

Kirche als Sakrament heute?

Die Sendung der Kirche in einer säkularen Gesellschaft – ein Gespräch¹

von Jan Löffeld und Thomas Schärftl-Trendel

Problemereich 1: Zeichen – wofür? (das Referenzproblem)

[Schärftl-Trendel] Ein wesentlicher Aspekt eines sakramenten-analogen Blicks auf die Kirche und die kirchliche Realität muss sich mit dem Zeichenaspekt auseinandersetzen, der für die Wesensbestimmung des Sakramentalen zentral ist. Zeichen haben eine Verweis- und ggf. eine Vergegenwärtigungsfunktion. Das Zeichenmaterial bilden im weitesten Sinne ‚irdische Gegebenheiten‘, insbesondere die Lebensrealitäten der Menschen, sofern und sobald sie in einen kirchlichen Rahmen (z. B. in Liturgie und Verkündigung) gesetzt werden.² Der Anspruch der in Sakramenten aufgerufenen Zeichenfunktion ist, dass sie im Sichtbaren das „Unsichtbare“ anzeigt und seine Realität erschließt. Im Angesicht dieser wesentlichen Aufgabe ist die Kirche keine selbstgenügsame Realität, sondern muss sich an der Erfüllung der Zeichenaufgabe messen lassen.

[Löffeld] Die KMU 6, aber auch andere internationale Studien zeigen, dass der Gottesbegriff für eine immer stärker wachsende Gruppe – nicht nur in Europa! – zu einem leeren Signifikanten geworden ist.³ Er weckt kaum bzw. weder positive noch negative Erinnerungen, ist buchstäblich nichts-sagend. Wenn allerdings der Sakramentsbegriff im Sinne eines Grundsakramentes vom Ursakrament

¹ Der folgende Beitrag wurde als Diskussionsgrundlage für die Studieneinheit der *Vollversammlung der Deutschen Bischöfe* am 23.09.2025 vorgestellt. Einige Aspekte dieser Vorlage haben auch ihren Weg in die Presseberichterstattung gefunden. In einem sehr kurzen Rückgriff auf einige Formulierungen aus der Pressekonferenz hat Christian Geyer von der FAZ einen von uns nicht beabsichtigen und auch nicht aufgegriffenen Zusammenhang mit einem Grußwort von Jürgen Habermas in der Festschrift des am 31.12.2025 unerwartet und plötzlich verstorbenen Kollegen Thomas M. Schmidt hergestellt und vor einer Verkürzung der christlichen Botschaft auf ein ‚Evangelium der Menschenfreundlichkeit‘ gewarnt; vgl. *Christian Geyer*, Bischöfe aufgepasst! Jürgen Habermas pocht auf Transzendenz, in: FAZ (11.10.2025), 13; vgl. weiter *Jürgen Habermas*, Ein Geburtstagsgruß, in: Michael Roseneck; Anette Langner-Pitschmann; Tobias Müller (Hg.), Den Diskurs bestreiten. Religion im Spannungsfeld zwischen Erfahrung und Begriff. FS für Thomas Schmidt, Baden-Baden 2025, 15–19. Oliver Wiertz hat auf Geyers Analysen in den *Stimmen der Zeit* jüngst kritisch geantwortet und sich gegen eine Gottesvorstellung oder ein Religionskonzept ausgesprochen, das Mitmenschlichkeit nicht einschliesse. Vgl. *Oliver J. Wiertz*, Gott, Menschenfreundlichkeit und Metaphysik. Ein Klärungsversuch, in: StZ 244 (2026) 51–60. Eine angeblich ausschließende Alternative zwischen Gottesglaube oder Menschenfreundlichkeit lag nicht im Interesse unserer Diskussion; vielmehr haben wir vor einer Verkürzung gewarnt, die durch eine einseitige Betrachtung sogenannter sekundärer Religions-Effekte oder Religions-Gewinne entstehen kann, wo religiöse Praxis vornehmlich über Gemeinschaftsbildung und Wertvermittlung bestimmt wird. Dass wiederum eine Referenz auf Transzendenz einen menschenfreundlichen Gott beinhaltet, haben wir nicht im Entferntesten bestritten, sondern lediglich aufzuzeigen versucht, dass eine Botschaft der Menschenfreundlichkeit auch ganz ohne die Dogmatik des Christentums verkündet werden kann. Auf die ausgesprochen komplexen Zusammenhänge zwischen einem funktionalen und einem substanzialistischen Verständnis von Religion sind wir nicht näher eingegangen, sodass unser Gespräch auch nicht als Kritik an der Religionsphilosophie von Thomas M. Schmidt gelesen werden kann. Dass Christian Geyer hier Verbindungslinien hergestellt hat, lag nicht in unserer Verantwortung und ist der Meinungsfreiheit des Autors zuzurechnen.

² Das schließt nicht grundsätzlich aus, dass diese Lebensrealitäten nicht auch aus sich selbst eine Verweisfunktion haben; die oben formulierte These würde aber betonen, dass das in Rede stehende Verweisen explizit und bewusst gemacht sein muss, wenn ein sakramenten-analoger Zugang wirklich greifen soll.

³ Vgl. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2025/09/02/how-religion-declines-around-the-world/> [zuletzt aufgerufen: 14.01.2026]; vgl. insges. *Tobias Kläden*; *Jan Löffeld* (Hg.), Christsein in der Minderheit. Debatten zur 6. Kirchenmitgliedschafts-

untersuchung, Freiburg i. B. 2025 (QD 343).

Ebenso hat das PEW Institut unlängst gezeigt, dass auch *Nones* auf der ganzen Welt neben vielem anderen – zumeist in erst seit einer Generation säkularisierten Ländern – bisweilen sogar noch an Gott glauben, dieser Glaube aber keinerlei Lebensführungsrelevanz mehr besitzt, das heißt alltäglich nahezu abwesend ist.

Vgl. <https://www.deseret.com/faith/2025/09/04/nones-religion-faith-spirituality-pew-study/>; [zuletzt aufgerufen: 14.01.2026].

Jesus Christus nicht nur formallogisch, sondern auch theologisch-spirituell abhängig ist, wird auch die Selbstattribution des Konzils einer Kirche als „Sakrament des Heils“ zu einer Leerformel.

[Schärfl-Trendel] Neben den eigens noch zu thematisierenden Problemen in Hinsicht auf die Verständlichkeit der Zeichen⁴ angesichts der nicht zu leugnenden säkularen Kontexte stellt sich vorwiegend die Frage, ob die kirchliche Verkündigung die skizzierte Primäraufgabe selbst noch ausreichend erfüllen kann. Christian Smith hat in seinem Buch *Why Religion Went Obsolete* den Mainstream-Denominationen (und damit auch der katholischen Kirche) eine prekäre Bilanz präsentiert: Die Kirchen hätten sich auf ein *Evangelium der Toleranz und Rücksichtnahme* konzentriert (sc. u. a. im Zug der Aufarbeitung der moralischen Atrozitäten des 20. Jh., der anthropologischen Wende oder der Plausibilisierung des Glaubens ‚im Horizont der praktischen Vernunft‘), das aber inzwischen kein Alleinstellungsmerkmal darstelle und mittlerweile von innerweltlichen (sc. z. B. sozial-utopischen) humanistischen Weltansichten genauso plausibel (sc. und mit leichterem metaphysischen Gepäck) verkündet werden könne. Im Gefüge westlich-demokratischer pluraler Gesellschaften werden die Kirchen als Vertreterinnen einer bestimmten Weltanschauung gesehen und befinden sich faktisch auf dem Markt miteinander konkurrierender, einander Segmente streitig machender Weltanschauungen und Sinnstiftungsoptionen.⁵

[Löffel] Entsprechend den einschlägigen soziologischen Daten ist das Engagement der Kirche aber genau an den Stellen in Deutschland stark nachgefragt, wo sie entsprechend den Analysen Christian Smiths⁶ über kein Alleinstellungsmerkmal (mehr) verfügt; sie ist derzeit dort noch stark und akzeptiert, wo sie in anderen Ländern aber schon längst ersetzt worden ist. Die Ressourcenknappheit (Geld/Personal/Engagement) führt aber auch schon hierzulande zu der Frage, welche Achse des konziliaren Sakramentsbegriffs kirchliche Entscheidungsträger/innen in der Praxis stark machen werden bzw. nach welchen ekklesiologischen Kriterien solche Transformationsprozesse gestaltet werden sollen. Soziologisch (!) nachweisbar ist, dass der persönliche Glaube an einen personalen Gott die Ursprungsressource ist.⁷ Ist jener aber brüchig geworden bzw. im Schwinden begriffen, zieht dies (zumindest intergenerationell) Konsequenzen für die ‚Verfügbarkeit‘ von Ressourcen (Engagement; okkasionele oder sympathisierende Mitgliedschaft) nach sich.

[Schärfl-Trendel] Im Sog der neoliberalen Häutung des Kapitalismus (seit den 1990er Jahren) haben die Kirchen das *Evangelium der Toleranz und Rücksichtnahme* ergänzt oder ersetzt durch das *Evangelium der Lebenswürdigkeit und der stetigen Selbstvervollkommnung* und sehen sich auch auf diesem Feld zunehmend mit neuen Wettbewerbern konfrontiert⁸ (sc. mit psychologisierenden Diesseits-Spiritualitäten, episodischen Sinnstiftungsinstanzen, synkretistischen Weltanschauungen u. a. m.). Wenn die provokative These stimmen sollte, dass der klassische Liberalismus mit wesentlichen Traditionen des Christentums nur oberflächlich kompatibel ist, weil er z. B. das Verhältnis von Akt und Potenz, von Aktualität und Potenzialität beim Menschen (und bei Gott) umgekehrt und einen Freiheitsbegriff propagiert, der davon lebt, dass die ‚Natur‘ Gottes und des Menschen konstitutiv unterbestimmt bleibt,⁹ dann werden sich entsprechende Unvereinbarkeiten in der Konfrontation mit dem Neoliberalismus noch einmal verstärken, der ja einerseits von einer radikalen *homo faber*-Freiheit ausgeht und andererseits eben diese individuelle Freiheit einem marktförmigen Druck der gesellschaftlichen Nützlichkeit, der je neu zu vollziehenden Situations-Anpassung und der monetarisierbaren Dienlichkeit aussetzt.

Aus Langzeitstudien ist bekannt, dass dann ein solcher Glaube zumeist binnen einer Generation sehr schwach wird und in der nächsten Generation fast verschwunden ist (vgl. auch die folgenden Absätze in diesem Abschnitt). Vgl. Ryan P. Burge, *The Nones. Where They Came From, Who They Are, And Where They Are Going*, Minneapolis 2021, 69–94.

⁴ Vgl. unten Abschnitt 3.

⁵ Vgl. Christian Smith, *Why Religion Went Obsolete. The Demise of Traditional Faith in America*, Oxford 2025, 107–116, bes. 284–337.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ Vgl. unten Abschnitt 3.

⁸ Vgl. Smith, *Religion* (wie Anm. 5), 68 f., 218–228.

⁹ Vgl. David C. Schindler, *The Politics of the Real. The Church between Liberalism and Integralism*, Steubenville 2021, 24–156.

[Loffeld] Das pastoraltheologische Problem an diesem Zusammenhang ist ein *de facto* allen pastoralen Vollzügen während des 20. Jahrhunderts primär zugrunde gelegtes auf Praxis und Ethik konzentriertes Religionsverständnis („Ein Glaube, der nicht dient, dient zu nichts“ J. Galliot; „Wer bei Gott eintaucht, taucht beim Menschen wieder auf“; F. Kamphaus).¹⁰ Diese letztlich aus der Aufklärung stammende Religionsauffassung (prominent religionssoziologisch weiterentwickelt durch Th. Luckmann¹¹) hat so lange eine Brücke geboten, wie der Glaube selber vor allem von den ‚Gebildeten unter seinen Verächtern‘ zwar explizit oder implizit bestritten, in intakten Milieu- und Familienstrukturen aber bewahrt und weitergegeben werden konnte. Ein solches Religionsverständnis hält neoliberalen Verwerfungslogiken ebenso wie einer absoluten Wahlfreiheit jedoch nicht mehr stand, da es letztlich gegenabhängig bleibt von substanziellen Inhalten. Wenn diese selbst nicht mehr vorliegen, weil sie als abzulehnen gelten oder weil man sich von ihnen emanzipieren soll, fällt auch das Funktionale wie ein Kartenhaus in sich zusammen.

Außerdem zeigt Christian Smith, wie die protestantischen Mainstream-Kirchen in den USA durch Anleihen an einen ethisiert-funktionalen Religionsbegriff (Harnack et al.) zu Opfern ihres eigenen Erfolges geworden sind.¹² Wenn Grundeinsichten christlicher Ethik ohne metaphysischen Ballast auch gesellschaftlicher *Common Sense* sind, stellt eine metaphysik- und dogmatikbefreite Ethik gerade in Grenzfragen die zustimmungsfähigere Alternative (vgl. etwa bei Fragen des Lebensschutzes) dar. Die Parallele zur KMU 6 zeigt sich darin, dass der KMU 6 zufolge 36% der sogenannten Säkularen, die zugleich den jüngeren Alterskohorten angehören, jegliche religiöse Praxis und Präsenz – auch und gerade in ethisch-funktionaler Ableitung – ablehnen. All das könnte dafür sprechen, dass das bisher gesellschaftlich sehr geschätzte allgemeine gesellschaftliche Engagement der Kirchen, bald – analog zu den USA – ebenfalls Opfer des eigenen Erfolges werden könnte: Wenn das alles durch bürgerschaftliches Engagement oder erweiterte sozialstaatliche Initiativen ideologie-, sprich metaphysikfreier leistbar wäre (wie bereits heute in Skandinavien oder den Niederlanden), käme dies, bei aller Wertschätzung für kirchlich-soziales Engagement, mittel- bis langfristig womöglich nicht wenigen Deutschen entgegen. Zielbild inmitten solcher Säkularität müsste daher ein transfunktionales Gottes- und Kirchenverständnis sein, das sich allerdings gemeinwohlorientiert aufstellt und in diesem sich anbietenden und stellvertretenden Sinne Sakrament für die Einheit der ganzen Menschheit wie für die Vereinigung mit Gott ist. Die Herausforderung unserer Zeit wird also sein, die Kirche als Sakrament im Sinne eines transfunktionalen Verständnisses von Religion und Kirche zu denken. Es bewahrt die Kirche auch davor, pastoral krampfhaft und unaufhörlich nach dem letzten verglühenden korrelativen Glimmstängel in der Alltagswelt bzw. institutionell nach der ‚gnädigen Gesellschaft‘ zu fragen.¹³

¹⁰ Freilich kann man auch hier nicht die Realität in Reinform auf bestimmte Begriffe festlegen. Dennoch kann für die deutschsprachige Pastoraltheologie im Zuge der anthropologischen Wende des 20. Jahrhunderts unzweifelbar von einer Dominanz bzw. deutlichen Akzentuierung eines eher funktionalen Religionsverständnisses ausgegangen werden (auch in nachvollziehbarer Abgrenzung von substanzontologisch dominierten bzw. vorwiegend neuscholastisch geprägten, zumeist vertikal verstandenen Pastoralenkonzepten), wie etwa das Aufkommen von handlungstheoretischen Entwürfen, der Sozialpastoral oder aber von Gemeinde- bzw. Empirischer Theologie bezeugt. Es führt an dieser Stelle zu weit, dies im Einzelnen nachzuzeichnen, daher sollten lediglich die obigen Zitate bzw. Schlagworte eine vorherrschende Mentalität aufzeigen. Für ein angesichts der beschriebenen Verschiebungen pastoraltheologisch angemessenes Gegenstandsverständnis eignet sich allerdings der von der Systemtheorie her entwickelte Religionsbegriff des Religionssoziologen Detlef Pollack ideal, der seinen empirischen Studien einen substantiell-funktionalen Religionsbegriff zugrunde legt. Dieser bleibt gerade deshalb nicht rein substanziell, weil er einen funktionalen Re-Entry des Göttlichen in die Immanenz mitdenkt und auf diese Weise beide Dimensionen in Verfüg- und Unverfügbarkeit miteinander vermittelt. Vgl. Detlef Pollack; Gergely Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. 2025, 66–72; sowie: Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 63 f.; Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000, 83 f.

¹¹ Vgl. Thomas Luckmann, The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society, New York 1967; zur aktuellen Rezeption vgl. Staf Hellemans, The Invisible Religion (1967). Still an Inspiring Program of the Study of Contemporary Religion, in: NTT Journal for Theology and the Study of Religion 77 (2023) 177–193.

¹² Vgl. Smith, Religion (wie Anm. 5), 44–59, 100–116.

¹³ Vgl. zum Kontext die Veränderungen des Gnadenmodells Abschnitt 2.

[Schärfl-Trendel] In diesem Kontext wurden eher evangelikale und sogenannte ‚fundamentalistische‘¹⁴ Denominationen zunächst noch als Formen des Christseins wahrgenommen, die in ihren Zeichenwelten den Verweis und die Referenz auf das Unsichtbare noch erhalten haben,¹⁵ indem sie Christologie, Sühnesoteriologie, apokalyptische Geschichtstheologie u. a. m. im Zentrum zu halten versuchten. Die Vermengung dieser Version des Christlichen mit politischen und ökonomischen Agenden hat aber auch für evangelikale und fundamentalistische Christentümer seit den 1980er Jahren zu Diskreditierungseffekten geführt.¹⁶ Die angedeutete Verweisaufgabe scheint – wie diese und andere historische Marksteine zeigen – schon dann nicht mehr erfüllbar zu sein, wenn denjenigen, die diese Aufgabe wahrzunehmen hätten, die Kompetenz (und Lauterkeit) des Verweisens nicht (mehr) zugetraut wird.

Spätestens seit den 2010er Jahren ist in einer sehr allgemeinen Weise (gegenüber Regierungen, Automobil- oder Digitaltechnologiefirmen, etablierten politischen Parteien, klassischen Wissens- und Kompetenzinstanzen, ...) und seit der Pandemie in einer katalysatorischen Weise eine breite Alltags-skepsis gegenüber Autoritäten aller Art zu verzeichnen. Waren Autoritäten mit dem Authentifizierungsimperativ (vgl. Charles Taylor¹⁷) seit den 1980er Jahren schon in schwierige Gewässer geraten, so macht ein neuer *Emanzipations- und Protestimperativ* die Anerkennung von Autoritätsansprüchen noch einmal schwieriger. Für viele christliche Denominationen verschieben sich die Parameter damit noch einmal weiter – hin zu Organisationsformen, die vornehmlich auf einem kontextuell je glaubwürdigen Charisma aufgebaut sind, sich institutionell mobil zeigen und territorial nur bedingt gebunden sind.

[Löffeld] Faktisch werden die Sprecherposition klassischer pastoraler Rollen bzw. Amtsträger im Zuge solcher Verschiebungen durch ‚Prophetenfiguren auf eigene Rechnung‘ ersetzt, die durch die Performance des Authentischen als Singulärem eine eigene Immunisierungsstrategie fahren und zugleich mittels vermeintlicher Rechtgläubigkeit und guten Kontakten zum ordentlichen Lehramt dieses letztlich aushöhlen. Sie leben jedoch von der Eindeutigkeit inmitten des Fließenden und Unübersichtlichen, bieten wenig Raum für die Ambivalenzen des Lebens bzw. Glaubens und bleiben in ihrer Verkündigung unterkomplex, wenn sie faktische etwa Lebens- und Geschlechteridentitäten ausschließlich binär ausflaggen, kirchenpolitisch (zu) einfache Heuristen bzw. Lösungen anbieten und den Glauben als hier und jetzt schon sichtbare und spürbare Verbesserungsoption des eigenen Lebens wiederum funktionalisieren (vgl. dazu auch den sicherlich unübersichtlichen Markt der Influencerinnen bzw. Christfluencer, auf dem solche Phänomene und Prozesse ebenfalls deutlich zu beobachten sind).

Problembereich 2: Das Zeichenmaterial und die Erfahrungssituation

[Schärfl-Trendel] Systematisch-theologische Entwürfe (und vielleicht auch pastoraltheologische Ansätze) aus der Mitte des 20. Jh. waren – bei allem Bewusstsein um die Friktionen menschlicher Existenz – geprägt von einem transzendentaltheologischen Optimismus und von einer ‚Invarianzanthropologie‘: Im Menschen, so die Sichtweise, sei eine Sehnsucht nach dem Transzendenten angelegt, sodass sich Verkündigung einerseits und das menschliche Ausgreifen auf Transzendenz andererseits wie Antwort und Frage, wie Erfüllung und Begehren ... zueinander verhalten können, wenn die Verkündenden und die Sehrenden gewillt sind, die vorläufigen (irdischen) ‚Objekte des Begehrens‘ in ihrer Vorläufigkeit zu durchschauen. Der Mensch sei zudem (vorgängig zu allen wei-

¹⁴ Im Sinne von R. A. Torrey (Ed.), *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, 12 Vol., Chicago 1910-1915 (RP 1917 u. ö.).

¹⁵ Vgl. Smith, *Religion* (wie Anm. 5), 116–120, 125–127.

¹⁶ Vgl. Smith, *Religion* (wie Anm. 5), 248–262, 267–270.

¹⁷ Vgl. Charles Taylor, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge 2002, 80 f. [dt.: *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2002].

teren akzidentellen oder relationalen Einbettungen) *immer und notwendig eine geistig-seelische Einheit*, wobei die besonderen Vermögen der Seele im Erkennen und Wollen eine Selbsttranszendenz ermöglichen (man denke exemplarisch an Karl Rahner oder Bernard Lonergan), deren eigentlicher Horizont nur das ‚echte‘ Unendliche sein könne. In seiner hinfälligen Leiblichkeit erfahre sich der Mensch als verdanktes (geborenes) und passives (sterbliches) Lebewesen, das in Geschichte und Sozialität so eingesenkt ist, dass die Kirche als (durchaus auch) somatische und soziale Realität den Blick zu Gott als dem ultimativen Adressaten des Verdankens eröffnen könne.

[Loffeld] Vielleicht lässt sich pastoraltheologisch eine Verschiebung des Gnadengeschehens beschreiben, die grob folgende Etappen kennt: Suchte der mittelalterliche Mensch nach einem gnädigen Gott, ist der Mensch des 20. Jahrhunderts durch die Suche nach der gnädigen Kirche angetrieben; der Mensch des 21. Jahrhunderts allerdings ist auf der Suche nach einem gnädigen Verhältnis zu sich selbst, seiner Identität, seinem Körper, seiner Umwelt (und die Kirche sucht – entsprechend orts- und religiös funktionslos geworden – heute nach der *gnädigen Gesellschaft*). Die pastoraltheologische Reaktion war im 20. Jahrhundert deutlich: sie wurde auf handlungstheoretischer Linie (Habermas/Peukert/Zerfaß) zur Ekklesiopraxis mit deutlich gemeindemonistischer Zentrierung (Optimierung der Sozialgestalt als Ausdruck der besseren, dann ‚gnädigeren‘, weil anschlussfähigeren Kirche). Alle diese Ansätze waren vom obigen – transzendentaltheologisch grundgelegten – ‚korrelativen Optimismus‘ geprägt, der sich heute im Zuge des Referenzproblems (vgl. Problembruch 1) als zusehends ungeeignet erweist.

[Schärfl-Trendel] Das transzendentaltheologische Begehrens-Erfüllens-Schema scheint empirisch falsifiziert zu sein, wenn und sofern z. B. diesseitige Spiritualitäten nahelegen, dass eine sogenannte ‚schlechte‘ (weil Endliches immer ‚nur‘ iterierende) Unendlichkeit vollkommen auszureichen scheint, wenn es um einen Aufhänger und Bezugspunkt für die Selbsttranszendenz geht: Die Sorge um die Erde, die Sorge um die je größere Gerechtigkeit, die Sorge um die nächste Generation, die Sorge um eine immer wieder einsetzende Selbstvervollkommnung u. a. m. scheinen unter Sinnstiftungsperspektiven vollkommen zu genügen, ihre nur vermeintliche Unendlichkeit und ihre Vorläufigkeit scheinen diesen Sinnstiftungsankerpunkten ob ihrer Momenthaftigkeit sogar eine besondere Würde zu verleihen. Aber sollen und können Gott und ‚der Himmel‘ nun mit diesen ‚kleinen Unendlichkeiten‘ konkurrieren, kann die ‚größere Transzendenzthematik‘ die Hintergrundfolie bilden, wenn das Bedürfnis, hinter die Vorläufigkeit ‚des Irdischen‘ zu blicken, gar nicht erst aufkommt? Wenn das Zeichenmaterial, in dem sich das Verweisgefüge einprägen soll, sowohl theologisch als auch speziell ekklesiologisch unabdingbar mit der Weltlichkeit der Welt und dem Menschsein der Menschen verbunden sein sollte, werden die skizzierten Sackgassen der Invarianzanthropologie oder der Transzendentaltheologie zu einem fundamentaltheologischen Problem erster Güte: *Worin* soll sich ein Verweis auf das Transzendente zeigen, wenn *das Material des Worin* selbst gar nicht klar identifizierbar ist oder sich gar nicht eignet oder anschickt, für die Präsenz des ‚Unsichtbaren‘ transparent zu werden?¹⁸

¹⁸ Es scheint, dass eben diese Problematik auch dann noch besteht, wenn Michael Schüßler die Frage der Rede von Gott und des Gottesbezugs aus einer kirchlichen Binnenperspektive herausholen möchte. Vgl. Michael Schüßler, Nicht Gott fehlt, eher konzeptionelle Kreativität, in: feinschwarz. Theologisches Feuilleton (03.02.2026); <https://www.feinschwarz.net/nicht-gott-fehlt-eherkonzeptionelle-kreativitaet/> [zuletzt aufger.: 11.02.2026]; vgl. dazu auch Rainer Bucher; Michael Schüßler, Der Flow des Kommenden. Pastoraltheologische Beobachtungen zur 6. KMU, in: Tobias Kläden; Jan Loffeld (Hg.), Christsein in der Minderheit. Debatten zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Freiburg i. B. 2025 (QD 343), 156–174, hier 172 f. Schüßler wendet sich teilweise gegen Jan Loffelds Diagnosen in dessen Buch *Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt* (vgl. Anm. 37) und zitiert in der Pastoral versierte und erfahrende Personen, die Gott gerade auch außerhalb kirchlicher Binnenräume entdecken. Die oben formulierten Überlegungen schließen derartige Entdeckungsmöglichkeiten grundsätzlich nicht aus; und die weiter unten noch kurz anskizzierten phänomenologischen Hinweise eröffnen sogar den Möglichkeitsspielraum, Gott als jenen zu denken, der überall in Horizonte erschütternderweise in Horizonte hereinbrechen kann. Schüßlers eigene Position wirft aber substanzielle Folgefragen auf – wie etwa das Problem des *Umgangs* mit dem opaken Charakter oder Ambiguität der Referenz, das auftritt, wenn wir das Wort „Gott“ in den Mund nehmen. Der lang vertraute kirchliche Raum ist hier nicht einfach nur der Versuch gewesen, ein Referenzfestlegungsmonopol zu errichten oder Gotteserfahrungen auf einen kirchlich-liturgischen Raum zu beschränken, sondern konnte als *verlässliche* Instanz gelten, die der Tatsache Rechnung zu tragen versuchte, dass wir auf Peers und Sprach- und Erzähltraditionen

[Loffeld] Vergleichbares zeigt sich in der Pastoraltheologie, Homiletik und Religionspädagogik und ihrer der anthropologischen Wende geschuldeten korrespondenztheoretischen Anlage. Doch was, wenn die menschliche Erfahrung, die per se eine Wirklichkeit in erster Person ist, sich nicht dazu eignet oder gebrauchen lassen will, „Gottesspuren“ (P. M. Zulehner) in ihr aufzufinden? Wenn sich gar alle Hinwendung zur Lebenswelt „der Menschen“ (hier lauert übrigens eine schwierige, durch das Konzil in seiner Unterscheidung zwischen „Kirche und Welt“ nicht überwundene Dichotomie) *gerade nicht als funktional* erweist, um hierin letztlich immer nur die einzig letztlich gültige und wertvolle *Korrespondenzgröße Gott* zu ent-decken? Die Diversitäten und faktischen Realitäten überführen hingegen solches Korrelationsdenken der Dysfunktionalität. Anders gesagt: Leider machen es uns sowohl „die Menschen“ (häufig als prototypisches pastorales Kollektivsubjekt gedacht), als auch Gott nicht so einfach, ihn in ‚univoker‘ sowie ‚analoger‘ Weise überall entdecken zu können. Es braucht vielmehr eine unterscheidungs-basierte Kulturhermeneutik, die Abbrüche, Ablehnungen, Entnetzungen und reelle Leerstellenerfahrungen konzeptionell ernst nimmt.¹⁹ Dies bezieht sich auch auf die Weitung dieser Logik um vermeintliche andere theologische Orte: Fitnessstudio, Spielplatz, Bahnhof, Straße. Es macht einen Unterschied, von der Eigenlogik dieser Orte theologisch zu lernen (und sie berechtigterweise in dieser zu belassen) oder sie theologisch alteritätstheoretisch einzugemeinden bzw. zu besiedeln. *Nolens volens* verschließt sich der an letzter Stelle skizzierte Ansatz der Leer-, Disruptions- und Obsolütäts-erfahrung als einem potentiellen geistlichem Lernprozess.²⁰

[Schärfl-Trendel] Jeder weltanschauliche Konkurrenzversuch setzt Kirche und Theologie einer *marktförmigen Wettbewerbssituation* aus,²¹ sodass Kirche und Theologie auf einem unübersichtlichen Markt, in der auch spirituelle Ziele und Sinnstiftungsangebote als Konsumgüter und ‚Köstlichkeiten‘ gelten, in einen Wettbewerb einzutreten haben, bei dem sie zeigen müssten, dass sie über die ‚je besseren‘ und ‚günstigeren‘ (*pay less, get more*) Sinnstiftungsoptionen, Lebenszieloptionen, vervollkommnungsperspektiven etc. verfügen. Theologische Offerten sind auf dieser Linie oft von einem ‚ultimistischen‘ Pleonasmus oder einer Übertrumpfungsrhetorik gekennzeichnet (vgl. die Rede von der ‚wahrhaftigen Wahrheit‘, ‚der eigentlichen Eigentlichkeit‘, dem ‚schlechthinnigen Sinn‘), aber damit ist nur eine Art grammatischer Beschwichtigung erreicht und schon gar nicht gezeigt, wie dieser

angewiesen sind, um den opaken Charakter der Referenz auf Gott abmildern zu können. Gott in Alltagswelten finden und entdecken zu können, gelingt – sprach-theologisch – ja erst, wenn und sobald wir die *Kunstfertigkeit* der Rede von Gott und des dazugehörigen Entdeckens gelernt haben, was nicht möglich ist ohne die Voraussetzung jener Sprecherinnengemeinschaft, in der wir die Rede von Gott erlernen oder erlernt haben. Vgl. Thomas Schärfl, Gott denken – Gott glauben. Fundamentaltheologische Grund- und Grenzfragen, Regensburg 2024, 86–99. Die in den obigen Überlegungen, von Jan Loffeld und mir bedachten Möglichkeiten lassen sich aber auf eine Situation ein, in der eben jene Kunstfertigkeit des Entdeckens und Sprechens gar nicht mehr beherrscht wird oder erlernbar ist, weil die Peers und Meisterinnen fehlen könnten, die uns in solche Künste einweisen würden. In solch einer Situation würde der opake Charakter der Referenz auf Gott vollkommen die Oberhand gewinnen – und wir wüssten am Ende nicht, wovon geredet wird, wenn jemand „Gott“ sagt, und was auf welcher Grundlage als Manifestation einer Gottespräsenz ausgedeutet werden soll. Anders gesagt: Die Tatsache, dass die Möglichkeit gesehen wird, Gott außerhalb der Kirchenräume in Alltagswelten zu entdecken, hat mit der Sprachfertigkeit und Entdeckungskompetenz jener Meisterinnen zu tun, die – ja, eben nun doch – erstmals von kirchlichen Peers zu Meisterinnen und Meistern des Sprechens und Entdeckens ausgebildet wurden. Unsere Überlegungen beziehen sich aber schon auf denkbare Situationen, in denen solche Kunstfertigkeiten gar nicht mehr abrufbar sind, weil die Peers fehlen. Vgl. zu einem vergleichbaren Problemzusammenhang Klaus Kießling, Arbeit am Habitus. Bildung und Kirche in Transformationsprozessen, in: Tobias Kläden; Jan Loffeld (Hg.), Christsein in der Minderheit. Debatten zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Freiburg i. B. 2025 (QD 343), 245–259.

¹⁹ Dies passiert allerdings nicht, wenn – analog zu dem, was Thomas Schärfl oben ausgeführt hat – man jeglicher (Selbst-)Transzendenzpraxis, die innerhalb der Immanenz verbleibt und auch nichts anderes anstrebt bzw. anstreben will, ein verborgenes Transzendenzbedürfnis unterstellt. Dies scheint aber bis heute die Hoffnung vieler, die die „Menschen dort abholen wollen, wo sie stehen.“ Daher ist die Unterscheidung zwischen Transzendieren und Transzendenz gerade angesichts einer säkularen Mehrheitsgesellschaft essenziell. Vgl. dazu die luziden Unterscheidungen bei: Eckart Ruschmann, Transzendieren zur Transzendenz, in: Zeitschrift für Spirituelle und Transzendente Psychologie 3/2 (2013) 245–260.

²⁰ Vgl. dazu ausführlich unter Abschnitt 3. Vgl. weiterführend Jan Loffeld, In den Signaturen des 21. Jahrhunderts. Pastoraltheologische Kontexte und Thesen zur 6. KMU, in: Tobias Kläden; Jan Loffeld (Hg.), Christsein in der Minderheit. Debatten zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Freiburg i. B. 2025 (QD 343), 190–208, bes. 197–208.

²¹ Vgl. Vincent Miller, Consuming Religion. Christian Faith and Practice in a Consumer Culture, New York u. a. 2004.

„Je-besser“-Anspruch plausibilisiert werden könne, wenn erstens die ‚zentralen Sinnstiftungsoptionen‘ und Ziele an ‚ewigen Gütern‘ orientiert sind und wenn zweitens der ‚neoliberale Zeitgeist‘²² eine Form von Sinnstiftungs- oder Lebenszieloptionen erwartet, deren Erreichung unmittelbar der Selbstvervollkommnung des/der Einzelnen (im Sinne einer Wertverbesserung des ‚Humankapitals‘) dienen soll (sc. sodass auf dieser Linie jene christlichen Spielarten attraktiv werden, die den Glauben mit dem *Gospel of Prosperity* verbinden²³).

[Löffel] Auf dieser Linie lässt eine ‚Herrschaft der Dinge‘²⁴ einen Materialismus hervortreten, der den Erwerb, Besitz oder eine von außen stammende Modeförmigkeit, als in sich völlig ausreichende Sinngestalten für viele säkulare Menschen ausweist. Spiritualität, zumeist nicht christlich, sondern allenfalls als Bricolage akzeptiert und ‚praktiziert‘, wird zu einem „Nice to have“ – je undogmatischer und je unkomplizierter den persönlichen Bedürfnissen anpassbar, desto besser. Das Christentum wird gleichzeitig zu einem kulturellen oder ästhetischen Accessoire (vgl. popkulturell die „Catholic Aesthetics“ in den USA²⁵), das allerdings jede inhaltliche, sprich u. a. ethische oder dogmatische Form und Verbindlichkeit aufgegeben hat. Theologische Versuche, dem gegenüber allgemeine ‚Notwendigkeiten‘ anzudemonstrieren oder auf ein „Not lehrt beten“ zu hoffen, laufen nachweislich ins Leere.²⁶

[Schärtl-Trendel] Linkshegelianische, antirassistische, ‚queerness‘-orientierte und postmoderne Theorieentwürfe haben die Theologie mit dem Problem konfrontiert, dass die gesellschaftliche, geschichtliche und kulturelle, aber auch die ökonomische oder politische Einbettung des Menschen die Selbstinterpretation der Menschen wesentlich stärker beeinflusst, als die klassische Invarianzanthropologie oder die klassische Transzendentaltheologie wahrnehmen konnten. Das bereitet für die theologische Anthropologie und jede Verankerung der Gottesfrage (und in der Verlängerung: auch der Kirchenfrage) in der Anthropologie eine Art ‚destruktives‘ Dilemma: Entweder Kirche und Theologie versuchen Minimalbestimmungen einer Invarianzanthropologie (vgl. die freiheitstheoretischen oder anerkennungstheoretischen Ansätze ...) zu finden, doch diese werden damit konfrontiert werden, dass das ehemals akzidentell Erscheinende (Geschlechterstereotypen und ihre Überwindung, Standeszuschreibungen, Herkunftszuschreibungen, Privilegiertheitszuschreibungen u. a. m.) nunmehr in den Fokus der Aufmerksamkeit geraten ist, während das ehemals ‚Substanzielle‘ in einem anti-essentialistischen Setting als (theologische, metaphysische) Ideologie gilt.²⁷ Oder Kirche und

²² Vgl. Smith, Religion (wie Anm. 5), 129–138.

²³ Vgl. Thomas Schärtl, Amerikanisierter Katholizismus? Ein Blick aus den USA zurück nach Deutschland. in: StZ 137 (2012) 459–471.

²⁴ Vgl. Frank Trentmann, Die Herrschaft der Dinge. Die Geschichte des Konsums vom 15. Jahrhundert bis heute, München 2017.

²⁵ Vgl. The Rise of Catholic Aesthetic, in: https://www.youtube.com/watch?v=o7s49JhV5_g [zuletzt aufger.: 14.01.2026].

²⁶ Nicht nur die Tatsache, dass es keine de-säkularisierenden Effekte während der Corona-Pandemie gab (sondern eher eine verstärkte Glaubenspraxis *bereits* Glaubender), sondern auch auf individueller Ebene nichts Derartiges zu erhoffen ist, ist dies überzeugend nachgewiesen bei: Gereon Heuft, Not lehrt (nicht) beten. Repräsentative Studie zu religiösen Einstellungen in der Allgemeinbevölkerung und von Patienten der psychosomatischen Ambulanz eines Universitätsklinikums, Münster 2016.

²⁷ Ein Beispiel für verschiedene, neue Inkompatibilitäten wird anhand eines Vorschlags von Meredith Render diskutiert – nämlich die Vorstellung, dass das Verhältnis einer Person zu ihrem Körper als *Eigentumsverhältnis* verstanden werden kann; vgl. Schindler, Politics (wie Anm. 9), 197–238; mit Bezug zu Meredith M. Render, The Law of the Body, in: Emory Law Journal 62 (2013) 549–605. Während die klassische theologische Tradition das Selbst-Körper-Verhältnis als einzigartig und unhintergebar beschrieb, würde die Bestimmung des Körper als Eigentum zwar rechtlich eindeutiger Verhältnisse schaffen, aber auch Maßnahmen und Handlungen oder Betrachtungsweisen zulassen, die diametral dem entgegengesetzt sind, was die klassische theologische Anthropologie für wichtig hielt: Als Eigentum könnte der Körper undefiniert, umgestaltet, vermietet oder sogar verkauft werden. Die Identität einer Person dürfte zudem nicht von den Eigenschaften ihres ‚Eigentums‘ abgelesen werden. Ist der Körper mein Eigentum, kann ich dieses Eigentum dauerhaften Vervollkommnungs- oder Umbauprozessen unterwerfen oder sogar eine Verschmelzung mit anderen mir dienlichen und mir gehörenden Gegenständen in den Blick nehmen oder aber auf den weiteren Besitz des Eigentums verzichten, auch wenn es mich das Leben kostet. David Schindler legt hier zurecht einen Finger auf eine Wunde. Schindlers weiterer, eigener Umgang mit dem Liberalismus ist allerdings von zahlreichen Schablonisierungen geprägt; er müsste – um seine Sündenfallgeschichte der Moderne plausibler zu machen – auch die postmoderne Kritik am Liberalismus als Ausfluss des Liberalismus verstehen, was in eine eigenartige historische Erzählung darstellt. Dem modernen Liberalismus ist vielleicht nicht nur das von Schindler nostalgisch verklärte metaphysisch-ständische Ordo- und Wesens-Denken entgegengesetzt, sondern auch der erklärte Antiliberalismus antirassistischer oder anti-ableistischer Ansätze der Gegenwart.

Theologie lassen sich auf die angedeuteten neuen Paradigmen, die man in einer paradoxen Sprache als *Universalismus der partikular-asy-mmetrischen und emanzipatorischen Gerechtigkeitsansprüche* beschreiben könnte, ein und verstärken damit eine schon seit Jahrzehnten anhaltende Tendenz, die darin besteht, dass die Relevanz von Kirchen und Religionen (vgl. erneut Christian Smith²⁸) in ihrem (gesellschaftlichen) Beitrag zum jeweilig als vordringlich erachteten Guten und Gerechten gesehen wird. Postmoderne und anti-essentialistische Paradigmen legen den Kirchen und ihren Theologien zudem einen Verzicht auf den (alten) metaphysischen Ballast und auf die Verwendung von ‚Groß-zählungen‘ nahe. Zudem wartet dort, wo der Gottesgedanke als Chiffre oder semiotische Ressource für ein emanzipatorisches Gerechtigkeitsdispositiv verstanden werden müsste, das eingangs be-schriebene Referenzproblem.

Können kulturell, geschichtlich, ökonomisch fluide Selbst- und Weltbeschreibungen zum Zeichen-material für den Verweis auf das Transzendente werden? Phänomenologisch-theologische Ansätze der Gegenwart²⁹ drängen zu einem gewissen Bruch mit der transzendentaltheologischen Tradition, weil der durch das (sündige und in seinen Schemata und Kategorien rasonierende) menschliche Sub-jekt einsetzende ‚Verschmutzungseffekt‘ gegenüber dem sich zeigenden und manifestierenden Gott immer größer sei als die in den Linsen endlicher Subjektivität noch wahrnehmbare Botschaft. Ent-lang dieser Entwürfe wäre eine Manifestation des Transzendenten nicht mehr im Sinne eines Ant-wort-Frage- oder Erfüllung-Bedürfnis-Schemas (und damit auch nicht mehr einfach entlang von Korrespondenz- oder Korrelationsverhältnissen) zu konzeptionalisieren, sondern als *Erfahrung des Disruptiven*, der *Andersheit*, des *Einbruchs*, bei der ein Horizont *dauerhaft aufgerissen* (vgl. Jean-Luc Marion³⁰) oder ein *neuer Bedeutungshorizont* (vgl. Richard Schaeffler³¹) implementiert wird.

[Löffel] Es zeigt sich in der Praxis tatsächlich dieser neue, bisweilen als disruptiv erfahrene Be-deutungshorizont: als Alternativerzählung zu den dominanten Narrativen der Selbststeigerung, in Form eines neoliberalen Überbietungswettbewerbs oder als Aussteigen aus der Logik des Kompeti-tiven.³² Dies jedoch nicht als Trendwende, da sie dann quantitativ statistisch viel größer sein müsste, sondern in einem individuellen Prozess, der aus der *gesamtgemeinschaftlich schwachen* Option des Glaubens eine *persönlich starke* werden lässt. Hier wird in Bekehrungsgeschichten, die von den Be-treffenden selber als solche beschrieben werden, ein neues Paradigma des Christ- und Kircheseins sichtbar: Auf diverse Weise wurde der Glaube vielfach plötzlich zu einer infrage kommenden Mög-lichkeit. Großeltern oder *social media* wie *TikTok* und andere digitale Formate werden – an aller Vielgestaltigkeit und Ambivalenz – zu ersten Anlaufstellen; nicht selten folgen Glaubenskurse. Ekk-lesiologisch ist die Kirche hier im Sinne eines *Erzählraums* Sakrament des Heils. Notwendig ist die Tugend bzw. Haltung, dass „jemand zuhause sein muss, wenn Du kommst, Herr“ (S. Walter, OSB).³³ Hieraus ergibt sich u. a. die praktische Frage: Was bedeuten diese Erfahrungszusammenhänge für unsere Diskurse und Praktiken rund um das Evangelisierungsthema? Systematisch-theologisch kom-men vielleicht die Frage nach dem „initium fidei“ sowie der alte Zusammenhang von Natur und Gnade neu ins Blickfeld.

²⁸ Vgl. oben Anm. 12.

²⁹ Vgl. Jean-Luc Marion, *Die Offenbarung – von anderswoher. Beitrag zu einer kritischen Geschichte und einem phänomenalen Begriff der Offenbarung*, Baden-Baden 2025, bes. 205–314.

³⁰ Vgl. ebd.

³¹ Vgl. Richard Schaeffler, *Transzendente Theologie. Gott als Möglichkeitsgrund der Erfahrung*, hrsg. v. M. Enders und F. Schle-singer, mit einer Bibliographie R. Schaefflers v. B. Irlenborn, Baden-Baden 2022, 35–83; Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie*, 2. Band: Philosophische Einübung in die Gotteslehre, Freiburg i. B.; München 2004 (ND 2008), 229–267.

³² Vgl. dazu illustrativ einige der Klassiker der „Conversion Literature“ aus den USA, die noch einer pastoraltheologischen bzw. -psychologischen Rezeption harren: Lewis Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven 1995; Raimund F. Paloutzian; Sebastian Murken; Heinz Streib; Susan Rößler-Namini, *Conversion, Deconversion, and Spiritual Transformation. A Multilevel Interdisciplinary View*, in: dies. (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York 2013, 399–421; sowie aus historischer Sicht: David W. Kling, *A History of Christian Conversion*, Oxford 2020.

³³ Vgl. das „Gebet des Klosters am Rande der Stadt“ unter: <https://www.kath.ch/wp-content/uploads/sites/2/2018/11/Gebet-des-Klosters-am-Rand-der-Stadt.pdf> [zuletzt aufger.: 14.01.2026].

Theologisch drängt sich zudem die Beobachtung auf, dass weniger die Reflexion eines alternativen Glaubens, als vielmehr des *Glaubens als Alternative* gefragt wird. Was solche Verschiebungen wiederum für das Selbstverständnis etwa der Theologie an staatlichen Universitäten bedeuten, wäre eingehend zu diskutieren.

Problemereich 3: Verstehbares Zeichen?

[Schärfl-Trendel] Eine teilweise Absage an die invarianzanthropologische oder transzendentaltheologische Verankerung des Glaubens hält zunächst zwei (womöglich befreiende) Herausforderungen bereit, denen sich die Kirche in ihrem Selbstverständnis dann auch zu stellen hätte: Zum einen ist eine Manifestation Gottes im Material der ambivalenten Weltlichkeit der Welt *unverfügbar*, sodass hier alle Müßens-Rhetoriken, die sich mit den oben beschriebenen pleonastischen Übertrumpfungsrhetoriken verbinden können, buchstäblich nutzlos werden. Kirchliche Verkündigung kann hier in erster Linie nur ein ‚aufzeichnender‘ und ‚ausweisender‘ Seismograf der Gnade sein, die sozusagen ungeschuldet geschenkt ist und die die Kirche selbst auch nur im Modus des Verdankens verkörpert. Zum anderen ist von der kirchlichen Verkündigung ein grundsätzliches *Vertrauen* verlangt, das selbst glaubend daran festhält, dass sich Gott manifestiert haben wird.

[Löffeld] Diese Zusammenhänge für die Pastoraltheologie gnadentheologisch so auszubuchstabieren, dass sie zu einer entlasteten pastoralen Haltung führen, ist gegenwärtig die große, nicht zuletzt spiritualitätstheologische Herausforderung in (theologischer) Aus- und Fortbildung von Seelsorger/innen. Ein solch anderer Habitus wahrt den Respekt vor einer zweifachen Souveränität: Einmal vor der Freiheit des Menschen und seinen je eigenen Lebensentscheidungen, zum anderen vor der Freiheit Gottes, es ihm zu überlassen, wen er auf welche Weise zu was beruft. Sie vertraut auf die „ihm bekannte Weise“ (GS 22), alle Menschen zu Heil zu führen, und ist genau in diesem dienenden Vertrauen *Sakrament des Heils* inmitten der Säkularität, die sie darin nicht sich selbst überlässt. Vielmehr könnte helfen und gelten, Gott als transfunktional (wieder) zu entdecken (s. o.) – eine Eigenschaft, die schon den Gott Israels von den heidnischen Gottheiten unterschied,³⁴ ebenso wie seine Personalität.³⁵ Letztere verfügt entsprechend empirischer Daten der „personale Gott“ intergenerational über die höchste „Säkularisierungsresistenz“.³⁶

Die beiden lange eingeübten Strategien eines hergebrachten Optimierungsparadigmas (Struktur- und Reformseite versus Identitäts- und Traditionsbezogenheit)³⁷ erweisen sich angesichts der beschriebenen Befunde im 21. Jahrhundert allerdings zunehmend als weitaus unwirksamer als gedacht.

[Schärfl-Trendel] Wenn die phänomenologisch-theologische These stimmen sollte, dass sich Gott im Disruptiven (und Exzessiven) zeigt, verlangt das Aufspüren solcher horizont-zerreißender Erfahrungen vor allem im gegenwärtigen Kontext eine sensible Form des Umgangs, der sich nicht als kapernde Einvernahme und auch nicht als euphemistische oder kalmierende Verkleinerung des Disruptiven präsentiert. Gleichzeitig haben Theologie und Kirche damit zu rechnen, dass vielfache Sinndeutungsangebote einen je eigenen Umgang mit dem disruptiven Phänomen anbieten werden

³⁴ Vgl. Ekkhard Nordhofen, Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus, Freiburg i. B. 2020, 93 f.

³⁵ Vgl. Thomas Söding, Wider die Sprachlosigkeit. Herausforderung der Exegese in Zeiten der Säkularisierung, in: <https://www.herder.de/communio/theologie/herausforderungen-der-exegese-in-zeiten-der-sakularisierung-wider-die-sprachlosigkeit/> [zuletzt aufger.: 14.01.2026].

³⁶ Vgl. neben weiteren internationalen Daten die letzte Studie „God in Nederland“, die diachron zeigen kann, wie der personale Gottesglaube während der vergangenen zehn Jahre innerhalb der Glaubensgemeinschaften nicht nur gleichbleibt, sondern leicht steigt. Es scheint sogar eine Korrelation mit sozialer Kohäsion und identitätsstabilisierenden Faktoren zu bestehen, wenn sich der Gottesglaube im Vergleich zu den Mehrheitsdenominationen von „Protestantse Kerk Nederland“ und der Römisch-Katholischen Kirche bei den reformierten Protestanten am deutlichsten intensiviert. Vgl. Joris Kregting; Fred van Lieburg; Paul Vermeer, God in Nederland 1966-2024, Amsterdam 2025, 43, 51.

³⁷ Vgl. Jan Löffeld, Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz, Freiburg i. B. 2024, 21–24. Parallel dazu analysiert Christian Smith dieselben Paradigmen für die USA; vgl. Smith, Religion (wie Anm. 5), 19 f.

und/oder dass Menschen, die solchen Erfahrungen ausgesetzt sind, die hermeneutische Fähigkeit (noch) nicht erwachsen ist, um mit dem, was sich hier gezeigt haben mag, deutend umzugehen.

Beide Aspekte stellen gewisse Zumutungen dar: Denn einerseits müssen Theologie und Kirche angesichts der Vielfalt von Sinndeutungsoptionen und angesichts ihrer möglicherweise quasi-ökonomischen Konkurrenz den *inkarnationstheologischen und offenbarungstheologischen Gedanken ernst nehmen*, der besagt, dass sich das Absolute im Kontingenten nur als etwas Kontingentes gezeigt haben wird (was für triumphalistische Gewissheitsberauschtheiten und Eindeutigkeitsansprüche eine Ausnüchterung bedeutet). Und andererseits müssen Kirche, Verkündigung und Theologie in der Lage sein, in eine *hermeneutische Kompetenz* für den Umgang mit den skizzierten disruptiven Erfahrungen *einzuweisen*, indem sie performative Vollzüge für einen solchen Umgang und (noch mehr) ein eigenes Universum von Geschichten für die Ausdeutung solcher Erfahrungen *anbietet*.³⁸

Disruptive Erfahrungen müssten solche sein, in denen der Horizont zuhandener Bezüge und Verständigungen durchbrochen wird. Im Gegensatz zu sehr steil formulierten phänomenologisch-theologischen Ansätzen wird man aber unterstreichen müssen, dass das Disruptive nicht dadurch schon in einen neuen Horizont führt, dass das erfahrende Subjekt rein passivisch von seinen eigenen Intentionen ablässt oder sich gewissermaßen radikal klein macht,³⁹ sondern vielmehr, dass auch der disruptiven Erfahrung gegenüber noch ein Moment von Freiheit und Deutungsfreiheit einzuräumen ist, sodass auch das Ausgesetztsein disruptiven Erfahrungen gegenüber die *Optionalität von Deutungen* und eine etwaige pragmatische Evaluierung von Deutungsalternativen nicht aufhebt. Die resultierende Kontingenz einer explizit christlichen Deutungsperspektive entspricht dem oben schon erwähnten Grundsatz, dass das Absolute sich im Kontingenten nur als Kontingentes manifestieren kann.

[Loffeld] Disruptionen betreffen nicht nur die Biographien einzelner Menschen, sondern sind auch in den Transformationserfahrungen in Hinsicht auf kirchliche Strukturen sichtbar. Es gilt daher, auch in der Disruption noch souverän, sprich gottvertrauend zu sein. Praktisch kann das heißen, in pastoralen Planungsprozessen *nicht Mehr des Gleichen* zu tun bzw. zu bieten (etwa die Pfarrestruktur an die potenziell des Leitens fähigen Priester anzupassen und sich damit in der Territorialpastoral von selbst noch deutlicher in die völlige Unübersichtlich- und Planlosigkeit zu manövrieren), sondern auch hier der Disruption praktisch-strategische Konsequenzen folgen zu lassen. Beim Beispiel der Territorialstruktur meint das gerade nicht die nächste Runde der Fusionen, der Neugestaltung der ‚Pastoralen Räume‘ etc. einzuläuten. Deren Halbwertszeiten sind allen Beteiligten hinlänglich bekannt. Vielmehr wäre ein kreativer wie auch vermutlich verantworteter Vorgang eher das Ausschauen nach und Planen von pastoralen Zentren (den alten Missionsstationen) an (städtischen oder geistlichen) Knotenpunkten innerhalb einer Diözese, an denen das Evangelium in Gestalt der klassischen vier pastoralen Grundvollzüge garantiert ist (vgl. etwa Initiativen in den Erzbistümern Hamburg und Paderborn).⁴⁰ Alles darüber hinaus wäre Kür und könnte zu neuen Eigenverantwortlichkeiten an verschiedenen kirchlichen Orten führen. „Es gibt nur so viel kirchliches Leben in unserer Diözese, wie es die Getauften möglich machen“ (Bischof Gerhard de Korte, s’ Hertogenbosch/NL). Dies verlangt aber konsequente Leitung, unliebsame Entscheidungen und tragfähige Kooperationen zugunsten des Gemeinwohls mit anderen Playern und Religionen an verschiedenen Orten (vgl. GS 30–32; 36–42; 77–90; 92).

³⁸ Vgl. hierzu die Vorschläge in MThZ 3 (2024); <https://mthz.ub.uni-muenchen.de/MThZ/issue/view/336> [zuletzt aufger.: 11.02.2026]

³⁹ Vgl. hierzu die Diskussionen in MThZ 2 (2024); <https://mthz.ub.uni-muenchen.de/MThZ/issue/view/338> [zuletzt aufger.: 11.02.2026] und in MThZ 2 (2025) sowie MThZ 3 (2025).

⁴⁰ Vgl. dazu ausführlicher: Jan Loffeld, Die Disruption ernstnehmen. Ein überfälliger Perspektivenwechsel für die Pastoral des 21. Jahrhunderts, in: HK 11/2025, 50–51.

[Schärftl-Trendel] Kirche, Verkündigung und Theologie müssen sich daher vor allem auf die Hoffnung verlassen, dass sie über einen so reichen Schatz an Erzählungen⁴¹ und Verständniszugängen verfügen, dass sich die Wahrheit des christlichen Erzählens aufgrund seiner Stimmigkeit – im *Ein-klang* mit dem, was sich in disruptiven Erfahrungen zeigt, und im *Einklang* mit dem, was diese Erfahrung im erfahrenden Subjekt auslöst – bewähren kann. Gegenläufig zu den modernen und postmodernen Währungskursen, für die alles angeblich Entscheidende in Erlebnis, Stimmung oder Aktion zu wechseln ist, um wirklich relevant zu sein, bewähren sich die angebotenen christlichen Rituale und Erzählungen nicht an Stimmungen, die sie erzeugen, sondern an biographischen Formungen oder Transformationen, die sie einleiten können.

[Loffeld] Dies könnte praktisch u. a. folgende Dimensionen haben:

- Prophetie: Eintreten für eine anders mögliche Welt: *etsi deus daretur*. Den Unterschied markieren, was es bedeutet, mit Gott als lebendiger Option zu leben oder ohne ihn (im Sinne eines „Counter Narrative“⁴²).
- Stellvertretung, die Dimension der Transzendenz und eines personalen Gottes für alle offenhalten: Gerade in ihrer Unverfügbarkeit und wissend um die Ambivalenzen und Brüche der Glaubenstradition.⁴³
- Deutungs- und Diskursraum persönlicher, disruptiver Erfahrungen bzw. Glaubensgeschichten.
- Erzählraum für jene Geschichten, die sonst niemand hören will: Schuld, Lebensbrüche, Versöhnungsoptionen individuell wie gesellschaftlich (vgl. etwa die Sendung von *Sant’ Egidio*)
- Hilfe zum Leben und Erzählen der eigenen, unverwechselbaren *Story*. Lernen der eigenen Berufung als „Heiligung der Welt“ (*consecratio mundi*; vgl. LG 31) und Kern der evangelisierenden Sendung der Kirche.
- Orte für die Opfer neoliberaler Übersteigerungslogik, Gegenorte gegen die Macht des Stärkeren, Realismusorte angesichts der Fantasien des Übermenschen.

[Schärftl-Trendel] Es gibt kein Rezept für das Ausfindigmachen von sogenannten disruptiven Erfahrungen; die biblische Erzählwelt genauso wie die Rituale der katholischen Sakramentenfeiern sind voll von Hinweisen, die verschiedenste Typen disruptiver Erfahrungen andeuten, die von Lebenspassagen auf der einen Seite über die Paradoxien der Gerechtigkeit inmitten der Ungerechtigkeit, des Überlebens inmitten des Untergangs, der Beheimatung inmitten der Heimatlosigkeit bis hin zu Lebensgrenzerfahrungen auf der anderen Seite reichen. Sowohl die gegenwärtige Popkultur (vor allem im Film) als auch die Verwerfungen in politischen und gesellschaftlichen Bereichen, die auch die persönliche Lebensführung betreffen, zeigen der Kirche eine besondere Form von *proto-disruptivem Erfahrungsmaterial* auf, in welchem sich ein Verweis auf das ‚Unsichtbare‘ manifestieren könnte: die Erfahrung von dramatischen Antagonismen und generationenübergreifender Schuld und Ungerechtigkeit, die ihrerseits den Ort für die entgrenzende Erfahrung der Versöhnung suchen lassen. Kann die Kirche z. B. jenen Raum der Versöhnung schaffen, indem sich die vielgestaltigen Opfer und die vielfach schuldig gewordenen Täter um ein Zentrum herum versammeln können?

⁴¹ Vgl. hierzu Jan Loffeld, Geschichten verbinden. Auf dem Weg zu einem narrativen Pastoralverständnis, in: MThZ 75 (2024) 307–324.

⁴² Der Begriff stammt von Lloyd Goodhall, der diesen in sozial- bzw. wissenschaftspolitischen Zusammenhang entwickelt hat. Er wäre entsprechend pastoraltheologisch weiterzudenken. Vgl. Lloyd Goodhall, Counter Narrative. How Progressive Academics Can Challenge Extremists and Promote Social Justice, New York 2010.

⁴³ Vgl. Thomas Bauer, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Ditzingen 2018; ders., Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam, Berlin 2011.