

(K)eine Chance auf Resonanz?

Kulturhermeneutische Erwägungen zum Verhältnis von christlicher Glaubenspraxis und säkularer Lebenswelt

Martin Rohner/Stephan Winter

1. Nachkonziliare Katholizität in der Resonanzkrise

Es kommt geradezu einem „Ehegelöbnis“ gleich; so jedenfalls beschreibt der tschechische Religionsphilosoph und Priester *Tomáš Halík* jenes Treueversprechen, mit dem sich die katholische Kirche beim Zweiten Vatikanischen Konzil an die moderne Welt gebunden habe: „Die Kirche gelobt dem modernen Menschen Liebe, Achtung und Treue in guten sowie schlechten Zeiten.“¹ Freilich schließt sich für Halík ein halbes Jahrhundert später notgedrungen die selbstkritische Frage an: „Ist die Kirche ihrem Versprechen treu geblieben? Kann sie heute mit gutem Gewissen eine ‚goldene Hochzeit‘ mit der modernen Gesellschaft feiern?“ Die Rolle, die die Theologie einnimmt, wenn sie über das Verhältnis von christlicher Glaubenspraxis und säkularer Lebenswelt reflektiert, ist damit durchaus der „Rolle der Eheberater“ vergleichbar.²

In einer solchen Beziehungstherapie wird man nicht zuletzt den verheißungsvollen Anfang der Beziehung in Erinnerung zu rufen versuchen, um ihm nach Möglichkeit neue Resonanz zu eröffnen. Halík weist denn auch auf die viel zitierte einschlägige Passage hin, mit der die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* beginnt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Wider-

1 Vgl. Tomáš Halík, Ist die Kirche dem modernen Menschen treu?, in: euangel. magazin für missionarische pastoral, Ausgabe 3/2013, <http://www.euangel.de/ausgabe-3-2013/glauben-in-saekularitaet/ist-die-kirche-dem-modernen-menschen-treu/> (13. 6. 2016).

2 Ebd.

hall fände“; die Gemeinschaft der Kirche erfährt sich so „mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“ (GS 1). Dieses Beziehungsversprechen wählt wahrlich starke Worte, wenn es vom „Widerhall“ in den „Herzen“ spricht („... *quod in corde eorum ... resonet*“) und die Erfahrung postuliert, „engstens verbunden“ zu sein („... *intime coniunctam experitur*“). Wenn das „wahrhaft Menschliche“ im Innersten der Glaubenden „Widerhall“, genauer: „Resonanz“ findet, kann die heutige Welt ihnen eben nicht äußerlich bleiben; die Rede ist von einem buchstäblich „intimen“ Verhältnis. So geht es bei der vom Konzil inaugurierten „Verheutigung“ des Glaubens eben auch gerade nicht um eine modische Angleichung an den stets ambivalenten Zeitgeist, sondern die Hinwendung zur gegenwärtigen Lebenswelt gehört aus *intrinsischen* Gründen zum Auftrag der Kirche.

Bischof Franz-Josef Bode hat sich im Sommer 2013 an der Universität Osnabrück für die Verleihung der philosophischen Ehrendoktorwürde mit einer Vorlesung bedankt unter dem Titel „In der Spur des Konzils – ein zuversichtlicher Blick nach vorn“. Dabei bezieht er sich in genau dem ange deuteten Sinn auf die zitierte Passage aus *Gaudium et spes*, wenn für ihn „der entscheidende Ansatz für die Pastoral, die Glaubenskommunikation, die Evangelisierung, den neuen Aufbau von Kirche“ gerade mit diesem im lateinischen Text noch deutlicheren Wort *resonare* zu akzentuieren ist: „Wir suchen als Kirche nicht nur einen Resonanzboden bei anderen für unsere Botschaft, die wir möglichst einladend und zeitnah und immer die Freiheit des Menschen achtend überbringen (oder besser hinhalten/proposer, wie die französischen Bischöfe es gesagt haben). Vielmehr sollen wir zunächst selbst Resonanzkörper für das wahrhaft Menschliche [sc. sein; M. R./S. W.], das mitten in allem Unmenschlichen und Zerreißenden dieser Zeit doch wirklich geschieht. Resonanzkörper für diese existentiellen Grundfragen der Menschen, um dann mit möglichst ‚hörendem Herzen‘ (vgl. 1 Kön 3,9) unsere Überzeugungen ins Gespräch zu bringen und personal zu bezeugen. ‚Personanz aus Resonanz‘! – In dieser Weise des dialogischen Umgangs mit der Wirklichkeit der Welt und des Menschen war das Konzil ein ‚Anfang vom Anfang‘ (Rahner).“³

3 Franz-Josef Bode, In der Spur des Konzils. Ein zuversichtlicher Blick nach vorn, in: Gesichter des Konzils. Eine Ringvorlesung zum Vaticanum II (1962–1965), Institut für katholische Theologie, Universität Osnabrück, Sommersemester 2013, 220–230, https://www.kath-theologie.uni-osnabrueck.de/fileadmin/PDF/1_Ringvorlesung_-_Publikationen.pdf (13. 6. 2016), hier 223. – Wie sehr das Konzil von seinem Beginn an vom Ringen darum geprägt war, wie ein solches prinzipiell auf Dialogizität gründendes Kirchen-

Nun ist allerdings „in der Spur des Konzils“ der „zuversichtliche Blick nach vorn“, für den Bode plädiert, das eine, das ehrliche Eingeständnis, wie sehr die Chance auf solch wechselseitige Resonanz heute oft verdunkelt scheint, das andere. Eher zur Resignation verführend ist die Erfahrung, wie sehr Kirche und christliche Glaubenspraxis offenbar „noch heute [...] vor dem von Johannes XXIII. erhofften ‚neuen Pfingsten‘ [stehen], obwohl wir 50 Jahre *danach* leben“, wie auch Bode betont.⁴ Es führt ja kein Weg herum um das ehrliche Eingeständnis der radikalen (d. h. „an die Wurzel gehenden“) Krise des kirchlichen Selbstverständnisses und der bestehenden pastoralen Strukturen. Nicht nur der Streit um die angemessene Hermeneutik des Konzils und die so oft unerquicklichen innerkirchlichen Polarisierungen nötigen zu einem solchen Eingeständnis, sondern erst recht die gerade von Papst Franziskus immer wieder nachdrücklich formulierte Herausforderung, endlich die vom Evangelium her gesehen oft skandalöse kirchliche Selbstbezüglichkeit zu überwinden und sich den existentiellen wie kulturellen „Peripherien“ ungeschützt auszusetzen. Vor allem aber dürften es die belastenden Erfahrungen mangelnder Resonanz in der konkreten Praxis vor Ort sein, die den „zuversichtlichen Blick“ oft genug trüben: Stehen nicht die überkommenen kirchlichen Strukturen vor dem Zusammenbruch, gerade auch angesichts einer nicht nur, aber besonders auch den priesterlichen Dienst betreffenden personellen Auszehrung? Wo sind eigentlich die Persönlichkeiten, die „Personanz aus Resonanz“ glaubwürdig verkörpern könnten? Und wirken angesichts der dramatischen Personal- und Strukturkrise nicht die hiesigen Pastoralplanungen oft eher wie ein hilfloser Versuch, mit zwar wohlklingenden Worten doch letztlich nur notdürftig potemkinsche Dörfer zu errichten? Noch grundsätzlicher aber: Hat Kirche unter den gegenwärtigen kulturellen Bedingungen zumindest hierzulande überhaupt noch eine realistische Chance, individuell wie gesellschaftlich nachhaltig Gehör und Resonanz zu finden?

Aber solche skeptischen Fragen sind natürlich ihrerseits einseitig. Denn es gibt im Alltag christlicher Glaubenspraxis eben doch *auch* die Erfahrung der Resonanz: Da ist die beglückende Erfahrung eines Gottesdienstes, der

verständnis aussehen könnte, und wie die entsprechenden Weichenstellungen bis heute nachwirken, zeigt aus kirchenhistorischer Sicht: Klaus Schatz, Konzil der Moderne oder der Tradition? Kontinuität und Diskontinuität im Zweiten Vatikanum, in: O. J. Wiertz (Hg.), Katholische Kirche und Moderne (Frankfurter Theologische Studien 73), Münster 2015, 91–110.

4 Bode, In der Spur des Konzils (Anm. 3), 220 (Hervorh. im Orig.).

nachdrücklich zu zeigen vermag, wie gerade die Feier der Liturgie auch in den Zeiten der entfalteten Moderne ins Zentrum religiöser Praxis führen kann und dabei sogar einem „säkularen“ Interesse entgegenkommt, das neugierig ist für Religion, wenn diese etwa verstanden wird als „Kultus in Verbindung mit Konzeptionen einer rettenden Gerechtigkeit“ (Jürgen Habermas).⁵ Da ist die menschlich ansprechende und theologisch gehaltvolle Predigt, in der gerade die in der Moderne so gesuchte „Authentizität“ personale Verkündigung „ankommen“ lässt.⁶ Da ist die hilfreiche Begleitung menschlicher Lebenswege in unzähligen Gesprächen und Hilfsangeboten vielfältigster Art. Da sind, kurz gesagt, die Spuren von Glaube, Hoffnung und Liebe, die so oft im Verborgenen wachsen – mitunter gewiss „anonym“, aber doch auch immer wieder in den ausdrücklich kirchlichen Räumen und Kontexten von *leiturgia*, *martyria* und *diakonia*. Die Krise der Resonanz und die Erfahrung der Resonanz stehen in einem Wechsel- und Spannungsverhältnis; just dies verbindet die kirchliche Situation gerade – darauf wird zurückzukommen sein – mit der kulturellen Situation der Moderne insgesamt.

Der „zuversichtliche Blick“ und das schonungslos-ehrliche, oft genug ziemlich ratlose Eingeständnis der radikalen Krise schließen also einander nicht aus, im Gegenteil; Bischof Bode hat es unlängst so auf den Punkt gebracht: „Kaum etwas verbindet die Menschen in unseren Breiten heute in Gesellschaft, Kirche und auch im persönlichen Leben – bei aller Verschiedenheit der Lebensstile und Meinungen – so sehr wie die tief empfundene Gewissheit: So geht es nicht weiter!“⁷ Auf die Situation von Kirche und Pastoral bezogen ergibt sich daraus die Konsequenz: „Einen [...] zukunfts-trächtigen Weg in Weite, Nähe und Tiefe in unserer Kirche und unseren

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

6 Zum modernen „Ideal der Authentizität“ vgl. Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, dt. Frankfurt a. M. 1995, und jetzt auch die verschiedenen Zugänge in Ansgar Kreuzer/Christoph Niemand (Hg.), *Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept. Theologische und humanwissenschaftliche Erkundungen zu einer schillernden Kategorie* (SKUL 1), Regensburg 2016.

7 Franz-Josef Bode, „... damit sie zu Atem kommen“ (Ex 23,12). *Auftakt zum Zukunftsgespräch 2015/16. Silvesterpredigt 2014 im Dom zu Osnabrück*, Osnabrück 2015, 8.

Pastoralen Räumen finden wir wohl nur, wenn wir uns einer Unterbrechung stellen, die uns ganz neu und anders in Frage stellt.“⁸

Auf die Frage, warum der Aufbruch, den das Zweite Vatikanische Konzil vor einem halben Jahrhundert initiiert hat, womöglich in einen „Misserfolg des liberalen Katholizismus“ gemündet ist, hat Tomáš Halík eine ebenso knappe wie herausfordernde Antwort gegeben: weil „das unerlässliche Zugehen ‚auf die Welt‘ meistens nicht von einer adäquaten ‚Ausrichtung auf die Tiefe‘ begleitet war“⁹. Öffnung zur Welt hin muss sich verbinden mit Vertiefung in der Suche nach den geistlichen Quellen der eigenen Tradition. Diese Verbindung von Weite und Tiefe ist das Desiderat für den anstehenden Weg „vom ‚Katholizismus‘ zur wirklichen *Katholizität*“¹⁰: zu einer Katholizität, die sich gerade durch Dialogfähigkeit angesichts von (interner wie externer) Pluralität und durch das demütige Aushalten von Spannungen (und Ratlosigkeit!) auszeichnen müsste.¹¹ Diese Verbindung von Weite und Tiefe, „Verheutigung“ und „Rückgang zu den Quellen“, *aggiornamento* und *ressourcement*, bewegt sich dabei notabene gerade in der Spur des Konzils bzw. der theologischen Erneuerungsbewegungen, die sein Treueversprechen zur modernen Welt erst ermöglicht haben.¹²

2. *Gratia supponit culturam* – oder: Wenn Kirche sich in der säkularen Moderne entdeckt

Das Treueversprechen zur modernen Welt hat einen Preis, den die Kirche wohl ernster nehmen müsste als gemeinhin üblich: Die säkulare Lebenswelt muss vorbehaltlos (was nicht heißt: unkritisch, sondern eher: nicht ressentimentbelastet) angenommen werden als wiewohl stets ambivalent bleibende, so doch buchstäblich heilsame Provokation für den Versuch glaubwürdigen Glaubens. Wie schwer sich Kirche damit tut und welch anspruchsvolle Agenda gerade theologischer Reflexion und praktischer Verkündigung damit aufgegeben ist, wird im innerkirchlichen Richtungsstreit wie in di-

8 Ebd., 9.

9 Tomáš Halík, Nicht ohne Hoffnung. Glaube im postoptimistischen Zeitalter, Freiburg i. Br. 2014, 61.

10 Ebd., 56 (Hervorh. im Orig.).

11 Vgl. zum Kontext bei Halík näher: Martin Rohner, Was darf ich hoffen im „säkularen Zeitalter“, in: Der Prediger und Katechet 154 (2015), H. 3, 397–405, hier 401–404.

12 Vgl. etwa auch Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens, in: ders., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwörth 2005, 139–159, hier 139 f.

versen pastoralen Aporien oft frustrierend deutlich. Wer es dann wagt, die theologische Dignität der säkularen Lebenswelt ernst- und anzunehmen, gerät freilich immer wieder unter den Verdacht, den in jüngster Zeit gerade manche hochrangigen, gleichwohl wenig geistvoll-erleuchtet wirkenden Kirchenvertreter zu nähren suchen: Da biedere sich entsprechende Theologie und Pastoral doch unter Verrat des „Widerständigen“ der christlichen Botschaft naiv dem Zeitgeist an.¹³ Wer allerdings so Kirche und Zeitgeist gegeneinander auszuspielen sucht, droht womöglich seinerseits umso mehr einem fatalen Zeitgeist zu verfallen: dem der elenden Simplifikateure und Populisten unterschiedlicher Couleur in Kirche und Gesellschaft – ihrerseits ein Symptom der tiefgreifenden Resonanzkrise der entfalteten Moderne. So könnten die Verfechter jenes Verdachts unfreiwillig eher dazu beitragen, es dem Gespür für den Heiligen Geist *in der Zeit* schwer zu machen. Sich in kritischer Sympathie mit der gegenwärtigen Lebenswelt zu solidarisieren, ist dagegen nicht ein „Vermittlungstrick“, damit das sperrige *depositum fidei* den durch die Säkularisierung geprägten Menschen etwas zu „ermäßigen“ oder gefälliger zu „vermitteln“ wäre. Diese Solidarität ist vielmehr aus intrinsischen Gründen der Frohbotschaft geboten – eben im Sinne besagten „Treueversprechens“ („... *quod in corde eorum ... resonet*“): Die jeweilige Kultur wird zum *locus theologicus*¹⁴, ja, die Gegenwart ist in ihrer Ambivalenz und „Fragwürdigkeit“ ein genuiner Erkenntnisort, um neu hineingeführt zu werden in die Weite und Tiefe des Glaubens. Wer das nicht wahrzunehmen bereit oder in der Lage ist, vergibt fahrlässig die Chance auf (neue) Resonanz: die Chance nämlich, dass der Heilige Geist *in der Zeit* als verborgen wirksam erfahren werden kann. Denn wie anders sollte sonst eine „Unterscheidung der Geister“ ebenso zeitdiagnostisch profund wie spirituell fundiert möglich sein, die die „Zeichen der Zeit“ (vgl. GS 4) so zu deuten vermag, dass Kirche der pfingstlichen Spur des Konzils und damit ihrer eigenen Botschaft treu bleiben kann?

Auch in dieser Hinsicht dürfte *Papst Franziskus* mit seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* eben in der Spur des Konzils einen lehramtlich epochalen Markstein gesetzt haben. Es gehört wohl nicht zu den meistzitierten Stellen dieses viel beachteten Schreibens, dürfte aber eine Art

13 Vgl. für einen Aufriss der entsprechenden Diskurskonstellationen im Blick auf exemplarische Themenfelder: Hans-Joachim Höhn, Selbstsakralisierung!? Kirche zwischen Modernitätskritik und Modernitätsverweigerung, in: Wiertz, *Katholische Kirche und Moderne* (Anm. 3), 111–140.

14 Vgl. den Beitrag von Margit Eckholt in diesem Band.

hermeneutischer Schlüssel sein für die zukunftsweisende, zugegeben: keineswegs immer eindeutig auszumachende Linie seines Pontifikats, wenn Franziskus programmatisch festhält: „Die Gnade setzt die Kultur voraus, und die Gabe Gottes nimmt Gestalt an in der Kultur dessen, der sie empfängt.“¹⁵ Der dabei anklingende altehrwürdige scholastische Grundsatz *Gratia supponit naturam* erhält so eine überraschende „kulturalistische“ Wende bzw., vorsichtiger formuliert: Die entsprechende *kulturhermeneutische* Sensibilität und Differenzierungskunst wird zur notwendigen Voraussetzung für jene „Inkulturation“, durch die die „Freude des Evangeliums“ – sprich: „Gnade“ als „Gabe Gottes“ – bei Menschen hier und heute erst „anzukommen“ vermag. Kultur – und damit konkret auch: die säkulare Lebenswelt – bleibt dem Geschehen entsprechender „Glaubenskommunikation“ eben nicht äußerlich. Die Kirche steht, pointiert gesagt, der säkularen Moderne nie undialektisch „gegenüber“, sie hat sich vielmehr in ebendieser Moderne selbst zu entdecken.¹⁶ *Gratia supponit culturam!* In all der Widersprüchlichkeit, Ambivalenz und Fragilität, die christliche Glaubenspraxis und säkulare Lebenswelt *miteinander teilen*, eröffnet sich dann der Raum wechselseitiger Resonanz, in dem das Geschenk Gottes fruchtbar werden kann, auf dass die so den Glauben Suchenden „für alle eine Quelle der Freude und Zuversicht“¹⁷ werden können.

Dass das gerade keine billige Anpassung an den Zeitgeist meint, hat ausgerechnet der selbst oft unter den „Zeitgeistverdacht“ geratene Theologe *Hans Küng* schon vor Jahren ebenso knapp wie programmatisch formuliert.¹⁸ Der „Horizont“ christlicher Theologie (und, so darf man ergänzen: kirchlicher Glaubenspraxis) ist „unsere eigene heutige menschliche Erfahrungswelt“, d. h. „alle die historischen und aktuellen Erfahrungen, die unsere heutige ambivalente Wirklichkeit ausmachen“. So geht es immer auch

15 Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24. 11. 2013), Nr. 115.

16 Die genauere Bestimmung des Verhältnisses von „Kirche“ und „Moderne“ ist dabei keineswegs trivial. Vgl. dazu etwa: Oliver J. Wiertz, Welche Moderne – welche Kirche?, in: ders., Katholische Kirche und Moderne (Anm. 3), 1–66. Am Ende seiner sehr differenzierten, begrifflich orientierten Analysen kommt Wiertz zu dem Fazit: „Eine simple, umfassende Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Moderne wird weder der Komplexität des fragilen Experiments der Moderne noch der spezifisch katholischen Bewegungsform der pilgernden Kirche gerecht“ (ebd., 58).

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

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

um „unsere gegenwärtige Erfahrungswelt in all ihrer Ambivalenz, Kontingenz und Veränderlichkeit“. Die „christliche Botschaft“ ist dabei aber selbstredend „Maßstab“, „Kriterium“, „Norm“ für Theologie und Glaubenspraxis: Unsere lebensweltlichen Erfahrungen werden „im Lichte der jüdisch-christlichen Erfahrungsgeschichte“ gelesen – die eben auch ein kritisches Korrektiv zur Ambivalenz gegenwärtiger Erfahrung und Lebenswelt sein kann! In der entsprechenden Verbindung von „katholischer Weite und evangelischer Tiefe“ wird man mit Küng die „ökumenische“ Ausrichtung eines auch kulturhermeneutisch sensiblen Paradigmas gegenwärtiger Theologie und Kirche sehen dürfen: Die „katholische“ Dimension der Universalität des Horizonts und die „evangelische“ Dimension der stets neuen Ausrichtung am Maßstab, am „christlichen Ur- und Grundzeugnis“ verbinden sich dabei.

Was der Kirche heute am meisten fehlt, könnte ebendieser „Mut zur gläubigen Zeitgenossenschaft“ sein – ein Mut, der sich insbesondere an der „Schnittstelle von Kultur und Glauben“ zu bewähren hat.¹⁹ Deshalb tut uns wohl „auch theologisch mehr Kulturhermeneutik not – ohne dabei der Versuchung, rein kulturwissenschaftlich arbeiten zu wollen, zu erliegen“²⁰. Eine solche Kulturhermeneutik ist aus zuinnerst *theologischen* Gründen notwendig; ihre konkrete Bewährungsprobe aber dürfte gerade in der Herausforderung liegen, ein differenziertes Gespür für die „Säkularität“ der Gegenwartskultur und ihre Chancen wie Herausforderungen herauszubilden – und dieses Gespür innerhalb der Glaubensgemeinschaft zu kultivieren.²¹ Kein Zweifel: Viele Probleme der gegenwärtigen kirchlichen Resonanzkrise sind „hausgemacht“; sie sind oftmals Hypotheken eines nicht oder nur halbherzig vollzogenen „Paradigmenwechsels“ hin zu einem kirchlichen Selbstverständnis, das den eigenen Ort *in* der Säkularität und nicht in antimodernistischer Manier in Opposition zu ihr lokalisiert. Wenn Kirche und Theologie sich dagegen selbst in der säkularen Moderne entdecken,

19 Stephan Ch. Kessler, Das Priesterliche in der Kirche – ein Plädoyer, in: Medard Kehl/Stephan Ch. Kessler, Priesterlich werden. Anspruch für Laien und Kleriker, Würzburg 2010, 11–50, hier 28.

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

21 Ebenso einschlägig wie eindrucksvoll für das Bemühen um ein differenziertes Verständnis der Säkularität: Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, dt. Frankfurt a. M. 2009. Vgl. Martin Rohner, Fragiler Glaube? Konturen einer katholischen Säkularität, in: Hoffmann, Unter Hochspannung (Anm. 20), 184–202.

vermag das die kirchliche Problemdiagnose womöglich aber insofern zu „entlasten“, als noch auf andere Weise eine tiefere Verbundenheit von christlicher Glaubenspraxis und säkularer Lebenswelt erkennbar wird.

3. Von vibrierenden Drähten und modernen Verstimmungen

In der kirchlichen Resonanzkrise könnte sich – unbeschadet der „selbstverschuldeten“ Probleme – zugleich jene Resonanzkrise widerspiegeln und ausprägen, die eine kritische Theorie der Moderne unserer Gesellschaft insgesamt attestiert. Gerade hier dürfte der kulturhermeneutische Blick zur Charakterisierung der gegenwärtigen säkularen Lebenswelt in exemplarischer Weise aufschlussreich sein. Ohne die dafür notwendige „Tiefenbohrung“ hier leisten zu können, sei für diese These doch hingewiesen auf den anregenden großen Entwurf, den der Soziologe und Sozialphilosoph *Hartmut Rosa* mit seiner jüngst unter dem Titel *Resonanz* erschienenen „Soziologie der Weltbeziehung“ vorgelegt hat. Diese resonanztheoretische Gegenwartsdiagnose lohnte sowohl in religionsphilosophisch-fundamentaltheologischer wie in praktisch-pastoraler Hinsicht einer intensiven Lektüre; wir beschränken uns auf die Andeutung von drei möglichen Einsichten.

Eine erste resonanztheoretische Einsicht: Der „Widerhall“ – von dem ja auf seine Weise auch *Gaudium et spes* 1 spricht – meint „mehr [...] als ein Echo“²². Bei Resonanz geht es nämlich stets um eine *wechselseitige Antwortbeziehung*. Rosa wählt ein eindrückliches Bild (und was hier für die Weltbeziehung von Subjekten gesagt ist, dürfte *cum grano salis* auch auf das Resonanzverhältnis von christlicher Glaubenspraxis und säkularer Lebenswelt anzuwenden sein): „Bringt man zwei Stimmgabeln in physische Nähe zueinander und schlägt eine davon an, so ertönt die andere als Resonanzeffekt mit. Wenn Subjekte [...] auf Resonanzerfahrungen hin angelegt sind, so können sie darauf hoffen, als ‚zweite Stimmgabel‘ von etwas Begegnendem zum Klingen gebracht zu werden – oder aber im Sinne der ‚ersten Stimmgabel‘ so lange zu suchen, bis sie ‚Widerhall‘ finden“ (211 f.). Entscheidend ist: Gelingende Weltbeziehung bedarf der Resonanz, d. h. einer Antwortbeziehung, die stets zwei Pole impliziert, nämlich die berechtigte Erwartung in meine „Selbstwirksamkeit“ (bildlich gesprochen: die Möglichkeit, initiativ „erste Stimmgabel“ zu sein), zugleich aber auch das konstitutive Mo-

22 Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, 327 (weitere Nachweise im Text).

ment der „Unverfügbarkeit“ dessen, was mich, wenn ich sozusagen als „zweite Stimmgabel“ bereit bin, berührt – womöglich ebenso entgegenkommend wie möglicherweise auch widerständig zu meinen Erwartungen. Gerade so aber entsteht Resonanz als eine Art „vibrierender Draht“ zwischen dem Subjekt und dem, was ihm als Welt begegnet (24). Solche stets situativ-flüchtigen, gleichwohl die Möglichkeit eines guten Lebens maßgeblich prägenden Resonanz Erfahrungen des „vibrierenden Drahts“ bedürfen dabei freilich verlässlicher „Resonanzachsen“, die sich in der individuellen Lebensgeschichte der Subjekte herausbilden und etablieren. Diese setzen nun aber ihrerseits „kulturelle Resonanzräume beziehungsweise Resonanzsphären“ voraus (331). Mit Rosa lassen sich diesbezüglich „drei Dimensionen der Welt- und damit der Resonanzbeziehung [...] unterscheiden, nämlich eine *horizontale* Dimension, welche die sozialen Beziehungen zu anderen Menschen, also etwa Freundschaften oder Intimbeziehungen, oder auch politische Beziehungen umfasst, eine (etwas umständlich) als *diagonal* bezeichnete Dimension der Beziehungen zur Dingwelt und schließlich die Dimension der Beziehung zur Welt, zum Dasein oder zum Leben als ganzem, also zur Welt als einer Totalität, die wir als *vertikale* Dimension bestimmen können, weil das empfundene Gegenüber dabei als über das Individuum hinausgehend erfahren wird“ (331; Hervorh. im Orig.). Im Blick auf diese drei Dimensionen lassen sich in der Kultur „Resonanzsphären“ ausmachen, die dem Einzelnen entsprechende Erfahrungen erst ermöglichen.

Die zweite Einsicht, die sich nun daran anschließt, kann mit Rosas Worten kurz und bündig so pointiert werden: „Die Moderne ist verstimmt“ (739). Die vibrierende Beziehung zwischen Subjekt und Welt ist gestört, das Vertrauen in die „Resonanz“ der Welt erschüttert. Wo Welt nämlich nur als gleichgültig-indifferent oder gar abweisend-feindlich erfahren wird, dominiert das, was sozialkritische Traditionen der Philosophie und Soziologie als „Entfremdung“ charakterisiert haben, so sehr, dass keine resonanten, sondern nur noch „stumme“ Weltbeziehungen bestehen. Da nun Weltbeziehungen stets sozial und kulturell vermittelt sind, liegt genau hier der Übergang zu einer kritischen Theorie der Moderne. Der Moderne ist mit Rosa nämlich die tendenzielle Dominanz stummer Weltbeziehungen zu attestieren, und somit ist der Entfremdungsbefund besagter Gesellschaftskritik unter resonanztheoretischem Vorzeichen aufzunehmen. Strukturell und programmatisch ist die Moderne nach Rosa auf „Weltreichweitenvergrößerung“ (521) ausgerichtet (die viel zitierte Tendenz zunehmender „Beschleunigung“ ist ein damit verbundenes Phänomen). Kehrseite dieses Projekts

der Moderne bleibt aber die tiefgreifende Angst vor dem „Verstummen“ der Welt: Das, was mir begegnet, scheint nämlich, verkürzt gesagt, nur noch als anzueignende Ressource in den Blick zu kommen. Solche „Ressourcenfixierung“ (16) vermag aber gerade dem Aspekt der Unverfügbarkeit keinen Raum zu geben, folglich können die „Stimmgabeln“ nicht mehr wechselseitig resonieren, und es vibriert kein Draht mehr zwischen der Welt und mir; die Welt bleibt „stumm“. – Das ist allerdings nur die eine Seite der Moderne, in manch gängiger (womöglich auch kirchlicher?) Kulturkritik zu Unrecht einseitig hervorgehoben. Zugleich ist laut Hartmut Rosa die Moderne maßgeblich geprägt nicht nur durch das Verlangen nach Resonanz Erfahrung (bis hin zu eher trivialen alltagskulturellen Phänomenen der spätmodernen Lebenswelt), sondern auch durch eine gesteigerte Resonanzsensibilität (etwa in der Geschichte von Literatur und Kunst eindrücklich nachzuzeichnen).²³ In diesem Kontext spielen nun gerade auch „Religion und religiöse Sehnsucht im Leben (spät-)moderner Menschen“ eine wichtige Rolle (436): Die „Verheißung der Religion“ (435) ist keineswegs unmodern, sondern eröffnet vielmehr wie auch Kunst- und Naturerfahrung eine für die moderne Selbstverständigung wesentliche „vertikale Resonanzsphäre“ – freilich stets und unhintergebar begleitet vom religionskritischen und metaphysikskeptischen Zweifel an ihrer Plausibilität.

Will man daher als dritte Einsicht aus Rosas Resonanztheorie diesen Ort der Religion in der (Spät-)Moderne würdigen, wäre eine Vielzahl von Phänomenen zu berücksichtigen; nur zwei Aspekte seien – eher im Sinne einer Agenda für unser Thema – knapp benannt, ein ritualtheoretischer und ein fundamentaltheologischer. Zunächst wäre die besondere „Resonanzkompetenz“ der christlichen Glaubenspraxis in ihrer gottesdienstlichen Feiargestalt als wichtiger Artikulationsraum gerade auch für die säkulare Lebenswelt zu profilieren. In der Diktion des Soziologen und Kulturhermeneutikers ausgedrückt: „In Gottesdiensten und religiösen Riten, etwa im Abendmahl oder beim Segen, verbinden sich mit der ‚Erfahrung‘ vertikaler Tiefenresonanz sowohl *horizontale* Resonanzachsen zwischen den Gläubigen, die sich etwa im christlichen Kulturkreis in der ‚Kommunion‘ als Gemeinde kon-

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

stituieren, als auch *diagonale* Resonanzbeziehungen, insofern Dinge und Artefakte wie Brot, Kelch, Wein oder Kreuz – oder zu anderen Zeiten beziehungsweise in anderen Kulturen eben auch Reliquien, Schreine, Altäre, Gebeine, totemisierte oder tabuisierte Gegenstände etc. – resonanztechnisch ‚aufgeladen‘ werden. Daraus entsteht so etwas wie ein sensorischer Resonanzverbund, in dem die drei Achsen sich gegenseitig zu aktivieren und zu verstärken mögen“ (443; Hervorh. im Orig.). Vor diesem Hintergrund kommt (auch) heute der Liturgie eine Schlüsselbedeutung bei der kirchlichen Suche nach Resonanz zu. Chancen liegen hierbei sowohl darin, (differenzierte) Möglichkeiten zum Mitvollzug zu schaffen, als auch darin, in einem weiteren Zusammenhang aus dem rituellen Gottesdienst und seinen Traditionen heraus kulturprägend zu wirken. (Rosa selbst etwa geht auf die entsprechenden Potenziale des Weihnachtsfestes oder der vor allem dem protestantischen Raum verdankten Kirchenlieder ein; vgl. 444 ff.)

Fundamentaltheologisch schließt sich daran freilich die Frage an, wie die nicht nur für die Gottesdienstfeier zentrale Voraussetzung eines entsprechenden Religionsverständnisses heute glaubwürdig zu plausibilisieren ist. Anders als für eine „Soziologie der Weltbeziehung“ kann ja hier die Frage kaum „agnostisch“ (289) offenbleiben, ob ein in Resonanzbeziehungen in Anspruch genommenes „Urvertrauen in die Antwortfähigkeit und -bereitschaft der Welt“ auch wirklich begründet ist: Gibt es denn diesen Gott wirklich, den Rosa (mit Bezug u. a. auf Martin Buber) für die religiöse Resonanzsphäre „als Fluchtpunkt allen Resonanzverlangens und zugleich als Ursprung aller Resonanzsehnsucht – und damit als unhintergehbare Antwort- beziehungsweise Resonanzversprechen“ charakterisiert (440)? Der Soziologe kann nur konstatieren: „Ob am ‚Grund der Welt‘ die Resonanz des Universums steht [...] oder nur das öde Schweigen des eisigen Weltenraumes [...], lässt sich mit den Mitteln des Verstandes nicht entscheiden. Es lässt sich vielleicht nur resonanzsensibel ‚erspüren‘, und was bei diesem Spürtest herauskommt, hängt dann von der – nicht zuletzt im Bildungsprozess erworbenen – dispositionalen Resonanz oder Entfremdung eines Menschen ab [...]“ (450 f.). Blaise Pascals berühmte „*Wette* auf eine Gottesstimme“ (448; Hervorh. im Orig.) bleibt jedenfalls für die (spät-)moderne Suche nach Resonanz unvermindert aktuell und herausfordernd. Das dürfte auch damit zusammenhängen, wie sehr gerade in der säkularen Lebenswelt die „Bedingungen eines unerlösten Daseins“ (750) erfahren werden: Resonanz ist „das Aufblitzen der Hoffnung auf Anverwandlung und Antwort in einer schweigenden Welt“ (321; 750). Die Berufung auf Resonanz ist

also nicht harmonistisch misszuverstehen: „An der Wurzel der Resonanz-erfahrung liegt der Schrei des Nichtversöhnten und der Schmerz des Entfremdeten. Sie hat ihre Mitte nicht im Leugnen oder Verdrängen des Widerstehenden, sondern in der momenthaften, nur erahnten Gewissheit eines aufhebenden ‚Dennoch‘“ (322). Dieser Spannung dürfte gerade die theologisch-kirchliche Suche nach Resonanz schon vom Zentrum des sie antreibenden Glaubens her nicht ausweichen, sondern sie müsste dafür vielmehr ein glaubwürdiges Artikulations- und Deutungsangebot machen.

4. Ausblick: Mystagogie, Spiritualität und Solidarität

Pastoral-praktisch stellt sich angesichts einer so weitreichenden kulturhermeneutischen Gegenwartsdiagnose gewiss immer wieder die Frage, ob die bestehenden (kirchlichen) Strukturen und Vermittlungsmodelle, aber auch manche „neuen“ Ansätze der Pastoral nicht viel zu harmlos daherkommen angesichts der Dramatik dieser (nicht nur kirchlichen) Resonanzkrise. Der Ratlosigkeit lässt sich vielleicht zunächst dadurch angemessen begegnen, dass sie als Reaktion auf folgende Frage gefasst wird: Wie wäre denn ein Perspektivwechsel zu vollziehen, der aus der auch in kirchlicher Pastoral weit- hin üblichen Ressourcenlogik und Selbstbehauptungsfixierung ausbricht, um die konkrete Resonanz-erfahrung „vibrierender Drähte“ besser zu fördern, und der dabei auch den spannungshaften Erfahrungen ausbleibender oder fragwürdig bleibender Resonanz mehr Raum zu geben vermag als in der überkommenen Kirchenpraxis weithin üblich?

Vor diesem Hintergrund wäre wohl vorrangig eine „doppelt-eine Mystagogie“ notwendig: Der Mystagogiebegriff bezieht sich ja zum einen in der Tradition der Alten Kirche auf die Erschließung liturgischer Feiern und ihrer Ausdrucksgestalten, so dass deren erfahrbare sakramentale Dimension als Bedeutungskern des Gottesdienstes hervortritt. In neuerer Zeit hat sich in der Spur Karl Rahners ein zweites Verständnis von Mystagogie etabliert, das in existentiellen Grunderfahrungen – und gerade auch in der Nüchternheit lebensweltlicher Alltagsphänomene – das innerste Geheimnis zu erschließen sucht, das wir Gott nennen.²⁴ Bindet man die in beiden Myst-

24 Vgl. hierzu Stephan Winter, *Logos vor Ethos?! Mystagogie als diakonisches Projekt*, in: M. Stuflesser/S. Winter (Hg.), „Ahme nach, was du vollziehst ...“. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik (StPaLi 22), Regensburg 2009, 169–214, hier 180 f.

agogiebegriffen profilierten Zugänge zusammen, ohne dabei ihr dialektisches Beziehungsverhältnis zu nivellieren, könnte dies zu einem pastoralen Programm führen, das gegenwärtige Lebenswelt und tradierte Feierpraxis gleichermaßen zu erschließen vermag auf die Unbegreiflichkeit Gottes hin, die nach Karl Rahner die im kirchlichen Alltagsgeschäft allzu schnell veressene „wahre Sache der Theologie“ ist.²⁵

Auch hier dürfte sich erweisen, dass die gegenwärtige Säkularität dem, worum es im biblisch begründeten Glauben geht, weniger entgegensteht als vielmehr entgegenkommt: Glaube ist eine keineswegs selbstverständliche Einstellung des Menschen zum Ganzen der Wirklichkeit. Das wird nun gerade im „säkularen Zeitalter“ (Charles Taylor) nachdrücklicher erfahren als in sozial-kulturell homogenen Epochen. Und just der Umstand, dass sie gerade nicht selbstverständlich ist, ist doch zugleich auch Kern jener Erfahrung der Begegnungen mit dem Unverfügbaren, die schon seit Abrahams Zeiten biblisch Glaubende prägt. Obendrein mag der mystagogische Verweis auf die Unbegreiflichkeit jenes Geheimnisses, das wir Gott nennen, in dieser Situation gegenüber mancher Verharmlosung radikaler zur Geltung kommen. Mit Tomáš Halík gesprochen: Die „Erfahrung der Verborgenheit Gottes“ kann so womöglich als „das Charakteristikum der religiösen Erfahrung des Menschen der Spätmoderne“ ernst genommen werden und nochmals auf eine tiefere Verbundenheit von christlicher Glaubenspraxis und säkularer Lebenswelt verweisen.²⁶ Dabei dürften es, nochmals nach Halík, zwei zentrale Aspekte sein, an denen sich die Zukunft des Christseins maßgeblich entscheidet: Glaubwürdige Lebensformen der „Spiritualität“ und eine „Solidarität“ gerade mit den in vielerlei Art Bedrängten werden die beiden Brennpunkte sein, durch die auch zukünftig das Christentum Resonanz zu finden und zu stiften vermag.²⁷ – Wie diese beiden Brennpunkte in ihrem spannungsvollen Miteinander und Zueinander konkret zu gestalten sind, um wirklich Kraft entfalten zu können, ist natürlich nicht einfach zu

25 Karl Rahner, Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen, hg. von A. Raffelt, Freiburg i. Br. 2004, 30.

26 Tomáš Halík, Ich will, dass du bist. Über den Gott der Liebe, Freiburg i. Br. 2015, 62.

27 Tomáš Halík, Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit, Freiburg i. Br. 2012, 189. – Für eine Darstellung der entsprechenden „Grundhaltungen“, die Kirche diesbezüglich zu kultivieren hätte, vgl. auch Erhard Kunz, „Verwurzelt und weit“. Spirituelle Grundhaltungen der Kirche in einer immer mehr globalisierten Welt, in: Wiertz, Katholische Kirche und Moderne (Anm. 3), 403–417. Auf den Punkt gebracht sind diese Grundhaltungen „Vertrauen, Offenheit, Unterscheidung“ (ebd., 416).

beantworten. Wenigstens drei kurze Richtungsanzeigen seien noch angedeutet, die sich durchaus überlappen, was ihre Komplementarität und wechselseitige Verwiesenheit unterstreichen mag:

– Im Blick auf die sehr differenzierten Zugänge für die gottesdienstliche Praxis des Glaubens im pluralistischen Kontext wäre besonderer Wert auf eine Pastoral zu legen, die im doppelten Sinne „katechumenal“ angelegt ist: Ein umfassender „*liturgischer Katechumenat*“ (Benedikt Kranemann)²⁸ müsste zum angemessenen Mitvollzug der Sakramente und ihnen naher Feierformen hinführen – ansetzend vor allem bei der liturgischen Ästhetik von Taufe und Eucharistie als primären „Orten“ der Einfügung ins Christusereignis. Für sachgerechte Inkulturationsprozesse ist dabei zugleich das rituell-gottesdienstliche Handeln der Glaubenden in seiner ganzen Breite relevant. Dazu zählen etwa auch Praxen der sogenannten Volksfrömmigkeit, die quasi von den Graswurzeln her den Gottesdienst der Kirche befruchten, weil sie viele Menschen im Innersten zu berühren vermögen.²⁹ Ebenso gilt dies für Formen des Segens in ihrer Vielfalt, nicht zuletzt von situativ entstehenden rituellen Bedürfnissen von Menschen her. – Inwiefern das rituell-gottesdienstliche Handeln der Kirchen insgesamt seine Menschenfähigkeit weiterzuentwickeln vermag, hängt dann aber nicht unwesentlich auch davon ab, dass die letztlich jeder Ritualpraxis innewohnende „Spannung [...] [von] Tradition und Innovation“ gezielt zu gestalten versucht wird, d. h. wie sehr dem „tradierten, zu wiederholenden“ Ritual vertraut, aber ebenso der „rituellen Innovation und ‚Erfindung‘“ etwas zugetraut wird.³⁰ Diesbezüglich sollten sich vor allem im Blick auf eher punktuelle, anlassbezogene Kontaktwünsche kirchlich gebundene und verantwortliche Akteure in einem übertragenen Sinne selber als lernbereite „Katechumenen“ verstehen.

– Eine zweite Richtungsanzeige: Von Irenäus von Lyon stammt der berühmte Satz: „Die Herrlichkeit Gottes ist der lebende Mensch, das Leben des Menschen die Gottesschau.“³¹ Die viel geforderte *Biographieorientierung* in der Pastoral³² ist insofern in keiner Weise zeitbedingtes Additum,

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

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

30 Kranemann, Ein liturgischer Katechumenat? (Anm. 28), 174.

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

32 Vgl. prominent z. B. das Wort der deutschen Bischöfe: *Katechese in veränderter Zeit* (Die deutschen Bischöfe 75), Bonn 2004, 16, wo es bezüglich „der Katechese im Katechume-

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

– Ein letzter Hinweis: Die angedeuteten Praxen erfordern eines ganz grundlegend, nämlich *Kommunikation*.³³ Das ist mehr als eine pastorale Floskel: Kirche wird sich noch radikaler als Gemeinschaft vielfältig miteinander kommunizierender Subjekte verstehen müssen, um ihrer Sendung gerecht zu werden. Die *Communio* der konkreten Sozialformen des Glaubens „entsteht je neu aus ihrer *Communicatio*“³⁴. Natürlich ist damit nicht mehr als ein Postulat benannt, das dann zu einem Bauplan oder einer Agenda für mögliche Zukunftsgestalten von Kirche in unseren Breiten führen

nat“ heißt, sie müsse „drei Bereiche oder Dimensionen“ integral verbinden: „– die Lebensgeschichte der beteiligten Menschen in ihren individuellen und gesellschaftlichen Kontexten, – die Botschaft des christlichen Glaubens, vermittelt und erschlossen vor allem im Miterleben des Kirchenjahres und in der Erschließung der Heiligen Schrift, – die gottesdienstlichen Feiern, die den wachsenden Glauben im Vollzug zum Ausdruck bringen: in der Hinführung zum Gebet, in den Feiern der Stufengottesdienste des Katechumenatsweges, aber auch in der angemessenen Weise der Mitfeier des Gemeindegottesdienstes“.

33 Vgl. dazu ekklesiologisch grundlegend etwa: Jürgen Werbick, Grundfragen der Ekklesiologie, Freiburg i. Br. 2009, passim, und jetzt auch Ludger Schulte, Kommunikation unter „vielelei Gestalten“. *Communio* als dogmatischer Schlüsselbegriff, in: T. Dienberg/T. Eggensperger/U. Engel (Hg.), Auf der Suche nach einem neuen „Wir“. Theologische Beiträge zu Gemeinschaft und Individualisierung, Münster 2016, 87–100.

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

könnte, und viele Details wären präziser darzustellen und (auch kritisch) zu diskutieren. Aber für den pluralistischen Kontext der entfalteten Moderne könnten solche und ähnliche Ausrichtungen der christlichen Glaubenspraxis erhebliche Potenziale gerade auch für eine säkulare Lebenswelt bereithalten.

Vielleicht bleibt dabei aber nicht zuletzt auch unter veränderten Bedingungen bedenkenswert, was mit *Romano Guardini* ein Vordenker kirchlicher Erneuerung in einer anderen Epoche so ausgedrückt hat: „Den endgültigen Vorrang im Gesamtbereich des Lebens soll nicht das Tun haben, sondern das Sein. Nicht auf Handeln kommt es im Grunde an, sondern auf Werden. Nicht was getan wird, ist das Letzte, sondern was ist. Und nicht die moralische, sondern die metaphysische Weltanschauung, nicht das Werturteil, sondern das Seinsurteil, nicht die Anstrengung, sondern die Anbetung ist das Endgültige.“³⁵ Wo kirchliche Praxis inmitten aller Ungewissheit und Ratlosigkeit nüchtern, aber beherzt die damit verbundene Herausforderung als Ermutigung nimmt, wird sie in Weite und Tiefe gleichermaßen Resonanz finden und ermöglichen, um so hoffentlich dem verborgenen Gottesgeist in dieser Zeit auf der Spur zu bleiben.

35 Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie* [1918], Mainz/Paderborn 201997, 86; zum Kontext vgl. Winter, *Logos vor Ethos?! (Anm. 24)*, 169–171.