

Heinz-Günther Schöttler

Fremdheit in Beziehung

Aspekte zur Situation der Gemeinden im Anschluss
an das Paradigma der ‚Fremdheit Gottes‘

◆ Dass vielen Menschen die Kirche fremd (geworden) ist, ist unbestreitbare Tatsache und für viele innerhalb der Kirche eine schmerzliche Erfahrung sowie ein praktisch-theologisches Problem bedrückender Brisanz. In der Analyse des Problems gehen die Meinungen allerdings weit auseinander. H.-G. Schöttler, der Regensburger Pastoraltheologe, entdeckt in der Fremdheit Gottes ein zentrales theologisches Paradigma, das sowohl den in der Gemeinde engagierten Christen als auch den „Fremden“ einen konstruktiven Zugang zur Gottesüberlieferung eröffnen kann, den es in der Pastoral unter den gegenwärtigen Bedingungen zu aktualisieren gilt: in den Predigten, in den Gebeten, in den kirchlichen Riten und sogar in den Sozialformen. (Redaktion)

1. Hinführung: Zum Umbau der Gesellschaft

Dass vielen Menschen die Kirche fremd ist, wurde bereits ausführlich besprochen und beschrieben. In der Analyse der Gründe scheiden sich indes die Geister. Auch wenn die in diesem Zusammenhang häufig angeführte allgemeine Säkularisierungstheorie von immer weniger Wissenschaftlern vertreten wird, ist sie deswegen keineswegs tot.¹ Doch ist die Säkularisierungsdebatte in dieser Frage überhaupt maßgeblich? Folgt man der Analyse eines Niklas Luhmann (1927–1998), dann thematisiert die Säkularisierungsdebatte gar nicht die tiefsten Ursachen des religiösen Wandels moderner Gesellschaften, weil dessen Gründe in einem allgemeinen Umbauprozess

der sozialen Verhältnisse liegen. Religiöse Wandlungsprozesse, so Luhmann, bauen auf diesem auf, sind also dessen Folge: Im Zuge der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaften entstanden relativ eigenständige gesellschaftliche Teilsysteme, denen je eigene Funktionen zukommen. Es ist nach Luhmann völlig ‚normal‘, dass ‚Religion‘ in einem gesellschaftlichen Teilbereich vorkommt, und in anderen nicht. Aus der Innenperspektive des Religionssystems erscheinen die anderen Subsysteme dann als säkularisiert.²

Hinsichtlich der Entfremdung zwischen Kirche und Gesellschaft scheint mir deshalb dieser Aspekt zentral zu sein: Aus der Tatsache, dass vielen Menschen die Kirche fremd ist, kann nicht automatisch abgeleitet werden, sie hätten prinzipiell kein

¹ Zu diesem Diskurs vgl. Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 21–27.

² Vgl. Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, hg. von André Kieserling, Frankfurt a. M. 2002 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1581), 278–319, v. a. 289.

Interesse an ‚Religion‘. Dies zeigen auch die vielen religionssoziologischen Arbeiten, welche von pluralisierten Religionsformen in der Gesellschaft sprechen. Die Gründe für die Fremdheit zwischen Kirche und Gesellschaft sind vielmehr in der sich seit Jahren vertiefenden Milieusegmentierung der Gesellschaft, mit Gerhard Schulze gesprochen, in den „gruppenspezifischen Existenzformen“³ sowie deren „Binnenkommunikation“⁴ zu suchen. Die Lebensstile unterscheiden sich zwischen den Milieus mitunter derart deutlich, dass ein fragloses Verstehen und überhaupt eine Kommunikation zwischen ihnen keinesfalls gesichert ist. Dabei geht es nicht nur um Geschmacksfragen, sondern ebenso um grundlegende, existenzielle Modi der Welt- und Lebensdeutung sowie der Lebensführung. Wenn die Analyse eines Michael N. Ebertz zutrifft, wonach die Kirche in den meisten Milieus nicht vorkommt, weil sie zu diesen hin nicht kommunikationsfähig ist,⁵ läge ein zentraler Grund für die Entfremdung vieler Menschen zur Kirche in dieser Gesellschaftsentwicklung,⁶ nicht etwa in einem allgemeinen Religionsverlust der Moderne.

Diese Einsicht wirft Fragen auf: Bedeutet der in soziologischen Kategorien beschriebene Umbau der Gesellschaft notwendigerweise auch einen Bedarf, die theo-

logischen Kategorien, welche das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft betreffen, neu zu bestimmen? Ändert eine ‚andere‘ kirchlich entfremdete Gesellschaft auch die theologische Grundidentität der Kirche, Sakrament, Zeichen und Werkzeug für die Vereinigung mit Gott und für die Menschen (vgl. Vat. II: LG 1) zu sein? Manchenorts wurde bereits gehandelt. Beispielsweise verweigern manche Pfarrer Brautleuten eine Eucharistiefeier im Traugottesdienst, obwohl diese sie wünschen, weil ihr Wissensstand um Glaube und Kirche dafür zu niedrig sei. Ferner ist zu beobachten, dass Angehörigen ein kirchliches Begräbnis für einen aus der Kirche ausgetretenen Verstorbenen vorenthalten wird, obwohl sie darum bitten. Das Fremdsein der Fremden scheint für diese Seelsorger ein pastorales Ausschlusskriterium zu sein, weil es in erster Linie als Defizit angesehen wird. Braucht es also eine andere kirchliche Praxis?

Um diese Fragen zu klären, greift der vorliegende Beitrag „Fremdheit in Beziehung“ den Gedanken eines relationalen Fremdheitsgefüges auf. Das Fremdsein der Kirche, welches im Folgenden besprochen wird, kann so gesehen ausschließlich innerhalb jenes sozio-kulturellen Beziehungsgefüges besprochen werden, in das hinein sie gegenwärtig vernetzt ist. In diesem Zusammenhang wird – nicht nur rein asso-

³ Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt–New York 2005, 174.

⁴ Ebd., 174.

⁵ Vgl. Michael N. Ebertz, *Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum*, Freiburg i. Br.–Wien 2003, 72f.

⁶ Damit ginge es in erster Linie um den Wandel von einer landwirtschaftlich und von der Sozialform der Großfamilie geprägten Gesellschaft hin zu einer funktional sektorialisierter Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft. Vgl. Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2000, 72–76. Zum Wandel der Sonntagskultur vgl. Andreas Holzen, *Katholischer Sonntag. Skizzen zur Kulturgegeschichte der dies dominica*, in: U. Roth / H.-G. Schöttler / G. Ulrich (Hg.), *Sonntäglich. Zugänge zum Verständnis von Sonntag, Sonntagskultur und Sonntagspredigt* (Festgabe für Ludwig Mödl zum 65. Geburtstag), München 2003, 35–76, 74–75.

ziativ – auf das theologische Paradigma der *Fremdheit Gottes* zurückgegriffen, welches in der Pastoral unter den gegenwärtigen Bedingungen zu aktualisieren ist: in den Predigten, in den Gebeten, in den kirchlichen Riten und sogar in den Sozialformen. Dieses Vorhaben mag zunächst Verwunderung auslösen, meinen doch nicht wenige, gegenüber kirchlich Entfremdeten ein klar profiliertes und auf Eindeutigkeit hin zugespitztes Kerygma anbieten zu müssen, um neue Attraktivität für die Kirche in der Gegenwartsgesellschaft (zurück-)gewinnen zu können.

2. Relationales Fremdsein

2.1 Pastoralsoziologisch: Kirchlicher Bezugspunkt

Weil die Kirche aufgrund der universalen Reichweite des Evangeliums keinen milieuspezifischen, sondern einen gesamtgesellschaftlichen, ja universalen Verkündigungsauftrag hat, bedeutet der oben beschriebene soziale Umbau ein ernsthaftes Problem: Das eigentlich Schmerzliche der Entfremdung scheint für viele kirchlich engagierte Christen nicht so sehr die Kirchendistanz jener Menschen, die nie biografisch mit der Kirche in Kontakt kamen, also etwa Bürger der neuen deutschen Bundesländer. Eigentlich schmerzlich ist das Fernbleiben der Kirchen(mit)

glieder, also der Getauften und Gefirmten, vom Leben und den Vollzügen ihrer Gemeinden. In der Regel besuchen diese Menschen die Kirche ausschließlich zu den biografischen Wendepunkten und/oder zu besonderen Festtagen im Jahreskreis.⁷ Es gibt so gesehen unterschiedliche Formen der Kirchendistanz und eine unterschiedlich hohe Bereitschaft, diese zu akzeptieren. Genau genommen kann von Entfremdung und Distanzierung nur in Bezug auf die Getauften und Gefirmten gesprochen werden, weil sie theologisch gesprochen zur Kirche gehören, ja mehr noch, selbst Kirche sind. Nicht-Christen sind der Kirche in diesem Sinne nicht fremd, sie sind vielmehr „anders“⁸.

Die bereits vor mehr als zehn Jahren publizierte dritte Erhebung der Evangelischen Kirche Deutschlands über die Kirchenmitgliedschaft trägt den Titel „Fremde Heimat Kirche“⁹. Mit ihr deuteten die Autoren höchst innovativ so etwas wie eine Doppelstruktur in der Einschätzung der Kirchenbindung evangelischer Christen an: Einerseits ist vielen die Kirche fremd, insofern sie etwa am Leben ihrer Kirche kaum teilnehmen. Andererseits sind sie in den Augen der Herausgeber nicht derart von ihr entfremdet, dass nicht doch wenigstens so etwas wie ein kirchlicher Bezugspunkt auszumachen wäre, von dem her sich ihre Entfremdung überhaupt bestimmbar machen ließe. Ohne einen irgendwie biografisch oder ideell in der

⁷ Vgl. Johannes Först, Die unbekannte Mehrheit. Sinn- und Handlungsorientierungen kasualienfrommer Christ/inn/en, in: J. Först / J. Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen. Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 6), Münster 2006, 13–53.

⁸ Vgl. Eberhard Tiefensee, Areligiosität als Herausforderung für die Kirche der Zukunft, in: R. Göllner / M. Knapp (Hg.), Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche (mit Beiträgen von W. Huber, W. Kasper u. a.), Berlin 2006, 17–36, bes. 29–30.

⁹ Klaus Engelhardt / Hermann von Loewenich / Peter Steinacker (Hg.), Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997.

Erinnerung beziehungsweise im Weltbild rekonstruierten Bezug zur Kirche, wäre das Fremdsein vieler Christen zur Kirche und umgekehrt weder sozial noch ekklesiologisch benennbar. Menschen, die ihre Heimat nicht kennen, sind nirgendwo in der Fremde. So paradox es auf den ersten Blick klingen mag: Fremde/Fremdsein gibt es nur innerhalb eines wie auch immer verfassten Beziehungsgefüges. Fremdsein setzt ein bestimmtes Wissen um einen Bezugspunkt, ja vielleicht sogar die Erfahrung von Nähe zu ihm voraus, auch wenn diese womöglich schon Jahre zurückliegt und nur noch in der Erinnerung aufgerufen werden kann.

2.2 Ekklesiologisch: Der ‚Status‘ des Fremden

Ein Fremder ist ein unbekannter Mensch. Nicht für sich, sondern in Bezug zu einer Gruppe, Organisation oder der Gesellschaft überhaupt. In der Gruppe weiß man wenig bis nichts über ihn, weshalb mit ihm keine ‚normalen‘ Beziehungen aufgenommen werden können. Meistens beruht diese Fremdheitserfahrung auf Gegenseitigkeit.¹⁰

Für den – gemessen an der Gesamtzahl der Katholiken – relativ kleinen Teil der kirchlich engagierten Christen und hauptamtlich in der Pastoral Tätigen ist der übergroße Anteil der Katholiken fremd. Sie tauchen im Raum der Gemeinden ausschließlich zu den so genannten Kasualien auf, zur Weihnachtsmette und/oder Osternachtsfeier oder zur kirchlichen Beerdigung etwa eines Arbeitskollegen. Legt

man vorschnell gefasste Präjudizien zur Seite, wonach diese Menschen ja lediglich ein schönes Fest oder eine stimmungsvolle Weihnacht erleben wollten (und angeblich mehr nicht!), muss sich eingestanden werden, diese Menschen und ihre Motive eigentlich gar nicht zu kennen.¹¹ Und andersherum können diese ‚Fremden‘ ihr Fremdsein nicht verbergen, wenn sie etwa im Gottesdienst auch gebräuchliche Lieder nicht mitsingen können oder nicht wissen, wann in der Feier aufzustehen oder zu knien ist.¹² Diese gegenseitige Fremdheit stört die Kommunikation. Wie oben bereits erwähnt, schirmen manche Pfarrer kirchlich entfremdete Brautleute von einer Eucharistiefeier im Traugottesdienst ab, weil sie von Glaube und Kirche wenig wissen, oder verweigern Angehörigen ein kirchliches Begräbnis für einen aus der Kirche ausgetretenen Verstorbenen. Das Fremdsein der Fremden wird hier zum pastoralen Ausschlusskriterium.

Allem Anschein nach lösen diese Fremdheitserfahrungen in der Gemeinde soziale und ekklesiologische Reaktionsmuster aus. Dabei dürfte der Grad an Desintegrationstendenzen umso stärker ausfallen, je traditioneller und sozial unbeweglicher eine Gemeinde ist. Abschließung wiederum verstärkt die geschlossene Sozialform, weil sie ihre ‚Mitglieder‘ vermehrt auf sich selbst verweist. Die Abschottung gegenüber den Fremden wird weiter vorangetrieben.¹³ Dazu kommt eine offensichtlich tiefe Irritation, welchen sozialen Status man dem ‚Fremden‘ kirchlicherseits eigentlich geben soll. Auch diese Frage kann nicht ‚für sich‘ geklärt werden,

¹⁰ Vgl. Karl-Heinz Hillmann, Art. „Fremder“, in: *Ders.*, Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1994, 242.

¹¹ Zur sog. „Kasualienfrömmigkeit“ vgl. Johannes Först, Die unbekannte Mehrheit (s. Anm. 7).

¹² Vgl. ebd., 48.

¹³ Vgl. Karl-Heinz Hillmann, Art. „Fremder“ (s. Anm. 10), 242.

sondern ausschließlich innerhalb des Beziehungsgefüges zwischen den Interaktionspartnern. Denn sozialer Status erhält nur dann Wirksamkeit, wenn man ihn von einem anderen, von einem ‚Außen‘ zugesprochen bekommt. Selbstzuerkannter Status bleibt in der Regel unwirksam und erzeugt eher Unfrieden, da er gegen jede innere Plausibilität gegen andere durchgesetzt werden muss.¹⁴

Es ist unter den gegebenen pastoralsoziologischen Bedingungen also dringend notwendig, darüber nachzudenken, welcher *ekklesiologische Status* den ‚Fremden‘ in unseren Gemeinden eigentlich zu kommt. Hierfür soll zunächst ein Blick auf die Volk-Gottes-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils gerichtet werden. Freilich stehen die ‚gemeindefremden‘ Katholiken, von denen hier die Rede ist, nicht außerhalb der kirchlichen Institution. Dennoch kann das ekklesiologische Modell des Volkes Gottes aufschlussreiche Leitlinien auch in dieser Frage eröffnen.

Die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* legt ein kirchliches Selbstverständnis vor, das mit der Volk-Gottes-Metapher das Verhältnis zwischen der institutionell sichtbaren Kirche und jenen Menschen, welche nach den Kriterien dieser Institution nicht zu ihr gehören, neu konstituiert. Theologischer Leitgedanke ist die Berufung des Menschen durch Gott, wodurch dieser sich sein Volk aus allen Teilen der Erde zusammenruft und worin die Katholizität¹⁵ des Volkes Gottes gründet:

„Zum neuen Volk Gottes werden alle Menschen gerufen. [...] Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den

allumfassenden Frieden vorzeichnet und fördert, sind also alle Menschen berufen, und auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Gläubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heil berufen sind.“ (LG 13)

Das Fremdsein wird hier nicht aufgrund einer Defizitfeststellung zum Ausschlusskriterium erklärt. Vielmehr nimmt das Konzil eine positive Verhältnisbestimmung vor. Ohne die Fremdheit zu negieren, gibt es den ‚Fremden‘ den ekklesiologischen Status, Bürger des Volkes Gottes zu sein. Dem entspricht etwa auch die offene und wertschätzende Haltung gegenüber den nicht-christlichen Religionen, wenn es in *Nostra aetate* heißt, dass die Kirche ihr selbst fremde religiöse Orientierungen und Praktiken nicht verwirft:

„Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Gebote und Lehren, die zwar in vielem von dem abweichen, was sie selber festhält und lehrt, jedoch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet.“ (NA 2)

In der pastoralen Praxis wird dieser Status der ‚Fremden‘ nicht für ekklesiologische Exklusionen verwendet werden können. Zwischen dem ‚Fremden‘ und der Kirche besteht nämlich eine von Gott garantierte Beziehung, ohne die das Fremdsein des Fremden gar nicht benannt werden könnte (s.o.). Das Zweite Vatikanische Konzil sieht diese Verbindung in der allen

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Zu diesem ursprünglichen und eigentlichen Verständnis von ‚katholisch‘ vgl. Heinz-Günther Schöttler, Von der „Katholizität“ des Volkes Gottes. Eine Problemanzeige und eine biblische Rückbesinnung (Sach 1–8), in: J. Först / H.-G. Schöttler (Hg.), Katholizität. Zur Aktualität eines kirchlichen Grundparadigmas, Münster 2009 [im Druck].

Menschen gemeinsamen Berufung durch Gott und in der im Grunde inkarnations-theologisch begründeten Möglichkeit, dem Fremden zuzustehen, im Sinne des Evangeliums wahrheitsfähig zu sein.

In der Tradition der Kirche hat diese theologische Einsicht unter anderem bereits in der *Regula Benedicti* (6. Jh.), welche die abendländische monastische Kultur entscheidend geprägt hat, einen Niederschlag gefunden. Im Fremden kommt Christus entgegen,¹⁶ und er wird als möglicher Träger der Gotteserkenntnis geschätzt.¹⁷

Auf eine Kurzformel gebracht: Der ekclesiologische Status des Fremden ist nur im komplexen Beziehungsgefüge zu fassen. Er ist zur institutionell verfassten Kirche hin fremd und zugleich auf bestimmte Weise zugehörig, ja sogar theologisch erkenntnisrelevant. Deshalb kann es keine Abschirmung der kirchlich Entfremdeten von den kirchlichen Feiern geben. Aufgrund ihres theologisch-ekclesiologischen Status, Bürger des Volkes Gottes zu sein, ist das Fremdsein der Fremden keine defizitäre pastorale Kategorie. Vielmehr ist die Fremdheit in erster Linie als ernsthafte Herausforderung für die Gemeinden anzunehmen, die ‚Fremden‘ im Horizont ihrer Zugehörigkeit zum Volke Gottes als mögliche Träger des Evangeliums aufzunehmen und das Evangelium unter den Bedingungen der Entfremdung zu aktualisieren. Würde dieser Fremdheit-Beziehung-Komplex in der Praxis der Kirche zu der einen oder anderen Richtung hin

aufgelöst, würde der Weg im Umgang mit den ‚Fremden‘ in die Destruktion: Entweder in den rigorosen Ausschluss oder in die nicht weniger destruktive Vereinnahmung des Fremden im Raum der Kirche. Damit wäre der Fremde als möglicher Träger der Gotteserkenntnis wie überhaupt der Gotteserfahrung verschüttet.

3. Das Fremdsein Gottes als Zugangsweg

3.1 ... der Kirchenfernen

Die oben genannte Relevanz des ‚Fremden‘ für Kirche und Pastoral ist auf einen zentralen theologischen Topos zurückzuführen: die Fremdheit bzw. Ferne¹⁸ Gottes, welche als Glaubenserfahrung biblisch und in der gesamten jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte überliefert ist. Exemplarisch ist dies in Psalm 22 nachgezeichnet. Dort steht die Erinnerung an die früheren Heilstaten Gottes der gegenwärtig erfahrenen Gottferne gegenüber. In den Versen 2–3 klagt der Beter:

„Mein Gott, mein Gott, wozu¹⁹ hast du mich verlassen? [Du bist] fern von meiner Hilfe, den Worten meiner Klage. Mein Gott, ich rufe bei Tag, doch du antwortest nicht, und bei Nacht und finde keine Ruhe.“

Im starken Kontrast dazu sprechen die Verse 5–6 von den überlieferten Heilstaten Gottes, derer sich der Beter erinnert:

¹⁶ Benediktusregel, Kap. 53 (unter Verweis auf Mt 25,35). Man vgl. in diesem Zusammenhang auch Hebr 13,2 („Die Gastfreundschaft vergesst nicht! Denn dadurch haben einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt.“), wo mit dem unbestimmten „einige“ (griech.: tines) offensichtlich auf Abraham (Gen 18), Lot (Gen 19) und vielleicht auch Tobias (Tob 5,4–17; 12) angespielt ist.

¹⁷ Benediktusregel, Kap. 61.

¹⁸ Fremdheit und Ferne bedingen sich in der Erfahrung des Menschen, weil die Erfahrung des Fernen Fremdheitserfahrungen auslöst.

¹⁹ Ps 22 stellt die Wozu-Frage, nicht die Warum-Frage! Vgl. dazu Heinz-Günther Schöttler, Der Riss zwischen Himmel und Erde als Ort der Rede von Gott, in: Bibel und Liturgie 81 (2008), 20–35, hier: 27f.

„Auf dich vertrauten unsere Väter; sie haben vertraut und du hast sie gerettet. Zu dir haben sie geschrien und wurden befreit; sie haben auf dich vertraut und wurden nicht zuschanden.“

In der Situation des Klagenden bedingen sich beide Dimensionen: Könnte er nicht die Zeiten erinnern, als Gott den Vätern seine rettende Nähe schenkte, würde er heute nicht unter dem Schweigen Gottes leiden. Und vice versa erinnert der leidende Beter die Heilstätten Gottes gerade in der Situation der Gottesferne.

In diesem theologischen Horizont erzählt das Markusevangelium die Passion Jesu.²⁰ Sowohl Ps 22 als auch die Klage Jesu am Kreuz stehen paradigmatisch für die erlittene Erfahrung der Fremdheit Gottes und die damit auszuhaltende Gottferne.

„Und in der sechsten Stunde kam eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde; und in der neunten Stunde schrie Jesus mit lauter Stimme: Eloi, Eloi, lema sabachthani?, was übersetzt ist: Mein Gott, mein Gott, wozu²¹ hast du mich verlassen?“ (Mk 15,33–34)

Diese Glaubenserfahrungen gründen in der spezifisch jüdisch-christlichen Gottesüberlieferung, welche das Gottverständen des Menschen in ein spannungsvolles Immanenz-Transzendenz-Gefüge hinein stellt. In der ‚Grammatik‘ dieser Glaubenstradition korrigieren sich Nähe und Ferne Gottes wechselseitig in ihrer Reichweite. Das Nachdenken über Gott, das Sprechen

von ihm und das gottbezogene Handeln aktualisieren eine „Präsenz Gottes, dessen Gegenwart zugleich nicht zu fassen ist.“²² Ein Abgleiten in allzu immanent-manifeste Gottesvorstellungen wird als Götzendienst verworfen:

„Ihr sollt euch keine Götzen machen und kein Götterbild, und einen Gedenkstein sollt ihr euch nicht aufrichten, und keinen Stein mit Bildwerk sollt ihr in eurem Land hinstellen, um euch davor anbetend niederzuwerfen; denn ich bin YHWH, euer Gott.“ (Lev 26,1)

Und in demselben Textzusammenhang wird Gott nicht in eine absolute Transzendenzperspektive hinausgerückt, weil er in der Mitte seines Volkes geglaubt wird:

„Und ich werde meine Wohnung in eure Mitte setzen, und ich werde euch nicht verabscheuen. Und ich werde in eurer Mitte leben und euer Gott sein, und ihr werdet mein Volk sein.“ (Lev 26,11–12)

Insofern es um diesen von Nähe und Entzogenheit geprägten Gottesbegriff geht, ist die Klage über das Fremdsein Gottes nicht mit Unglaube oder Ungehorsam gegenüber Gott zu verwechseln. Glauben ereignet sich unter der Bedingung, auch die Gottferne aushalten zu müssen.²³

Vielen Zeitgenossen kommt die Kirche zunehmend fremd vor und umgekehrt befremdet sie nicht wenige. Die Relevanz dieses Fremdseins Gottes besteht in dieser Situation darin, dass gerade das Einverständnis, auch die Gottferne erfahren

²⁰ Vgl. dazu Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2006, 345–365.

²¹ Markus hat das aramäische Fragewort *l'ma* (hebr.: *lama*) – „wozu?“ sachlich richtig mit „*eis tū*“ übersetzt. Es geht in dieser Klage (Ps 22,2 und Mk 15,34) also nicht um die Begründung des Leides, sondern um die intendierte Absicht Gottes, *wozu* er es zulässt, dass Jesus die Gottentfremdung ertragen muss.

²² Hans-Joachim Sander, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006, 18.

²³ Vgl. Johannes Först, Ein Bruch zwischen Evangelium und Kultur? Überlegungen zum Phänomen der „Kirchenferne“ und zur Zukunft der „Volkskirche“, in: Bibel und Liturgie 81 (2008), 9–11.

zu müssen, sowohl für die in den Gemeinden engagierten Christen als auch für die ‚Fremden‘ einen konstruktiven Zugang zur Gottesüberlieferung eröffnen kann. Denn ein Gott, der zur Kirche und zum einzelnen Menschen immer auch ein ‚Gegenüber‘ ist und deswegen Fremdheitserfahrungen auslöst, ein Gott, der nicht vollends in den theologischen Gedanken und in kirchlichen Handlungen, in den Gebeten und Hoffnungen des Einzelnen und der Kirche aufgeht, wird sich im pastoralen Alltag der Kirche als ein Gott verkünden lassen, der von den in einer pluralisierten Gesellschaft so höchst unterschiedlichen persönlichen Lebensrelevanzen her angegangen werden kann. Nicht die in kirchlicher Sprache eindeutig zugesetzte Profilierung des Kerygmas öffnet den ‚Fremden‘ Identifikationsmöglichkeiten mit der Gottesüberlieferung, sondern ein in der Fremdheit Gottes gründendes sprachliches wie denkerisches Offenhalten für jene Menschen, welche aufgrund eines kirchlich fremden ‚way of life‘ die kirchlich eingeübten Denk- und Sprachgebäude nicht kennen, sie als Textur von Gottrede und Gottespraxis nicht verstehen und deswegen diesen Zugangsweg zur Gottesüberlieferung nicht gehen können. Nicht die Vereindeutigung des Kerygmas legt unter den gegenwärtigen Bedingungen einer pluralisierten Gesellschaft die Zugangswege zur Gottesüberlieferung frei, sondern die in den kirchlichen Vollzügen aktualisierte Erinnerung an das Wort des Propheten Jesaja:

„Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht YHWH. Denn so viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind

meine Wege höher als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken.“ (Jes 55,8)

Im oft genug allzu großen Selbstbewusstsein einer Kirche, die Gott auf ihrer Seite zu haben, einer kirchlichen Rede und Praxis, die Gott zu besitzen behauptet, ist diese Perspektive der Fremdheit Gottes gefährdet.

Das Gegenüber Gottes zur Welt, sein Fremdsein auch in der Kirche, ist unter den gegebenen Bedingungen eine ekklesiologisch und pastoral notwendige *theo-logische* Kategorie.²⁴ Mit diesem pastoraltheologischen Plädoyer für eine Öffnung kirchlicher Verkündigung und Praxis auf die Fremdheit Gottes hin, handelt es sich nicht um einen pastoralen Pragmatismus. Vielmehr geht es, auch für die kirchennahen Menschen, um eine neuerliche Erschließung der soteriologischen Dimension des Gottesbegriffs. Es klingt wie eine Paradoxie, wenn der Prophet Jesaja sagt:

„Gewiss, du bist ein sich verborgender Gott, Israels Gott, Retter!“ (Jes 45,15)

YHWHS Verborgenheit gehört untrennbar zum Gottesverständnis Israels wie seine Nähe. „Beide Eigenschaften, die des sich Verbergens [...] und des Rettens, die in ihrem Nebeneinander auf den ersten Blick höchst paradox wirken, bringen letztlich die Erfahrungen Israels mit seinem Gott auf den Punkt. [...] Dabei geht es nicht etwa um Gottes Verborgenheit als unauslotbares Geheimnis, sondern um die zeitweise Abwesenheit seiner schützenden und rettenden Gegenwart, die seine Souveränität unterstreicht und den sichtbaren Kultbildern der Fremdgötter entgegensteht. [...] Die Rede von der Verborgenheit YHWHS, die besonders in der Klage

²⁴ Zur biblischen Sinnfigur der Welt auch als u-topos Gottes vgl. Heinz-Günther Schöttler, „*Vera theologia est practica*.“ (Martin Luther) – Theologie als topologische Wissensform in einer Welt als fragiler „topos“ der Gottesbegegnung, in: J. Först / Ders., *Quo vadis, theologia? Theologie im Kontext spätmoderner Religionsformen*, Münster 2009 [im Druck].

ihren Ort hat, thematisiert eine Erkenntnis, die im biblischen Israel zu allen Zeiten lebendig war. [...] Verbirgt sich YHWH nicht nur dem Einzelnen, sondern vor der Volksgemeinde, so gerät die Geschichte seiner heilvollen Führung ins Stocken und es stellt sich die Frage, ob diese Krise nicht gar das vollständige Ende der Gottesbeziehung impliziert (vgl. Klg 5,21–22²⁵). Diese kann nicht vom Beter oder der betenden Gemeinde wieder in Gang gebracht werden, sondern verlangt nach der Beendigung des göttlichen Verbergens, was nichts anderes meint als die erneute Zuwendung seiner rettenden Gegenwart. Nicht einem unlösbaren Paradox wird in Jes 45,15 das Wort geredet, sondern der Sprecher hebt die gegenwärtige Erfahrung seines Volkes aus der Kreatürlichkeit des bloßen Erleidens heraus und münzt sie um in eine unverzichtbare Weise der Gotteserfahrung überhaupt: Der sich verbergende Gott ist der Retter! So eng wie sonst nirgends im Alten Testament stehen hier die Klage über das sich Verbergen und die Gewissheit der Errettung in einem Gebetsruf an den Gott Israels nebeneinander.²⁶

Nur ein Gott, der als Gegenüber immer auch verborgen ist, wird ‚uns‘ und anderen ein Gott sein können, der rettet. Einem ‚Gott‘ gegenüber, der nicht auch fremd ist, wäre zu befürchten, dass sich die Hoffnung auf ihn irgendwann als projektiver Rückfall entpuppen würde: als projektiver Rückfall der Kirche auf sich selbst

bzw. des Einzelnen auf sich selbst, weil sie sich ein Bild von ihm gemacht haben. Ein Bild, das in den vermeintlich unverrückbaren Strukturen kirchlicher Religiosität festgezurrt wurde, weil wir vergessen haben, dass die unendlich kreative Kraft Gottes (vgl. Röm 1,16) sich in der Kategorialität dieser Normen- und Formenwelt zwar zeitgebunden artikuliert, jedoch bei weitem nicht erschöpft.

Erst wenn sich das Fremdsein Gottes sowohl im Weltbild und Gottesbild – beide Dimensionen sind ja nicht voneinander zu trennen! – als auch in der kirchlichen Verkündigung und Sozialgestalt eingestellt hat, kann die Kirche und der Einzelne hoffen, dass dieser Gott auf sie und auf die Welt zukommen wird. Wird diese Reihenfolge – erst das Fremdsein Gottes aushalten und daraufhin auf seine Zuwendung hoffen – eingehalten, wird das Fremdsein Gottes nicht als destruktiv oder beängstigend erlebt werden müssen, sondern als irgendwie hoffnungsgeladene ‚Leere‘ des Glaubens. Andersherum wäre das Fremdsein Gottes als unumkehrbares Weggehen Gottes zu lesen. Dies würde einen Zustand der Hoffnungslosigkeit hinterlassen, der im traditionalen Sprachgebäude der Theologie als ‚Hölle‘ bezeichnet wird.²⁷

3.2 ... der Kirche

Bislang wurde die Fremdheitserfahrung zwischen Kirche und Gesellschaft in erster

²⁵ Vgl. Anm. im Zitat: *Ulrich Berges*, Klagelieder (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2002, 299–303. Anm. des Autors: Vgl. auch *Heinz-Günter Schöttler*, Die Anklage Gottes als Krisenintervention. Eine erlittene Exilstheologie Israels, in: Theologische Quartalschrift 185 (2005), 158–181.

²⁶ *Ulrich Berges*, Jesaja 40–48 (s. Anm. 28), 423f. (unter Verwendung eines Zitates aus: *Lothar Perlitt*, Die Verborgenheit Gottes, in: *H. W. Wolff* [Hg.], Probleme biblischer Theologie. FS für Gerhard von Rad, München 1971, 376–382, hier 382).

²⁷ Vgl. dazu *Johannes Först*, Zur Hölle mit der Hoffnung? Die Entdeckung kirchlicher Praxis und Sozialform als Ressource einer hoffnungsgeleiteten Eschatologie (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 20), Münster 2003, 199–205.

Linie mit Blick auf jene Menschen behandelt, welchen die Kirche fremd ist. Fremdheit beruht jedoch zumeist auf Gegenseitigkeit (s. Kap. 2). Deshalb sei die Perspektive abschließend umgekehrt, indem ein Wort zur aktuellen Situation der Pfarreien und ihren Möglichkeiten gesagt wird, wie sie mit ihren Fremdheitserfahrungen in einer kirchlich entfremdeten Umgebung umgehen können.

Hierfür lohnt ein Blick in den Ersten Petrusbrief. Bereits im ersten Vers wird die Gemeinde als Gemeinschaft von „Fremdlingen in (der) Zerstreuung“ (griech.: *par-epidēmos diasporas*) und in 2,11 pointiert als Gemeinschaft von „Fremden und Fremdlingen“ (griech.: *paroikous kai par-epidēmous*) angesprochen (vgl. auch 1,17). Die Situation dieser Diasporachristen ist mit der vieler Gemeinden vor allem des

westdeutschen und österreichischen Raumes freilich *nicht direkt* zu vergleichen, da viele kirchenfremde Menschen getauft und gefirmt sind und zumindest in einer biografischen Beziehung zur Kirche stehen. Des Weiteren haben die Gemeinden heute in der Regel nicht unter Diffamierungen und Anfeindungen zu leiden, wie dies für die frühen Christen in 1 Petr zutraf.²⁸ Dennoch kann der Umgang mit der Fremdlingsmetapher in 1 Petr auch für die gegenwärtigen Pfarreien aufschlussreich sein, da diese Selbstbezeichnung nicht etwa für einen sozialaversiven „Widerspruch zur Mitwelt“²⁹ stand, sondern für die identitätsstiftende Zugehörigkeit zu Gott. Obwohl die unter Repressalien leidenden Christen des Ersten Petrusbriefes allen erdenklichen Grund dafür gehabt hätten, wird ihr Fremdsein nicht aus dem Widerspruch zur Gesellschaft, sondern aus der Entsprechung zu Gott und der Zugehörigkeit zu seinem Volk begriffen, denn die Fremdheitsexistenz der Christen hat ihren Grund in der eschatologischen Ausrichtung der christlichen Gemeinde. Das christliche Dasein wird ganz von der Hoffnung her verstanden, in die hinein die Christen durch die Wiedergeburt in der Taufe (1 Petr 1,3-23; 2,2) in neuer Existenzweise gestellt sind (1 Petr 1,18f.). Dadurch wird die Bezeichnung ‚ein Fremder sein‘ zum Signum der Christen überhaupt: Weil sie sich auf Gott ausrichten, bezeichnet ‚Fremder‘ ihre eschatologische Existenzweise inmitten der Welt. Somit erhalten die von ihrer ursprünglichen Bedeutung her negativen Begriffe ‚Fremder‘ und ‚Fremdling‘ eine positive Bedeutung.³⁰

Es ist gerade die so verstandene Gottesbeziehung, welche als zentrale Res-

Weiterführende Literatur:

Eberhard Tiefensee, Areligiosität als Herausforderung für die Kirche der Zukunft, in: R. Göllner / M. Knapp (Hg.), Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche, Berlin 2006, 17–36.

Johannes Först / Joachim Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen. Bericht und interdisziplinäre Auswertung, Münster 2006.

Reinhard Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, Tübingen 1992.

²⁸ Vgl. Reinhard Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, Tübingen 1992, 180.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. ebd., 102–103.

source den heutigen Gemeinden ihre Existenz in einer kirchlich entfremdeten Umgebung neu erschließen kann. Nach dem Zeugnis von 1 Petr ist eine gottbezogene Identität für soziale Schließungstendenzen nicht geeignet. Deshalb wird die Fremdheitserfahrung der Gemeinden nicht dafür herangezogen werden können, mit den kirchenfernen Menschen nichts zu tun haben zu wollen oder ihren okkasionellen Wunsch nach ritueller Begleitung und Deutung des Lebens rundum zurückzuweisen. Denn die gottbezogene Identität hat die Gemeinden an das Evangelium – nach Paulus: die Kraft Gottes (Röm 1,16) – zu erinnern, welche über die konkrete Gemeinde hinausweist, hinein in die kulturellen Räume der Gesellschaft.³¹ Im Horizont des Evangeliums ist es die Kirche auch den kirchlich entfremdeten Menschen schuldig, sie zu jenen Gelegenheiten zu begleiten, welche einer früheren durativen Kirchlichkeit lediglich als unvollständiger Ausschnitt aus dem Gesamt katholischer Kirchenbindung erscheinen mag: zu den biografischen Wendepunkten und den besonderen Festtagen im Jahreskreis.³² Der soziale Umbau der Gesellschaft entpflichtet die Kirche nicht, die Menschen, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter

zu erfassen und zu verstehen sowie mit ihnen diese Ereignisse redlich im Lichte des Evangeliums zu deuten (vgl. Vat. II: GS 4,1). Nicht Abschirmung und Abschottung kann also die kirchliche Praxis in dieser Situation leiten, sondern Öffnung hinein in die Lebensgeschichte der Menschen, gleich in welchem Milieu sie sich gesellschaftlich verortet haben. In diesem Zusammenhang wäre daran zu erinnern, dass das deutsche Wort *Pfarrei* etymologisch nicht nur mit dem Wort *Pferch* zusammenhängt und damit sozialen Einschluss und Abgrenzung signalisiert, sondern die Herausbildung des kirchlichen terminus *technicus Pfarrei* auch durch das griechische Wort *paroikia* (Fremde) beeinflusst ist, also auch vom Ersten Petrusbrief her zu deuten wäre.³³

Theologisch bedeutsam ist, dass das Fremdsein der Christen im Ersten Petrusbrief nicht, wofür die Gemeinde allen soziologischen Grund gehabt hätte, „aus dem Widerspruch zur Gesellschaft abgeleitet [wird], sondern aus der Entsprechung zu Gott und der Zugehörigkeit zu seiner neuen Gemeinschaft“³⁴. Deshalb vermeidet es der Erste Petrusbrief auch bewusst, einen bzw. den Ort anzugeben, an dem die Gemeinde fremd ist, also die ‚ach so böse Welt‘. Aufschlussreich für das aktuelle Kirchenselbstverständnis ist es daher, wenn

³¹ Vgl. Heinz-Günther Schöttler, Predigt und die kulturellen Räume der Gesellschaft. Eine homiletische Problem skizze, in: L. Mödl / H.-G. Schöttler / G. Ulrich (Hg.), Das Evangelium ist eine Kraft Gottes. Die Predigt in den kulturellen Räumen der Gesellschaft. Festgabe für Rolf Zerfaß zum 65. Geburtstag (Ökumenische Studien zur Predigt 2), München 1999, 15–30.

³² Vgl. Heinz-Günther Schöttler, „Signa fidei“ und „Rites de passage“. Kasualpraxis als pastoral-theologische und homiletische Herausforderung, in: J. Först / J. Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit (s. Anm. 7), 117–128, 125–127.

³³ Vgl. dazu Sebastian Posch, Der „Seelenbräu“ anders gedeutet. Zu den Begriffen ‚Pfarrer‘ – ‚Pfarrei‘ / ‚parochus‘ – ‚parochia‘, in: W. Meid / H. Trenkwalder (Hg.), Im Bannkreis des Alten Orients. Studien zur Sprach- und Kulturgeschichte des alten Orients und seines Ausstrahlungsraumes. FS Karl Oberhuber zum 70. Geburtstag, Innsbruck 1986 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 24), 203–212. Vgl. auch Konrad Baumgartner, Der Pfarrer als Paroikos. Theologische Überlegungen zur Stellung des Pfarrers zwischen Fremdling und Vollbürger, in: Diakonia 23 (1992), 152–162.

³⁴ Vgl. Reinhard Feldmeier, Der erste Brief des Petrus (ThHK.NT 15/1), Leipzig 2005, 10.

kirchliche Gebrauchsübersetzungen genau diese Ortsangabe vermissen und ohne Anhalt im Text ergänzen, etwa die Einheitsübersetzung (1980) in 1 Petr 2,11 („Liebe Brüder, da ihr Fremde und Gäste seid *in dieser Welt*, ermahne ich euch …“) oder die Lutherübersetzung (1984) in 1 Petr 1,17 („… so führt euer Leben, solange ihr *hier* in der Fremde weilt, in Gottesfurcht.“).³⁵ Christen sind also aufgrund ihrer Gottesbeziehung ‚Fremde‘ in der Welt, jedoch nie ‚weltfremd‘.

4. Zum Schluss: Ungewöhnliche Wege

Die Fremdheit zwischen der Kirche bzw. den Gemeinden und der sie umgebenden Gesellschaft ist nicht in erster Linie auf einen allgemeinen Religionsverlust, sondern auf den größeren und tiefer liegenden sozialen Wandel von der vormodernen hin zur funktional ausdifferenzierten und milieusegmentierten Gesellschaft zurückzuführen (s. Kap. 1). Dieser soziale Umbau kann nicht als Begründung herangezogen werden, die zentralen theologischen Kategorien von *Berufung* und *Volk Gottes* zu revidieren, indem etwa in den Gemeinden mit sozialer wie ekklesiologischer Schließung auf den Wandel reagiert wird. Ganz im Gegenteil: Für die Pastoral führen sie den Glauben an die Berufung der Menschen und an die Sammlung im Volke Gottes in den ‚Ernstfall‘ hinein, das Evangelium unter den Bedingungen der Entfremdung aktualisieren und leben zu müssen: nicht gegen die Gesellschaft, sondern für sie – ganz im Sinne des ekklesiologischen Leitbildes in *Lumen gentium*, wonach die Kir-

che Sakrament, Zeichen und Werkzeug der Vereinigung der Menschen untereinander und mit Gott ist (s. Kap. 2.2). Das erfordert eine neuerliche Erinnerung der Überlieferung von der *Fremdheit Gottes*, welche in den Predigten, Kasualfeiern, Weihnachtsgottesdiensten und Sozialformen zu aktualisieren ist, um den in einer milieuspezifisch differenzierten Gesellschaft lebenden Menschen Zugangs- und Identifikationsmöglichkeiten zur Gottesüberlieferung zu eröffnen. Die beziehungsreiche Fremdheit Gottes ist unter den gegebenen Bedingungen die theologische Ressource des Glaubens, welche die Gottesbeziehung in den Fremdheitserfahrungen auslösenden Begegnungen zwischen Kirche und Gesellschaft nicht abbricht, sondern sie in unsere Zeit hinein verausgabt.

Das fordert die Bereitschaft heraus, in der Pastoral ungewöhnliche Wege einzuschlagen: In den gottesdienstlichen Feiern wird etwa das Schweigen jener Eltern, die nach einer langen Phase kirchlicher Distanzierung ihr Kind zur Taufe bringen, nicht als ‚Beschädigung‘ des Gottesdienstes auszulegen sein, sondern als Herausforderung, diese Sprachlosigkeit im Horizont der Fremdheit Gottes zu thematisieren. In den Predigten wird das Eingeständnis, Gott nicht restlos zu kennen, als Aufforderung an die kirchenfernen Gottesdienstbesucher weiterzugeben sein, aus ihrer kirchenfernen Perspektive Gottdeutungen zu artikulieren, welche die kirchennahen Christen nicht kennen können. Dazu könnten sie etwa bereits in der Vorbereitung des Kasualgottesdienstes gebeten werden, die biblischen Texte auszulegen. Gerade ihre kirchenfremden Lebens- und Erfahrungszusammenhänge könnten den

³⁵ Vgl. dazu John Hall Elliott, *A Home for Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter. Its Situation and Strategy*, Philadelphia 1981; London 1982 (Minneapolis 1990), 39ff.

kirchlich Beheimateten neue Zugänge zur Gottesüberlieferung eröffnen bzw. eine zu große ‚Gottgewissheit‘ kirchlicher Religion heilsam in Frage stellen. Diese Offenheit in der Feier des Glaubens ist nicht zuletzt ein diakonischer Einsatz der Gemeinden für die gemeindefernen Menschen, weil ihnen eine rituelle Begehung und theologische Deutung ihres Lebens geschenkt wird.³⁶

Der Autor: Prof. Dr. Heinz-Günther Schöttler, geb. 1950 in Adenau (Eifel). Professor für

Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Regensburg. Ephraim-Veitel-Dozent am Abraham-Geiger-Kolleg, Berlin-Potsdam (Rabbiner-Ausbildung); Veröffentlichungen: Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Kriteriologie, Ostfildern 2001; „Der Leser begreife!“ Vom Umgang mit der Fiktionalität biblischer Texte, Münster 2006; zusammen mit Johannes Först (Hg.), Quo vadis, theologia? Neue Perspektiven auf Religion in der späten Moderne, Münster 2009.

³⁶ Ich danke meinem Wissenschaftlichen Assistenten, Dr. Johannes Först, für wesentliche Gedanken zur Konzeption dieses Beitrags.