phantasieren. Schließlich entwickeln Menschen Religion, um den Zusammenhang des Lebens zu sichern. Angesichts der Heterogenität einer postmodern ausdifferenzierten Gesellschaft braucht es gemeinsame Symbole, Werte und Riten, die jenseits der Funktionszusammenhänge das Gemeinsame stiften. Dies leistet die Populärkultur, welche die bildungsbürgerliche Hochkultur in dieser Funktion ablöst.

Die Populärkultur wird zum wichtigsten Bindeglied zwischen den funktionalen Systemen, und ist deswegen auch das Medium, in dem die Religion kursiert, die die Leute interessiert. (237)

Diese Religion inmitten der *Populärkultur* stellt eine gewisse Entwicklung der früheren Volksfrömmigkeit dar. Knoblauch unterscheidet zugleich auch sein Konzept der populären Religion von jenem der *popularen* Religion:

Die populäre Religion steht in der Nähe dessen und unterscheidet sich zugleich von dem, was man als Volksfrömmigkeit, Volksreligiosität oder auch (um den romantisierten und durch den Nationalsozialismus korrumpierten Begriff des Volkes zu vermei-

---

<sup>9</sup> Knoblauch, *Populäre Religion* (Anm. 1); zu einem kurzen Überblick vgl. ders., *Die populäre Religion*. In: *ThPQ* 154 (2006), 164–172.

den) populäre Religiosität bezeichnet. Damit werden etwa die Rituale des Tischgebets, der Zimmer- und Wandschmuck, Wahrsagerei oder Heilmagie, aber auch religiöse Massenphänomene, wie Wallfahrten und Prozessionen, und religiös inszenierte Feste bezeichnet, wie Taufe oder Weihnachten. Ähnlich der populären Religion kann sich auch die populäre Religion sowohl auf magische wie auch im engeren Sinne religiös-transzendente Phänomene beziehen. Um den Unterschied zu ihr zu benennen, muss das Augenmerk auf einen Aspekt der populären Religion gelenkt werden, den Ebertz und Schultheis<sup>10</sup> hervorheben: Sie betrachten die populäre Religiosität als etwas, was sich *gegen* das absetzt, was durch die Amtskirche, den Klerus und religiöse Organisationen monopolisiert wurde. Die populäre Religion ist also in Bourdieus Begriffen „heterodox“: Sie richtet sich nicht an einer orthodoxen Weltanschauung aus, sondern unterscheidet sich von ihr, ja setzt sich ihr zuweilen entgegen. (240)

Im Gegensatz dazu sieht Knoblauch eine Grenzüberschreitung gegenwärtiger populärer Spiritualität, die sich auch inmitten des Kirchlichen problemlos verortet:

Weil sie die Spiritualität nicht ausgrenzen können, ohne einen Teil ihrer Mitglieder auszuschließen, reicht die Spiritualität bis tief in die Kirchen hinein. Freilich führt dieses Eindringen zu einer Veränderung des Codes. Es geht dem Spirituellen (auch in der Religion) um die gewachsene Bedeutung des Subjekts, es geht um die Tiefendimension der Erfahrung, die wir im Transzendieren erkennen, und um die ganzheitlichen Zusammenhänge von Natur und Gesellschaft, die für das Subjekt wieder verbinden, was die Gesellschaft getrennt hat. (185)

Diese postmoderne Spiritualität ist eng an die *Suche nach ganzheitlicher Erfahrung* gebunden, die sich auch in Wellness konkretisiert, ohne dass man diese zu schnell als oberflächlich abtun sollte:

---

<sup>10</sup> Vgl. Ebertz, Michael N./Schultheis, Franz, Einleitung: Populäre Religiosität. In: dies. (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern (Religion – Wissen – Kultur 2). München 1986, 11–52.

Die Bandbreite der subjektiven Erfahrungen reicht vom „Wohlfühl“ bis zu „außergewöhnlichen“ Erfahrungen, die im Wellness-Kontext in der Regel keine inhaltliche Füllung erhalten, sondern als entschleunigtes Entspannen lediglich den Charakter eines Gegenentwurfs zum beschleunigten Rationalismus aufweisen. Dennoch bleibt ein Hauch des spirituellen Codes erhalten. Denn die Suche nach dem Wohlfühlen zielt nicht nur auf das bloße Wohlergehen, sondern (im Sinne der zeitgenössischen Rekombination „irgendwie“) auf den Einklang von Körper, Geist und Seele – ein Einklang, der mit dem symbolischen Repertoire des spirituellen Codes erreicht wird. (190)

Allerdings nützt diese die ganze Kultur durchziehende Suche nach ganzheitlich-spiritueller Erfahrung den Kirchen und ihrer Attraktivität wenig, weil sie sich ungern auf dieses Feld begeben wollen. Deshalb bedient sie sich eher an der Symbolwelt asiatischer Religionen. Formen populärer Religion wie Wünschelruten, Halloween und Nahtod-Erfahrungen machen deutlich, dass an ihr alle auf die von ihnen selbst gewünschte Weise partizipieren können.

Die populäre Kultur entwirft sich weder gegen die Experten noch gegen etablierte oder „herrschende“ gesellschaftliche Gruppen. Indem sie die Anerkennung der Medien findet und vom Markt ohne Dünkel angenommen wird, erfährt sie die doppelte Verbreitung, die wir schon an der populären Spiritualität ausgeführt haben. (246)

Als populäre Religion überschreitet diese die Grenzen der Kirchen und ist in der Kultur höchst sichtbar und alles durchdringend. Mit den Formen und Symbolen wandern auch die Inhalte aus den Kirchen aus. Damit ist eine Grenzziehung zwischen Religion und Nicht-Religion nicht mehr möglich. Zugleich führt die strukturelle Vereinzelung der Kommunikationsteilnehmer durch die Digitalisierung dazu, dass diesen die jeweils alleinige Entscheidung, was zu ihnen passt und was nicht, als Wahl zugemutet wird, was sie zu Marktteilnehmern macht. Damit kommt es zu einer *doppelten Subjektivierung*: Einerseits wird das Subjekt zum Ansprechpartner, andererseits soll es seine eigene Erfahrung so publik machen, dass sie von anderen geteilt werden kann. Durch die Anonymität des Mediums fallen die Grenzen der Intimität. Die Suche nach Erfahrungen

zielt dabei nicht vor allem auf Transzendenz, sondern eher auf Ekstase, auf das Spektakuläre, das Aufregende, das Bewegende. Diese neue Rolle der Religion verändert die Gesellschaft. Die Kirchen werden staatlich gefördert, um die sozialen Gruppen zusammen zu binden, verlieren zugleich aber bei den Menschen an subjektiver Bedeutung.

## 2 Aspekte einer Unterscheidung der Geister

Den Kirchen kann es nicht gleichgültig sein, dass sich die kulturell geachtete und gesuchte Spiritualität zunehmend mit ihren Themen beschäftigt, sich aber inhaltlich und symbolisch an ihnen vorbei bewegt. Andererseits findet dieses Feld theologisch nach wie vor sehr wenig Beachtung. Manfred Becker-Huberti<sup>11</sup> nähert sich dem Thema über die *Relevanz* des Brauchtums in der Gegenwart und stellt Herausforderungen für Kirche vor, sich dem Thema wieder intensiver zuzuwenden, um es für den Glauben fruchtbar zu machen.

Diese Thematik liegt in Deutschland brach. [...] Die Kirche unternimmt derzeit nichts, um die Deutungshoheit auf diesem Gebiet wieder zu erhalten. Es ist höchste Zeit und hochnotwendig, die vielfältigen Formen von christlichen Bräuchen und Riten im Alltag zu pflegen. (203)

Christliches Brauchtum sei unverzichtbar, um Menschen mit dem Evangelium in Berührung zu bringen. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Brauchtum wurde nach dem Zweiten Weltkrieg stark reduziert. Die Deutungshoheit über Bräuche liegt bei den Autoren, die sich mit den Bräuchen beschäftigen. Becker-Huberti schließt mit der Antwort auf die Frage, ob die moderne Gesellschaft christliches Brauchtum braucht:

Natürlich! Christliches Brauchtum ist die Präsenz der Transzendenz in der Immanenz, Religion im Alltag. Das christliche Brauchtum erhebt den Menschen aus immer gleichen Abläufen; es befreit ihn aus der Rolle eines nützlichen Objekts ökonomi-

---

<sup>11</sup> Becker-Huberti, Manfred, Christliches Brauchtum. Versuch einer Bestandsaufnahme. In: *LebZ* 71 (2016), 203–211.

scher Interessen anderer und lässt ihn zu einem Subjekt werden, das sich als Geschöpf begreift. Christliches Brauchtum ist unverzichtbar. (210)

## 2.1 Alltägliche Frömmigkeit und Fundamentalismus

Die Kirchen meiden die gegenwärtigen Formen populärer Spiritualität mit gutem Grund. Selbst die alte Volksfrömmigkeit war ihnen immer suspekt, obwohl sie inmitten der Christlichkeit und aus ihr heraus entwickelt wurde in einer Kultur, die ausschließlich christlich geprägt war – sieht man von untergründigen, unausrottbaren heidnischen Tendenzen ab. Wieviel mehr müssen sie sich scheuen, sich der heutigen Spiritualität anzunähern, die inmitten säkularer Märkte entwickelt wird.

Vielleicht ist es hilfreich, sich der Herausforderung über einen Blick auf die Stärken und Schwächen der einzelnen Formen gläubigen Ausdrucks zu nähern, die im Kontext der drei Deutungsmuster sichtbar wurden.

Die alte Volksfrömmigkeit ist tief im Vertrauen auf Gott verankert, wenngleich die Angst vor seinem Gericht immer mitschwingt. Zugleich liegt in Gott aller Trost, alle Hoffnung und alle Barmherzigkeit. Die *Allmacht Gottes* ist unbestritten und daher auch entlastend; von ihr erhält die Kirche ihre unbedingte und jede Frage moralisch entscheidende Autorität. Diese ist so ganzheitlich und alltäglich wie die Volksfrömmigkeit auch. Sie ist die lebendige Form, wie Glauben gelebt wird und wie er das ganze Leben durchformt. Damit kommen erstens *magische Elemente* ins Spiel: die eigenen Geschicke doch irgendwie selbst in die Hand nehmen und regeln können, nicht in allem von Gottes Gnade abhängig sein, ihn auch praktisch gnädig stimmen können. Zweitens mischen sich damit *okkulte heidnische Bräuche* und Praktiken, die die Geister der Natur zu bändigen oder zu nutzen trachten. Von daher steht die Volksfrömmigkeit theologisch zu Recht immer unter Häresieverdacht.

Aus moderner Perspektive kommt ein weiteres Problem hinzu, so dass man die Volksfrömmigkeit auch nicht einfach in einer von Häresie weitgehend gereinigten Form fördern mag: In ihr gibt es keine Freiheit. Ideologisch gesehen entscheidet die Kirche alles und jedes, und das zu Recht. Das lässt sich der moderne Mensch nicht bieten:

Seit der „Pillenzyklika“ *Humanae Vitae* gab es daher eine fortschreitende Absetzbewegung von der Kirche um der eigenen Freiheit und Würde willen. Es ist aber nicht nur die kirchliche Autorität, die die persönliche Freiheit bedrängt. Die Volksfrömmigkeit entspringt einer dörflichen Lebenslogik, die durch massive Sozialkontrolle auf die *Konvention* bestimmt ist. In ihr kann es keine noch so guten intellektuellen, persönlichen oder theologischen Gründe geben, sich anders zu verhalten, als „man“ sich verhält, weil „es immer schon so war“.<sup>12</sup> Dies wird in aktuellen Formen traditionaler Frömmigkeit noch überhöht durch mediale Botschaften, meist im Kontext von Marienerscheinungen, denen höchste Autorität zukommt. Diese Formen werden zu Recht als katholischer Fundamentalismus eingeordnet. Ähnliche Fundamentalismusprobleme gibt es im Kontext der Charismatiker und der Pfingstkirchen.<sup>13</sup>

## 2.2 Mitverantwortung und Zeitgeist

Wie schwer sich die Moderne mit der Volksfrömmigkeit tut, wird nicht zuletzt daran sichtbar, dass ihre eigene Gestalt nicht als solche in den Blick kommt. Die Gemeindegäubigen sehen sich zwar theologisch als Volk Gottes, scheinen aber keine Volksfrömmigkeit ausbilden zu wollen. Diese gibt es kritisch betrachtet als eine Vielfalt von Erscheinungen des gläubigen Engagements, vor allem in der Kirchengemeinde, aber auch in Verbänden, der Gesellschaft, der Politik und der Caritas. Ihre Bereitschaft zur *Mitverantwortung* und ihre *kritische Zeitgenossenschaft* schlagen als große Stärken zu Buche. Zugleich zeigen sich darin auch die spezifischen Schwächen.

Rainer Bucher<sup>14</sup> konstatiert bereits das *Scheitern der Gemeindeftheologie*: Im Gegensatz zur Pianischen Epoche, in der Pfarreistrukturen primär kirchenrechtlich gefasst waren, setzt die Gemeindeftheologie wissenschaftlich-theologisch an. Ferdinand Klostermann plädierte dafür, dass aus Pfarreien Gemeinden werden sollen, im Kontrast zu einer

---

<sup>12</sup> Vgl. Widl, Maria/Loffeld, Jan, Von der Dorf- zur Stadtlogik christlichen Lebens. Über die Kultur von Andersorten in und jenseits von Gemeinde. In: Widl, Das Volk Gottes auf dem Weg durch die Postmoderne (Anm. 2), 115–130.

<sup>13</sup> Vgl. Knoblauch, Populäre Religion (Anm. 1).

<sup>14</sup> Bucher, Rainer, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche. In: PThI 28 (2008), 66–90.

entscheidungsarmen Volkskirchlichkeit, aber auch zur anonymen Kultur. Das Ergebnis sollte „menschlich, brüderlich, offen und plural“<sup>15</sup>, sie sollte „Subjekt der Pastoral“<sup>16</sup> und „Lernort des Glaubens“ sein.

Rolf Zerfaß und Klaus Roos beobachteten schon früh das faktische Gegenteil: Gemeinden seien „Orte, wo man den Glauben braucht, um es aushalten zu können“, seien Orte „eines beklemmend unpolitischen Bewusstseins und einer mitunter erschreckenden Selbstherrlichkeit (besonders gegenüber Gescheiterten, Geschiedenen, Fernstehenden oder solchen, die nicht glauben können)“<sup>17</sup>. Das „andere Volk Gottes“ jener, die sich nicht der „Gemeindeideologie“ unterwerfen, bleibt immer außen vor.<sup>18</sup> Damit beanspruchen die Gemeindemitglieder den Löwenanteil an kirchlichen Ressourcen, obwohl sie nur noch einen kleinen Teil der Kirchenmitglieder ausmachen. Die Gemeinde als „Kirche für alle am Ort“ der Würzburger Synode ist sich ihrer Stellvertretung nicht bewusst. Ihr Glaubenszeugnis reicht mehr nach innen als nach außen – sieht man vom mächtigen Engagement für die Geflüchteten der letzten Jahre ab, wo etliche Gemeinden Großartiges geleistet haben. Nächstenliebe statt Glaubenskampf ist eine Erfahrung, die auch die betroffenen Muslime nachdenklich macht und immer wieder zu Bekehrungen und aus eigenem Antrieb gewünschten Taufen führt.

Eine andere Ambivalenz zeigt sich in der Frage der *Zeitgenossenschaft*. Moderne (zumindest westliche) Gemeinden verstehen sich als kritisch-konstruktiver Teil der Kultur und ihr Engagement als kulturelle Leistung. Die rechte Wahrnehmung des Zeitgeistes ist ihnen ein großes Anliegen. Sie sehen, dass der Glaube nur nach den Maßstäben der Kultur in der Gesellschaft wahrgenommen, geachtet und geteilt werden kann. Theologisch schwierig wird es dort, wo danach getrachtet wird, den Glauben auch nach den Maßstäben der Kultur zu gestalten. Dann kommt es nicht selten zu einer Kirchenkritik, die

---

<sup>15</sup> Klostermann, Ferdinand, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?* Wien 1979, 122–125.

<sup>16</sup> Ebd., 126.

<sup>17</sup> Zerfaß, Rolf/Roos, Klaus, *Art. Gemeinde*. In: Bitter, Gottfried/Miller, Gabriele (Hg.), *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe 1*. München 1986, 132–142, hier 132.

<sup>18</sup> Vgl. sehr erhellend dazu Loffeld, Jan, *Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral* (EThSt 99). Würzburg 2011.

nichts besser verstehen kann, als dass heute sich niemand mehr für Kirche interessiert, außer er täte es aus alter Gewohnheit. Oder es wird aus der Tatsache des eigenen ehrenamtlichen Engagements gefolgert, die klerikale Kirchenleitung hätte die Pflicht, sich an den Wünschen und Anschauungen dieser Laien zu orientieren; auch wenn diese nicht zwangsläufig dem „Glaubenssinn des Gottesvolkes“, sondern eher partikularen Interessen entspringen.

Dieses Problem zeigt sich analog nicht nur in strukturellen Fragen der Kirchengestalt, sondern auch an den Inhalten des Glaubens. Wo nur das angenommen und vertreten werden kann, was man sich selbst „*authentisch*“ zurechtgelegt hat, können zentrale Glaubensinhalte einfach ignoriert oder sogar faktisch geleugnet werden. Wenn Priester etwa den Messritus derart umformulieren, dass er ihren theologischen Vorstellungen entspricht, kann das auch zur Zumutung für die feiernde Gemeinde werden. Oder wie es einmal ein des Traditionalen unverdächtiger Dechant bei einer Priesterfortbildung – nicht ohne selbst über seine Worte zu erschrecken – ausdrückte: „Ich habe in meinem Dekanat 15 Priester; aber nur zwei davon kann ich anderswohin zur Vertretung senden. Die anderen haben sich daran gewöhnt, die Liturgie in einer Weise zu feiern, die außerhalb ihrer Stammgemeinde nicht mehr so leicht als katholisch wiedererkannt würde.“

Der Anspruch eines authentischen Glaubensausdrucks führt nicht nur zu modifizierten Riten, sondern auch dazu, dass er außerhalb dieser kaum gestaltbar ist. Die moderne Gemeinde zeichnet sich durch sehr persönliche, geradezu dörfliche Bekanntheit ihrer Mitglieder aus. Die Kehrseite ist, dass Persönliches nicht gut besprochen werden kann, ohne dass es zum Gerede wird. Und selbst dort, wo – wie in der Beichte – die Schweigepflicht verbürgt ist, erscheint es doch als peinlich, wenn der Priester, mit dem man in der alltäglichen Gemeindegestaltung auf Augenhöhe Verantwortung teilt, die eigenen Schwächen und Fehler kennt, man selbst aber nicht in gleicher Weise über ihn Bescheid weiß. So verliert nicht nur die Beichte als Frömmigkeitsform jede Bedeutung, sondern auch das Glaubensgespräch scheint als zu intim, um es zu führen. Zumindest außerhalb von geschlossenen Gesprächs- und Bibelkreisen wird daher die persönliche *Innenseite des Glaubens* kaum sichtbar. So stellen erfahrene Pastoralassistent(inn)en, die in die kategoriale Seelsorge gewechselt sind, fest, dass sie z. B. im Krankenhaus das erste Mal geistliche Gespräche geführt haben, zu denen es in der Gemeinde nie kam.

### 2.3 Neue Geistlichkeit und populäre Spiritualität

Der modernen Gemeindeglaubigkeit mangelt es an im Außen nachvollziehbarer Spiritualität, sie scheint sich primär um die kirchlichen Strukturen zu sorgen. Zugleich entwickelt eine postmodern werdende Kultur ein vitales Interesse an allem, was ganzheitlich spirituell und lebenspraktisch harmonisierend wirkt. Damit schließt sie an den integralistischen Grundzug der traditionellen Volksfrömmigkeit an, ohne die eigene Freiheit in Frage gestellt zu sehen. Ihr Maßstab ist die eigene *Erfahrung*, die eigene Intuition, das eigene gute Gefühl. Angesichts der enormen Vielfalt des Marktangebots an allem und jedem, auch im geistigen, religiösen, weltanschaulichen und spirituellen Bereich ist das eine Stärke, kann die eigene Wahl doch nie ausreichend durch intellektuelle Beurteilung begründet werden. Gestützt wird diese eigene Wahl durch das soziale Umfeld, die Freunde, die Familie, die digitalen Netze, in denen man sich bewegt, in der Regel jedoch nicht durch eine Kirche oder definierte Religion. Aus deren Perspektive muss das Phänomen daher zu Recht als problematisch, weil in der Sache weitgehend ahnungslos, angesehen werden.

Martin Hochholzer<sup>19</sup> kennzeichnet diese „säkularisierte Volksfrömmigkeit“ in einem mehrfachen Sinn als „*einfach*“. Sie korrespondiert mit grundlegenden menschlichen Bedürfnissen (etwa nach Schutz und Halt, z. B. Kerzen anzünden, Engel und Rosenkranz als Symbole in Wohnung und Auto) und Erfahrungen (Gehen, Natur- und Selbsterfahrung z. B. beim Pilgern). Sie ist individuell (ohne Einbindung in kirchliche Gemeinschaft) und ohne theologische Kenntnisse zugänglich. Sie ist deutungs Offen und inhaltsarm, wenn auch nicht inhaltsleer, da sie immerhin auf die christliche Tradition verweist und mit Gott rechnet (wenngleich dieser nicht unbedingt im christlichen Sinn gesehen wird). Trotz mancher Tendenzen zur Verkitschung könne diese Volksfrömmigkeit für die Kirchen eine Art „*Kundschafterfunktion*“ einnehmen, als in ihr sichtbar werde, inwiefern der christliche Glaube heutige Menschen anzusprechen vermag. Hochholzer sieht darin einen Zugang zum *deus immo magis*:

---

<sup>19</sup> Hochholzer, Martin, Ohne und doch mit Kirche. Volksfrömmigkeit in der säkularisierten Moderne des deutschsprachigen Raums. In: Csiszar, Klara u. a. (Hg.), Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen (Weltkirche und Mission 8). Regensburg 2017, 122–131.

Wenn Menschen in Ritualen und anderen Praktiken das Unbegreifliche der Welt, das ihr menschliches Erfassen überfordert, in einen Raum der Transzendenz des Göttlichen stellen, nähern sie sich dem *deus immo magis* an, dem Gott, der immer größer als unser Begreifen und Definieren ist. Und gerade wenn sie das ohne die bei Kirchenfrommen üblichen Denkschablonen und Selbstbegrenzungen bezüglich dessen, was man sich über Gott zu denken und zu sagen erlaubt, tun, machen sie dabei vielleicht auf Defizite der kirchlichen Orthodoxie aufmerksam, die zwar um diesen *deus immo magis* weiß, die aber allzu leicht doch wieder in die Haltung verfällt, zu glauben, über diesen Gott wirklich Bescheid zu wissen. (128f.)

Als Fragen, die sich daraus an Kirche ergeben, nennt Hochholzer die nach den Freiräumen, aber auch der Verantwortung und die nach den Ressourcen, diese wahrzunehmen, sowie die Herausforderung zur Unterscheidung der Geister aus dem Bewusstsein der kirchlichen Tradition und ihrer auch heute noch starken Potentiale.

Wenn man diese „Kundschafterfunktion“ theologisch reflektieren wollte, könnte man sie dem Wirken des Heiligen Geistes zuordnen. Diese dritte göttliche Person ist in der kirchlichen Frömmigkeit immer vernachlässigt worden, sah man sie doch im Wesentlichen durch das kirchliche Amt und seine Strukturen und Aufgaben abgedeckt. Vielleicht ist es ja die entscheidende Herausforderung für die Kirche in einer „spirituellen Gesellschaft“, das Wirken des Geistes außerhalb ihrer sichtbaren Aktivitätsfelder wahrzunehmen. Dazu ist ihr eine *Unterscheidungsfähigkeit* abverlangt, die sich der zentralen Mechanismen der Kultur bewusst ist. Genannt seien hier:

*Marktmechanismen:* In einer Wohlstands- und Luxusgesellschaft handelt es sich fast immer um gesättigte Märkte, die zu bedienen sind. Für den wirtschaftlichen Erfolg ist es daher entscheidend, das Produktprofil zu schärfen, sich abzuheben von anderen und die Kunden zu binden. Nicht das beste Produkt setzt sich durch, sondern jenes, das die anderen durch Marktsteuerung zu verdrängen fähig ist; das permanent Innovationen anbietet, auch wenn deren Nutzen fragwürdig ist; das dafür sorgt, dass die Kunden nie wirklich zufrieden sein können, und daher die Innovationen, wenn schon nicht erwarten, so doch in Kauf nehmen. Kunden rechnen daher nicht damit, dass etwas dauerhaft, echt, gut und wahr ist. Diese Kategorien von Religion können nur als für diese unterscheidend ver-

mittelt werden, wenn es ein hohes Kundenvertrauen gibt – was für die Kirchen gegenwärtig nicht gilt.

*Digitalisierung:* Der permanente Wechsel auch der spirituellen Moden findet seine Stützung durch digitale Netzwerke, in denen sich vor allem junge Menschen in großen Zeitspannen des Tages bewegen. Einerseits ist die Sicherheit der eigenen Daten darin Fiktion, sind sie doch das Zahlungsmittel für die genutzten Funktionen; das Netz vergisst nie. Andererseits ist die Erinnerungsspanne bezüglich der geistigen Kulturentwicklung erschreckend kurz. Was in der klassischen Bildung humboldtscher Prägung so wichtig war, sich zu schulen an den geistigen Errungenschaften alter Kulturen und ihrer Entwicklung bis ins Heute, weicht einer äußerst kurzatmigen Aneignung von angeblich durch Wissenschaft und Erfahrung gestützten hochaktuellen Weisen, sein Leben bestmöglich zu gestalten. Die früher angestrebte Kritikfähigkeit weicht einer „Positivgesellschaft“<sup>20</sup>, die nur Likes kennt. Innerhalb der Filterblasen dessen, was dem eigenen Interesse (und dem eigenen weltanschaulichen Geschmack) vorgeblich entspricht, gibt es weder kritische Differenzierung noch eine Auseinandersetzung mit den ambivalenten Seiten der eigenen Ansichten. Kirchen, die solche Aspekte ins Spiel bringen wollen, stehen als Spielverderber da.

*Himmelssurrogate:* Bei all der Leistung, die permanent abgefordert wird, will der postmoderne Mensch auch Phasen himmlischer Belohnung genießen. Diese wird von allen möglichen Produkten versprochen, vom Frischkäse bis zum Urlaubsparadies: „Man will sich ja auch einmal etwas gönnen.“ Bezeichnend ist, dass in diesen Zusammenhängen die alltäglichen Spielregeln des Lebens ausgeblendet werden; und das gilt auch für die eigene Ethik. Der Himmel befreit eben von allem Weltlichen. Je nach Milieu kann man entsprechend im Urlaub am Ballermann die Sau rauslassen oder ohne Sorge um den hoch bedenklichen ökologischen Fußabdruck mit dem Flugzeug in die unberührten Gegenden der Erde zum Öko-Trekking reisen. Wer kein Eschaton kennt, gestaltet sich seinen Himmel im Hier und Jetzt und befreit sich zugleich von allen Bedenken, die dem eigenen Genuss Maß und Ziel geben. Die Ganzheitlichkeit wird zur Fiktion, wenn es nicht um das eigene Wohlfühl, sondern

---

<sup>20</sup> Han, Byung-Chul, Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute. Frankfurt a. M. 2016.

die eigene Verantwortung geht. Diese Problematik macht vor den Kirchen nicht Halt; eher sind sie geneigt, bürgerliche Maßstäbe an alles anzulegen, was sie zu einem Nischenprodukt macht.

### 3 Brückenschläge

Wie können Theologie und Pastoral mit diesen vielfältigen Aspekten einer kulturell verankerten Spiritualität umgehen? Gibt es die Möglichkeit, die heterogene Palette an Glaubenszeugnissen, Volksfrömmigkeit und Spiritualität zu einer einheitlichen kirchlichen Lehre zusammen zu führen? Wie könnte das gehen?

#### 3.1 Heterogenität und Paradigmenpluralismus

Wolfgang Welsch hat in seiner vielbeachteten philosophischen Schrift „Unsere postmoderne Moderne“<sup>21</sup> im Anschluss an Jean-François Lyotard<sup>22</sup> schlüssig aufgezeigt, dass die Postmoderne durch *Heterogenität* gekennzeichnet ist. Die Moderne bringt Vielfalt hervor, die uns die Wahl ermöglicht, uns aber auch dazu zwingt.<sup>23</sup> Es ist ein wesentlicher Ausdruck der modernen, hochgeschätzten Freiheit, dass wir diese Wahl aus einer bunten Vielfalt an Möglichkeiten haben. Die Postmoderne bringt zusätzlich, so Welsch, einen Paradigmenpluralismus hervor: Das Konzept des Fortschritts ist nicht mehr das einzig mögliche; es gibt mehrere legitime Varianten, sein Leben als Ganzes zu verstehen und zu gestalten. Diese sind nicht wie früher historisch oder geografisch gestreut, so dass wir damit praktisch nicht in Berührung kämen. Wir leben miteinander und nebeneinander in verschiedenen „Welten“.<sup>24</sup> Die Filterblasen der digitalen Netz-

---

<sup>21</sup> Welsch, Wolfgang, *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin <sup>4</sup>1993 (1987); ders., *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (Suhrkamp Wissenschaft 1238). Frankfurt a. M. 1996.

<sup>22</sup> Lyotard, Jean-Francois, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht* (Edition Passagen 7). Graz 1986 (1979); ders., *Der Widerstreit* (Supplemente 6). München <sup>2</sup>1989 (1983).

<sup>23</sup> Vgl. Berger, Peter L., *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1980.

<sup>24</sup> Vgl. Widl, Maria, *Pastorale Weltentheologie – transversal entwickelt mit der Sozialpastoral* (PTH 48). Stuttgart 2000.

werke ahmen dies im Kleinstformat nach. Innerhalb unserer „Welt“ haben wir nach wie vor die Wahl; wir haben aber in der Regel nicht die Wahl, in welcher „Welt“ wir leben. Diese zu wechseln kommt einer Konversion gleich und bedarf daher hoher Motivation und großer Anstrengung, da auch das soziale Umfeld ein anderes wird.

Bei all der aufgezeigten Unverrechenbarkeit und Unvereinbarkeit verschiedener Paradigmen sind diese dennoch nicht absolut heterogen, sondern haben bereits durch ihre Entstehung *vorgebildete Brücken*. Diese sind einerseits binnensektorielle Verflechtungen – Paradigmen bilden sich stets in Abhebung und Gegenzeichnung von anderen aus und bleiben so von ihnen bis zu einem gewissen Grad gegenabhängig. Andererseits zeigen sich transektorielle Verflechtungen – ein Paradigma bezieht seine Grundlagen und seine Überzeugungskraft weitgehend nicht aus sich, sondern aus anderen Bereichen; was nur in sich selbst überzeugend wäre, ist psychotisch, idiotisch und egomanisch. Paradigmen sind also in und trotz ihrer Unverrechenbarkeit interparadigmatisch verfasst, sie bilden ein netzartiges Gefüge aus. In diesem kommt es allerdings zu laufenden Sinnverschiebungen. Entsprechend braucht es Denkformen, die von vornherein sowohl mit Verflechtungen als auch mit Irritationen rechnen und ihnen gewachsen sind – eine transversale Vernunft.<sup>25</sup>

Unter diesen Voraussetzungen wird *Gerechtigkeit* zu einer Leitidee. Diese ist nicht erst in der Ethik angesiedelt, sondern in der Vernunft selbst verankert. Ungerechtigkeit ist demnach unter postmodernen Bedingungen nicht bloß unmoralisch, sondern irrational:

Die alte Leitidee der Einheit [tritt] zunehmend in den Hintergrund. [...] Drei Vorgaben bewirken, dass Gerechtigkeit zum neuen Fokus der Vernunft wird. Erstens die traditionelle Vorgabe, dass Vernunft für das Ganze zuständig ist. Zweitens das moderne Faktum, dass im Ganzen unterschiedliche Rationalitätsformen, ja sogar unterschiedliche Versionen des Ganzen miteinander konkurrieren. Drittens die Tatsache, dass es sich dabei um irreduzible Komplexe mit je eigenem Recht handelt. [...] Gerechtigkeit wird gerade durch Konsequenzen, die sich unter dem Aspekt der Wahrheit aus der Situation der Pluralität ergeben, zur neuen Leitidee der Vernunft. (698f.)

---

<sup>25</sup> Vgl. Welsch, Vernunft (Anm. 21), 613–949.

Aus dieser Konstellation ergibt sich, dass Entscheidungen deutlich erschwert sind oder gar unmöglich scheinen, will man alle relevanten Gesichtspunkte berücksichtigen, sie nach den jeweils paradigmatischen Kriterien beurteilen und kein Metakriterium im Widerstreit zwischen den Paradigmen verwenden. Es geht also nicht mehr um Alternativen nach bestimmten Kriterien, sondern um Entscheidung zwischen einander widersprechenden Entscheidungskriterien. Das ist komplex und kompliziert. Allerdings war die bisherige Einfachheit der Entscheidungsfindung nach nur einem Kriterienkatalog auch ein Effekt von Macht und Ignoranz. Als formale *Kriterien* dieser neuen Art von Entscheidungsfindung können gelten: Transparenz, Bewusstsein für die Entscheidungsnotwendigkeit, Konsistenz, Prämissenhierarchie und Prämissenpräferenz, Beachtung der Grenzen der Begründbarkeit innerhalb eines bestimmten Kontextes, Gespür für Zielhierarchien, Situationsadäquatheit. Entscheidungen werden im Bewusstsein der Pluralität durchlässiger, vorläufiger und flexibler. Die dafür geforderte transversale Vernunft erscheint strukturell schwach, weil sie nicht deklarativer vorgeht und keinen festen Prinzipsatz benutzt. Andererseits ist sie gerade dadurch hochgradig leistungsfähig und durch ihre strukturelle Schwäche funktional stark. Sie kann divergente Ansprüche zulassen und ihnen im Einzelnen wie im Ganzen gerecht werden.

Den Typus von Vernunft, den ich vorstehend bestimmt habe, bezeichne ich als „transversale Vernunft“. Weshalb? Weil es sich um eine Vernunft handelt, die im Wesen eine Vernunft der Übergänge ist – mit allen Konsequenzen. Übergänge bilden die zentrale Tätigkeit und die Domäne dieser Vernunft. Und „transversal“ bezeichnet eben einen solchen Operationsmodus der Übergänge, bezieht sich auf die Erstellung querlaufender Verbindungen zwischen unterschiedlichen Komplexen. (761)

Im Umgang mit unterschiedlichen Konzeptionen von Theorie folgt aus deren Dialektik inmitten der Pluralität ebenfalls die Notwendigkeit der *Transversalität*:

Wie es im ersten Hauptstück geheißen hatte, dass die Paradigmen im Grunde stets interparadigmatisch verfasst sind, so stehen auch die Konzeptionen der zuletzt diskutierten Art stets in interkonzeptionellen Relationen. Transversale Vernunft deckt diese Rela-

tionen an den Konzeptionen auf und sucht ihnen gerecht zu werden. Das Feld der Konzeptionen erweist sich dabei als dialektisch strukturiert. Daher ist seine Analyse und Darstellung gehalten, sich inmitten dialektischer Verhältnisse, und das heißt: in Übergängen zu bewegen. Der Dialektik der Konzeptionen entspricht die Transversalität der sie exponierenden Vernunft. (761)

Letztlich hat die Transversalität auch Auswirkungen im konkreten Leben mit seinen unterschiedlichen Lebensformen. Es geht darum, sich mit *vorletzten Festlegungen* zufrieden zu geben und sie als lebbar zu erfahren. Jede Behauptung einer Letztgültigkeit bedeute dagegen ein Reden und Denken „über unsere Verhältnisse“. Stattdessen gelte es, das Orientierungsvermögen zu stärken und Rigorismen als Überstabilisierungen zu entlarven. Gegen deren Pseudo-Ewigkeitlichkeit gibt sich die Transversalität mit der Beschränktheit und Vorläufigkeit zufrieden, die der menschlichen Endlichkeit entspricht. Darin ist Transversalität ein Beitrag zur Lebendigkeit nach Menschenmaß.

Transversalität erlaubt uns, unterschiedliche Gesichtspunkte wahrzunehmen und zu verfolgen sowie in der Verschiedenheit von Optionen nicht unterzugehen, sondern vorletzte Justierungen als lebbarer zu erkennen als ultimative Festschreibungen. [...] Transversalität befreit uns von alten, nötig scheinenden, in Wahrheit jedoch hemmend und ungerechtfertigt gewordenen Besetzungen. [...] Wer über unsere Verhältnisse redet, dass er uns noch einmal letzte inhaltliche Orientierung verspricht, der redet über seine und unsere Verhältnisse. Dass wir über unsere Verhältnisse leben, ist heute ein Gemeinplatz. Wir sollten aber nicht auch noch über unsere Verhältnisse reden [...].

Nicht derlei inhaltliche Letztorientierung zu predigen, sondern das Vermögen der Orientierung zu stärken, ist die Aufgabe. Dieses Vermögen heißt seit eh und je Vernunft. Es bedeutet eine Kompetenz, nicht einen Inhalt. [...] Die Reflexion wird, indem sie die Lebensverhältnisse klärt, noch eigene Vorgaben verändern können. Damit erst wird sie wirklich reflexiv in einem nicht bloß nachträglichen, sondern konstruktiven Sinn. Nicht vollständige Verflüssigung, sondern eine andere Art von Stabilisierung ist das letzte Ziel und Ergebnis [...].

Rigorismen sind Überstabilisierungen, die Fraglichkeit durch Dogmatik bannen und Schwäche durch den Gestus von Stärke kaschieren – bis hin zur Todesstarre inmitten des Lebens. Aber nicht solche Pseudo-Ewigkeitlichkeit im Leben oder das Leben nach dem Tode, sondern das Leben vor dem Tod ist unsere Aufgabe. Lebendigkeit im Sinn von Transversalität entspricht unserer Endlichkeit. Sie führt zum menschlicheren Leben. (948f.)

Theologisch betrachtet ist diese *Heterogenität im Christentum* im doppelten Sinn zentral grundgelegt: Wir glauben erstens an einen Gott, der sich in drei Personen offenbart, die miteinander vereint, aber nicht in eine rückführbar sind. Und wir beziehen uns zweitens auf vier Evangelien, die Jesus Christus auf heterogene, ja sogar widersprüchliche Weise bezeugen. Ihre Vereinheitlichung in einer Heilsgeschichte ist kerygmatisch nachvollziehbar, aber theologisch nur in Aufnahme der Heterogenitäten legitim.

### 3.2 Transversalität praktisch-theologisch

Welsch formuliert zwar etliche Prämissen, bleibt aber die Antwort schuldig, wie sich Transversalität für die alltägliche Praxis gestalten lässt. Angesichts der oben im Kontext der Volksfrömmigkeit beschriebenen drei Deutungsmuster ist dies aber kirchlich dringlich, findet man sie doch in allen Feldern des kirchlichen (und analog auch des gesellschaftlichen) Lebens vor. Dort, wo Menschen mit unterschiedlicher Grundausrichtung besonders eng zusammenleben, wie in Gemeinden, besonders aber in Ordensgemeinschaften, ist ein Brückenschlag zwischen ihren Ansichten und Alltagspraktiken, ihrem Glaubensverständnis und ihrem Lebensstil, praktisch besonders dringlich. Zugleich bietet die kirchliche Tradition geeignete Ansatzpunkte, eine *transversale Praxis* zu entwickeln.<sup>26</sup> Fünf Schritte legen sich nahe, deren Anspruch nicht unterschätzt werden sollte.

---

<sup>26</sup> Das Konzept praktischer Transversalität wurde für den Ordenskontext entwickelt, bewährt sich jedoch auch für kulturelle, intellektuelle und wissenschaftliche Brückenschläge über Deutungsmustergrenzen hinweg. Vgl. Widl, *Das Volk Gottes auf dem Weg durch die Postmoderne* (Anm. 2), 253–269.

### 1. *Apologetik*

Die klassische Apologetik war die Basis jeder kirchlichen Dogmatik: Häresien feststellen und gegen sie den rechten Glauben zum Maßstab der Gemeinschaft mit der Kirche machen. In einem weiteren Sinn beschreibt sie den Vorgang, den anderen in seiner Fremdheit wahrzunehmen, die eigenen Vorbehalte und Vorurteile zu benennen und sie zu akzeptieren. Jede Position hat ihre schwachen Seiten und jede kann begründeten Ärger verursachen. Es ist legitim und psycho-hygienisch notwendig, sich dessen zu vergewissern und sich entsprechende Gefühle zuzugestehen.

### 2. *Korrelation*

Die Korrelation war die didaktisch herausragende Methode der Religionspädagogik der 70er-Jahre. Ihr Ansatz ist der Erfahrungsbezug: Jede Erfahrung, die Menschen machen, darf sein und ist wahr- und ernst zu nehmen. Wer sie im Glauben zu deuten lernt, erschließt das Christliche auf eine personal unmittelbare und daher betreffende Weise. In einem weiteren Sinn geht es in der Korrelation um die Suche nach jenen Anteilen des anderen, die mir vertraut und sympathisch sind, und über die eine Brücke des Vertrauens geschlagen werden kann.

### 3. *Selbstevangelisierung / Fremdprophetie*

Jede Position eines anderen, auch wenn sie mir Angst macht oder mir unverständlich ist, hat eine ihr eigene Stärke und zumindest einen wahren Kern. Es wird zur neuen postmodernen Herausforderung in Deutungsmusterkonflikten, sich diesem wahren Kern der anderen Position auszusetzen und ihn ganz ernstnehmend in sich zuzulassen. Dann gilt es, sich mit dieser (neuen und oft auch verwirrenden) Erfahrung unter das Evangelium zu stellen und demütig und mutig daraus zu lernen, was bisher offenbar ein blinder Fleck war und aus der eigenen Perspektive nicht sichtbar wurde. Schon der Erste Bund der Bibel kennt dieses Phänomen als „Fremdprophetie“: Manchmal bedient sich Gott auch der Fremden, um sein Volk auf den rechten Weg zu führen. Analog erscheint er in Personen, Sachfragen und Umständen, die nicht in unser bisheriges Bild passen. Unser Gott, den wir oft geneigt sind, als einen uns ganz nahen und vertrauten wahrzunehmen, kann sich auch fremd und unerwartet zeigen.

#### 4. *Prophetie / Evangelisierung*

Wer sich angesichts fremder oder beängstigender Ansichten eines anderen demütig und ohne Scheu mit ihnen konfrontieren lässt und diese Erfahrung dann an das Evangelium heranträgt, kommt verändert daraus hervor. Er/Sie hat ein Stück Umkehr und Bekehrung der eigenen Begrenzungen erfahren. Im Vergleich zu seinen/ihren bisherigen Ansichten wurde aber auch sichtbar, wo die Grenzen und Fehler der anderen Seite wirklich liegen. Wer den Schritt der Selbstevangelisierung gegangen ist, hat die Position des anderen viel tiefer verstanden als es auf der reinen Korrelationsebene möglich wäre. Zugleich ist die eigene Position geläutert und hat nicht mehr die ängstliche Härte der Apologetik. Die Wahrheit kann nun neu vertreten werden; mit einer Autorität, die aus spiritueller Tiefe kommt und zur Zeugenschaft, vielleicht auch zur Prophetie wird.

#### 5. *Katholizität*

Wo immer die Wahrheit durch Transversalität ergründet wird, stiftet sie eine neue Qualität von Erkenntnis und Gemeinschaft. Diese genügt sich aber nicht selbst, sondern ist auf die je größere Gemeinschaft der Kirche (im weiteren Sinn, einschließlich der Ökumene) verpflichtet. In einem fünften Schritt ist daher immer zu prüfen, ob die neu gefundene Einheit nicht in die Abspaltung einer Sondergruppe führt, so gut sich diese auch fürs Erste anfühlen mag.

### 3.3 Einheit in Perspektivität

Was ergibt sich daraus für die Frage der theologischen Einheit in der Vielfalt der Glaubenszeugnisse? Wie wir gesehen haben, gehen die drei Deutungsmuster von einer je unterschiedlichen Normativität aus, die je verschiedene Häresiegefahren in sich birgt:

- Volksfrömmigkeit: die Normativität der Konvention  
Häresiegefahr: Magie (Regeln steuern können)
- Gemeindekirchlichkeit: die Normativität der „Zeichen der Zeit“ / des Zeitgeistes  
Häresiegefahr: Modernität (Tradition ist überholt)
- populäre Spiritualität: die Normativität der Erfahrung  
Häresiegefahr: Synkretismus (relevant ist, was sich gut anfühlt)

Mit dem Weg der Transversalität ergibt sich die Möglichkeit, Brückenschläge von einer dieser „Welten“ zu einer anderen zu gestalten. Unerlässlich wird es dabei sein, die Einheit und die Wahrheit nicht monolithisch denken zu wollen. Die Moderne hat gelernt, nicht nur kritisch zu analysieren, sondern auch intelligent zu differenzieren. Die Gefahr liegt darin, die Wahrheit der Beliebigkeit oder der Gefälligkeit zu opfern. Ein Schlüssel zu ihrer Vermeidung liegt im Konzept der Perspektivität: Dem Menschen stehen Erkenntnis, Einsicht und Wahrheit immer nur in bestimmten Perspektiven zur Verfügung. Mehr sieht, wer diese durch die Perspektiven anderer zu bereichern weiß.<sup>27</sup> Der Wahrheitstest liegt darin, ob sie sich zu einem Panorama zusammenfügen lassen. Zugleich muss damit gerechnet werden, dass dieses mehrdimensional sein wird. Ein machtvoller Alleinvertretungsanspruch ist darin nicht zu rechtfertigen; schon eher ein „demütiges Selbstbewusstsein“ (Bischof Dr. Joachim Wanke, Altbischof in Erfurt), das die eigene Wahrheit zu bezeugen bereit ist, sich zugleich aber gnadenhaft durch andere beschenken lassen kann.

---

<sup>27</sup> Vgl. Widl, *Pastorale Weltentheologie* (Anm. 24), 178–192.