



ERFURTER

THEOLOGISCHE

STUDIEN

BAND 121

Stefan Ottersbach

# Christliche Freude als Glück?

Transversal-weltentheologische Erschließung  
eines kulturellen und christlichen Leitthemas  
für eine zukunftsfähige Pastoral

echter



Stefan Ottersbach  
Christliche Freude als Glück?

**ERFURTER THEOLOGISCHE STUDIEN**

im Auftrag  
der Katholisch-Theologischen Fakultät  
der Universität Erfurt

herausgegeben von  
Elke Mack, Josef Römelt und Myriam Wijlens

**BAND 121**



Stefan Ottersbach

# Christliche Freude als Glück?

Transversal-weltentheologische Erschließung  
eines kulturellen und christlichen Leitthemas  
für eine zukunftsfähige Pastoral

**echter**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

1. Auflage 2021

© 2021 Echter Verlag, Würzburg

Druck und Bindung  
Pressel, Remshalden



ISBN

978-3-429-05648-3

978-3-429-05166-2 (PDF)

[www.echter.de](http://www.echter.de)

# INHALT

<b>0 EINLEITUNG</b>	<b>1</b>
<b>1 Freude und Pastoral</b>	<b>1</b>
1.1 „frustrated“	1
1.2 Freudlose Pastoral?	2
1.3 Evangelii gaudium	3
1.4 Freude kultivieren	4
<b>2 Praktische Theologie in der Postmoderne</b>	<b>5</b>
2.1 Die Postmoderne in der Moderne	6
2.1.1 <i>Vier Kennzeichen der Moderne</i>	6
2.1.2 <i>Heterogenität als Kennzeichen der Postmoderne</i>	9
2.1.2.1 <i>Paradigmenpluralismus</i>	9
2.1.2.2 <i>Transversale Vernunft</i>	12
2.2 Glaube in der Postmoderne	13
2.2.1 <i>Paradigmenverschränkung – konziliar grundgelegt</i>	13
2.2.2 <i>Von der Suchbewegung zum Weg</i>	16
2.2.3 <i>Säkularisierungs- vs. Evangelisierungsparadigma</i>	19
2.3 Pastoraltheologie als Evangelisierungswissenschaft	21
2.3.1 <i>Perspektivität</i>	22
2.3.2 <i>Weltentheologie als ästhetische Pneumatologie</i>	23
2.3.3 <i>Transversalität – Brückenschlag zwischen differenten Welten</i>	27
<b>3 Der Gang der Argumentation</b>	<b>29</b>
<b>I GLÜCK IN DER KULTUR</b>	<b>33</b>
<b>1 Alltagspraktische Wahrnehmungen</b>	<b>33</b>
1.1 „wie ein Gottesdienst“ (G. Schulze)	37
1.2 Freude oder Glück?	38

<b>2 Empirische Glücksforschung – Das messbare Glück</b>	<b>39</b>
2.1 Konstruktionen des Glücks	40
2.1.1 <i>UN World Happiness Report (WHR)</i>	40
2.1.2 <i>Legatum Prosperity Index (LPI)</i>	41
2.1.3 <i>Happy Planet Index (HPI)</i>	42
2.1.4 <i>Glück – subjektiv, politisch, ökonomisch</i>	43
2.2 Quellen des Glücks	44
2.2.1 <i>Allensbach 2002</i>	45
2.2.2 <i>Bertelsmann 2008</i>	47
2.2.3 <i>Sinus &amp; YouGov 2019</i>	48
2.2.4 <i>Glück – Gesundheit, Beziehung, Beruf und Säkularität</i>	49
<i>Exkurs: Religion und Glück</i>	51
2.3 Das messbare Glück – Ertrag	53
<b>3 Ratgeberliteratur – Das machbare Glück</b>	<b>55</b>
3.1 Arbeit am Glück	55
3.1.1 <i>Glück als individuelle Erfüllung</i>	56
3.1.2 <i>Qualitäten des Glücks</i>	58
3.1.2.1 <i>Sinn</i>	59
3.1.2.2 <i>Körperliche Erfahrung von Emotionen</i>	59
3.1.2.3 <i>Erfolg, Steigerung, Optimierung</i>	61
3.1.2.4 <i>Augenblick</i>	62
3.1.3 <i>Techniken des Glücks – praktischer Konstruktivismus des Selbst</i>	63
3.1.4 <i>Die gesellschaftliche Relevanz von Glücksratgebern</i>	65
3.1.4.1 <i>Wirkung und Antriebskraft gesellschaftlicher Ordnung</i>	66
3.1.4.2 <i>Problematisierungsformel des gesamten Lebens</i>	67
3.1.4.3 <i>Ökonomische Einbindung und radikale Subjektivität</i>	68
3.1.5 <i>Arbeit am Glück – Fazit</i>	70
3.2 Glück als Versprechen	72
3.2.1 <i>Erscheinungsformen des Glücks</i>	73
3.2.2 <i>Expertenwissen</i>	73
3.2.3 <i>Religionsersatz</i>	74
3.2.4 <i>Zwiespältige Wirkungen</i>	75
3.2.5 <i>Glück als Versprechen – Fazit</i>	76
3.3 Das machbare Glück – Ertrag	76

<b>4</b>	<b>Ethnographische Entdeckungen in der Natur – Das empfundene Glück</b>	<b>77</b>
4.1	Einführung	77
4.2	Glück und Natur	79
4.2.1	<i>Aufbau und Methode</i>	80
4.2.2	<i>Alb-Glück in der Spannung von Natur und Kultur</i>	80
4.2.3	<i>Die Alb als Kulisse des Glücks</i>	83
4.3	Das empfundene Glück – Ertrag	84
<b>5</b>	<b>Glück als Leitthema der Kultur</b>	<b>85</b>
<b>II</b>	<b>GLÜCK IN DER MODERNE</b>	<b>91</b>
<b>1</b>	<b>Pursuit of happiness – Einführung</b>	<b>92</b>
<b>2</b>	<b>Glück als Fülle-Erfahrung in der Säkularität</b>	<b>95</b>
2.1	Phänomenologie der Fülle	96
2.1.1	<i>Erfahrung der Fülle bei Gläubigen</i>	100
2.1.2	<i>Erfahrungen der Fülle bei nichtreligiösen Menschen</i>	100
2.2	Der grundlegend veränderte Hintergrund	101
2.2.1	<i>Säkularität 3</i>	101
2.2.2	<i>Poröses und abgepuffertes Selbst als Voraussetzung von Optionalität</i>	103
2.2.3	<i>Transzendenz, Immanenz und gegenläufiger Druck</i>	105
2.3	Zusammenfassung und Fazit	106
<b>3</b>	<b>Glück als individualisierte Gefühlsware</b>	<b>109</b>
3.1	Positive Psychologie und Glücksökonomie	109
3.2	Normierungen des Glücks	112
3.2.1	<i>Legitimation gesellschaftlicher Strukturen</i>	112
3.2.2	<i>Arbeitsverhältnisse: Autonomie und Flexibilität</i>	113
3.2.3	<i>Emotionale Selbststeuerung</i>	116
3.2.4	<i>Erfolg durch Aufblühen – Authentizität</i>	117
3.3	Kritik des Glücksdiktats	119
3.3.1	<i>Permanenz der Selbstoptimierung</i>	119
3.3.2	<i>Einseitige Positivität</i>	120
3.3.3	<i>Mangel an Mitleid und Mitgefühl</i>	122

3.3.4 <i>Mangel an Hoffnung und Gerechtigkeit</i>	124
3.4 Zusammenfassung und Fazit	125
<b>4 Glück als gutes Leben</b>	<b>129</b>
4.1 Veränderte Glücksformation	131
4.2 Resonanz	132
4.2.1 <i>Resonanzachsen</i>	133
4.2.2 <i>Wechselwirkung von Affizierung und Emotion</i>	134
4.2.3 <i>Unverfügbarkeit</i>	135
4.2.4 <i>Autonomieverlust und Verwandlung</i>	136
4.3 Entfremdung	137
4.3.1 <i>Beschleunigung</i>	139
4.3.2 <i>Ressourcenmaximierung und Resonanzsteigerung</i>	140
4.4 Religion und Natur als Resonanzachsen	143
4.4.1 <i>Religion</i>	143
4.4.2 <i>Natur</i>	145
4.5 Zusammenfassung und Fazit	148
<b>5 Sozialwissenschaftlicher Ertrag</b>	<b>152</b>
5.1 Dimensionen des Glücks in moderner Kultur	153
5.1.1 <i>Säkularität</i>	153
5.1.2 <i>Konstruktivismus – Augenblicksglück</i>	154
5.1.3 <i>Erfahrungsqualitäten</i>	155
5.1.4 <i>Körper – Gefühle</i>	156
5.1.5 <i>Natur – Kultur</i>	157
5.1.6 <i>Gesellschaft – Politik – Ökonomie</i>	158
5.2 Diskussion der Erträge und Thesen zur theologischen Erschließung	159
5.2.1 <i>Gott und Glück in der Säkularität</i>	160
5.2.2 <i>Glück in der Spannung von Augenblick und Streben</i>	162
5.2.3 <i>Glück des Menschseins</i>	163
5.2.4 <i>Glück und Schöpfung</i>	165
5.2.5 <i>Glück als Lebensstil</i>	165

<b>III PERSPEKTIVEN AUF GLÜCK UND FREUDE IM THEOLOGISCHEN DISKURSARCHIV</b>	<b>169</b>
<b>1 Einführung</b>	<b>170</b>
1.1 Zum Begriff Freude im theologischen Diskursarchiv	170
1.2 Zum Begriff Glück im theologischen Diskursarchiv	173
<b>2 Macht Glaube glücklich?</b>	<b>175</b>
2.1 Glück und Heil	176
2.1.1 <i>Aufpaltung von Glück und Heil – historischer Abriss</i>	177
2.1.2 <i>Glück als unverfügbare Gabe</i>	178
2.1.3 <i>Glück in Glaube, Hoffnung und Liebe</i>	180
2.1.4 <i>Zusammenfassung und Ertrag</i>	183
2.2 Glück und Gnade	186
2.2.1 <i>Augenblicks- und Strebensglück</i>	186
2.2.2 <i>Weltoffene Selbstbestimmung</i>	188
2.2.3 <i>Kleine Phänomenologie des Augenblicks Glücks</i>	190
2.2.4 <i>Glaubensglück: Sinn, Mut, Vertrauen und heitere Gelassenheit</i>	193
2.2.5 <i>Zusammenfassung und Ertrag</i>	195
2.3 Glück in Christus	197
2.3.1 <i>Barmherzige Liebe</i>	198
2.3.2 <i>Lebensstil Evangelisierung</i>	200
2.3.3 <i>Zusammenfassung und Ertrag</i>	204
2.4 Diskussion: Macht Glaube glücklich?	206
<b>3 Die Freude ein Mensch zu sein</b>	<b>210</b>
3.1 Heiligkeit	211
3.1.1 <i>Die Liebe leben</i>	212
3.1.2 <i>Seligpreisungen – Lebensstil der Heiligkeit</i>	213
3.1.3 <i>Zusammenfassung und Ertrag</i>	214
3.2 Selbstannahme	215
3.2.1 <i>„Maladie catholique“</i>	216
3.2.2 <i>Selbsthingabe Gottes</i>	217
3.2.3 <i>Fest und Gemeinschaft</i>	219
3.2.4 <i>Zusammenfassung und Ertrag</i>	220

3.3 Dankbare Bejahung	221
3.3.1 <i>Gelungenes Leben</i>	222
3.3.2 <i>Selbstverstehen: Emotionen und Kognitionen</i>	224
3.3.3 <i>Orte dankbarer Bejahung</i>	227
3.3.3.1 <i>Selbstbestimmung: Freiheitsraum des schöpferischen Selbst</i>	227
3.3.3.2 <i>Zugehörigkeit: Gemeinsame Vorstellung vom guten Leben</i>	230
3.3.3.3 <i>Tätigsein: In Spannungen wirksam sein</i>	231
3.3.3.4 <i>Schattenseiten: Leiden und Tod</i>	232
3.3.4 <i>Identität und Spiritualität</i>	234
3.3.5 <i>Zusammenfassung und Ertrag</i>	234
3.4 Multidimensionalität	237
3.4.1 <i>Der Mensch als Seelenwesen</i>	238
3.4.2 <i>Ambivalenzsensible Freude</i>	239
3.4.3 <i>Zusammenfassung und Ertrag</i>	241
3.5 Diskussion: Die Freude ein Mensch zu sein	242
<b>4 Freude an, in, mit und als Schöpfung</b>	<b>247</b>
4.1 Erlösung der ganzen Schöpfung	248
4.1.1 <i>Geist und Wort</i>	248
4.1.2 <i>Gottes Selbstgabe in Christus in der Schöpfung</i>	249
4.1.3 <i>Vergöttlichende Verwandlung der ganzen Schöpfung</i>	250
4.1.4 <i>Zusammenfassung und Ertrag</i>	251
4.2 Freude als Mit-Geschöpf	252
4.2.1 <i>Technokratisches Paradigma</i>	253
4.2.2 <i>Ganzheitliche Ökologie</i>	254
4.2.3 <i>Ökologischer Lebensstil und ökologische Spiritualität</i>	256
4.2.4 <i>Zusammenfassung und Ertrag</i>	261
4.3 Schöpfungsfriede als Freude	263
4.3.1 <i>Soteriologie und Schöpfungslehre</i>	264
4.3.2 <i>Zivilisation der Artifizialität</i>	265
4.3.3 <i>Geisteskraft: Wahrheit, Trost und Treue</i>	266
4.3.3.1 <i>Kraft der Wahrheit</i>	267
4.3.3.2 <i>Kraft des Trostes</i>	268
4.3.3.3 <i>Kraft der Treue</i>	269

4.3.4	<i>Lebensraum der Freude (Schöpfungsfriede)</i>	270
4.3.4.1	<i>Ökodomische Fantasie</i>	271
	<i>Exkurs: „psychic numbing“ – Zynismus und Fundamentalismus</i>	273
4.3.4.2	<i>Ökodomische Gemeinde</i>	275
4.3.5	<i>Zusammenfassung und Ertrag</i>	278
4.4	<i>Diskussion: Freude an, in, mit und als Schöpfung</i>	281
<b>5</b>	<b>Theologische Relecture des sozialwissenschaftlichen Ertrags</b>	<b>284</b>
5.1	<i>Dimensionen christlicher Freude in moderner Kultur</i>	284
5.1.1	<i>Freude in der Säkularität</i>	284
5.1.2	<i>Freude in der Spannung von Augenblick und Streben</i>	285
5.1.3	<i>Freude des Menschseins</i>	286
5.1.4	<i>Freude und Schöpfung</i>	289
5.1.5	<i>Freude als Lebensstil</i>	291
5.2	<i>Freude und Glück als Optionen für die christliche Praxis</i>	292
5.2.1	<i>Das alltägliche Glück als Gottesglück entdecken und deuten</i>	292
5.2.2	<i>Ganzheitliche menschliche Entwicklung fördern</i>	293
5.2.3	<i>Freude als schöpfungsgemäßen Lebensstil kultivieren</i>	293
5.2.4	<i>Gerechte und solidarische Netzwerke verantwortlich mitgestalten</i>	294
5.2.5	<i>Gottes Schönheit feiernd wahrnehmen</i>	294
<b>IV</b>	<b>FREUDE ALS CHRISTLICHE PRAXIS</b>	<b>297</b>
<b>1</b>	<b>Entdeckungsorte</b>	<b>297</b>
1.1	<i>leben! Katholisches Magazin für Lebensfreude</i>	298
1.1.1	<i>Profil</i>	298
1.1.2	<i>Leser*innenstimmen</i>	299
1.1.3	<i>Fazit</i>	302
1.2	<i>Kontemplation – Haus Gries</i>	303
1.2.1	<i>Grieser Weg</i>	304
1.2.2	<i>Angebotsvielfalt</i>	305
1.2.3	<i>Freude und Dankbarkeit</i>	306
1.2.4	<i>Rückmeldungen von Teilnehmenden</i>	307
1.2.5	<i>Fazit</i>	309

1.3	Raum_58 – Notschlafstelle für Jugendliche	311
1.3.1	<i>Konzept</i>	312
1.3.1.1	<i>Zielgruppe</i>	312
1.3.1.2	<i>Pädagogisches Angebot</i>	313
1.3.2	<i>Spaß und Freude</i>	314
1.3.3	<i>Fazit</i>	315
1.4	Internationale Arche-Gemeinschaften	317
1.4.1	<i>Entstehung und Profil</i>	317
1.4.2	<i>Charta der Arche-Gemeinschaften</i>	318
1.4.3	<i>Erfülltes Menschsein</i>	319
1.4.4	<i>Fazit</i>	322
1.5	Verschränkungen von christlicher Praxis und Kultur	323
1.5.1	<i>Säkularität</i>	323
1.5.2	<i>Konstruktivismus</i>	324
1.5.3	<i>Augenblicksglück</i>	325
1.5.4	<i>Erfahrungsqualitäten</i>	325
1.5.5	<i>Körper – Gefühle</i>	326
1.5.6	<i>Natur – Kultur</i>	326
1.5.7	<i>Gesellschaft – Politik – Ökonomie</i>	327
<b>2</b>	<b>Pastoraltheologische Vergewisserung</b>	<b>327</b>
2.1	Postmoderne Religiosität	328
2.1.1	<i>Sozialformen</i>	328
2.1.2	<i>Grundmuster postmoderner Religiosität</i>	329
2.2	Kirchlichkeit in der Postmoderne	331
2.2.1	<i>Deutungsmuster in der Kirche</i>	331
2.2.2	<i>Sakramentalität der Kirche</i>	333
2.2.3	<i>Kirchliche Grundvollzüge postmodern reformuliert</i>	335
2.3	Freude im Kontext kirchlicher Grundvollzüge	337
2.3.1	<i>Freude und Lebenshilfe</i>	337
2.3.2	<i>Freude und Berufung</i>	338
2.3.3	<i>Freude und Orientierungswissen</i>	339
2.3.4	<i>Freude und Verheißung</i>	340
2.3.5	<i>Freude und erlöste Lebendigkeit</i>	340

V RÜCKBLICK: CHRISTLICHE FREUDE ALS GLÜCK	343
DANK	345
VI LITERATURVERZEICHNIS	347
VII INTERNETQUELLEN	374



# 0 EINLEITUNG

## 1 Freude und Pastoral

### 1.1 „frustrated“

Der Zusammenhang von Freude und Pastoral ist mir im Rahmen meiner Tätigkeit als Diözesanjugendseelsorger zum Thema geworden. Im Jahr 2012 war eine Gruppe junger Erwachsener aus dem Partnerbistum Hong Kong zu Gast im Bistum Essen. Nachdem unsere Gäste verschiedene pastorale Handlungsorte besucht und sich dort über die Situation informiert hatten, trafen wir uns zu einem Auswertungsgespräch. Hierbei ging es um die Frage, wie die Teilnehmenden die Unterschiede zwischen den pastoralen Lebenswelten in Essen und Hong Kong beschreiben würden. Hierzu äußerte sich L., ein Teilnehmer aus Hong Kong, sinngemäß folgendermaßen: Obwohl die Ortskirche in Hong Kong auf keine lange Tradition zurückblicken könne, sowie jung, zahlenmäßig klein und gesellschaftlich unbedeutend sei, sei das kirchliche Leben in seiner Heimat überaus lebendig, beschwingt und freudvoll.

Ganz anders habe er die Situation hier wahrgenommen. Die katholische Kirche in Deutschland verfüge zwar über eine reiche und lange Tradition, sie sei lange Zeit prägend gewesen in Kunst und Kultur, Gesellschaft und Politik und sei dies im Vergleich zur Situation in Hong Kong noch immer, wie etwa die zahlreichen Kirchengebäude und sozial-caritativen Einrichtungen zeigten. Das Gefühl der Christ\*innen<sup>1</sup> sei aber bestimmt von Verlust und Niedergang. Wörtlich sagte er dann: „The church in Germany seems to be psychologically frustrated.“ „Frustriert“ – so lautete also ein Feedback eines befreundeten Fremden von der anderen Seite der Erde auf die pastorale Wirklichkeit, wie er sie hier wahrnahm. Und er meinte damit, dass das Christentum ihm hier freudlos, lustlos und wenig einladend erscheine und die kirchliche Pastoral wenig Freude ausstrahle.

Handelt es sich hierbei um eine berechtigte Wahrnehmung? Zumindest ist diese blitzlichtartige und subjektive Wahrnehmung keineswegs singulär. Es lassen sich weitere Hinweise entdecken, dass der Zusammenhang von Freude und Pastoral prekär ist.

---

<sup>1</sup> Diese Studie weiß sich einer gendergerechten Sprachform verpflichtet. In der Regel wird daher die hier gewählte Ausdrucksweise verwendet.

## 1.2 *Freudlose Pastoral?*

Pastorale Restrukturierung ist in den deutschen Diözesen seit Jahren an der Tagesordnung, verbunden mit finanziellen Einsparungen, Kirchenschließungen, Pfarreifusionen, Rückgang von Gottesdienstmitfeiernden und Kasualien etc.<sup>2</sup> Gemeindliche Gremien und engagierte Mitarbeitende scheinen dabei fortwährend den strukturellen Mangel zu verwalten. Die sog. Seelsorgestudie zeichnet ein entsprechendes Bild und lokalisiert die Seelsorgenden zwischen „Spirit und Stress“.<sup>3</sup> Durch die Skandale um sexuellen und geistlichen Missbrauch und deren Vertuschung wurde die Situation noch verschärft.<sup>4</sup> Eine von haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitenden nicht selten zu hörende Aussage lautet dann auch: „Das, was wir gerade in der Kirche erleben, ist nicht vergnügungssteuerpflichtig!“<sup>5</sup>

Bekannt wurden einzelne Priesterpersönlichkeiten, die mit ihrer Resignation an eine größere Öffentlichkeit traten, wie etwa der Münsteraner Pfarrer Thomas Frings<sup>6</sup> oder ein Weihejahrgang von elf Priestern aus dem Erzbistum

- 
- 2 Hierzu liegt eine umfangreiche pastoraltheologische Reflexion vor. Exemplarisch sei verwiesen auf: Rainer Bucher, „... wenn nichts bleibt, wie es war“. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg: Echter 2013. Matthias Sellmann, *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle* (Theologie kontrovers), Freiburg: Herder 2013. Jan Loffeld, *Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral* (Erfurter Theologische Studien 99), Würzburg: Echter 2011. Für das Feld der Kirchenentwicklung: Christian Hennecke, *Glänzende Aussichten. Wie Kirche über sich selbst hinauswächst*, Münster: Aschendorff 2011. Valentin Dessoy u.a. (Hg.), *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* (Gesellschaft und Kirche – Wandel gestalten 4), Trier: Paulinus 2015. Thomas Wienhardt, *Qualität in Pfarreien. Kriterien für eine wirkungsvolle Pastoral* (Angewandte Pastoralforschung 3), Würzburg: Echter 2017. Wenig rezipiert: Christian A. Schwarz, *Natürliche Gemeindeentwicklung in der katholischen Kirche*, Vallendar: Patris 2003.
  - 3 Vgl. Klaus Baumann u.a. (Hg.), *Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen*, Würzburg: Echter 2017. Pastoraltheologische Reflexionen zur Studie bietet: Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen, *Zur Debatte gestellt: die Seelsorgestudie*, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 37 (1/2017).
  - 4 Hinzu kommen Finanzskandale wie im Bistum Limburg oder um die Verwendung des „Peterspfennig“ im Jahr 2019.
  - 5 So fragt die Journalistin Alina Oehler in *Christ und Welt* angesichts einer „miesepetrigten Grundstimmung“ in der Kirche nach der Freude und stellt fest: „In der Freude steckt die Zuversicht, dass es Gott ist, der die Dinge lenkt – und man als Mensch auch mal loslassen darf. Mit dieser Haltung macht mir kirchliches Engagement Spaß.“ Alina Oehler, *Wo bleibt da die Freude? Die Anziehungskraft von Miesepetern ist begrenzt*, in: *Christ und Welt* (08/2018), 6. Wichtig scheint, dass diese zunächst defizitär-negative Zustandsbeschreibung durch das „gerade“ auch eine Sehnsucht bzw. Hoffnung beinhaltet. Denn in diesem Wort zeigt sich die anfängliche Vorstellung davon, dass es in der Vergangenheit anders war bzw. zukünftig anders werden könnte. Und dennoch wird hier deutlich, dass die theologische Rede von der christlichen Freude vor einer großen Herausforderung steht, wenn sie die wahrgenommene Krise nicht vorschnell kleinreden oder gewaltsam marginalisieren will.
  - 6 Vgl. Thomas Frings, *Aus, Amen, Ende? So kann ich nicht mehr Pfarrer sein*, Freiburg: Herder 2017.

Köln, die anlässlich ihres fünfzigsten Weihejubiläums einen offenen Brief verfassten, in dem sie Enttäuschungen im kirchlichen Dienst thematisieren.<sup>7</sup>

So wird das real existierende kirchliche Christentum weder von Christ\*innen selbst noch, jedenfalls nach landläufiger Einschätzung, von Nicht-Christ\*innen mit der Erfahrung von Freude assoziiert.<sup>8</sup>

Dies alles zeigt: Die im Feedback genannte Situation des „frustrated“ kann als recht pointierter Ausdruck einer spezifischen Stimmung oder Atmosphäre<sup>9</sup> gegenwärtiger pastoraler Wirklichkeit verstanden werden (was freilich nicht heißt, dass es nicht auch lebendige, positive und ermutigende Erfahrungen gibt).

Der Zusammenhang von Pastoral und Freude, insbesondere die Beobachtung, dass dieses Zueinander unter den gegenwärtigen kulturellen Bedingungen prekär geworden ist, stellt den Ausgangspunkt des Forschungsinteresses dar.<sup>10</sup>

Hinzu kommt noch ein zweiter Anlass, der mit dem erstgenannten in unmittelbarem Zusammenhang steht und diesen noch verschärft.

### 1.3 *Evangelii gaudium*

Seit Jorge Mario Kardinal Bergoglio im Jahr 2013 zum Papst gewählt wurde, ruft er immer wieder in Erinnerung, dass die Freude ein Kerngedanke des Christentums ist. P. Franziskus fokussiert Freude gleich in seinem ersten Apostolischen Schreiben „*Evangelii gaudium*“<sup>11</sup> vom 24. November 2013 als zentrales Thema. Aber auch in vielen weiteren Texten, Predigten, Ansprachen etc. hebt er die zentrale Bedeutung der Freude für die christliche Existenz

---

7 Vgl. Domradio, <https://www.domradio.de/themen/erzbistum-koeln/2017-01-10/priester-aus-dem-erzbistum-koeln-schlagen-veraenderungen-der-kirche-vor> (05.02.2020).

8 Dies ist letztlich eine aktuelle Bestätigung des bekannten Nietzsche-Diktums: „Bessere Lieder müssten sie mir singen, dass ich an ihren Erlöser glauben lerne: erlöster müssten mir seine Jünger aussehen!“ Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden. Bd. 2, München: Carl Hanser 1954, 350. Der Verweis auf Nietzsche zeigt, dass es sich bei der wahrnehmbaren Freudlosigkeit um ein Phänomen handelt, das schon älter ist. Dies verweist auf sehr grundlegende Fragestellungen, die in Teil II vertieft werden.

9 Die Bedeutung von Stimmungen und Atmosphären ist möglicherweise ein Aspekt, der in pastoralen Veränderungsprozessen noch nicht hinreichend im Blick ist. Vgl. hierzu weiterführend: Heinz Bude, *Das Gefühl der Welt. Über die Macht von Stimmungen*, München: Carl Hanser 2016. Die wahrgenommene Freudlosigkeit kann vor diesem Hintergrund auch nicht psychologisch eingeführt werden.

10 Die Frage, ob es sich hierbei um eine Glaubens- oder um eine Kirchenkrise handelt, wird an dieser Stelle nicht weiterverfolgt. Diese dualistische Gegenüberstellung scheint von der Sache her nicht angemessen und im Kern nicht zielführend. Vgl. zu dieser Thematik vertiefend: Franz-Xaver Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg: Herder 2011.

11 Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *EVANGELII GAUDIUM* des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), 24.11.2013.

hervor.<sup>12</sup> Viele Menschen schätzen an ihm, dass sein ganzes öffentliches Erscheinungsbild und persönliches Wirken von dieser Freude geprägt sind.<sup>13</sup>

Angesichts der oben als frustrierend und krisenhaft skizzierten Gemengelage werden durch die Appelle von P. Franziskus, zur Freude zurückzukehren, Fragen zugespitzt: Wie ist angesichts einer krisenhaften Situation, die wenig Freude erfahren lässt, glaubhaft von der Freude des Evangeliums zu sprechen? Ist es möglich, Freude herzustellen? Können sich Christ\*innen für die Freude entscheiden, so wie man einen Lichtschalter betätigt, wenn es dunkel ist? Genügt ein affirmativer Appell, dass Christ\*innen zur Freude des Glaubens zurückkehren sollen? Mit anderen Worten: Die andauernden Hinweise von P. Franziskus auf die Bedeutsamkeit der Freude für den christlichen Glauben machen eine Reflexion des oben als prekär beschriebenen Verhältnisses von Freude und Pastoral umso notwendiger.

Damit sind die Ausgangserfahrungen dieser Untersuchung benannt, die nun hinsichtlich der Forschungsperspektive dieser Studie zugespitzt werden sollen.

#### 1.4 *Freude kultivieren*

Es legt sich von den oben skizzierten Wahrnehmungen die Annahme nahe, dass die Freude des Evangeliums in der aktuellen pastoralen Situation verloren gegangen, zumindest aber prekär geworden bzw. in Frage gestellt ist. Davon ausgehend lautet die grundlegende Forschungsthese dieser Untersuchung:

Insofern Freude ein zentrales Leitthema des christlichen Glaubens darstellt, ist es für die pastorale Praxis der Kirche von zukunftsweisender Bedeutung, sich der Freude zu vergewissern und diesbezüglich denk- und sprachfähig zu sein. Im besten Fall geht es darum, die Freude des christlichen Glaubens zu entdecken, zu profilieren und zu kultivieren.

Dazu soll diese Studie einen Beitrag leisten.

- Ausgehend von dem oben skizzierten Feedback ist anzunehmen, dass die Erfahrung von Freude sich weder neutral zur Kirchenerfahrung noch zur

---

12 Bekannt geworden ist sein Diktum aus einer Predigt am 23. Mai 2016, dass der „Personalausweis des Christen die Freude ist“. Und auch an anderer Stelle betont er die zentrale Bedeutung der Freude für das christliche Leben: „Di gioia abbiamo bisogno tutti, ne ha bisogno ogni essere umano, creato per gioire dell' amore del suo Creatore. Senza la gioia la vita sarebbe come una pietanza senza sapore, sciapa, priva di gusto e di senso.“ Papst Franziskus, Prefazione, in: Mirilli (Hg.): *Un briciolo di gioia ... purché sia piena*, Cimisello Balsamo: Edizioni San Paolo 2018, 5-7, hier 5.

13 Gleichzeitig ist sein Pontifikat aber durch seine hohe Leidsensibilität und den Einsatz für Marginalisierte geprägt. Es legt sich von daher die These nahe, dass in seinem Pontifikat die spezifisch christliche Verknüpfung von Freude und Leidsensibilität erkennbar wird. Vgl. hierzu Teil III dieser Studie.

Kultur verhält. Freude-Erfahrung ist vielmehr sowohl in einen bestimmten kirchlichen wie kulturellen Kontext eingewoben. Es ist daher zu untersuchen, welche Bedeutung Freude gegenwärtig in Kirche und Kultur hat, in welcher Weise Freude thematisiert wird, ob, wo und auf welche Weise Menschen Freude suchen, finden bzw. erfahren.

- Zu analysieren ist auch, welche Bedeutung die Freude in der christlichen Tradition hat und ob es bestimmte Aspekte der christlichen Tradition gibt, die für das Leben der Menschen heute besonders relevant sein können. Anders gewendet ist zu untersuchen, wie sich die Freude theologisch zeitsensibel erschließen lässt.
- Schließlich ist danach zu fragen, in welchem Verhältnis Freude der Kultur und Freude des christlichen Glaubens zueinanderstehen. Gibt es Differenzen oder Übereinstimmungen? Lässt sich die Freude des christlichen Glaubens unter den gegenwärtigen Kirchenbedingungen kultivieren und in der Kultur plausibilisieren? Welche Schwierigkeiten stehen dem entgegen? Was können Merkmale einer Pastoral sein, die an der Freude des Evangeliums Maß nimmt?

Damit ist das Forschungsinteresse dieser Untersuchung skizziert. Dabei ist deutlich geworden, dass insbesondere der kulturelle Kontext von zentraler Bedeutung für die Fragestellung ist. In der gegenwärtigen Forschung wird dieser unter dem Aspekt der Postmoderne verhandelt. Dies wird bei der hermeneutischen Konzeption dieser Untersuchung berücksichtigt und im folgenden Kapitel einleitend reflektiert.

## 2 Praktische Theologie in der Postmoderne

Die vorliegende Untersuchung weiß sich hermeneutisch einer „Pastoraltheologie als Evangelisierungswissenschaft“ verpflichtet.<sup>14</sup> Die Erfurter Lehrstuhlinhaberin

<sup>14</sup> Sie ist damit innerhalb der differenzierten pastoraltheologischen Theoriedebatte an eine spezifische Forschungsperspektive gebunden. Vgl. einleitend zur Entwicklungsgeschichte der Pastoraltheologie: Reinhard Feiter, Von der pastoraltheologischen Engführung zur pastoraltheologischen Zuspitzung der Praktischen Theologie, in: Göllner (Hg.): „Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden“. Bilanz und Perspektiven der theologischen Disziplinen, Münster: LIT 2004, 127-136. Grundlegende Übersichten zu gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Ansätzen bieten: Doris Nauer u.a. (Hg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahmen und Zukunftsperspektiven (FS Fuchs) (Praktische Theologie heute 75), Stuttgart: Kohlhammer 2005. Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen, Wissenschaftstheorie, in: Pastoraltheologische Informationen 35 (2/2015). In jüngerer Zeit wurde vor dem Hintergrund aktueller Anfragen von Michael Schüßler herausgestellt, dass es der Pastoraltheologie als Wissenschaft nicht um „Kontingenzreduktion“, sondern um „Kontingenzsteigerung“ zu tun ist. Vgl. Michael Schüßler, Mit Gott gegen Wissenschaft?, in: <https://www.>

für Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Maria Widl, hat diesen Ansatz umfassend im Sinne einer „transversalen Weltentheologie“<sup>15</sup> entfaltet.

Grundlegend für ihren Ansatz ist ein spezifisches Verständnis der Postmoderne (2.1) und der daraus resultierenden Situation des Glaubens (2.2). Auf diesen Vorannahmen beruht eine Pastoraltheologie als Evangelisierungswissenschaft (2.3).

### *2.1 Die Postmoderne in der Moderne*

Zeitgemäße praktische Theologie berücksichtigt die Kennzeichen der Moderne (2.1.1) und eine spezifische Formatierung der Postmoderne in der Moderne (2.1.2).

#### *2.1.1 Vier Kennzeichen der Moderne*

Widl folgt der Analyse von Franz-Xaver Kaufmann, wonach Säkularität, Pluralität, Individualität und Modernität die vier entscheidenden Kennzeichen der Moderne sind. Widl bringt diese Kennzeichen der Moderne in praktisch-theologischer Absicht folgendermaßen auf den Punkt:<sup>16</sup>

Säkularität: Am Beginn der mit der Neuzeit beginnenden Moderne steht die Ausdifferenzierung und Spezialisierung, womit die Notwendigkeit von Toleranz gegenüber anderen Lebensentwürfen verbunden ist. Grundlage für Säkularität ist die Unterscheidung zwischen Funktion und Sinn; diese Unterscheidung kann als Definition von Säkularität verstanden werden. Es ist dabei uninteressant, in welchem Glauben bestimmte Leistungen erbracht werden.

Hierdurch verändert sich auch die Rolle des Christentums. Im Mittelalter war der Glaube zugewiesen und die ganze Gesellschaft verstand sich als *societas christiana*. In der Moderne wird der Glaube nicht mehr zugewiesen, eben aufgrund der Unterscheidung zwischen Funktion und Sinn. Dennoch wird der Glaube nicht irrelevant; er bekommt im Gegenteil als Orientierungspunkt

---

feinschwarz.net/mit-gott-gegen-wissenschaft/ (05.02.2020). Und Rainer Bucher erinnert in der jüngsten Debatte bzgl. der Verhältnisbestimmung von kirchlichem Lehramt und Praktischer Theologie daran, dass die Pastoraltheologie nicht auf einen Status als „Anwendungswissenschaft“ beschränkt werden darf: Vgl. Rainer Bucher, *Kulturwissenschaft des Volkes Gottes*, in: <https://www.feinschwarz.net/kulturwissenschaft-des-volkes-gottes/> (05.02.2020).

15 Maria Widl, *Pastorale Weltentheologie – transversal entwickelt im Diskurs mit der Sozialpastoral* (Praktische Theologie heute 48), Stuttgart: Kohlhammer 2000. Ein wichtiger Ausgangspunkt ist Widls Betroffenheit darüber, dass Menschen nicht mehr erwarten, in der Kirche gotteserfahrene Menschen treffen zu können. Theologie ist bei ihr insofern „nicht nur in den Traditionen der Kirche und im wissenschaftlichen Diskurs, sondern ebenso im existentiellen Vollzug des Glaubens zu verorten“. Vgl. ebd., 80ff.

16 Vgl. zum Folgenden: Maria Widl, *Christliche Pluralität in der Differenz der Deutungsmuster. Anstößigkeiten und Perspektiven*, in: Dies. (Hg.): *Das Volk Gottes auf dem Weg durch die Postmoderne. Eine kleine Pastoraltheologie*, Ostfildern: Grünewald 2018, 101-113, hier 101-106.

einen veränderten Stellenwert. Diese Situation wird jedoch erst verzögert spürbar, da der zugewiesene Glaube in kirchlichen Milieus und „christentümlichen Verhältnissen“ lange bedeutsam bleibt. In der säkularen Moderne spüren Menschen, dass der Glaube „persönlich angeeignet“ werden muss.

Säkularität, d.h. die Trennung von Funktion und Sinn, beinhaltet laut Widl als Gefahren eine Verzweckung von Vorgängen, den Verlust des Heiligen an Funktionalität sowie Legalismus und Bürokratismus. Säkularität beinhaltet aber auch Chancen, insofern sie eine tiefe ignatianische Mystik, eine Vernunft, die sagt, was Sache ist, ohne zu verleugnen, woran das Herz hängt, und einen nüchternen und praktischen Umgang mit den Dingen hervorbringt.

Pluralität: Modernes Leben ist durch Funktion und Leistung geprägt. Deshalb werden Expert\*innen immer spezialisierter und Techniken immer ausgefeilter. Diese Vielfalt der Möglichkeiten gibt es auch in geistigen Dingen, sodass es in der Moderne zu einer Vielzahl an Lebenshaltungen und Wertentscheidungen kommt. Auch hier gibt es nun die „Qual der Wahl“ oder den „Zwang zur Häresie“ (Berger). Relevant für Entscheidungen in diesem Bereich ist die Rangfolge der Werte, also die eigenen Prioritäten.

Diese Pluralität, d.h. Vielfalt gleichwertiger Sinnangebote, beinhaltet laut Widl als Gefahren die Beliebigkeit in vielen Fragen, eine Politik, die sich an Meinungsumfragen orientiert und eine Wissenschaft, die für alles Pro- und Contra-Gutachten geben kann. Im religiösen Bereich kann es zu Synkretismus und zum Phänomen der Angst als Konsequenz von Orientierungslosigkeit kommen. Positiv erleben viele moderne Zeitgenossen hingegen, in so spannenden und bewegten Zeiten leben zu können.

Individualität: Die Notwendigkeit der Entscheidung zum christlichen Weg macht die gegenseitige Unterstützung und den Dialog in Glaubensfragen erforderlich. Gleichzeitig werden immer stärker einzelne, persönliche Glaubensbiographien erkennbar. Der moderne Mensch wird durch viele kleine und große Lebensentscheidungen zum Schriftsteller seiner eigenen (und der gemeinsamen) Lebens- und Glaubensgeschichte. Er tut dies auf der Basis von Freiheit und der Vielfalt der Möglichkeiten.

Individualität, d.h. Hochschätzung der persönlichen Freiheit, beinhaltet laut Widl als Gefahren Egoismus, Selbstzufriedenheit oder gesellschaftliche Entsolidarisierung. Als Chancen betrachtet sie hingegen die Entfaltung freier, belastbarer und verantwortungsbewusster Persönlichkeiten. Kirche kann dies durch die Eröffnung von Freiheitsspielräumen und die Ermutigung zu

Entscheidung, die als Entscheidung für etwas immer auch die Entscheidung gegen etwas und damit Verzicht bedeutet, fördern.

Modernität: Modernität ist als Selbstverständlichkeit des fortgesetzten Wandels bzw. der dauernden Veränderung zu verstehen. Dabei schafft der Mensch mit Arbeit und durch Leistung permanent neue und bessere Möglichkeiten, die allerdings auch unerwünschte Nebenwirkungen haben können. Der Mensch muss als Einzelner unter den sich stets verändernden Bedingungen sein Leben gestalten. Auch im Hinblick auf den Glauben bedeutet dies, dass der Mensch stets auf der Suche ist. Bedeutsam ist dabei, dass Menschen den Glauben nicht suchen, weil sie den Glauben verloren haben, sondern weil sie wissen, dass sie ihn nie ganz haben, nie als sicheren Besitz ansehen können. Denn in der Moderne sind Leben und Glaube geprägt durch Wandel, Entwicklung, Beziehung und Entscheidung.

Modernität, d.h. die Legitimität beständigen Wandels, birgt laut Widl als Gefährdung eine Wegwerfmentalität als Ausdruck der Konsumgesellschaft und den Zwang, dass alles neu sein muss. Hieraus erwächst aber zugleich die Chance einer neuen Suche nach Qualität und Vertiefung – auch im Religiösen<sup>17</sup> –, das Entstehen von Aufbruchs- und Erneuerungsbewegungen in der Kirche und der Ansatz zur neuen Evangelisierung.

Säkularität, Pluralität, Individualität und Modernität sind demnach vier Kennzeichen moderner Kultur und stellen das Bedingungsfeld der vorliegenden Untersuchung dar.<sup>18</sup> Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, dass Heterogenität zu einem zentralen Kennzeichen der späten Moderne (Postmoderne)<sup>19</sup> wird.

---

17 Widl hat dies grundlegend für die sog. Neuen Religiösen Kulturformen untersucht. Vgl. Maria Widl, *Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen* (Dissertation) (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23 Theologie 501), Frankfurt/ M.: Peter Lang 1994.

18 Eine hiervon abweichende Typologie bietet der Soziologe Hartmut Rosa. Er bezeichnet Domeszierung, Rationalisierung, Differenzierung und Individualisierung als die vier Dimensionen der Moderne. Vgl. Hartmut Rosa u.a., *Soziologische Theorien* (utb 2836), Konstanz: UVK 32018, 21-24. Rosa kann hier auf die Klassifizierung von Hans van der Loo/ Willem van Reijen zurückgreifen: Vgl. Hans van der Loo, Willem van Reijen, *Modernisierung. Projekt und Paradox*, München: dtv 1997. Weitere soziologische Werke zur Deutung der Gegenwartsgesellschaft können hier nicht berücksichtigt werden. Exemplarisch sei verwiesen auf: Armin Nassehi, *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München: C.H. Beck 32019. Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin: Suhrkamp 2019. Bruno Latour, *Das terrestrische Manifest (Aus dem Französischen von Bernd Schwibs)*, Berlin: Suhrkamp 2018. Ferner ist der folgende Sammelband instruktiv: Heinrich Geiselberger (Hg.), *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin: Suhrkamp 2017.

19 Die Bedingungen der Spätmoderne für die Praktische Theologie sind in jüngerer Zeit umfassend reflektiert worden in: Stefan Gärtner u.a. (Hg.), *Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 89), Würzburg: Echter 2014.

### 2.1.2 Heterogenität als Kennzeichen der Postmoderne

Heterogenität ist als Pluralismus von Paradigmen zu verstehen (2.1.2.1), der methodisch durch den Ansatz transversaler Vernunft reflektiert wird (2.1.2.2).

#### 2.1.2.1 Paradigmenpluralismus

Im Hinblick auf Pluralität<sup>20</sup> kommt es laut Widl in der späten Moderne zu einem entscheidenden Bedeutungswandel. Während Pluralität nämlich in der Moderne als Schicksal gilt, wird sie in der Postmoderne als Chance und als „Raum der Freiheit“ gesehen. Mit anderen Worten wird nun die Pluralität positiv anerkannt und jeder verbindlichen Utopie eine Absage erteilt.<sup>21</sup> Dies ist vor dem Hintergrund einer Moderne bedeutsam, die immer mit einem Ausschließlichkeitsanspruch verbunden ist:

„Formal orientiert sich neuzeitliches Denken an zwei Charakteristika: dem Pathos des radikalen Neuanfangs und dem Anspruch der Universalität. Es kann um keinerlei Renaissance gehen, weil alles grundsätzlich falsch gewesen ist. Um etwas Vollkommenes zu schaffen, muss man ganz neu anfangen. Das Alte wertet sich am Maßstab des Neuen ab. Und das Neue ist die Methode schlechthin und insofern universal: *mathesis universalis*. Sie gilt unabhängig von regionalen Besonderheiten. Damit ist die Universalität der Neuzeit vereinheitlichend,

---

20 Vgl. grundlegend zum Stichwort Pluralität aus praktisch-theologischer Sicht auch: Rainer Bucher, Pluralität als epochale Herausforderung, in: Haslinger (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie*. Bd. 1 Grundlegungen, Mainz: Grünewald 1999, 91-101.

21 Ottmar Fuchs greift den Postmoderne-Ansatz in seinen Potentialen auf und entwickelt daraus eine radikale Pluralitätsethik. Vgl. Ottmar Fuchs, Plädoyer für eine radikale Pluralitätsethik, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 77 (1/1993), 62-77. Und: Ders., „Sein-Lassen“ und „Nicht-im-Stich-Lassen!“ Zur Pluralitätsprovokation der „Postmoderne“, in: Hilpert/ Werbick (Hg.): *Mit den anderen leben. Wege zur Toleranz*, Düsseldorf: Patmos 1995, 132-160. Sowie: Ders., Umgang mit der Bibel als Lernschule der Pluralität, in: *Una sancta* 44 (3/1989), 208-214. Diesen Hinweis verdanke ich Marcus Minten. Die von Fuchs entworfene Pluralitätsethik skizziert Widl folgendermaßen: Sie ist geprägt durch den Verzicht der Mächtigen auf ihre Deutungshoheit, beinhaltet eine Irrtumslizenz, die gegenseitig Irrtum zugesteht, die blinde Anerkennung des anderen, Skepsis gegenüber der Utopie zu großen Veränderungsmöglichkeiten und den Abschied von absolutistischen Wahrheitsansprüchen. Stattdessen werden lokale Theologien und Ekklesiologien bejaht und Vielfalt nicht als beliebig, sondern als solidarisch betrachtet. Widl hierzu zusammenfassend: „Sie [die Pluralitätsethik, SO] denkt auch Gott plural und entlarvt universalistische Wahrheitskonzepte als Gottesanmaßung, sofern sie den eigenen Standpunkt zum Maßstab für alle machen. Eine solche Pluralitätsethik ist auf gutem Weg zur Postmoderne, insofern sie den Blickwinkel der radikalen Pluralität einfordert und legitimiert. Sie ist dort noch nicht angekommen, weil sie die Pluralität als Perspektive postuliert, den Paradigmenwechsel zu ihr aber (noch?) nicht vollzogen hat.“ Vgl. Widl, *Weltentheologie*, 135-138.

totalisierend. [...] Moderne Wahrheit tritt immer mit Ausschließlichkeitsanspruch an.“<sup>22</sup>

Für die Postmoderne aber gilt:

„Für die Postmoderne liegt die Wahrheit in der Vielfalt (Derrida über den Turmbau zu Babel), die ein symbolisch gelungenes Zusammenspiel zeigt. [...] Die Postmoderne ist als eine mehrsprachige Verpflichtung auf die Einheit viel schwieriger als Einheitlichkeit oder Potpourri. Die verschiedenen Sprachen erläutern einander, indem sie sich kontrastieren; und ihre Mehrsprachigkeit ist funktional. [...] Vielheit ist die Minimalbedingung der Postmoderne, offene Einheit ihre Intention.“<sup>23</sup>

Als Grundbedingung zum Umgang mit dieser postmodernen Vielheit gilt für Widl das Vertrauen in die Wirklichkeit:

„Ein solcher Umgang mit Vielheit, der die Brüche und das Ereignis zulässt, ist nur aus einem Wirklichkeitsvertrauen heraus möglich; Misstrauen bringt Herrschaftsverhalten hervor. Die Moderne strebt absolute Herrschaft an, die Postmoderne zeigt, dass der Plan des Beherrschens ans Ende kommt. Die Moderne ist apokalyptisch; und ihre Wahrheit ist der Tod. Die Postmoderne wehrt den Zugriffen und hält den Horizont des Unfasslichen offen.“<sup>24</sup>

Wissenschaftstheoretisch wird diese veränderte Konstellation unter dem Stichwort des Paradigmenpluralismus<sup>25</sup> diskutiert. Paradigmenpluralismus

---

22 Ebd., 113f.

23 Ebd., 115.

24 Ebd., 122f. Diese Position entwickelt Widl im Gespräch mit Jean-François Lyotard und Wolfgang Welsch. Besonders Lyotard denkt Pluralität radikal heterogen und spricht sich gegen jede Universaliskonzeption aus, weil Wirklichkeit darin manipulierbar wird. Grundanliegen seines Ansatzes ist eine Gerechtigkeitskonzeption, die nicht durch Konsens, sondern durch Widerstreit bestimmt ist. Mit postmodernen Dekonstruktivisten betont er das Differente, die Brüche und das Widerfahrnis.

25 Grundlegend für den Begriff des Paradigmas sind die Untersuchungen von Thomas S. Kuhn: Vgl. Thomas S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/ M.: Suhrkamp 21976. Sowie: Ders., Neue Überlegungen zum Begriff des Paradigmas, in: Kuhn (Hg.): Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt/ M.: Suhrkamp 1977, 389-420. Paradigmen sind demnach zu verstehen als Gesamtkonstellation von Überzeugungen, Werten und Verfahrensweisen, die den wissenschaftlichen Diskurs, Theologie wie Naturwissenschaften, immer prägen. Daran anknüpfend hat Hans Küng gezeigt, dass die Geschichte der Theologie als ein Wechselspiel von Innovation und Tradition beschrieben werden kann und hat eine Periodisierung von Paradigmenwechseln entwickelt. Vgl. Hans Küng, Was meint Paradigmenwechsel?, in: Ders./ Tracy (Hg.): Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984, 19-25. Solche Paradigmenwechsel finden statt, wenn neue Modelle notwendig werden. Es handelt sich dann jeweils um sehr grundlegende Umbrüche, die multifaktoriell bestimmt sind. Dabei stel-

bedeutet nach Wolfgang Welsch, dass sich verschiedene Paradigmen (binnen-differenziert) auf den gleichen Gegenstand beziehen. Denn:

„Bei all der aufgezeigten Unverrechenbarkeit und Unvereinbarkeit verschiedener Paradigmen sind diese dennoch nicht absolut heterogen, sondern haben bereits durch ihre Entstehung vorgebildete Brücken.“<sup>26</sup>

Paradigmen werden hier – anders als bei Lyotard – als gegenabhängig und verflochten betrachtet und bilden ein netzartiges Gefüge. Widl stellt zur Herausforderung des Paradigmenpluralismus in der Postmoderne pointiert fest:

„Die Postmoderne versteht sich [...] als ein neues Paradigma, aber nicht im epochalen, sondern im optionalen Sinn: Sie will die Moderne nicht überwinden, sondern sie mit ihren eigenen Mitteln ganz anders weiterführen; und aus der anderen Perspektive der Heterogenität sieht die ganz anders aus und fordert andere Prioritäten. Die gleichzeitig bestehenden Perspektiven derselben Sache machen den Widerstreit im Paradigmenpluralismus aus; sie können nicht versöhnt, sondern nur vernetzt werden.“<sup>27</sup>

Bedeutsam für den Ansatz einer pastoralen Weltentheologie ist also, bei grundsätzlicher Verwiesenheit auf das Evangelium, eine Anerkennung des Wertes unterschiedlicher Paradigmen und ihre notwendige Verschränkung<sup>28</sup>:

„Da es kein paradigmefreies Christentum geben kann, sind die verschiedenen Paradigmen nach Maßgabe dieser Zeit- und Schriftgemäßheit als gleich authentisch anzusehen.“<sup>29</sup>

---

len solche Wechsel ein Risiko dar, weil noch nicht absehbar ist, wie weit neue Denkmodelle tragen. Aus religionssoziologischer Perspektive hat Karl Gabriel den Paradigmenpluralismus analysiert. Vgl. Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (Quaestiones disputatae 141), Freiburg: Herder 72000.

26 Widl, *Weltentheologie*, 126.

27 Ebd., 148. Franz-Xaver Kaufmann hat dies prägnant als „Verlust der Zentralperspektive“ beschrieben. Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, *Zwischenräume und Wechselwirkungen. Der Verlust der Zentralperspektive und das Christentum*, in: *Theologie und Glaube* 96 (3/2006), 309-323. Diesen Hinweis verdanke ich Jan Löffeld.

28 In praktisch-theologischer Perspektive wurde das Anliegen der Paradigmenverschränkung bereits von Rudolf Englert vertreten, der die Perspektivenverschränkung im größeren Rahmen eines Bemühens um Konziliarität sah. Vgl. Rudolf Englert, *Religiöse Erwachsenenbildung. Situation – Probleme – Handlungsorientierung* (Praktische Theologie heute 7), Stuttgart: Kohlhammer 1992.

29 Widl, *Weltentheologie*, 97.

Welsch entwickelt vor dem Hintergrund des postmodernen Paradigmenpluralismus, in Absetzung von Lyotard, die Option einer „transversalen Vernunft“. Um sich im Paradigmenpluralismus zu bewegen brauche es, so Welsch, eine solche transversale Vernunft, die mit Brüchen und Irritationen rechnet. Diese Option wird von Widl im Rahmen ihrer postmodernen Welttheologie rezipiert.

### 2.1.2.2 Transversale Vernunft

Wie bereits erwähnt sieht Welsch in der transversalen Vernunft die der Postmoderne angemessene Form der Vernunft, insofern sie die Aporien der Pluralität beseitigt. Welsch wörtlich:

„Transversalität erlaubt uns, unterschiedliche Gesichtspunkte wahrzunehmen und zu verfolgen sowie in der Verschiedenheit von Optionen nicht unterzugehen, sondern vorletzte Optionen 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 Letztorientierung zu predigen, sondern das Vermögen der Orientierung zu stärken, ist die Aufgabe. [...] 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 oder das Leben nach dem Tode, sondern das Leben vor dem Tod ist unsere Aufgabe. Lebendigkeit im Sinne von Transversalität entspricht unserer Endlichkeit. Sie führt zum menschlichen Leben.“<sup>30</sup>

Mit anderen Worten: Welsch verfolgt eine Vernunftkonzeption ohne Einheitsprämisse. Entscheidungsfindungen werden unter solchen Bedingungen komplex und kompliziert. Kriterien solcher Entscheidungsfindungen werden: Transparenz, Bewusstsein für die Entscheidungsnotwendigkeit, Konsistenz, Prämissenhierarchie und -präferenz, Beachtung der Grenzen der Begründbarkeit

---

<sup>30</sup> Welsch zitiert nach: Ebd., 127f. Widl hält ferner fest, dass, auch wenn Lyotard und Welsch ihre Modelle nicht christlich entwerfen, ihr Denken mindestens Fundament einer negativen Theologie sein könne, möglicherweise die Intention Karl Rahners zur ‚Mystagogie‘ aufgreifend. Vgl. ebd., 129.

innerhalb eines bestimmten Kontextes, Gespür für Zielhierarchien und Situationsadäquatheit. Die scheinbare Schwäche transversaler Vernunft ist zugleich ihre Stärke: sie dekretiert nicht und benutzt keinen festen Prinzipiensatz, dadurch ist sie aber hochgradig leistungsfähig und funktional stark; sie kann divergierende Ansprüche zulassen und ihnen im Einzelnen wie im Ganzen gerecht werden.<sup>31</sup>

Die solcherart analysierte und hier überblicksartig dargestellte Notwendigkeit transversaler Vernunft angesichts des Paradigmenpluralismus in der Postmoderne zeitigt erhebliche Konsequenzen für Religion, Glaube und Theologie, wie im folgenden Abschnitt zu zeigen ist.

## *2.2 Glaube in der Postmoderne*

Die neue Situation wurde bereits vom Konzil gesehen (2.2.1) und nachkonziliar weitergehend reflektiert (2.2.2). Dies kommt praktisch-theologisch im Wechsel vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma zum Ausdruck (2.2.3).

### *2.2.1 Paradigmenverschränkung – konziliar grundgelegt*

Widl vertritt die These, dass das Modell der Paradigmenverschränkung, also einer Vernunft, die auf der Suche nach Wahrheit transversal vorgeht, durch das Zweite Vatikanische Konzil, wenn auch nicht explizit, so doch implizit, vorgedacht worden ist.<sup>32</sup> Danach hat P. Johannes XXIII. den Dualismus zwischen Lehre und Pastoral (Gott/ Mensch, Kirche/ Welt, Leib/ Geist, Natur/ Gnade) überwunden, insofern bei ihm die Lehre als Pastoral verstanden wird. Widl stellt fest:

„Der dogmatische Auftrag des Konzils ist also die Überwindung aller Dualismen zwischen Leben und Lehre; als solcher führt er zur ganzheitlichen Erneuerung der Pastoral.“<sup>33</sup>

---

31 Im konkreten Leben bedeutet Transversalität laut Widl, sich mit vorletzten Antworten zufrieden zu geben. Denn ein Anspruch auf Letztgültigkeit würde eine Grenzüberschreitung bedeuten und der menschlichen Endlichkeit widersprechen.

32 Widl bezieht sich hier auf: Elmar Klinger, Das Zweite Vatikanum und der Glaube an die Berufung des Menschen. Der pastorale Fortschritt – ein dogmatischer Fortschritt, in: Ders. (Hg.): Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich: Benzinger 1990, 71-154.

33 Widl, Weltentheologie, 156.

Die dogmatische Basis für diese Einheit von Pastoral und Dogmatik liegt, laut Elmar Klinger, in der Offenbarung selbst.<sup>34</sup> Aus seiner Sicht ist die Konstitution *Gaudium et spes* der „Schlüssel zum Konzil“ und sein „dogmatisches Hauptereignis“:

„Der dogmatische Schlüssel ist die Lehre von der Berufung des Menschen und seiner Existenz in Gott und Christus. Das Programm dieser Berufung ist die Kirche. Die neue dogmatische Perspektive betont die geistliche Existenz in der Welt, sieht Gott als das Geheimnis der Existenz von allem und den Menschen als das Geheimnis des Wesens Gottes, vertritt eine neue Ordnung von Gerechtigkeit und Liebe im Reich Gottes, die Würde des Menschen in der Religion und eine personale Zuordnung von Gnade und Natur in Christus durch den Geist. [...] Das zentrale Dogma des Konzils ist damit der Glaube an die Berufung des Menschen: Christus ist der Inbegriff seiner Existenz. Deshalb ist die Kirche weltlich und das menschliche Leben geistlich zu verstehen.“<sup>35</sup>

Das Zweite Vatikanum hat insofern einen umfassenden Perspektivwechsel vollzogen, da es nicht nur die Menschen von der Kirche her, sondern diese auch von den Menschen her versteht. Widl hält fest, dass laut Klinger das Wesentliche des Paradigmenwechsels des Konzils seine Paradigmenverschränkung sei und sie folgert daraus für das Verständnis von Pastoral:

„Pastoral bezeichnet über die herkömmliche Seelsorge hinaus das Verhältnis der Kirche zur Welt überhaupt und im Ganzen und umfasst damit die Sozialethik. [...] Die konkrete Verteidigung und Verkündigung dieses Glaubens nennt das Konzil Evangelisierung. Sie ist der Auftrag der Kirche als ganzer und Inbegriff ihrer Pastoral<sup>36</sup>.

Für Widl ist in der Folge Karl Rahners die Fremdheit des Menschen der Schlüssel zum absoluten Geheimnis. Denn Gottes Fremdheit ist der Weg, auf dem er uns gegenwärtig ist. Sie legt Wert darauf, dass eine daraus folgende Spiritualität des Fremden im Alltäglichen keine unbedeutende spirituelle Form sei, sondern die Mystik der Zukunft. So müsse auch Theologie lernen neu von Gott zu sprechen:

---

34 Im Rahmen dieser Untersuchung kann dies nicht weiter entfaltet werden. Vgl. ergänzend hierzu: Julia Knop, *Dem Christsein Gestalt geben. Weichenstellungen des Pastoralkonzils*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 63 (2012), 294-307.

35 Widl, *Weltentheologie*, 157f. Vgl. hierzu auch: Elmar Klinger, *Der Glaube des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt*, in: Klinger/ Wittstadt (Hg.): *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum* (FS Karl Rahner zum 80. Geb.), Freiburg: Herder 1984, 615-626, hier 620f.

36 Widl, *Weltentheologie*, 165.

„Inmitten der Pluralität und Fremdheit des Alltäglichen entdeckt sie die Mystik und wird prophetisch.“<sup>37</sup>

Hierzu noch einmal Klinger:

„Rahner stellt im absoluten Geheimnis die Tradition und deren überlieferte Formeln des Lebens der Lebenserfahrung gegenüber. Er unterzieht die Formeln unweigerlich einer umfassenden Kritik; denn sie sind Formeln des Lebens, nicht das Leben selber. Sie halten die Erfahrungen des Lebens fest, aber schöpfen sie nicht aus. Es gibt neue Erfahrungen, die die Formeln übersteigen. Daher kann das Leben nicht von seinen Formeln abgeleitet werden. Die Formeln müssen vielmehr vor der Wirklichkeit des Lebens bestehen. Diese Kritik ist unumgänglich. Es gibt ohne sie kein geistliches Leben.“<sup>38</sup>

Daraus folgt, dass die fundamentaltheologische Herausforderung des Konzils in der Zeitlichkeit des Glaubens liegt. Im Glauben sei die Zeit ein Kairos, also die Zeit der Gottesbegegnung. Insofern Gott im Alltäglichen präsent ist, muss Theologie ganz prophetisch im Alltag von Gott reden. Hier haben sich auch die alten Formen des Glaubens zu bewähren. Zusammenfassend hält Widl fest:

„Insgesamt ist Klingers Ansatz der Sache nach weitgehend postmodern im oben beschriebenen Sinn der standpunktbezogenen Paradigmenverschränkung. Er macht auch deutlich, dass das Konzil eine solche postmoderne Kirche intendiert, aber auch, warum diese davor zurückschreckt. [...] Er spricht auch nicht von Paradigmenverschränkung, sondern benutzt den etwas anders gelagerten Begriff der Idiomenkommunikation. Bezogen auf die kritischen Punkte der Postmoderne lässt sich von Klingers Ansatz her sagen: Die Wahrheit sprengt postmodern die Fesseln geschlossener Theorien, Systeme und Ideologien und streckt sich aus nach dem Unverrechenbaren. [...] Wahrheit ist also postmodern offen und perspektivisch. Dem entspricht keineswegs eine negative Theologie. Sondern es sind Theologien, die die Gotteserfahrungen ihrer Perspektive je präzise benennen, mit anderen Perspektiven heutiger und in der kirchlichen Tradition bewahrter Theologie verschränken

---

37 Ebd., 170.

38 Elmar Klinger, *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*, Würzburg: Echter 1994, 59.

und so hörend, staunend und bezeugend dem Geheimnis Gottes Ausdruck verleihen, wie es sich mitten in den heutigen Welten inkarniert.“<sup>39</sup>

Eine solche vom Konzil intendierte Paradigmenverschränkung wird nun aber besonders dadurch notwendig, dass sich die Situation von Glauben und Kirchlichkeit nachkonziliar noch einmal drastisch verändert.

### 2.2.2 Von der Suchbewegung zum Weg

Unter den Bedingungen der Moderne, so die Position von Widl, wird Glaube zur Suche nach jener Gottesbegegnung, die die Wertigkeiten des Lebens bestimmen hilft. Kirche als Gemeinschaft kann diesen Weg begleiten (ermutigend, mahnend, stärkend, kritisch). Die Verantwortung des Einzelnen kann sie aber nicht ersetzen. Denn die Herausforderung der Moderne lautet: sein Leben so zu gestalten, wie es einem selbst gemäß ist. In der Moderne ist der christliche Glaube also bewusster, entschiedener, persönlicher und wandelbarer als zuvor. Dies erfordert immer eine Vertiefung in das Geheimnis Gottes. Widl bringt dies so auf den Punkt, dass der Glaube unter den Bedingungen der Moderne zur Suchbewegung wird. Es ist der Abschied von einer volksgemeinschaftlichen Sicherung des Glaubens:

„Der Glaube wird unter modernen Voraussetzungen zur Suchbewegung – sowohl danach, wie er zu verstehen, wie danach, wie er zu gestalten sei.“<sup>40</sup>

Und weiter:

„Die Logik der Moderne mit ihrer grundsätzlichen Säkularität – ihren Lebensvollzügen, die ohne Gott auskommen – erfordert es, beständig danach zu suchen, was denn der Glaube unter geänderten Voraussetzungen noch bedeuten mag.“<sup>41</sup>

Widl stellt jedoch heraus, dass sich diese Situation nachkonziliar noch einmal grundlegend verändert. Die säkulare Welt kommt gut ohne Kirche aus und

---

<sup>39</sup> Widl, *Weltentheologie*, 172.

<sup>40</sup> Maria Widl, „Mein Joch drückt nicht und meine Last ist leicht.“ (Mt 11,30). Über den Glauben als Suchbewegung, in: Dies. (Hg.): *Das Volk Gottes auf dem Weg durch die Postmoderne. Eine kleine Pastoraltheologie*, Ostfildern: Grünewald 2018, 11-19, hier 12.

<sup>41</sup> Ebd., 15. Ein mögliches kirchliches Reaktionsmuster auf diese Situation besteht darin, die christliche Deutung immer wieder zu wiederholen, um den Menschen die Wahrheit zu vermitteln und zwar in der Illusion eines linearen Sender-Empfänger-Modells. Dieses Modell ist laut Widl jedoch zum Scheitern verurteilt, da eine solche christliche Praxis säkularen Zeitgenossen ideologisch erscheint und mit moralischem Druck aufgeladen ist. Vgl. Widl, *Transversalität. Eine inhaltliche Brücke zwischen Christentum und säkularer Welt gestalten*, 23f.

sie deutet die Erfahrungen der Wirklichkeit – die sie mit Christen teilt – ganz selbstverständlich völlig anders.<sup>42</sup> Widl pointiert:

„Somit ergibt sich, dass zwischen Christentum und säkularer Gesellschaft ein tiefer Graben besteht.“<sup>43</sup>

Während das Konzil noch hoffnungsfroh meinte, den bestehenden Glauben durch ausstrahlendes Zeugnis überwinden zu können, stellte P. Paul VI. ernüchert den „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“<sup>44</sup> fest, der eine „neue Evangelisierung“ erforderlich mache.<sup>45</sup> Was darunter zu verstehen ist, bringt Widl folgendermaßen auf den Punkt:

„Sie beruht nicht auf Indoktrination, weder nach innen noch nach außen. Vielmehr gehe es darum, sich selbst als Zeitgenossen wahrzunehmen, die Teil dieser Welt, Gesellschaft und Kultur sind. Indem wir uns im vollen Bewusstsein unserer kulturell geprägten Säkularität unter das

---

42 In diesem Zusammenhang spricht Widl auf der Basis der Unterscheidung zwischen Religion und Lebensgrundausrichtung von „Religionsanaloga“. Vertiefend zum Begriff der Religionsanaloga bei Widl: Maria Widl, Die katholische Kirche in Mittel- und Ostdeutschland. Situation und pastorale Herausforderungen angesichts der Säkularität, in: Pickel/ Sammet (Hg.): Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Wiesbaden: VS 2011, 191-204, hier 196-201.

43 Widl, Transversalität, 24. Christen im Westen und Osten Deutschlands gehen mit dieser Situation laut Widl unterschiedlich um. Im Westen wird die säkularisierte Haltung als Ignoranz gedeutet, die in Teilen sogar nachvollziehbar erscheint, u.a. wegen so mancher mangelnden Qualität kirchlicher Angebote. Im Osten deutet man die säkulare Haltung viel stärker als Bedrohung und Feindseligkeit. Weiterführend, insbesondere hinsichtlich des differierenden Missionsverständnisses: Widl, Missionsland Deutschland Beobachtungen und Anstöße. Skizzen einer Baustelle, in: Dies. (Hg.): Das Volk Gottes auf dem Weg durch die Postmoderne. Eine kleine Pastoraltheologie, Ostfildern: Grünewald 2018, 43.64.

44 Dieser Bruch betrifft nicht nur die Kirche. Die Ausbildung von unterschiedlichen Lebenswelten, Paradigmen und Deutungsmustern ist – dies wurde oben gezeigt – ein Kennzeichen der postmodernen Welt insgesamt. Diese Unterschiedlichkeit der Lebenswelten, der sich niemand entziehen kann, wird sowohl als Zerrissenheit als auch als Erfüllung erlebt. Der Vermutung, dass diese Welt letztlich auseinanderbrechen müsse, weil es keinen gemeinsamen Nenner mehr gibt, steht aus christlicher Sicht der Schöpfungsglaube gegenüber. Dieser widerspricht im Letzten auch einer konstruktivistischen Position, die behauptet, dass die Welt nur das sei, was der Mensch daraus macht. Aus dem Schöpfungsglauben ergibt sich die Notwendigkeit einer wechselseitigen Perspektivübernahme, um die Wahrheit von Kultur und Menschsein zu erschließen und damit den diagnostizierten Bruch zu überwinden. Vgl. Widl, Transversalität, 27f. Vertiefend hierzu: Hans-Peter Großhans, Perspektivität des Erkennens und Verstehens als Grundproblem theologischer Rationalität, in: Theologische Literaturzeitung 128 (4/2003), 351-368. Einführend zur Bedeutung der Schöpfungstheologie: Dirk Ansorge, Medard Kehl, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg: Herder 32018.

45 Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben EVANGELII NUNTIANDI Seiner Heiligkeit Papst Paul VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), 8.12.1975 (Neuaufgabe 2012), hier 20.

Evangelium stellen, uns von ihm herausfordern lassen und zur Umkehr bereit machen, ändert sich nicht nur unser eigenes Leben. Zugleich prägen wir jenes Stück Kultur um, das wir selbst sind, und lernen, der Kultur auf prophetische Weise je neu vom Evangelium zu erzählen.“<sup>46</sup>

Kirche muss sich demnach bewusst in der Kultur verorten, jedoch mit einer klaren Perspektive des Evangeliums.<sup>47</sup> Das führt dazu, dass sie selbst zur Umkehr findet und gleichzeitig in prophetischer Weise einen Teil der Kultur umgestaltet. An anderer Stelle formuliert Widl, dass in dieser postmodernen Perspektive das Verständnis vom Glauben als Suchbewegung problematisch wird. Für die Postmoderne ist Suche nämlich irrelevant, sie ist vielmehr an Angeboten interessiert. Theologisch reflektiert bedeutet dies:

„Der Glaube als Suchbewegung verweist auf das Innere der Gemeinde, auf die Sammlung, auf die Spiritualität. Er verschiebt die Sendung auf später oder meint, die Sammlung sei bereits die Sendung.“<sup>48</sup>

Unter postmodernen Voraussetzungen ist daher der Glaube nicht als Suchbewegung, sondern als Weg zu erschließen, wie dies durch das Konzil angebahnt wurde, indem es vom pilgernden Gottesvolk gesprochen hat:

„Kirche, das pilgernde Gottesvolk, unterwegs durch Zeit und Kultur, der Botschaft von einem anderen, einem neuen Leben verpflichtet, das unter uns schon angefangen hat, und dessen Vollendung wir entgegen gehen. [...] Der Suche haftet immer die Konnotation des Verlustes an. Dadurch hat sie etwas Rückwärts-Gewandtes. Der Weg liegt nicht nur hinter, sondern immer auch vor einem. Und selbst wenn man sich des Zieles unsicher ist, motiviert er zum Voran-Schreiten.“<sup>49</sup>

---

46 Widl, Transversalität, 25.

47 Widl hat dies exemplarisch im Hinblick auf die Citypastoral entfaltet. Vgl. Maria Widl, Evangelisierung städtischer Kulturen. Eine zentrale Herausforderung der Postmoderne, in: Dies./Schulte (Hg.): Folge dem Stern! Missionarische Projekte am Weihnachtsmarkt (Erfurter Theologische Schriften 36), Würzburg: Echter 2009, 151-160. Im Hinblick auf die Kirche reflektiert Widl, dass im Paradigmenpluralismus die Chance entstehe, aus dem Gefängnis der Kirchlichkeit herauszutreten und christliche Paradigmen des Lebensstils, der Kulturgestaltung und der Zukunftsverantwortung auszubilden. Konstitutives Element und Prüfkriterium bleibe aber die Verwiesenheit auf das Evangelium, welches allerdings nie in Gänze zu erschließen ist. Vgl. Widl, Weltentheologie, 139f.

48 Widl, Suchbewegung, 15.

49 Ebd., 16.

Die bis hierher skizzierte neue Herausforderung des Glaubens in der Postmoderne wird theologisch im Wechsel vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma reflektiert.

### 2.2.3 Säkularisierungs- vs. Evangelisierungsparadigma

Widl greift auf Überlegungen von Norbert Mette zurück, der im Kontext der Diskussion um die Grundausrichtung der deutschsprachigen Pastoraltheologie<sup>50</sup> den Wechsel vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma konturiert:

„Während das Säkularisierungsparadigma sein Hauptaugenmerk auf die gesellschaftliche und individuelle Relevanz von Religion, Kirche und Frömmigkeit richtet, lässt sich das Evangelisierungsparadigma stärker von der Sorge leiten, welche Folgen dieser Prozess für die Gestaltung einer humanen Praxis überhaupt zeitigt. Die gegenwärtige Situation ist ihm zufolge unzureichend erfasst, wenn die Säkularisierung als die epochale Bedrohung der Kirche angesehen und nicht vordringlich die schicksalhaft gewordene Bedrohung der Menschheit sowie der Schöpfung insgesamt in den Blick genommen wird.“<sup>51</sup>

Zugespitzt:

„Die für dieses Paradigma zentrale Erfahrung bildet die Tatsache, dass sich im Gegensatz zu einer Minderheit, die davon profitiert, der Modernisierungsprozess für die Mehrheit der Menschheit und ihre Umwelt als zerstörerisch und vernichtend erweist. Wie soll man angesichts solchen Leidens und Todes Unschuldiger einen Gott verkünden, der Liebe ist und Leben will, wird dann zur zentralen Frage.“<sup>52</sup>

Dabei sieht Mette den Wechsel zum Evangelisierungsparadigma innerhalb der Praktischen Theologie im Kontext der Entwicklung im Bereich Systematischer Theologie:

---

50 Von besonderer Bedeutung war hier der Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheolog\*innen im Jahr 1993 mit dem Titel „Planung und Vision. Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge“.

51 Norbert Mette, Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie. Methodologische Grundlagen in den Handbüchern des deutschsprachigen Raumes, in: Pastoraltheologische Informationen 11 (2/1991), 167-187, hier 167.

52 Mette zitiert nach: Widl, Weltentheologie, 63.

„Es [das Evangelisierungsparadigma] bildet im übrigen die praktisch-theologische Konkretion eines Paradigmenwechsels innerhalb der Theologie insgesamt, wie er sich in verschiedenen neueren theologischen Ansätzen (z.B. Theologie der Befreiung, feministische Theologie, Black Theology, Minjung-Theologie) niederschlägt, die eine Ablösung sowohl vom neuscholastischen als auch vom transzendental-idealistischen Paradigma zugunsten eines nachidealistischen Paradigmas vollzogen haben. Gemeinsam ist ihnen, dass sie gegenüber einem abstrakt theoretisch verbleibenden Wahrheitsbezug die praktische und subjekt-hafte Grundverfassung der Theologie insgesamt herausstellen und ernstnehmen.“<sup>53</sup>

Im Wesentlichen stellen Ansätze des Evangelisierungsparadigmas einem abstrakt-theoretischen Wahrheitsbegriff eine praktisch und subjekthaft verfasste Theologie gegenüber. Widl stellt fest:

„Die Praktische Theologie im neuen Paradigma wurzelt in der Betroffenheit vieler kirchlich Engagierter über enttäuschte Hoffnungen der Kirchnerneuerung im Zuge des Konzils, [...] über eine systematisch restaurative Kirchenpolitik, [...] über neue christlich motivierte soziale Bewegungen im interkonfessionellen Raum. [...] Sie hat Traditionsabbrüche wahrzunehmen, die heute nicht mehr von einer durchgängigen Christentumsgeschichte sprechen lassen. Sie hat die Spuren des Leides und der Vernichtung eben dieser Geschichte namhaft zu machen und den bisher Ignorierten und Ausgegrenzten Gehör zu verschaffen. Sie hat schließlich gegenüber postmodern-funktionalem Religionsgebrauch die widerständigen Elemente der christlichen Tradition in Erinnerung zu halten. In diesen Zusammenhängen vermittelt die Praktische Theologie eine Handlungskompetenz, die eine Sensibilisierung für und eine Befähigung zu einer authentisch christlichen Praxis ist. In ihr bindet sich der Glaube individuell, sozial und strukturell an elementar solidarisches und kommunikatives Handeln. Er wird darin eigenständig und schöpferisch. Insofern ist Praktische Theologie Charismenlehre.“<sup>54</sup>

Im Evangelisierungsparadigma steht also die Frage im Mittelpunkt, wie angesichts der gesellschaftlichen Veränderungsprozesse, kirchliche Pastoral

---

53 Norbert Mette, Kritischer Ansatz der Praktischen Theologie, in: van der Ven/ Ziebertz (Hg.): Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie (Theologie und Empirie 13), Kampen-Weinheim: Deutscher Studienverlag 1993, 201-224, hier 210.

54 Widl, Weltentheologie, 69.

vollzogen werden kann. Innerhalb dieses Paradigmas wird unterschieden zwischen kirchen-, christentums- und gesellschaftsbezogenem Ansatz. Außerdem wird der Blick nicht so sehr auf die Folgen der Moderne für die Kirche, sondern auf deren Folgen für die gesamte Menschheit gelegt.<sup>55</sup> Ausgangspunkte einer solchen Theologie sind praktisch, subjektive Erfahrungen, entgegen einem abstrakt-theoretischen Wahrheitsbegriff. Es geht um die Vermittlung einer Handlungskompetenz, die Sensibilisierung für und Befähigung zu christlicher Praxis ist.<sup>56</sup>

Auf der Basis dieser hier nur knapp nachgezeichneten Situation in der Postmoderne entwickelt Widl die hermeneutischen Koordinaten einer Pastoraltheologie als Evangelisierungswissenschaft.

### *2.3 Pastoraltheologie als Evangelisierungswissenschaft*

Es konnte bis hierher gezeigt werden: Widl vertritt bezugnehmend auf Welsch den Ansatz des Paradigmenpluralismus. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit zum Widerstreit. Es gibt in diesem Konzept kein Herrschaftswissen, vielmehr muss jede Perspektive transversal begründet werden. Hierin liegen im Hinblick auf die Postmoderne folgende Chancen:

Erstens wird eine kritische Infragestellung der Option der Profitmaximierung möglich, insofern diese Option als ein bestimmtes Paradigma von Weltdeutung entlarvt wird. Zweitens können dann, insofern die Systemlogik aufgebrochen ist, alternative Modelle entwickelt werden. Drittens müssen die

---

55 In diesem Kontext sind auch die Überlegungen von Eberhard Tiefensee zur „Ökumene der dritten Art“ relevant. Vgl. Eberhard Tiefensee, Ökumene mit den Religionslosen. Anerkennung der Alterität, in: Herder Korrespondenz Spezial (1/2010), 39-43.

56 Evangelisierung als Inbegriff der Pastoral zielt demnach auf die christliche Gestaltung der Welt: „Evangelisierung ist die Macht der Liebe, die die Gesellschaft verändert und einen neuen Himmel und eine neue Erde ankündigt und mitschafft. Lineare Macht hingegen ist Ohnmacht, weil sie Menschen zerstört und Hass schürt. Entsprechend ist der Dissens ‚ein schöpferischer Konflikt der Evangelisierung‘.“ Ebd., 168. Evangelisierung wird hier mit Klinger verstanden als Gestaltung der Welt nach den Wertmaßstäben des Reiches Gottes. Zugespielt formuliert zielt die Pastoral der Kirche damit auf einen umfassenderen Erfahrungsraum als den institutionell verfassten. Dieser grundlegende, konziliar begründete Pastoralbegriff wird in der gegenwärtigen pastoraltheologischen Debatte unterschiedlich ausgefaltet. Rainer Bucher etwa bezeichnet Pastoral als „kreative Konfrontation zwischen Evangelium und Existenz“ und Widl verweist darauf, dass entscheidend für die Pastoral nicht die Dichotomie von Kirche und Welt, sondern das „Überkreuzliegen von Sünde und Reich Gottes“ sei. Die im französischen Sprachraum beheimatete „Zeugende Pastoral“ rechnet von daher auch damit, dass die Pastoral der Kirche weder in die Christusbefolgung noch in eine kirchliche Existenz führen muss. Vgl. Reinhard Feiter, Das Evangelium wird zur „guten Nachricht“, in: Ders./Müller (Hg.): Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich (Bildung und Pastoral 1), Freiburg: Herder 2012, 137-151. In diesem Sinne ist das Forschungsinteresse dieser Studie auch nicht auf kircheninstitutionelle Fragen gerichtet. Gleichwohl werden diesbezügliche Anschlüsse jeweils benannt. Vgl. ergänzend zur Frage kirchlicher Präsenz in der Postmoderne IV.2.2.

Kirchen sich nicht mehr auf einen ihnen zugewiesenen gesellschaftlichen Teilbereich beschränken. Evangelisierung geschieht dann vielmehr in umfassender Weise christlicher Weltgestaltung. Die Folge ist:

„Theologie wird daher inmitten der Welten entworfen und für sie prophetisch – es braucht dann etwa eine Theologie der Wirtschaft oder eine Theologie der Arbeit.“<sup>57</sup>

Solche Weltentheologien sind dogmatisch aus ihrem je eigenen Erfahrungshorizont heraus zu entwerfen und sind insofern nachidealistisch.<sup>58</sup> Und sie sind mystagogisch,

„indem sie inmitten der Argumentationen Raum für Gott eröffnen, der als inspiratorische Quelle all ihres Theologisierens zwischen den Zeilen steht und als begeisternder Funke überspringt. Deshalb wird die Praktische Theologie hier als ‚Evangelisierungswissenschaft‘ gekennzeichnet.“<sup>59</sup>

Praktische Theologie als Evangelisierungswissenschaft wahrt also die Dialektik von Theorie und Praxis, berücksichtigt die Perspektivität der (2.3.1) Postmoderne und wird als ästhetische Pneumatologie (2.3.2) konzipiert. Auf dieser Basis entwirft Widl schließlich die Methodik einer transversalen Weltentheologie (2.3.3).

### 2.3.1 *Perspektivität*

Die Beteiligung möglichst vieler an Entscheidungsprozessen ist eine Frage der Gerechtigkeit und zugleich Bedingung für das Reich Gottes, welches Gerechtigkeit, Frieden und Freude (vgl. Röm 14,17) ist. Denn systemisch Mächtige können aufgrund ihrer Position und der damit verbundenen Interessen gar nicht gerechte Lösungen herbeiführen. Das Signum der Postmoderne liegt darin, dass in solchen Diskursen zu berücksichtigende Kontexte, mit Klinger Perspektiven genannt, immer differenzierter werden. Kontextualität als Option der Theologie sieht Widl allerdings in der Gefahr lediglich die Betroffenheitsebene zu berücksichtigen. Die Gefahr eines ‚nur‘ perspektivischen Ansatzes

---

57 Widl, Weltentheologie, 176

58 Sie erfordern ‚integrierte Wissenschaftler\*innen‘, welche sich als Teil einer Lebenswelt verstehen und aus dieser heraus Theorie bilden, „auf selbstreflexive Ganzheitlichkeit verpflichtet und daher vor lebensfeindlichen Ideologien geschützt“. Vgl. Ebd., 185f. Für solche Wissenschaftler\*innen ist die Praxis Ausgangs- und Zielpunkt der Reflexion.

59 Ebd., 177.

sieht sie in Unverbindlichkeit. Im Anschluss an die Entwürfe von Henning Luther<sup>60</sup> und Gert Otto<sup>61</sup> bedeutet Perspektivität bei Widl mehr:

„Hier geht es um den spezifischen Standpunkt, den Blickwinkel und die Wahrnehmungsweise des jeweils Ganzen, soweit es gesehen werden kann; insofern das mit den Maßstäben des Reiches Gottes und ihrem kirchlichen Ausdruck verschränkt ist, ist es Theologie; insofern es diese Verschränkung im Kontext der kirchlichen Tradition systematisch reflektiert, ist es wissenschaftliche Theologie; insofern sie sich darin explizit perspektivisch-transversal versteht, ist sie postmodern; insofern sie auf die konkrete kirchliche Praxis reflektiert – in welchem Rahmen auch immer – ist sie Praktische Theologie; insofern sie das auf postmoderne Weise theologisch inmitten der menschlichen Welten tut, ist sie pastorale Weltentheologie. Der hier verwendete Perspektivitätsbegriff ist daher kein methodischer, sondern ein fundamentaltheologisch-praktischer.“<sup>62</sup>

Auf den Punkt gebracht:

„Für ein post-modernes Konzept der Praktischen Theologie folgt daraus, dass ihr Proprium nicht als Bereich, sondern als Perspektive zu konzipieren ist: als perspektivisch-transversale Reflexion des Glaubens inmitten der heutigen Welten.“<sup>63</sup>

### *2.3.2 Weltentheologie als ästhetische Pneumatologie*

In der pastoralen Weltentheologie hat die theologische Ästhetik eine spezifische Relevanz. Dabei bezieht sich Widl auf die Ansätze der evangelischen Theologen Grözinger und Bohren.

Bei Grözinger ist Ästhetik Erfahrung und Wahrnehmung, die das Mögliche erweitert. Widl fasst seine Position zusammen:

„Grözinger bricht damit technokratische, funktionalistische und ideologische Praxismodelle auf und wirbt für die Kunst der Darstellung.

---

60 Vgl. Henning Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius 1992.

61 Vgl. Gerd Otto, *Handlungsfelder der Praktischen Theologie (Praktische Theologie 2)*, München: Kaiser 1988.

62 Ebd., 192.

63 Ebd., 22.

Entsprechend wird die Erzählung als Erfahrungs- und Darstellungsform zur Schlüsselkategorie menschlichen Lebens als Geschichte, in der die göttliche Heilsgeschichte inkarniert. [...] Im Erzählen geschieht Erinnerung wie Unterbrechung. Es erschließt die menschliche Lebensgeschichte in der und als die christliche Heilsgeschichte und diese wird zum Ereignis der Biographie. Kirche handelt, wo sie erzählt.“<sup>64</sup>

Während Grözinger eine praktisch orientierte Ästhetik in theologischer Absicht formuliert, entwickelt Bohren eine ästhetische Theologie. Gott mischt sich in diese Welt ein, indem er sich kleinmacht und dem Weltlichen zum Verwecheln ähnlich wird. Seine Allmacht besteht darin, dass er die Erneuerung der Welt durch kreatives Geistwirken von innen heraus vorantreibt. Von daher erhält die Praktische Theologie eine spezifische Aufgabe, die Widl wie folgt beschreibt:

„Es ist Aufgabe der Praktischen Theologie, gegen alle mittelmäßige – auch kirchliche – Geschäftigkeit dazu zu ermutigen, Gottes großen Taten zu trauen, die mitten unter uns geschehen, wo wir einen ästhetisch-prophetischen Sinn entwickeln. [...] Seine Kritik zielt also nicht auf das rechte Handeln, sondern zuerst auf einen schöpferischen Möglichkeits-sinn, dessen Konsequenz die geistgewirkte Metamorphose ist.“<sup>65</sup>

Und an anderer Stelle:

„Der Ernstfall dieses Sinns, der uns zum Werkzeug der großen Taten Gottes werden lässt, zeigt sich [...] im Umgang mit den Armen, den Marginalisierten und den Opfern. Wer keine Option für die Armen trifft, dessen Ästhetik ist ohne prophetische Kraft.“<sup>66</sup>

Zentrale Bedeutung hinsichtlich der Wahrnehmung kommt hier nicht der Kunst, sondern der Prophetie zu:

„Es ist die Prophetie, die die Macht des Geistes inmitten des Weltlichen wahrnimmt – also entdeckt – und sie wahrnimmt – also ihre Wahrheit erkennt, die sich erweist.“<sup>67</sup>

---

64 Widl, Gott im Weltlichen wahr-nehmen. Über die Kraft impliziter Symbolik als evangelisatorische Qualität, 95.

65 Ebd., 96.

66 Widl, Weltentheologie, 205.

67 Widl, Gott im Weltlichen, 96f.

Dies ist Aufgabe aller Getauften, weil der Geist Gottes an vielen Stellen fast unkenntlich wirkt. Hierdurch wird die Unterscheidung der Geister notwendig und das Gebet erhält seine Bedeutung, weil es die Wahrnehmung auf das Reich Gottes ausrichtet. Das Schönwerden Gottes als Thema der Gemeinde mündet schließlich im Gotteslob, welches auch die Klage einschließt.

Ein wesentliches Kennzeichen pastoraler Welttheologie ist damit ferner eine positive Kritik. Sie nimmt die Stärken eines Systems bzw. Paradigmas ernst (krisiert also nicht einfach seine Schwachpunkte) und bietet ihm jene Perspektiven zur Integration an, die es noch nicht wahrgenommen hat. Es wird also auf einen Paradigmenwechsel hingewirkt, der allerdings nicht folgenlos bleiben kann:

„Denkfaulheit, Statusdenken und situierter Wohlstand sind die zentralen Hindernisse des Reiches Gottes mitten unter uns. Ihnen Kreativität, Vertrauen und Lust auf eine neue Lebensqualität einzuimpfen, ist das prophetische Ziel der positiven Kritik pastoraler Welttheologie.“<sup>68</sup>

Pastorale Welttheologie versteht Kunst als Übung, sie setzt Einübung und Ausübung voraus.<sup>69</sup> Fehlende Einübung würde zu Dilettantismus führen, fehlende Ausübung zu Erfahrungsdefiziten:

„Eine pastorale Welttheologie, die das prophetische Aufspüren von Gottes Wahrheit inmitten der heutigen Welten durch eine solche Übung fördern will, hat damit eine Paradigmenverschränkung zwischen den dort wachsenden Lebensfragen und den traditionellen Inhalten der Theologie zu leisten.“<sup>70</sup>

Eine Folge der Übung (z.B. der Gebetsübung) ist, dass der Übende frei wird für die konkrete Anforderung der Situation. Er lernt Gelassenheit und erlangt die Fähigkeit dem Reich Gottes gemäß zu handeln. Insofern der Mensch ein

---

68 In solcher Weise prophetisch beschriebene Welttheologie (bzw. ästhetische Pneumatologie) ist eine ‚Laientheologie‘ und konvergiert laut Widl mit dem Laienverständnis des Konzils, wie es auch Klinger beschrieben hat. Letztlich ist „die Kunst der Wahrnehmung Gottes in seinem Schön-Werden, wie Bohren die Prophetie als Essenz einer ästhetischen Praktischen Theologie beschreibt“, die Aufgabe (das Amt) der ganzen Gemeinde. Um diesem Anspruch gerecht zu werden braucht es Übung. Weitere Merkmale pastoraler Welttheologie sind das Gebet, insofern es den Menschen auf das Reich Gottes hin ausrichtet, und die Unterscheidung der Geister zum Aufbau der Gemeinde. Widl, Welttheologie, 205f.

69 Diese Überlegungen gehen zurück auf: Otto Friedrich Bollnow, Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrungen, Stäfa: Rothenhäusler 31991. Karlfried Graf Dürkheim, Der Alltag als Übung. Vom Weg zur Verwandlung, Göttingen: Hohgreffe 122018. Eugen Herriegel, Zen in der Kunst des Bogenschießens, München: O. W. Barth 102010.

70 Widl, Welttheologie, 208.