

Phrase unser

Die blutleere Sprache der Kirche

Mit dem Buch „Phrase unser“ haben die Journalisten Jan Feddersen und Philipp Gessler eine neue Kritik an der kirchlichen Sprache vorgelegt. Ausgehend von der nicht originellen These, dass die „Sprache der Kirche und die Kirche selbst in einer Krise stecken“ (8), will das Buch als Diskussionsbeitrag verstanden sein. Nach profunden Analysen von Theologen wie Hubertus Halbfas, Gert Otto oder dem im Band mehrfach erwähnten Gerhard Ebeling und in Abgrenzung zum 2016 erschienenen Bestseller des Kommunikations- und Organisationsberaters Erik Flüge („Der Jargon der Betroffenheit“) will der vorliegende Band sich dem Phänomen stärker analytisch annähern und so auch als Gesprächspartner für kirchliche Kreise und Wissenschaft dienen. Dafür unterscheiden die Verfasser verschiedene kirchliche Teilsprachen: die biblisch-liturgische, die theologische, die Predigtsprache, die Sprache der Verkündigungssendungen, die kirchenintern-synodale Sprache, die der Verlautbarungen sowie die der Kirchen- und Katholikentage. Trotz ihrer Unterschiedlichkeit verbinde alle eines: Sie seien „blutleer“ – eine Wahrnehmung, der der Buchuntertitel zu verdanken ist. Um das Problem zu bearbeiten, haben die Vf. zahlreiche Interviews, v. a. mit evangelischen Repräsentanten, geführt und illustrieren mit deren Bonmots das Buch. Die illustre Reihe der Gesprächspartner umfasst Professoren der Theologie und Soziologie (u. a. Rainer Anselm, Alexander Deeg, Michael Seewald, Jo Reichartz), evangelische und katholische Kirchenverantwortliche (u. a. Bischöfin Petra Bahr, Thies Gundlach, Bischof Franz-Josef Overbeck), Akademieleiter sowie Journalisten wie Christiane Florin und Jan Fleischhauer. Genannt sei noch Christian Lehnert, seines Zeichens evangelischer Pastor und Lyriker. Das Buch umfasst mit Einführung und Schlusswort 18 überschaubare und gut lesbare Kapitel, die unterschiedliche Aspekte der kirchlichen Sprache beleuchten. Ein umfangreiches Glossar schließt den Band ab. Die Grundthese des Buches ist: Die heutige kirchliche Sprache ist trotz ihrer langen Geschichte vor allem durch das „protestantische Pfarrhaus, die Kirchentage [...] und die soziologische und vor allem sozialpädagogische Sprache der Siebziger- und Achtzigerjahre“ (16) geprägt. Sie „verschweigt viel, [...] kennt Sprachlosigkeiten – und [...] vertuscht Macht, Hierarchien und auch Gewalt“ (ebd.). Sie ist zudem eine (bildungs-)bürgerliche Sprache der Vorsicht, der Angst, der mangelnden Klarheit und der verdeckten Verantwortung sowie der simulierten Nähe und Sinnlichkeit. Alles in allem: eine weiche, unklare, nur noch intern zu verstehende Sprache, die Ausdruck einer „splendid isolation“ der Kirche insgesamt ist. So weit, so wenig überraschend.

Einige Kapitel und die dort vorgetragenen Einzelthesen seien herausgegriffen. Kapitel 2 (18–24) widmet sich den „Kennzeichen der kirchlichen Sprache“ und untermalt die vorangestellte Charakterisierung mit Beispielen. Benannt werden der Gebrauch der ersten Person Plural, das „umarmende Wir“ oder „lass uns“, die zahlreichen Floskeln und Phrasen und die gefahrlose Nutzung „dogmatischer Richtigkeiten“. Eine solche Sprache zielt auf Nähe, Zugehörigkeit, Aufrichtigkeit und Mitfühlen, setzt aber kaum klare Signale, wen sie (implizit) ausschließt. Sie erscheint als „Soziolekt“ einer kleiner und immer unbedeutender werdenden Gruppe. Kirchliche Verkündigung wird nach Kapitel 3 (25–29) zu „frommem Gerede ohne Inhalt“ mit „alten Wörtern, die kaum noch einer versteht“ (26) – zu einer „nicht aufgeschlüsselten Sprache“ (F. Steffensky). „Doch Vorsicht!“ (27), keinesfalls sei auf alle alten Wörter wie „Gnade“ oder „Sünde“, „amen“ oder gar „Gott“ zu verzichten. Es muss jedoch heute auf neue Weise erklärt werden, was damit gemeint sei, und zwar nicht behauptend, sondern in „existenzieller Betroffenheit“. Wer mag hier widersprechen?

Kapitel 5 (42–49) geht der „Sozialpädagogisierung der kirchlichen Sprache“ in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts nach. Gerade in dieser Zeit, als „in der Kirche das Therapeutische ganz wichtig geworden [ist], ebenso die Psychologisierung“ und eine „Pädagogisierung des öffentlichen Diskurses“ (43) stattfand, sei die weiche, oft bildreiche kirchliche Sprache geprägt worden, die sich eine herrschaftsfreie, durchlässige und empathische Kommunikation auf Augenhöhe auf die Fahnen geschrieben hatte. Ein Ergebnis ist, dass „Pastoren und Sozialpädagogen so ähnlich klingen“ (46). Verbunden ist damit auch die bereits erwähnte Ängstlichkeit, die „großen, alten Wörter“ zu benutzen, „als würden die Menschen [z. B.] bei Verkündigungssendungen sofort [...] abschalten, sobald man das Wort ‚Gott‘ oder ‚Jesus‘ in den Mund nimmt“ (49). Und so plädieren auch die Vf. dafür, die alten Wörter nicht einfach aufzugeben. Erinnert sei in diesem Kontext an einen kleinen Band, den der Jesuit Klaus Mertes 2018 vorgelegt hat (<link ausgabe-2-2020 rezeptionen wie-aus-huelsen-worte-werden> „Wie aus Hülsen Worte werden“). Dort versucht er, die zu leeren „Hülsen“ gewordenen großen Begriffe des christlichen Glaubens in ihrer ursprünglichen Bedeutung wieder freizulegen, und widersteht dabei ausdrücklich der



Jan Feddersen/Philipp Gessler,
Phrase unser. Die blutleere
Sprache der Kirche, München:
Claudius Verlag 2020, ISBN: 978-
3-532-62844-7, 184 Seiten,
€ 20,00.

Versuchung, die Worthülsen einfach zu entsorgen und neue Begriffe an ihre Stelle zu setzen. Sein Anliegen ist es, die Anschlussfähigkeit an die christliche Frömmigkeits- und Theologiegeschichte nicht aufgeben zu müssen. Ein solches Sensorium für christliche Frömmigkeits- und Theologiegeschichte ist bei den Vf. des hier besprochenen Bandes leider nur sehr rudimentär ausgeprägt.

Kapitel 6 (50–59) will den Unterschieden zwischen der evangelischen und katholischen Kirchensprache auf den Grund gehen. Grundsätzlich ist das Kirchensprech beider Konfessionen versucht, „die weichen Botschaften des Evangeliums und des kirchlichen Lebens zu verbreiten“ (53), auch wenn hinzugefügt werden müsste, dass das Evangelium Jesu Christi in der Sache niemals eine „weiche Botschaft“ war, sondern dazu gemacht worden ist – zum Nachteil des Evangeliums und seiner Verkünder. Das Streichen, Wegnivellieren des Anstößigen, des Widerständigen, des Unangenehmen der Botschaft Jesu wird auch von den Vf. als problematisch erkannt. Auch wenn dies im Grunde nur geringfügige Unterschiede zwischen der evangelischen und katholischen Kirchensprache ausmacht, zeigt sich dabei deutlich eine gewisse evangelische „Schlagseite“, die letztlich schon in der Formulierung der Grundthese, in der Auswahl der Interviewpartner und in der Herkunft der Vf. selbst angelegt ist. Man hat insgesamt das Gefühl, dass die katholischen Vertreter in zahlreichen Bereichen doch noch einen weiteren Weg zu gehen haben als ihre protestantischen Kollegen: So findet sich nach den Vf. „im katholischen Raum [...] bis heute [...] [der] Glauben an eine magische Kraft der Sprache“ (51). Mit solch „magischem Sprachgebrauch“ wollte der große Reformator Luther „nichts mehr zu tun haben“ (51). Abgesehen vom „Harry-Potter-Touch“ des Vorwurfs haben die zuvor von den Vf. herausgehobenen Aussagen zur Performativität der Sprache (31) hier keine Relevanz mehr. Auch bleiben die Vf. die Begründung der These, „Katholiken [könnten] eher hinter die Form zurückgehen“, sich dahinter „zurückziehen“ (55), schuldig. Es folgen zahlreiche weitere konfessionell gefärbte und nicht begründete Behauptungen: So hätten Protestanten ein „viel stärkeres Authentizitätsproblem“ als die anscheinend doch stärker zu Floskeln und Phrasen neigenden Katholiken oder protestantische Pfarrer müssten „gegen ein sprachliches Jahrtausend-Talent“ (56) apredigen und hätten es daher „etwas schwerer als ihre katholischen Brüder“ (56). Auch übersetzen die Vf. einen Kommentar Michael Seewalds zur „babylonischen Sprachverwirrung“ in der katholischen Kirche damit, dass es in der „katholischen Kirche, viel stärker als in der evangelischen“, ein „gegenseitiges Belügen“ gibt (58). Wer will abstreiten, dass man sich in Sachen innerkirchlicher Debattenkultur keinerlei Illusionen hingeben sollte? Die Ansicht, dass dieses Phänomen allein oder vor allem in der katholischen Kirche vorzufinden wäre, überrascht jedoch. Eine gewisse konfessionell geprägte Einseitigkeit wird man einer solchen Perspektive nicht absprechen können. Dies zeigt sich auch im weiteren Verlauf des Buches, in dem zahlreiche „Klassiker“ reaktiviert werden: So hat sich die evangelische Kirche weiter von „der jahrhundertelangen Tradition der Körperfeindlichkeit des Christentums“ entfernt als die katholische Kirche (85); wurde „vor allem in der katholischen Kirche [...] viel zu lange geschwiegen [...] über die sexualisierte Gewalt“ (114); hat „gerade die katholische Kirche“ viel zu lange „die Zucht und den Gehorsam ihrer Gläubigen durch Drohungen sicherstellen wollen“ (119) usw. Mit diesem Hinweis soll nicht die beschämend lange Geschichte des Missbrauchs und dessen Vertuschung, die die Opfer und ihr Leid viel zu lange vernachlässigt haben, in Frage gestellt werden, nur die Annahme, die katholische Kirche stände im Gegensatz zur aufgeklärten evangelischen „Kirche der Freiheit“ und anderen Institutionen mit dieser Aufgabe allein.

Kapitel 7 (60–65) widmet sich den Themen „Vertuschung und Hierarchie“ und konstatiert, dass es bei kirchlicher Sprache oft um Macht geht und „Augenhöhe“ vor allem dort betont wird, „wo eben keine ist“ (62). Kirchliche Sprache will „verbal Hierarchien und Machtgefälle zum Verschwinden bringen, auch wenn beides de facto weiterexistiert“ (64) – ein weiterer nicht neuer Hinweis. Die Verunklarung und Verschleierung von Machtverhältnissen ist aber selbstverständlich äußerst problematisch, wofür auf katholischer Seite nicht zuletzt das Synodalforum „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche“ des Synodalen Wegs beredtes Zeugnis ist.

In Kapitel 8 (66–78) kommt die „unklare kirchliche Sprache“ auf den Seziertisch. Die durch Empathie und Rücksichtnahme geprägte kirchliche Sprache ist, so die Vf., „auch eine der Vermeidung“ (66) und der vagen Formulierungen. In der Absicht, „den anderen nicht zu kränken“ (67), sind deutliche und klare Aussagen Mangelware. Beispiele dafür sind zahlreich: die Rede von Achtsamkeit, Abholen und Mitnehmen, Infinitivkonstruktionen („in die Zukunft Brücken bauen“), vorgetäuschte Rücksichtnahme („Ich kann das gut hören“ oder „Ich lege meins daneben“), Konjunktive („ich würde sagen“) und Relativierungen, aber auch das Fehlen des Imperativs. Ein amüsantes Beispiel dafür liefern die Vf. gleich mit: „Niemand wäre Jesus gefolgt, wenn er gesagt hätte, man müsse mal aufstehen, das Bett nehmen und gehen“ (70). Das Ergebnis ist ein Milieu, „das ständig nach Harmonie, Bestätigung, Lob und Anerkennung verlangt“ (69). Zu Recht verweisen die Vf. darauf, dass „eine klare und präzise Sprache [nicht] bedeutet [...], dass man andere respektlos behandelt“ (70), sehen jedoch auch die Gefahr eines daraus zu konstruierenden „reaktionären Programms“ (133). Interessant ist, dass die „harte Sprache“ im Anschluss an Michael Seewald mit der „intellektuell differenzierenden“ und so letztlich „bedeutungslosen“ Sprache identifiziert wird, was eine konkrete Realisierung im „Ausweichen ins eher Theologische“ findet: „So ist man Verantwortung los, denn notfalls hat man das ja nur theologisch, nicht konkret politisch gemeint“ (72). „Nur theologisch“, möchte man nachfragen. Solche Aussagen schmerzen. Einerseits, weil sie von einer unglaublichen Ignoranz, Überheblichkeit und einem

Unverständnis gegenüber der Theologie geprägt sind; andererseits, weil sich die Theologie offensichtlich auch bei interessierten Menschen zum Teil einen gewissen „Ruf“ der Relevanzlosigkeit erworben hat. „Theologie interessiert nur noch wenige“ (74) – halten die Vf. lakonisch fest. Das Sterben theologischer Buchhandlungen in Deutschland ist eine traurige Illustration dieses Phänomens.

An diesem Punkt bohren die Vf. jedoch noch ein wenig tiefer: Sie fragen, ob man „den christlichen Glauben kirchlicherseits vor lauter Selbstzweifel und Ängstlichkeit als eine für alle passende Wellness-Kur [...] oder Wellness-Botschaft, die ‚happy‘ macht“ (105), verkauft, und stellen eine Angst vor dem Anecken fest, die zur Konturlosigkeit führt. Sie sehen, dass die Sprachkrise auch „Resultat einer Krise des Glaubens und des Gottesgedankens“ (109) ist. Die Kirchen weichen mit ihrer Sprache der Wahrheits- und letztlich der Gottesfrage aus – ein herber, aber leider nicht ganz ungerechtfertigter Vorwurf. Paradigmatisch dafür steht ein Zitat von Thies Gundlach: „Wir haben im Kernbereich unserer Botschaft, nämlich ‚Gott ist da und für dich da!‘, eine gewisse Sprachlosigkeit und Verunsicherung“ (73). Eine ähnlich Analyse findet sich in einem [Beitrag](#) des Apostolischen Nuntius in Deutschland, Nikola Eterović: Laut Statistiken glauben von den 54 % der Bevölkerung in Deutschland, die Christen sind, nur 61 % der Katholiken und 58 % der evangelischen Christen an die Auferstehung Jesu Christi und nur 57 % in den evangelischen Kirchen und 63 % der Katholiken, dass Jesus Christus auch der Sohn Gottes ist. Hier offenbart sich auf dramatische Weise, dass der eigentlichen Herausforderung nicht mit Sprachkosmetik beizukommen ist. An dieser Stelle ist an einen Gedanken von Arnd Bünker zu erinnern, den dieser [im Blick auf Erik Flüggés Buch „Jargon der Betroffenheit“](#) äußerte. Er sieht in der nicht wirklich neuen Kritik am „Kirchensprech“ auch „ein Ablenkungsmanöver“. Denn die Fokussierung auf die Sprachoptimierung erscheint als etwas Mach- und Lösbares und lenkt den Blick weg vom grundsätzlichen Relevanzproblem der Kirche in ihrem Kampf gegen ihre weitgehende Bedeutungslosigkeit. Dies lässt sich nicht durch Sprache allein beheben: Wo die „Grundvokabeln irrelevant geworden sind, hilft es wenig, die Verpackung zu verschönern“ (A. Bünker). Über das Buch verstreut finden sich Hinweise dafür, dass dies auch den Vf. von „Phrase unser“ klar ist, so z. B., wenn sie fragen, ob es den Kirchen selbst an „Klarheit, Kraft oder gar festem Glauben“ (16) fehle, oder wenn Christiane Florin zitiert wird, nach der man nichts Unerhörtes mehr in der Kirche höre (49). Eines dieser unerhörten Dinge könnte beispielsweise eine Antwort auf die Frage sein, ob es denn wahr sei, was in der Kirche über Gott behauptet wird (101). Und so stellen die Vf. die provokante Frage, ob sich „die Kirche etwa in letzter Zeit des Glaubens geschämt“ (103) habe. Mit Paulus will man hier rufen: „Ich schäme mich des Evangeliums nicht: Es ist eine Kraft Gottes zur Rettung für jeden, der glaubt, zuerst für den Juden, aber ebenso für den Griechen“ (Röm 1,16).

Ist die Diagnose deutlich und pointiert, so wird es leiser, man möchte sagen: weicher, vorsichtiger und ängstlicher bei den „Therapievorschlägen“. Die Vf. werden selbst zu Repräsentanten der von ihnen gescholtenen kirchlichen Sprache. Es ist nicht so leicht auszubrechen, selbst wenn man denkt, es durchschaut zu haben. Das merkt man auch an so manchen Widersprüchlichkeiten: „Die kirchliche Sprache sollte [...] eher ein ästhetischer Klang sein, der Assoziationen, Öffnungen und Weite ermöglicht – und sei es auf Kosten der Klarheit“ (124) vs. die wiederkehrende Ermutigung zu mehr Klarheit. So brechen die Vf. letztlich doch eine Lanze für die von ihnen heftig kritisierte weiche, menschlich nahe, unklare, umarmende, mitnehmende, abholende kirchliche Sprache, zumindest „in spezifischen Umständen“ (77), denn „paradoxe Weise könnte sie sich in einen gewissen Segen verwandeln“ (128 f.), um die auseinandertriftende Gesellschaft, in der die Sprache immer härter werde, wieder zu einen. Da sind wir also wieder beim zuvor kritisierten „Sowohl-als-auch“, „Nicht-hü-nicht-hott“. Die Schwierigkeit, neue Impulse für die kirchliche Sprache zu setzen, wird so nicht zuletzt durch das Buch selber deutlich. Auch geht es beim Thema Sprache nicht allein um ein „Sprechen über Gott“, sondern auch um ein „Sprechen mit Gott“ – das ganze Feld des Gebets kommt kaum in den Blick.

Die darüber hinaus gelegten Spuren sind ebenfalls nicht neu und schnell zu benennen: keine Angst vor der (harten) Sprache der Bibel, mehr Rituale und Formen, mehr Schweigen sowie eine leichte als auch poetische Sprache. Auch plädieren die Vf. mit Christian Lehnert für eine gewisse Gelassenheit, denn Phasen der Sprachlosigkeit sind in der Kirchengeschichte nicht neu und „wo Kirche ist, ist Krise“ (C. Lehnert). Hinweisen könnte man an dieser Stelle noch darauf, dass gerade der hier benannte ästhetische Ansatz ebenfalls nicht zum ersten Mal reflektiert wird, man denke nur an Hans Urs von Balthasars Entwurf einer theologischen Ästhetik. Ein letztes Beispiel: Die Vf. sprechen davon, dass in der katholischen Kirche das „antiquierte und fast etwas klinische Wort ‚Leib‘“ (85) gebraucht wird. Soviel Theologievergessenheit wird einem beim Lesen manchmal zu viel. Ob man Journalisten wie Feddersen und Gessler dies vorwerfen kann? Ja, wenn sie sich auf solche Weise über Theologie und Tradition erheben. Wiederum amüsant zu lesen ist das mit „Das Wörterbuch vom guten Leben“ überschriebene fast 50-seitige Glossar (135–183), das in der Summe mehr als eine Illustration des Buches sein will und humorvolle Übersetzungen des kirchlichen Vokabulars bietet. Hier finden sich Beispiele kirchlicher Sprache, die die Vf. nach persönlichem Gusto zusammengestellt haben, z. B. „Achtsamkeit“, „Empathie“, das notorische „Mitnehmen“ und „Abholen“ und der berühmt-berüchtigte „Stachel“ im Fleisch.

Wenn man die Begrenztheit des Ansatzes akzeptiert und sich nicht zu sehr an den ökumenisch schwierigen Passagen stößt (zumal diese „von außen“ betrachtet nur Ausdruck einer „internen“ Debatte sind), ist das Buch mit Gewinn zu lesen, denn es weist auf so

manchen wunden Punkt hin. Für die Entwicklung der kirchlichen Sprache auf dem Hintergrund der Pluralisierung der Gesellschaft, die sich auch in der Sprache zeigt, bieten die Vf. leider nur wenig Hilfe. Ob sie sich, wie (man möchte sagen: der von ihnen belächelte) Erik Flügge, als Partner eines universitären Angebots für den Kompetenzaufbau für eine bessere Glaubenskommunikation (wie z. B. der [Studiengang „Crossmediale Glaubenskommunikation“ an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum](#)) etablieren, ist abzuwarten. Grundsätzlich muss jede kirchliche Rede die plurale Vielfalt der Hörenden mitbedenken, denn „was in dem einen Sprachmilieu vielleicht sehr gut ankommen mag, ist dem anderen fremd, ja wirkt abstoßend“ (95). Aber diese Bedenken dürfen nicht zum Verstummen führen, auch und gerade angesichts eines Gottes, von dem immer größer und weiter zu denken und zu sprechen ist. Vermutlich, weil Gott sich letztlich entzieht und nicht „auf den Begriff“ zu bringen ist, hat auch ein Theologe wie Thomas von Aquin am Ende seines Lebens nach einer Feier der heiligen Messe gesagt: „Alles, was ich geschrieben habe, kommt mir vor wie Stroh im Vergleich zu dem, was ich gesehen habe.“ Dies hat er jedoch (glücklicherweise) gesagt, nachdem er vieles geschrieben und gesagt hatte. Da wir Menschen Gott nicht einhegen und mit ihm „fertig werden“ können, bleibt auch das Nachdenken über eine angemessene Sprache wichtig und hier haben die Vf. einen lesenswerten Diskussionsbeitrag geleistet.

Markus-Liborius Hermann

Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

Impressum | Datenschutz | Redaktion