

Gesendet – wohin und zu wem?

Priester als postsäkulare Religionsexperten

Hans-Joachim Höhn

„Wofür sind wir (noch) da?“ – Diese Frage stellen sich viele Priester mit dem Blick auf zahlreiche Erosions- und Transformationsprozesse in Kirche und Gesellschaft.¹ Zwar lassen sich traditionelle Zuständigkeiten rasch herunterspulen: Verkündigung des Evangeliums, Dienst an den Sakramenten, Seelsorge und Caritas, Gemeindeleitung. Aber immer zögerlicher fallen die Auskünfte aus, wenn man sich nach der sozialen Reichweite und Resonanz, nach der kulturellen Relevanz und Akzeptanz priesterlicher Dienstleistungen erkundigt. Dieses Zögern hat nicht allein in den Statistiken über Kirchenaustritte, über sinkende Quoten bei Taufen, Trauungen und Beerdigungen seinen Grund. Und es erklärt sich auch nicht allein aus einem massiven Vertrauensverlust angesichts eines weltweit beobachtbaren – und somit pandemischen – sexuellen Missbrauchs von Schutzbefohlenen durch Priester. Bereits vor der Aufdeckung dieses Skandals hat sich eine Krise des Priesterberufs abgezeichnet. Sie resultiert aus zahlreichen Umbrüchen des „religiösen Feldes“ (P. Bourdieu) der Gesellschaft.² Diese kritischen Entwicklungen verlaufen überwiegend schleichend, werden im Rückblick aber oft als Disruptionen empfunden und führen ebenso häufig zu Plädoyers für gleichermaßen disruptive Veränderungen.³

¹ Vgl. exemplarisch das Impulspapier des Priesterrats im Erzbistum Freiburg, Zur Identität des Priesters in der Vielfalt der unterschiedlichen Rollen, Freiburg i. Br. 2020. – www.berufe-der-kirche-freiburg-shop.de/sonderartikel/388/impulspapier-zur-identitaet-des-priesters-in-der-vielfalt-der-unterschiedlichen-rollen (Zugriff: 30.01.2022).

² Vgl. hierzu M. N. Ebertz, Die Entgrenzung des kirchlichen Feldes in der Gegenwart, in: S. Kopp (Hrsg.), Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform, Freiburg i. Br. 2020, 30–59.

³ Vgl. dazu die Diskussionstexte des 2019 gestarteten „Synodalen Weges“: Synodalforum II „Priesterliche Existenz heute“ – <https://www.synodalerweg.de/dokumente-reden-und-beitraege#c4586> (Zugriff: 27.04.2022).

Zwar lässt sich angesichts der eingetretenen Verunsicherungen die innerkirchliche Unverzichtbarkeit eines sakramentalen Weiheamtes mit dogmatischem und kirchenrechtlichem Argumentationsaufwand demonstrieren.⁴ Allerdings ist damit wenig gewonnen für die Bewältigung von Herausforderungen, die von Veränderungen im sozialen Umfeld der Kirche ausgehen. Wenn Verkündigung und Seelsorge zu den priesterlichen Kernaufgaben gehören, dann sind diese Aufgaben nicht schon erfüllt, wenn lediglich die spirituellen Bedürfnisse der „Kerngemeinden“ erfüllt werden. Nimmt man die kirchliche Rhetorik ernst, die sich gern der Vokabel „Sendungsauftrag“ bedient, ist der „Sendungsraum“ für die Verkündigung des Evangeliums größer als der Radius kirchlicher Seelsorgeeinheiten. Die Kirche erwartet von sich selbst, dass sie das Evangelium ausnahmslos allen Menschen verkündet – auch jenen, die „Gott insgeheim suchen, bewegt von der Sehnsucht nach seinem Angesicht, auch in Ländern alter christlicher Tradition.“⁵ Dieser Anspruch mag zunächst wie eine missionarische Utopie anmuten. Seiner Einlösung kommt jedoch der Umstand entgegen, dass es „postsäkulare“ Konstellationen von Religion und Gesellschaft gibt: Moderne Gesellschaften zeichnen sich dadurch aus, dass inmitten fortschreitender Säkularisierungsprozesse immer wieder die Säkularisierungsresistenz existenziell aufbrechender und religiös anschlussfähiger Sinnfragen deutlich wird.⁶ Wollen Priester diese Chance nutzen, müssen

⁴ Siehe dazu etwa C. Ohly u. a. (Hrsg.), Aktuelle Herausforderungen des kirchlichen Weiheamtes, Regensburg 2020; Ders. u. a. (Hrsg.), Das Geschenk der Berufung zum Priestertum. Zur Zukunft der Priesterausbildung, Münster 2020.

⁵ EG 17.

⁶ Die Moderne konnte zwar die Glaubwürdigkeit überkommener religiöser Daseinsdeutungen erschüttern, vermochte aber nicht die Nöte zu beseitigen, welche hinter der Nachfrage nach solchen Deutungen stehen. Auch säkulare Gesellschaften werfen Fragen auf, die sie mit eigenen Mitteln nicht beantworten können: Wie steht es um die Berechtigung menschlicher Existenz jenseits des Zwangs, Anerkennung und Wertschätzung durch Leistung oder Geld zu erwerben? Worin bestehen Wert und Würde menschlichen Daseins, wenn das Individuum austauschbar geworden ist und es nicht nur hinsichtlich seiner Berufsrolle ersetzt werden kann, sondern dies auch für private, intime Beziehungen gilt? Wie tragfähig ist ein Lebenssinn, wenn dieser ebenso vergänglich ist wie das Subjekt, das sein Leben eigenhändig mit Sinn erfüllen muss? Ist das Leben in einer Welt zustimmungsfähig, in der es zu viel gibt, das kategorisch inakzeptabel bleibt? – Zur Problematik modernitätskompatibler Antworten auf säkularisierungsresistente

sie sich in säkulare Kontexte begeben, in denen sie durchaus mit religiöser Aufgeschlossenheit und spiritueller Offenheit rechnen dürfen. Allerdings ist das Scheitern entsprechender Evangelisierungsversuche vorprogrammiert, wenn nicht hinreichend geklärt ist, wer sie dort erwartet und was von ihnen erwartet wird.

Im Folgenden geht es um eine Sondierung von Erwartungs- und Abwehrhaltungen, die im religiösen Feld der Gesellschaft antreffbar sind und auf eine Neujustierung der „Mission“ von Priestern, ihrer Berufsrolle und ihres Selbstverständnisses hinauslaufen.⁷ Diese Sondierung ist gekoppelt an eine idealtypische Identifikation „postsäkularer“ Spiritualitäten, die sich oft jenseits eines moralisch oder dogmatisch codierten religiösen Bekenntnisses formieren oder sich selektiv seiner Bestandteile bedienen.⁸ Hinter dieser Kopplung steht eine berufssoziologische These: Priester werden in erster Linie als „Religionsexperten“ gesehen, denen eine spezifische Deutungskompetenz menschlichen Daseins aus den Quellen einer religiösen Tradition, eine elaborierte Sozialkompetenz bezüglich der Bildung und Begleitung zwischenmenschlicher Beziehungen sowie eine besondere Gestaltungskompetenz bei der rituellen Performance religiöser Überzeugungen zugesprochen wird.⁹ In welcher Weise diese Expertisen und Kompetenzen angesichts religiöser Transformationsprozesse gefragt sind, lässt sich allerdings kaum auf einen Nenner bringen. Hier sind divergierende Wirkgrößen zu beachten. Sie ergeben ein Kaleidoskop von Herausforderungen, Chancen und Risiken, die auf Ihre Evaluation in der Beruf(ung)sberatung künftiger Priester warten.

Fragen vgl. *H.-J. Höhn*, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn 2010.

⁷ In den aktuellen theologischen Diskursen um Rolle und Identität des Priesters wird seine Bedeutung als „öffentliche Person“ im Spannungsfeld kirchlicher und gesellschaftlicher Erwartungen kaum thematisiert. Berufssoziologische Studien werden ausgeblendet. Als Beleg siehe *R. Meyer/B. Schmidt* (Hrsg.), *Priesterliche Identität? Erwartungen im Widerstreit*, Münster 2021.

⁸ Dabei wird u. a. zurückgegriffen auf *H.-J. Höhn*, *Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr*, Paderborn 2015, 185–204.

⁹ Vgl. *K. Sammet*, *Profession*, in: *D. Pollack u. a.* (Hrsg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, 546: „Es handelt sich um religiöse Experten, die religiöse Wissensbestände verwalten und tradieren. Dies geschieht durch die Ausführung von Ritualen, durch die Systematisierung und Auslegung der religiösen Überlieferungen sowie dadurch, dass sie das religiöse Wissen bzw. die Dogmen auf die alltägliche Lebenspraxis von Laien beziehen.“

1. Kulturosoziologische Streiflichter: Transformation und Dekonstruktion des Religiösen im Säkularen

Seit geraumer Zeit ist diesseits und jenseits des kirchlich institutionalisierten Christentums eine Neuformatierung der Nachfrage nach religiösen Sinnentwürfen beobachtbar, die sich in höchst unterschiedlichen, teilweise sogar gegenläufigen Verlaufsformen manifestiert. Für einen Großteil dieser Veränderungen des religiösen Feldes, auf dem das Christentum eine Großparzelle darstellt, kann der Begriff „Dekonstruktion“ stehen: Wer sich aus eigenem Antrieb für Religion interessiert, übt sich in der Praxis des Zerlegens und Zusammensetzens, des Umstellens und Verschiebens, des Variierens, Aus- und Neusortierens säkularer und religiöser Muster der Daseinsorientierung. Neu arrangiert wird dabei eine Glaubenspraxis, die am kultisch-rituellen und lehrmäßigen Depositum einer Religion oder Konfession orientiert war.¹⁰ Sie wird von ihrer institutionellen Regie abgekoppelt und steht fortan im Dienst der individuellen Selbstvergewisserung. Wer in diesem Kontext als Repräsentant einer religiösen Institution oder Hüter einer invarianten Tradition auftritt, muss damit rechnen, dass das Invariante nur insoweit geschätzt wird, wie es zur Individualitätsbestärkung der Adressaten einer religiösen Sinnofferte beiträgt.¹¹

Mancher Kirchenvertreter setzt seine Hoffnungen hingegen auf ein Phänomen, das offenkundig im Kontrast zur Subjektivierung und Individualisierung religiöser Sinnvergewisserung steht: Etliche Zeitgenossen treibt die Suche nach dem bleibend Gültigen, Unverrückbaren und Unanfechtbaren religiöser Überlieferungen um. Sie verlangen nach Gewissheiten, die der geschichtlichen Kontingenz und historischen Relativierung enthoben sind. Hoch im Kurs steht hier eine Religiosität, die sich auf Formen und Inhalte stützt, in denen das Versprechen der Authentizität steckt. Es geht um eine Fröm-

¹⁰ Vgl. *H.-J. Höhn*, Postsäkulare Gesellschaft? Aktualität und Relevanz einer Theorie religiöser Dispersion, in: R. Ceylan/H.-H. Uslucan (Hrsg.), Transformation religiöser Symbole und religiöser Kommunikation in der Diaspora, Wiesbaden 2018, 65–80.

¹¹ Vgl. hierzu auch *H. Knoblauch*, Individualisierung, Privatisierung und Subjektivierung, in: D. Pollack u. a. (Hrsg.), Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 329–346.

migkeits, die sich gegen fragwürdige Modernisierungsappelle den Charakter des Unverfälschten bewahrt. Hier gilt Religion als „konstitutionell konservativ“. Sie steht für das Bleibende, worin man eine „Bleibe“ findet in einer Gesellschaft, die ansonsten einem Beschleunigungs- und Innovationsdiktat untersteht. Das Insistieren auf Vertrautheit markiert den Grundzug der hierzu passenden Spiritualität. Gefragt sind Orte und Zugehörigkeiten, die sich durch Beständigkeit und Verlässlichkeit auszeichnen. Gesucht wird die „Treue zum Ursprung“ einer Konfession und zu jenen Personen, die sich selbst diese Treue bewahrt haben. Angesichts dieser Erwartungshaltung scheint es aussichtsreich, wenn Repräsentanten der Kirche „unverrückbare Wahrheiten“ aus dem Fundus ihrer Lehrüberlieferung präsentieren und mit dogmatischen Eindeutigkeiten aufwarten.

So divergent diese Trends im Detail sein mögen, so groß ist auch ihre Gemeinsamkeit. Ein dogmatischer Anti-Modernismus ist nicht minder ein dekonstruktives Phänomen moderner Religionspluralität als eine subjektzentrierte Eklektik individueller Glaubenspräferenzen. In beiden Fällen geht es um einen Abgleich individueller Bedürfnisse mit einem institutionellen Set an dogmatischer, ethischer oder ritueller Orientierung. Auch dort, wo eine traditionelle Formierung der Religiosität gepflegt wird, wird sie für eine subjektzentrierte Identitätsstabilisierung eingesetzt. Sich in Sachen Religion als Traditionalist zu bekennen, ist keine Haltung, welche primär die Tradition stärkt, sondern Ausdruck einer Maxime individueller Selbstbehauptung: „Erhalte die Tradition und die Tradition hält Dich!“ Wer sich als Repräsentant einer religiösen Institution von dieser Konstellation eine Bestätigung seiner überkommenen Berufsidentität verspricht, lässt sich daher auf eine fragile Beziehung von Individuum und Institution ein. Sie ist abhängig von positiven Effekten des Kontaktes mit der Institution für die individuelle religiöse Selbstbestätigung. Wer sich von einer Tradition nicht mehr getragen weiß, trägt nichts mehr zu ihrem Erhalt bei.

Eine Dekonstruktion findet auch statt, wo es um letzte Fragen und um die Letztzuständigkeit ihrer Beantwortung geht. Die religiös-existenzielle Leitfrage vieler Zeitgenossen ist vielfach nicht mehr, wie sie einem Gott gerecht werden, auf dass er ihnen gnädig wird.¹²

¹² Vgl. J. Knop (Hrsg.), *Die Gottesfrage zwischen Abbruch und Umbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen*, Freiburg i. Br. 2019.

Ihr Interesse besteht vielmehr darin, herauszufinden, was in und von einer Religion ihnen gerecht wird. Was passt zu ihnen, um jene existenziellen Leerstellen füllen zu können, die ihnen das Leben sinnlos vorkommen lassen? Wenn es stimmt, dass Religion von dem erzählt, was einem Menschen existenziell fehlt und was diese Leerstelle passgenau füllen kann, hilft das institutionelle Andemonstrieren des Passenden nicht weiter. Katechismuswahrheiten eignen sich nicht als Passepartout der Sinnsuche. Sie verfehlen den Menschen, der aus der Erfahrung des eigenen Lebens besser weiß, was ihm fehlt – und am besten ermessen kann, was zu ihm passt.

Zwar spielen auf der Nachfrageseite religiöser Kommunikation biographische Interessen bzw. existenzielle Selbst- und Situationsdefinitionen eine entscheidende Rolle. Diese entwickelt das Individuum jedoch nicht freihändig, sondern immer auch in Relation zu den säkularen „Megatrends“ der Lebensgestaltung. Dazu zählen neben Pluralisierung und Individualisierung vor allem die Ästhetisierung und Erlebnisorientierung des Daseins. Sie beeinflussen erheblich das religiöse Feld der Gesellschaft und wirken sich ebenso auf das Erwartungsprofil für das Auftreten religiöser Experten aus.

2. Religionssoziologischer Zoom: Verschiebungen religiöser Expertisen und Kompetenzen

Für die Beantwortung der Frage, was Priestern im religiösen Feld der Gesellschaft zugetraut wird und wer sich ihnen (noch) anvertraut, ist es hilfreich, mit einem religionssoziologischen Zoom weitere Einflussgrößen zu betrachten. Im Folgenden sollen drei Grundtypen religiöser Aufgeschlossenheit näher vorgestellt und ihre Relevanz für ein priesterliches „Heilswirken“ thematisiert werden. Dabei wird weder beansprucht, das gesamte Spektrum gegenwärtiger Religiosität abzudecken, noch können alle Auswirkungen auf Statusveränderungen priesterlicher Religionsexperten angesprochen werden.¹³ Das Augenmerk gilt jenen Phänomenen, in denen sich überkommene

¹³ Vgl. dazu R. Bucher, *Ziemlich schutzlos und offenkundig gefährdet. Lage und Perspektiven des Weihepriestertums in der aktuellen Transformationskrise der katholischen Kirche*, in: H. Haslinger (Hrsg.), *Wege der Kirche in die Zukunft der Menschen*, Freiburg i. Br. 2021, 69–83.

Muster kirchlicher „Heilssorge“ mit säkularen Tendenzen der „Selbstsorge“ (M. Foucault) kreuzen. Sie werfen die Frage auf, ob und inwieweit sich Priester eine religiös-säkulare Doppelsexistenz zulegen müssen, um als Experten in Sachen Religion bedeutsam zu bleiben. Lassen sie sich darauf ein, müssen sie anerkennen, dass über ihre Autorität und ihre Befugnisse nicht die Institution befindet, als deren Gesandte sie auftreten. Ansehen und Autorität müssen sie bei jenen erwerben, die darüber womöglich nach säkularen Standards befinden. Dabei geraten sie unversehens in ein Konkurrenzverhältnis mit anderen Akteuren, die über eine eigene Expertise im Bereich der Lebensgestaltung und -beratung verfügen. Meiden sie den Leistungsvergleich mit säkularen Angeboten der Begleitung und Unterstützung in den Wechselfällen des menschlichen Lebens, droht ihnen ein gesellschaftlicher Bedeutungsverlust, den sie mit dem Rückzug in die kirchlichen Refugien der Seelsorge nicht wettmachen können.

2.1. Psychische Transzendenzen – ein Feld für „Religionstherapeuten“?

Eine sich sozial und politisch definierende Religiosität, welche die Relevanz jeder Glaubenspraxis an der Solidarität mit Menschen in prekären sozialen Verhältnisse festmacht, findet seit den 1990er Jahren immer weniger Anklang. Entsprechend gering fällt z. B. die innerkirchliche und gesellschaftliche Aufmerksamkeit aus, die das Engagement der „Arbeiterpriester“ hierzulande findet.¹⁴ Anders sieht es für therapeutisch angelegte Aktivitäten aus, die den Nexus von Heil und Heilung thematisieren. Viele Klöster bieten Kurse in sakralem Ambiente an und setzen bei ihrer Werbung auf die Aura eines Ortes, an dem „gottgeweihte“ Menschen leben und arbeiten. Sie generieren Nachfrage für ihre Angebote auf dem spirituellen Wellness-Sektor. Ihre Interessenten haben es auf wohltuende Wirkungen „sakraler“ Praktiken abgesehen, die sie bei entsprechender Anwendung im religiösen Subjekt hervorrufen. Sie sollen vor allem Gefühle und Stimmungen auslösen, die als heilsam, tröstend, befreiend, bewusstseins-erweiternd, erhebend etc. erlebt werden können.

¹⁴ Vgl. A. Koolen/V. Strassner, Leben im Schatten von Kirche und Gesellschaft. Arbeiterpriester in Frankreich und Deutschland, in: ThG 47 (2004) 101–115.

Religiöse Exerzitien finden nach wie vor Resonanz, wenn es um Selbsttranszendenz geht. Allerdings haben sich die Fluchtpunkte dieses Transzendierens gewandelt. Viele religiös Aufgeschlossene suchen Kontakt mit einer Realität im Hier und Jetzt, die das Hier und Jetzt übersteigt. Zeugnisse dieses Kontaktes „aus zweiter Hand“ interessieren sie kaum. Sie wollen sich nicht mehr damit begnügen, auf eine Offenbarung angewiesen zu sein, von der nur Abschriften erhalten sind. Außerdem bezweifeln sie, dass über deren Deutung allein eine religiöse Behörde und deren hauptamtliches Personal autoritativ befinden dürfen. Was solche „Schriftgelehrte“ selbst nur vom Hören-Sagen kennen, wollen sie aus eigenem Erleben bestätigt finden. Sie suchen nach religiösen Live-Kontakten, über deren Gehalt, Qualität und Relevanz sie selbst ein Urteil fällen wollen. Sie halten sich selbst für erfahrungs- und deutungskompetent.¹⁵ Als Instanz ihrer Urteilsbildung gilt ihnen ihre „Innerlichkeit“; sie setzen auf Befindlichkeiten und Gefühle, wenn es gilt, einer existenziell belangvollen Gewissheit inne zu werden. Was Kirchenvertreter oft nur moralisch verstehen, nehmen sie auf gänzlich andere Weise beim Wort: Umkehr. Sie drehen die Richtung religiöser Sinnvergewisserung um und begeben sich auf eine Transzendenz nach innen. Sie wollen wissen: Was steckt noch in mir? Was kann ich noch aus mir machen? Wie kann ich den Abstand zwischen meinem faktischen Ich und meinem wahren Selbst verkürzen?

Zwar stellen diese Zeitgenossen ihr „Ich“ ins Zentrum, aber sie sind auf der Suche nach einer doppelten Gnade. Sie wollen ein eigener Mensch sein, aber nicht vereinsamen. Sie sind anlehnungsbedürftige Individualisten. Daher sehen sie sich um nach einem Coach, der sie bei der Suche nach dem wahren Ich anleiten und begleiten kann. Sie sind offen für Erschließungserfahrungen, die ihr Leben in ein anderes Licht rücken. Solche Offenbarungen erwarten sie jedoch nicht aus einer metaphysischen Außenwelt, sondern aus ihrer psychischen Innenwelt. Auf der Reise in das eigene Innere entdecken sie wie einst Augustinus ein unruhiges Herz, aber ziehen daraus einen anderen Schluss: „Vielleicht ist mein Herz deshalb so unruhig – weil es nicht ruht in mir!?“ Als Reiseführer sind ihnen die

¹⁵ Vgl. hierzu auch *W. Gebhardt*, Experte seiner selbst. Über die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts, in: *M. N. Ebertz/R. Schützeichel* (Hrsg.), *Sinnstiftung als Beruf*, Wiesbaden 2020, 33–41.

Repräsentanten einer östlichen und westlichen Spiritualität gleichermaßen willkommen, wenn sie es nur schaffen, einen „inwendigen“ Zugang zur Entdeckung des wahren Selbstseins zu legen.¹⁶ Von den Protagonisten auf diesem Feld sticht mit christlicher Kennung der Benediktiner Anselm Grün hervor. Dem individuellen Interesse an einer „Transzendenz nach innen“ ist er mit tiefenpsychologischen Interpretationen des Evangeliums entgegengekommen. Als unaufdringlicher spiritueller Ratgeber, der individuell dosierbare Rezepturen für die Anwendung von Ritualen mit sanft wirkenden Inhaltsstoffen verabreicht, hat er Prominentenstatus erlangt. Allerdings ist er in der Berufungspastoral bisher nicht zum „role model“ aufgestiegen. Vermutlich liegt es daran, dass man dort noch immer dem Idealbild des „Gemeindepriesters“ verhaftet ist.

Eine subjektzentrierte Form religiöser Unruhe lässt sich jedoch nicht mehr kirchlich eingemeinden. Denn hier tritt die sozialintegrative Funktion der Religion hinter ihre biographieintegrative Funktion zurück. Religion ist nicht mehr dazu da, um ein Individuum in eine Gemeinschaft einzugliedern, um sowohl dieser Gemeinschaft als auch dem Individuum ein geschichtlich-soziales Kontinuum zu gewährleisten. Vielmehr ist Religion dort gefragt, wo sie zur Sicherung biographischer Kontinuität trotz zahlreicher Brüche auf Seiten des Individuums beiträgt. Religiöse Aufgeschlossenheit hat mit dem Wunsch zu tun, allen ambivalenten Lebenserfahrungen und (Selbst)Verfehlungen zum Trotz über ein konsistentes Identitätsnarrativ zu verfügen. Benötigt wird ein roter Faden, mit dem man sich in der eigenen Lebensgeschichte zurechtfinden kann. Hat man ihn gefunden, will man ihn selbst in der Hand (be)halten. Spirituelle Begleitung, die nicht auf die Selbstermächtigung des Subjekts, sondern auf eine pastorale Dauerbetreuung abzielt und somit eine asymmetrische Beziehung abbildet, verhindert, dass auch im Glauben ein „eigenes Leben“ möglich ist. Das überkommene pastorale Idyll von „Hirt und Herde“ wird hier als nicht als bergend, sondern als beengend empfunden.¹⁷

¹⁶ Zu weiteren Beispielen für die Konjunktur von religiösen Selbst- und Sinnfindungsofferten siehe *H.-J. Höhn*, *Ich. Essays über Identität und Heimat*, Würzburg 2019, 49–76.

¹⁷ Vgl. *W. Gebhardt*, *Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung*, in: *A. Kreutzer/F. Gruber*

2.2. Ergriffen vom Ungreifbaren – Charismatiker der Inszenierung

Wie erzwungene Gemeinsamkeiten zu einer Betonung des Individuellen führen, so weckt die Individualisierung des Lebens vielfach eine neue Bereitschaft zur Interaktion. Oft erweisen sich religiöse Individualisten als „gesellige Einzelgänger“: Sie möchten ein eigener Mensch sein, aber sie wollen es nicht allein sein müssen. Ihre Individualität soll bestätigt und zugleich in zwanglose Formen des Dabei- und Miteinanderseins überführt werden. Attraktiv und hilfreich sind dabei Veranstaltungen, die ein weltanschaulich „unbestimmtes Besonderes“ zum Thema haben. Säkulare Vorlagen liefern etwa sommerliche Kulturfestivals. Ihren Besuchern wird in Aussicht gestellt, etwas Besonderes gemeinsam zu erleben, ohne Abstriche an ihrer Individualität machen zu müssen. Katalysator hierfür sind Erfahrungen des Einmaligen, Unwiederholbaren, Außergewöhnlichen, Singulären, d. h. des „Anderen“ gegenüber dem Gewohnten und Üblichen.

Für eine religiöse Adaption dieses Formates eignen sich Veranstaltungen mit Event-Charakter. Sie sind zum einen barrierefrei, was die Teilnahmebedingungen betrifft. Zum anderen stiften sie zeitlich befristete Zugehörigkeiten, aus denen keine weiteren Verbindlichkeiten erwachsen. Die Teilnahme vermittelt ein Gemeinschaftserlebnis, aber diese Gemeinsamkeit verpflichtet zu nichts – weder zu einem Bekenntnis noch zu einer dauerhaften Bindung.¹⁸ Dieser Umstand ist attraktiv für Menschen, die in religiösen Angelegenheiten an etwas Außergewöhnlichem interessiert sind, von dem keine Ansprüche und Nachforderungen ausgehen. Wer von ihnen religiöse (Groß-)Veranstaltungen besucht, dem geht es um intensive ästhetische und emotionale Eindrücke, die ein außergewöhnliches Ereignis hinterlässt. Verehrt werden charismatische Persönlichkeiten, die – wie etwa der Dalai Lama – wegen ihrer Reserven gegenüber jedweder Nötigung in Glaubensfragen beeindrucken. Sie beeindruckten, gerade weil von ihnen kein Bekehrungsdruck ausgeht. Das Publikum will von einem Erlebnis gefesselt werden, aber nicht von

(Hrsg.), *Im Dialog? Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Freiburg i. Br. 2013, 297–317, hier 315.

¹⁸ Vgl. hierzu W. Gebhardt, *Flüchtige Gemeinschaften. Eine kleine Theorie situativer Event-Vergemeinschaftung*, in: D. Lüddeckens/R. Walthert (Hrsg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel*, Bielefeld 2010, 175–188.

dessen Deutung. Wird dies verkannt, kann die ästhetische Faszination abrupt enden: Der ansonsten wenig spektakuläre „Eucharistische Kongress“ bot 2013 im Kölner Dom mit der liturgischen Installation „lux eucharistica“ eine imponierende Lightshow. Sie schlug mit einer faszinierenden Komposition von Farben und Klängen die Besucher so lange in den Bann, bis ein spröder, wortlastiger „Meditationsimpuls“ des Domvikars eine dogmatische Vereindeutigung des Gesehenen und Gehörten vornehmen wollte.

Vermutlich ist es für Priesteramtskandidaten eine erhebliche Zumutung, Sympathien für das Berufsbild eines religiösen Eventmanagers zu entwickeln. Allerdings übersehen sie dabei, in welchem hohen Maß die Kirche immer schon auf die Erlebnisintensität ihrer (liturgischen) Selbstvollzüge gesetzt hat. Deren Attraktivität lebt von dem Versprechen, dass Transzendenz im Modus des Ergriffenseins erfahrbar wird. In Riten und Ritualen scheint am ehesten atmosphärisch und praktisch erlebbar zu sein, was Religion leisten kann: Medium zu sein für die sinnliche Repräsentanz des den Sinnen Entzogenen. Religiöse Rituale bringen zusammen, was sonst weit auseinanderliegt: Sinne und Sinn. Bei allen Sinnen zu sein, dabei das Sinnliche zu übersteigen in die Sphäre des Sinns und von dort Sinnstiftendes wieder einzubringen in die Sinnenwelt, ist eine Erwartung, die vielfach in den spirituellen Szenen der Gegenwart antreffbar ist.

Für solche Symbolhandlungen an den Wendepunkten einer Biographie besteht große Nachfrage. Kapital daraus schlagen säkulare Ritendesigner, die von der Wiege bis zur Bahre ihren Service anbieten. Es ist ihnen gelungen, den etablierten Kirchen erhebliche Marktanteile abzunehmen. Dabei profitieren sie davon, dass die Teilnahme an ihren Ritualen nicht scheitern muss an dogmatischen oder kirchenrechtlichen Bedingungen, welche die Beteiligten nicht erfüllen. Dass sich die Kirche und ihr hauptamtliches Personal nicht von den Adressaten ihrer pastoralen Bemühungen vorgeben lassen wollen, wie sie ihnen gerecht werden können, entfernt sie von wichtigen Zielgruppen und ihrem Bedarf an religiösen Zeichenhandlungen, die Gottes Zuwendung zum Menschen offenbaren.¹⁹ Und es

¹⁹ Zu dieser Problemanzeige siehe auch *H.-J. Höhn*, Diakonische Liturgie. Vermittlung des entscheidend Christlichen?, in: S. Kopp/S. Wahle (Hrsg.), *Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation*, Freiburg i. Br. 2021, 195–211.

entfernt sie auch vom jesuanischen Pastoralprinzip, das danach fragt: „Was ist es, was ich für Dich tun soll?“ (Lk 18,41).

2.3. Unter einem offenen Himmel – Routenplaner der Religionsfreiheit

Sämtliche bisher angesprochene Trends und Tendenzen, die das säkulare Leben prägen (Individualisierung, Erlebnisorientierung, Ästhetisierung) spiegeln sich in einem Format religiöser Suche, das seit etlichen Jahren hoch im Kurs steht: das Pilgern.²⁰ Pilger zeigen sich zwar als religiöse Individualisten, aber nicht als abweisende Eigenbrötler. Pilger sind „Beziehungssingles“: Sie folgen ihrem eigenen Schritt und Rhythmus, sind aber auf einem gemeinsamen Weg. Sie wollen eine Zeit lang für sich sein, ohne aber auf Dauer allein bleiben zu müssen. Pilger kommen unterwegs einander ganz nah, geben Intimes von sich preis und wissen zugleich, dass daraus keine gegenseitigen Verbindlichkeiten erwachsen. Es gibt ein gemeinsames Ziel und eine Richtung, der alle folgen. Und dennoch ist ein jeder nur dem je eigenen Tempo unterworfen. Auf einer Route, die schon unzählige Andere vor ihm gegangen sind, ist jeder Pilger nicht der erste und nicht der letzte, auch wenn er im Augenblick auf sich allein gestellt ist. Er findet auf Zeit Gemeinschaft in den Herbergen und schließt unterwegs Zufallsbekanntschaften.

Pilgern liegt einerseits im Trend der Individualisierung und setzt andererseits seine eigenen „kommunitären“ Momente dagegen. Es handelt sich um eine „do-it-yourself“-Religiosität, die zwar alle Formen eines institutionellen Zugriffs auf das individuelle Tun meidet, aber dennoch gelegentlich nach institutionellen Haltegriffen Ausschau hält – zumindest dann, wenn es um die Ausstellung von Pilgerpass und Pilgerurkunde geht. Das Pilgern kann auch jenen religiösen Suchbewegungen zugerechnet werden, denen es um eine Sinnvergewisserung jenseits dogmatischer Behauptungen und moralischer Aufforderungen geht. An deren Stelle tritt als Ausdrucksmedium das „Ästhetische“ im ursprünglichen Wortsinn: sinnenvermittelte Erfahrung von Sinn. Hier kann man (er)spüren, was man glaubt. Wo derart Sinn und Sinnlichkeit zusammenkommen, stellt

²⁰ Vgl. *H.-J. Höhn*, Pilgern als säkularer und religiöser Trend, in: R. Hettlage/A. Bellebaum (Hrsg.), *Religion. Spurensuche im Alltag*, Wiesbaden 2016, 265–272.

sich auch eine dritte Größe ein: die Freiheit des Glaubens. Viele „Umkehrwillige“ aus einer biographisch bedingten Religionsferne wollen in religiösen Kontexten möglichst rasch auf eigenen Füßen stehen. Sie möchten sich in ihrer Religion frei bewegen können. Diese Bewegungsfreiheit und Selbständigkeit bietet ihnen das Pilgern. Hier werden Selbst- und Gottesbegegnungen buchstäblich in Gang gesetzt – unter freiem Himmel.

Mit dem Typos des Pilgers scheint auf den ersten Blick keine passende Schlüsselqualifikation assoziierbar zu sein, die ein priesterliches Charakteristikum sein könnte. Aber vielleicht beschreibt er ein Merkmal von Einstellungen, das für das Priesterwerden wichtig ist.²¹ Vielleicht ist es ein Eignungskriterium für den pastoralen Einsatz in einer Zeit, in der aus leer stehenden Pfarrkirchen einladende Herbergen werden und an die Stelle kirchensteuerzahlender Mitgliedschaften intensive Zufallsbekanntschaften treten. In dieser gar nicht zu fernem Zukunft braucht es Priester, die aus eigener Erfahrung wissen, was es für einen Menschen heißt, mit je eigenem Tempo und Schrittmaß auf unbekanntem Terrain unterwegs zu sein, sich nur bedingt einem biographischen Routenplaner anvertrauen zu können, unter einem weiten Himmel durch offene Landschaften zu gehen. Ihr neutestamentliches Pendant findet sich im Bild der „Wanderapostel“ (Lk 10,1–9).²²

3. Soziologiekritischer Ausblick: Wenn Priester aus der Berufsrolle des postsäkularen „Religionsexperten“ fallen

Aus soziologischen Beobachtungen theologische Konsequenzen abzuleiten, ist ein prekäres Unternehmen, wenn dabei zentrale Optionen des Christentums in den Hintergrund rücken. Die vorgelegte Typologie religiöser Suchbewegungen legt zwar die Schlussfolgerung nahe, dass einer Neujustierung der Bedeutung priesterlicher Religionsexperten rasche Erfolge beschieden sein dürften, wenn sie sich als

²¹ Auf dieser Gedankenspur bewegt sich *W. Lehner*, Die Generation Y im Priesterseminar, in: Herderkorrespondenz spezial: Rückkehr der Priester, Freiburg i. Br. 2018, 19–22.

²² Vgl. *N. Lohfink*, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg i. Br. 1982, 158–169.

anschlussfähig für die skizzierten Transformationen religiösen Suchens und Findens erweisen würde. In der Tat wäre bereits viel gewonnen, wenn Berufungspastoral und Priesterbildung sensibel und resonanzfähig wären für die subjektzentrierte, ästhetische und erlebnisintensive Neuformatierung religiöser Aufgeschlossenheit. Sie könnten dann auch eine entsprechende Talentförderung des pastoralen Nachwuchses betreiben und auf „postsäkulare“ Deutungs-, Sozial- und Gestaltungscharismen achten.

Aber folgt daraus zwingend die Aufnahme anderer Berufsbilder in das Spektrum priesterlicher Berufungen: (Geist)Heiler und (Psycho)Therapeut, Mentalcoach und Biographieconsultant, Influencer und Ritualperformer? Lässt sich die Zukunft des priesterlichen Berufsstandes in einer pastoralen Strategie sichern, die priesterliches Engagement korrelativ auf die Trends der Innen- und Erlebnisorientierung bzw. Ästhetisierung bezieht und danach die Intensität und Reichweite pastoralen „Heilswirkens“ bemisst? Sollte man für Berufseinsteiger ein entsprechendes „Assessmentcenter“ vorsehen? Oder kann es sein, dass Psychomystik, Eventspiritualität und Ritualästhetik nicht unerwartete Resonanzen, sondern Schwundstufen christlicher Religionskultur darstellen?

Wo Unsicherheit aufkommt, ist guter Rat gefragt. Es spricht wenig gegen die Empfehlung, dass man in der Kirche keine Rolle anstreben sollte, aus der man nicht von Zeit zu Zeit auch wieder fallen darf. Eine Kirche, die bloß resonanzfähig sein will für mystische, ästhetische und emotionale Religionsbedürfnisse, steht in der Gefahr, sich lediglich als Analgetikum für die von einer Leistungs- und Konkurrenzgesellschaft überforderten Menschen in Anspruch nehmen zu lassen. Die notwendige Kritik an zweischneidigen religiösen Beschaffungsmaßnahmen der Selbst- und Daseinsakzeptanz tritt dabei in den Hintergrund. Wer hier nicht die Hermeneutik der Bestreitung praktiziert, weicht den sozial- und religionskritischen Zumutungen des Evangeliums aus.

Gerade weil das Grundereignis des christlichen Glaubens – die Offenbarung der unbedingten Zuwendung Gottes zum geschundenen, gequälten und missachteten Menschen – nicht abseits des Politischen und Ökonomischen stattgefunden hat, ist seine Praxis folgenreich für diese Bereiche. Das Christentum kann seine Identität nicht wahren, wenn es apathisch bleibt angesichts der aus politischer Gewalt und ökonomischer Macht resultierenden Unfreiheit und

Ohnmacht des Menschen. Bei allen Anstrengungen zu einer neuen Selbstvergegenwärtigung der Kirche in einer säkularen Gesellschaft gilt es, den Maßstab des entscheidend Christlichen nicht aus den Augen zu verlieren: die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, das Ineinander des Mystischen und Politischen. Wer behauptet, das Christentum habe nichts mit sozialen Fragen zu tun, hatte noch nicht(s) mit dem Evangelium zu tun.

Wer sich umschaute nach einem priesterlichen „role model“, das vom unpolitischen, postsäkularen Religionsexperten abweicht, wird durchaus fündig. Man muss lediglich Bekanntschaft machen mit dem Kölner Pfarrer Franz Meurer, der in einem Stadtteil arbeitet, von dem man außerhalb der Domstadt nur wenig weiß. Mehr als die Bezeichnung „sozialer Brennpunkt“ fällt auch vielen Kölnern zu diesem Quartier nicht ein. Aber von dem dort tätigen Pfarrer wissen die meisten, dass er ein sozial engagierter Praktiker und Pragmatiker ist. Man könnte ihn auch einen kölschen „Veedelskümmerer“ oder einen hartnäckigen Kiezqualitätsoptimierer nennen.²³ Er kennt die Arbeitslosenquote und die Dunkelziffer häuslicher Gewalt. Man muss ihm nicht erklären, in welchen Straßenzügen die Armut zur Miete wohnt. Er weiß, wem er auf die Füße treten muss, wenn die Stadtverwaltung die Nöte der „kleinen Leute“ vergisst. Journalisten hören ihm zu, wenn er obrigkeitskritischen Klartext redet. Ein unkonventioneller und umtriebiger Gottesmann ist er natürlich auch. Er feiert erlebnisstarke Liturgien, initiiert ein ökumenisches Fronleichnamsfest und kümmert sich um den christlich-islamischen Dialog. Wer mit ihm in seiner Pfarrei zu tun bekommt, bekommt bald selbst jede Menge zu tun. Franz Meurer ist beständig auf der Suche nach „Machern“, nach Leuten, die anpacken, mitmachen und mitbestimmen, was angepackt und gemacht wird. Wer seine Tätigkeit als kirchliche Sozialarbeit (ab)qualifiziert, übersieht, wieviel theologische Kopfarbeit Meurer in seine Pastoral investiert. Und wer ihn als „Kirchenmann“ titulierte, sagt nur eine halbe Wahrheit. Als Priester ist er zugleich eine „öffentliche Person“, die Öffentlichkeitsarbeit für das Evangelium leistet.

²³ Vgl. sein Kurzporträt in *F. Meurer, Waffeln, Brot und Gottes Glanz. Wie es die Kirche gebacken kriegt*, Freiburg i. Br. 2021, 167–172.