

Thomas Möllenbeck / Ludger Schulte (Hg.)

Zeugnis

ZUM SPIRITUELLEN URSPRUNG
UND ZUR PRÄSENZ DES CHRISTLICHEN



Möllenbeck/Schulte (Hg.)
Zeugnis

Thomas Möllenbeck / Ludger Schulte (Hg.)

Zeugnis

Zum spirituellen Ursprung und zur Präsenz
des Christlichen

Münster
2018

INHALTSVERZEICHNIS

- 9 Vorwort
Thomas Möllenbeck und Ludger Schulte
- 11 Eigenes Leben – eigener Glaube
Neue Formen religiöser Sinnsuche und Evangelisierung
Hans-Joachim Höhn
- Zeugnis
- 33 Schweigt Gott? – Ein Gespräch mit Magnus Striet
Ludger Schwienhorst-Schönberger
- 51 Petrus als Zeuge
Facetten seines Bildes im Neuen Testament
Thomas Söding
- 72 „Zeugen dieser Ereignisse sind wir und der Heilige Geist“ (Apg 5,32)
Der Geist als Motor der urkirchlichen Mission
Gerhard Hotze
- 86 Das Christentum – Eine gute Wahl?!
Das christliche Zeugnis des Klemens von Alexandrien in seiner
Werbeschrift für das Christentum
Christian Uhrig
- 105 Das Leben sprechen lassen
Franziskanische Verkündigung im Ursprungscharisma der
Minderbrüder und der Armen Schwester
Niklaus Kuster
- 118 Dietrich Bonhoeffer – Glaubenszeuge im Widerstand
Bernd Aretz

Zum spirituellen Ursprung ...

- 135 „Seid nicht träge in dem, was ihr tun sollt. Seid brennend im Geist.
Dient dem Herrn“ (Römer 12,11)
Evangelisation und Spiritualität in ökumenischer Perspektive
Johannes Zimmermann
- 156 Ist religiöser Glaube aufgrund von Zeugnissen anderer vernünftig?
Einige Schlaglichter auf Erkenntnisse aus der aktuellen Testimony-
Debatte
Stephan Winter
- 167 Silence – Das Verstummen des Zeugen
Martin Scorseses Theodizee der Privatreligion
Thomas Möllenbeck
- 179 Evangelisation der Philosophie?
Zum philosophischen Triduum Emmanuel Falques
Markus Kneer
- 191 „Ich bin bei Euch...“ – Der gegenwärtige Jesus
Ludger Schulte

... und zur Präsenz des Christlichen

- 205 Identität und Evangelisierung, oder: Mit Herz und Profil leben
Thomas Dienberg
- 223 Le Petit Mort.
Eine kleine Spiritualität des Predigens und Predigthörens
Paulus Terwitte
- 229 Katechese als Zeugnis der Freundschaft Gottes
Katharina Karl

- 238 „Das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium“
Geistliche Assoziationen zu einer pastoralen Kultur der
Vergewisserung, Umkehr und Ermutigung
Elisabeth Neuhaus
- 248 "Martyrium als höchste Form der Liebe" (Jon Sobrino SJ)
Theologiegeschichtliche und systematische Anmerkungen zum Begriff
des „Reich Gottes“-Zeugnisses in der lateinamerikanischen Theologie
der Befreiung
Ulrich Engel
- 258 Geht doch! Evangelisierung entdecken und entfalten
Christian Hennecke
- 268 Diaspora: lebendiges Zeugnis von Christen in der Welt
Gedanken zur missionarisch-diakonischen Ausrichtung des
Bonifatiuswerkes
Georg Austen
- 289 Parrhesia.
Berliner Notizen zum Selbstverständnis Katholischer Akademien
Joachim Hake
- 304 Ausgerechnet Zuhause?
Moraltheologische Schlaglichter auf den Zeugnisnotstand
Rudolf Hein
- 325 Zeugnis geben als Manager
Spirituell Führen und Leiten als Herausforderung
Thomas Eggenesperger
- 338 Der Trauer einen Ort geben
Martin Schomaker
- 346 Personenregister
- 350 Hinweise zu den Autoren

VORWORT

Wie fassbar ist der Glaube und wie erfasst er uns? Bohrendes Fragen malt Caravaggio: Thomas, heute nicht mehr Didymos, Zwilling, sondern ‚der Ungläubige‘ genannt, seit er sich weigerte, das Zeugnis der anderen Jüngern für wahr zu halten. Vielleicht ist er darin gerade „unser Zwilling“ geworden? Hält er die Zeugen für unglaubwürdig oder ist das, was sie bezeugen an sich so unmöglich, dass man den glaubwürdigsten Zeugen nicht trauen kann? Er glaubt erst dann, als sich der Auferstandene – gegenwärtig – selbst bezeugt, allerdings nicht so handfest, wie uns Caravaggio glauben machen will (vgl. Joh 20, 27-29).

Fragen wir nach dem Anfang unserer Erfahrungsgeschichte mit Gott, so wird der Normalfall der sein, dass ein Mensch durch andere Menschen mit dem Bedeutungsgehalt „Gott“ in Berührung gekommen ist. Gott erscheint mir zuerst als ein Wesen, an das andere Menschen glauben. Fallen sie aus, wird es schwierig. Die Gestalt ihres Glaubens ist mitentscheidend dafür, wie mir „Gott“ begegnet. Gott ist gegeben im Zeugnis der anderen, gewissermaßen innerhalb der Anführungszeichen ihrer Rede von Gott und ihres Verhaltens zu Gott. Gott ist für mich zunächst, und möglicherweise bleibend, über all meine eigenen Erfahrungen hinaus, immer auch der bezeugte „Gott“: der Gott-Vater, von dem Jesus sein Zeugnis abgibt, der sich selbst als Sohn Gottes bezeugt (Joh 5,31; 8,13f,18) und der Vater, der Jesus als seinen Sohn bezeugt (Joh 5,32.37; 8,18); der Abba-Vater, den der Geist unserem Geist bezeugt, so dass wir uns trauen, seine Söhne und Töchter zu sein (Röm 8,16); der Gott, den die Erstzeugen, die Apostel, verkünden und mit ihrem Blut bezeugen; den die Schrift in vielfältiger Perspektiven von der Genesis bis zur Apokalypse und durch die Zeit von vielen Glaubenden als lebendiger Gott (Mt 22,32; Lk 20,38) bezeugt wird, kein Gott der Toten: ein Gott des Präsenz.

Aussagenlogisch betrachtet, haben all diese Zeugnisse den Charakter von bloßen Behauptungen. Sie können mich auf einen Weg bringen, auf dem irgendwann einmal Gott selbst begegnet und nicht nur eine Aussage über ihn. Sie können mir Gott aber auch verstellen. Das Zeugnis bedarf der Deutung und des klärenden Begriffs, auch des Glaubwürdigkeitsnachweises, sonst verliert es sich in Beliebigkeit, Fanatismus oder Tyrannei. Doch wie weit geht die (theologische) „Aufklärung“ des Zeugnisses und der Verkündigung? Wo muss das ver-

kündete Zeugnis stören und verstören in den Geläufigkeiten des Denkens? Wann ist es nicht nur Gegen-stand, sondern Wider-stand, das zu einem neuen Denken anregt? Noch weitgehender gefragt: Wie bezeugt sich der Herr heute noch, ist seine Präsenz spiritueller Ursprung des Christlichen?

Wie diese erfahren, theologisch reflektiert und in der Weitergabe des Glaubens fruchtbar gemacht wird, untersuchen hier die Kollegen der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Trägerschaft der Kapuziner in Münster zusammen mit Gastreferenten in einem Band, der an den jährlichen Studientag der Hochschule zum Patronatsfest am 8. Dezember 2016 anknüpft. Allen Autoren einen ganz herzlichen Dank!

Münster/Wien Oktober 2017

Ludger Schulte und Thomas Möllenbeck

HANS-JOACHIM HÖHN

EIGENES LEBEN – EIGENER GLAUBE

Neue Formen religiöser Sinnsuche und Evangelisierung

Dass für alles Religiöse in der Moderne die Zukunftschancen schlecht stehen, galt geraume Zeit als eine verlässliche Diagnose. Aus ihr wurden Postulate und Prognosen abgeleitet: Je moderner die moderne Welt wird, umso verzichtbarer sollte alles Religiöse werden. Allerdings warten Forderung und Vorhersage noch immer auf ihre Erfüllung.¹ Eine Zukunft ohne Religion ist einstweilen nicht absehbar. Stattdessen macht seit etlichen Jahren die Rede von der Wiederkehr der Religion die Runde. In diese Rede mischen sich Befürchtungen und Hoffnungen. Manche Zeitdiagnostiker leiten aus der Dialektik des Fortschritts ab, dass man Religion nicht voreilig verabschieden sollte, wenn man vorankommen möchte. Das leichtfertig Verdrängte könnte eines Tages als kulturelle Produktivkraft – sogar von Atheisten – schmerzlich vermisst werden.² Andere befürchten eine Renaissance kulturell regressiver Formen religiöser Praxis. Angesichts der Dialektik des Fortschrittes rechnen sie mit der Rückkehr anti-moderner Kräfte in Gestalt religiöser Fundamentalismen.³ Aber auch die Erfüllung dieser Erwartungen zieht sich in die Länge – und bleibt vielleicht sogar ganz aus. Einstweilen gilt: Weder stirbt die Religion in der Moderne ab, noch lebt sie in alter Stärke wieder auf und macht ihre säkularisierungsbedingten Verluste wieder wett. An die Stelle eines „weder/noch“ tritt ein „sowohl/als auch“: Wir sind sowohl Beobachter eines Ablebens religiöser Traditionen als auch Zeugen ihres Nachlebens.

Für diese merkwürdige Signatur unserer Zeit ist auch die Kategorie „postsäkular“ einsetzbar. Sie benennt den merkwürdigen Umstand, dass inmitten fortwährender Säkularisierungsprozesse ein Fortbestand des Interesses an religiö-

sen Traditionen zu verzeichnen ist.⁴ Dieses Weiterbestehen ist jedoch weniger der Vitalität religiöser Gruppen, sondern – so meine erste These – der Wiederkehr säkularisierungsresistenter religiöser Fragen zuzuschreiben. Diese Wiederkehr ist wiederum modernisierungsbedingt: Moderne Gesellschaften bringen religiös-existenzielle Fragen keineswegs zum Verschwinden. Sie produzieren sie vielmehr stets neu. Diese Fragen ergeben sich aus den Zumutungen und Härten, Krisen und Pathologien einer technisch-industriellen Kultur sowie aus der Zurückverlagerung der Bewältigung von Daseinsrisiken in die persönliche Lebenswelt als Folge der Erschöpfung kollektiver sozialer Sicherungssysteme. Insofern hat auch der Angebotssektor für religiöse Lebensdeutungen Konjunktur. Allerdings werden die „alt-neuen“ Sinnfragen in veränderter Form gestellt und mögliche Antworten neu formatiert. Säkulare Gesellschaften werfen Fragen auf, die sie mit eigenen Mitteln nicht mehr beantworten können: Wie steht es um die Berechtigung menschlicher Existenz jenseits des Zwangs, Anerkennung und Wertschätzung durch Leistung, Geld oder Aussehen zu erwerben? Worin besteht die Besonderheit 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?

Die Hartnäckigkeit, mit der diese Fragen sich immer wieder stellen, ist ein Indiz, dass die säkularisierungsbedingte Destruktion religiöser Gewissheiten nicht alle Probleme bewältigen konnte, auf die religiöse Bezugnahmen eine – vielleicht unbefriedigende – Möglichkeit der Bewältigung anboten. Vielleicht hat die säkulare Moderne sogar die Säkularisierungsresistenz des Bezugsproblems eines religiösen Bewusstseins im Augenblick der Destruktion seiner metaphysischen, moralischen und dogmatischen Inhalte ans Licht gebracht.⁵ Dies erklärt auch, dass es zwar eine Nachfrage nach einer religiösen Bewältigung dieser existenziellen Fragen gibt, aber nur sehr begrenzt eine Nachfrage nach den überkommenen Formen und Inhalten ihrer Beantwortung zu verzeichnen ist. Vor allem aber macht es deutlich, warum die christlichen Kirchen vom angeblichen „Trend zur Religion“ bisher nicht profitieren konnten und dass es neuer Anstrengungen bedarf, das lebensdeutende und sinnstiftende Potential des Evangeliums kulturell antreffbar und plausibel zu machen.

Vor diesem Hintergrund ist die Aufforderung einer fälligen „Neuevangelisierung“ ebenso berechtigt wie prekär.⁶ Die Vorsilbe „neu“ kündigt einen zweiten

Anlauf an. Ein bereits erfolgter Kontaktversuch mit der Botschaft des Christentums soll noch einmal in Angriff genommen werden. Es geht dabei aber um mehr als um die bloße Wiederholung eines flüchtigen und offenbar folgenlosen Erstkontaktes. Angestrebt wird diesmal eine nachhaltige Begegnung. Das Ziel ist eine dauerhafte und belastbare Beziehung, die auch kritische Situationen übersteht. Äußerst kritisch steht es derzeit um das Christentum in Europa. Es ist keineswegs ausgemacht, dass seiner einstmaligen Leitreligion überall ihr sozio-kulturelles Weiterleben sicher ist. Versuche einer Neuevangelisierung lassen sich daher auch dem Bereich der Wiederbelebungsmaßnahmen zuordnen: Was einst lebendig war, soll noch einmal aufleben. Maßnahmen der Wiederbelebungen gehören in die Intensivmedizin. Sie verlangen den massiven Einsatz von Technik und medizinischem Können. Aber gerade dieser Umstand unterstreicht, wie prekär sie sind. Für ihre Durchführung steht nur ein kurzer Zeitraum zur Verfügung. Es muss schnell gehen. Eine zweite Chance gibt es nicht. Sinnvoll sind solche Anstrengungen außerdem nur, wenn noch Vitalzeichen erkennbar sind. Erst dann gibt es noch eine Erfolgchance – und am Ende vielleicht eine günstige Langzeitprognose.

Im Folgenden geht es um eine Sondierung der Chancen und Herausforderungen, die sich aus „postsäkularen“ Konstellationen von Religion und Gesellschaft für das Projekt einer Neuevangelisierung ergeben. Zunächst sollen Formen und Formate identifiziert werden, in denen sich heute religiöse Suchbewegungen diesseits und jenseits des Christentums, aber auch auf Seiten von „Kirchenchristen“ vollziehen. Daran schließt sich die Frage an, inwieweit die Resonanzfähigkeit für diese Suchbewegungen eine Erfolgsbedingung ist für jeden Versuch, das Evangelium wieder gesellschaftlich antreffbar zu machen. Leitend bei diesen Überlegungen ist meine zweite These: Wer das Projekt einer Neuevangelisierung vorantreiben will, darf nicht im Evangelium die einzige Bezugsgröße des Handelns sehen. Es kommt ebenso darauf an, für die spirituellen Suchbewegungen diesseits und jenseits des Christentums aufgeschlossen zu sein. Es gilt also doppelt Maß zu nehmen: am Anspruch und Zuspruch des Evangeliums von Gottes unbedingter Zuwendung zum Menschen und an den Nöten und Fragen der Gegenwart. Gefragt ist die Bereitschaft, sich einzulassen auf Formate religiöser Aufgeschlossenheit, die zunächst wie Dubletten säkularer Trends erscheinen: Subjektorientierung und ästhetische Erlebnisqualität. Auf den Prüfstand gehören Konzepte, die eine unverkürzte Weitergabe des Glaubens nur über eine dogmatisch oder moralisch codierte Verkündigung gewahrt sehen.

I. Schlaglichter: Transformation religiöser Sinnsuche

Plausibilität und Akzeptanz des christlichen Glaubens sind nur zu sichern, wenn das kirchlich institutionalisierte Christentum sich als doppelt resonanzfähig erweist: zum einen gegenüber den Ansprüchen des Evangeliums und zum anderen gegenüber den Transformationen religiöser Aufgeschlossenheit. Dabei sind Zerreißproben zu bestehen, die sowohl das Binnenverhältnis religiöser Institutionen und ihrer Mitglieder als auch ihr Außenverhältnis betreffen.⁷ Diese Zerreißproben entstehen wiederum aus höchst unterschiedlichen, teilweise sogar gegenläufigen Verlaufsformen und Konstellationen religiöser Sinnsuche, die sich innerhalb wie außerhalb der Kirchen beobachten lassen. Für einen Großteil dieser Phänomene kann der Begriff „Dekonstruktion“⁸ stehen: Wer sich aus eigenem Antrieb für Religion interessiert, übt sich in der Praxis des Zerlegens und Zusammensetzens, des Umstellens und Verschiebens, des Verwerfens und Aufhebens säkularer und religiöser Muster der Daseinsorientierung. Aufgebrochen und aufgefächert werden dabei Formate einer Glaubenspraxis, die ehemals am kompletten kultisch-rituellen und moralisch-lehrmäßigen Depositum einer Religion oder Konfession orientiert waren. Sie stehen fortan im Dienst des individuellen Selbsterlebens, wobei sie häufig in nicht-religiöse Strategien, Verfahren und Formen der Selbstvergewisserung implementiert werden.

In einem gewissen Kontrast zu diesem Phänomen steht eine Suche nach dem bleibend Gültigen, Unverrückbaren und Unanfechtbaren religiöser Überlieferungen. Man verlangt nach Gewissheiten, die der geschichtlichen Kontingenzen und historischen Relativierung entzogen sind. Wenn diese institutionell nicht mehr aktuell abrufbar sind, beliefern sich die Nachfrager aus dem Fundus abgelegter religiöser Deutungsbestände nötigenfalls auch selbst mit den gewünschten dogmatischen Eindeutigkeiten und moralischen Verbindlichkeiten.

So divergent diese Entwicklungen im Detail auch sein mögen, so groß ist auch ihre Gemeinsamkeit. Ein dogmatischer oder moralischer Anti-Relativismus ist nicht minder ein subjektzentriertes Phänomen moderner Religionspluralität als eine patchworkartige Eklektik individueller Glaubenspräferenzen. Für die Beantwortung der Frage, welche Faktoren hierbei wirksam sind und religiöse Transformationsprozesse dadurch forciert werden, muss jedoch der Blick über das Subjekt hinaus geweitet werden. Zwar spielen biographische Interessen und Bedürfnisse bzw. existenzielle Situations- und Selbstwahrnehmungen eine entscheidende Rolle. Ihre Deutung entwickelt das Individuum jedoch nicht eigen- und freihändig, sondern – so meine dritte These – immer auch in Relation

zu den Selbstdeutungen einer Gesellschaft, die viele Gesichter hat: Sie zeigt sich als Multioptionsgesellschaft, als Wissens-, Informations- und Netzwerkgesellschaft. Sie erweist sich als Leistungsgesellschaft auf der Basis von Markt- und Konkurrenzmechanismen. Sie ist aber auch eine „Wellnessgesellschaft“, in der ganzheitliche Gesundheit und eine Work/live-Balance auf der Werte- und Relevanzskala ganz oben stehen. Sie präsentiert sich als eine Eventgesellschaft, die alles prämiert, was ein emotionales „Highlight“ verspricht und intensiv die Sinne anspricht.⁹ Genauer: Aktuelle Konfigurationen und Erscheinungsformen religiöser Aufgeschlossenheit korrelieren mit diesen Gesellschaftsformaten, die wiederum in einem Entsprechungsverhältnis stehen zu säkularen „Megatrends“ (z.B. Pluralisierung, Individualisierung, Ästhetisierung, Erlebnisorientierung). Auch von ihnen muss man reden, will man eine kleine Phänomenologie heutiger Nachfrage nach Religion entwerfen, von der anzunehmen ist, dass sie auch in den kommenden Jahren noch empirisch verifizierbar bleibt.¹⁰

Die Suche nach säkularen Frage- und religiösen Vitalzeichen sollte vor diesem Hintergrund nicht mit der Frage beginnen, was die Menschen heute noch glauben im Vergleich zu früheren Generationen oder im Abgleich mit dem Katechismus der katholischen Kirche bzw. sich nicht auf die Suche nach Rudimenten religionsähnlicher Überzeugungen bei Konfessionslosen machen.¹¹ Für ergiebiger und aus einer lähmenden verfallstheoretischen Diagnostik herausführend halte ich – so meine vierte These – die Erkundigung, wie Menschen heute religiös interessiert sind: In welcher Weise gehen sie diesem Interesse jenseits der etablierten religiösen Institutionen und der traditionellen Formate religiöser Praxis nach? Ausgehend von dieser Frage wird im Folgenden eine kleine Phänomenologie religiöser Zeit- und Lebenszeichen skizziert, die sechs Idealtypen unterscheidet.

(1) Innen statt außen: Transzendenzinversion

Eine sich sozial und politisch definierende Religiosität, welche die Relevanz jeder Glaubenspraxis an gesellschaftlich erhofften Auswirkungen festmacht, findet seit den 1990er Jahren nur noch wenig Anklang. Anders sieht es für subjektzentrierte und therapeutisch angelegte Angebote aus. Ihre Interessenten haben es auf Wirkungen sakraler Objekte und Praktiken abgesehen, die sie bei entsprechender Anwendung im religiösen Subjekt hervorrufen. Sie sollen vor allem Gefühle und Stimmungen auslösen, die als heilsam, tröstend, befreiend, bewusstseinsweiternd, erhebend etc. erlebt werden können.

Diese Inversion religiöser „Äußerlichkeiten“ hat einen deutlich institutionen- und traditionskritischen Akzent. Viele religiös Aufgeschlossene wollen sich nicht mehr damit begnügen, auf eine Offenbarung angewiesen zu sein, von der nur Abschriften erhalten sind. Sie bestreiten, dass über deren Deutung allein eine religiöse Behörde und deren hauptamtliches Personal autoritativ befinden dürfen. Was deren Vertreter selbst nur vom Hören-Sagen kennen, wollen sie aus eigenem Erleben bestätigt finden. Ihr Interesse gilt den Möglichkeiten eines Direktkontaktes mit dem Göttlichen, von denen bekannt ist, dass sie zugleich Wege der Selbsterfahrung sind. Sie suchen nach religiösen Live-Kontakten, über deren Relevanz sie selbst befinden wollen. Daher geben sie wenig auf die Autorität religiöser Organisationen und auf die Expertise ihrer Beamten, sondern halten sich selbst für erfahrungs- und deutungskompetent. Sie setzen bei der Suche nach religiösen Gewissheiten dort an, wo sie unstrittig und unabweisbar für sich selbst Zuständigkeit reklamieren können: bei ihren Befindlichkeiten und Gefühlen, d.h. bei ihrer „Innerlichkeit“. Was Kirchenvertreter oft nur moralisch verstehen, nehmen religiöse Selbsterkunder 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 fehlt mir, um ganz ein eigener Mensch zu sein? Was steckt noch in mir? Was kann ich noch aus mir machen? Was ist mein wahres und eigentliches „Ich“? Wie kann ich den Abstand zwischen meinem faktischen Ich und meinem wahren Selbst verkürzen?¹²

Offenbarungen erwarten säkulare Transzendenzinteressenten nicht aus einer metaphysischen Außenwelt oder von einer höheren Instanz, sondern aus ihrer psychischen Innenwelt. Manche Reisende in das eigene Innere entdecken 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!“ Mystische Exzentriker wollen sie nicht werden. Ihnen geht es nicht darum, sich ins jenseitig Göttliche aufzuschwingen. Sie haben es abgesehen auf die Konzentrik von Seele, Selbst und Göttlichem. Hoch im Kurs stehen Anleitungen, in denen man lernt, sich in die Mitte dazu passender konzentrischer Kreise zu bewegen.

(2) Believing without belonging: Religiöse Selbstversorger

Eine subjektzentrierte Form religiöser Unruhe mündet nicht mehr in eine milieuhafte oder vereinsförmige Zugehörigkeit und lässt sich nicht mehr kirchlich

eingemeinden. Denn hier tritt die sozialintegrative Funktion der Religion hinter ihre biographieintegrative Funktion zurück. Religion ist nicht mehr dazu da, dass sie ein Individuum in eine Gemeinschaft einliedert, um sowohl dieser Gemeinschaft als auch dem Individuum ein geschichtlich-soziales Kontinuum zu gewährleisten, in dem beide ihre Identität finden. Vielmehr ist Religion dort gefragt, wo sie zur Sicherung biographischer Kontinuität trotz zahlreicher Brüche und Fragmente auf Seiten des Individuums beiträgt. Institutionelle Religionszugehörigkeit und religiöse Praxis des Individuums werden gemäß der Devise „believing without belonging“ (G. Davie) entkoppelt.¹³ Die Nachfrage nach religiösen Riten und Symbolen richtet sich daher auf Formen, die im Institutionellen das Individuelle akzentuieren. Dahinter steht ein Bedürfnis der Selbstaffirmation: Religion hat mit dem Wunsch zu tun, allen fragmentarischen, negativen, ambivalenten Erfahrungen zum Trotz eine konsistente Lebensdisposition nicht aufzugeben. Benötigt wird ein roter Faden, mit dem man sich in der eigenen Lebensgeschichte zurechtfinden kann.

Das Interesse an religiösen Inhalten bemisst sich vor diesem Hintergrund weitgehend danach, ob und inwieweit sie Prozesse der Selbstfindung, -vergewisserung und -bestätigung in Gang setzen können. Die Leitfrage vieler Zeitgenossen ist nicht, wie sie einem Gott gerecht werden, auf dass er ihnen gnädig wird. 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, und wenn es ebenso zutrifft, dass religiöse Menschen auf der Suche nach dem „fehlenden Passenden“ sind, dann weiß jedes Subjekt aus der Erfahrung des eigenen Lebens am besten, was ihm fehlt – und kann allein ermessen, was zu ihm passt!¹⁴

Zunehmend lassen sich daher Phänomene der „spirituellen Selbstmedikation“ beobachten. Man stellt sich selbst die Diagnose einer religiösen Befindlichkeitsstörung und hält nach passenden Therapieangeboten Ausschau. Viele Zeitgenossen wenden hierbei das Versprechen der Moderne, mit ihr sei die Zeit gekommen, in der jeder Mann und jede Frau endlich ein „eigener Mensch“ sein könne, auch auf ihre religiösen Angelegenheiten an.¹⁵ Das „forum internum“ ihres eigenen Erlebens wird ihnen zum Bürgen von Authentizität und Autonomie. Es macht sie unabhängig von der spirituellen Rezeptpflicht, auf der religiöse Institutionen beharren. Religiöse Selbstversorger finden allein heraus, was ihnen spirituell fehlt, und verordnen sich selbst das passende Remedium.

(3) Auf der Suche nach einer doppelten Gnade: Nähe auf Distanz

Religiöse Individualisten sind nicht ex definitione „unsoziale“ Mitmenschen. Wie erzwungene Gemeinsamkeiten zu einer Betonung des Individuellen führen, so weckt die Individualisierung des Lebens eine neue Bereitschaft zur Interaktion. Nicht selten zeigen sich religiöse Individualisten als „gesellige Einzelgänger“, die auf der Suche nach einer doppelten Gnade sind: Sie möchten ein eigener Mensch sein, aber sie wollen es nicht allein sein müssen. Ihre Individualität soll bestätigt und zugleich in lockeren Formen des Dabeiseins überschritten werden.¹⁶ Attraktiv und hilfreich sind dabei Veranstaltungen und Erlebnisse, die ein „unbestimmtes Besonderes“ zum Thema haben. Dazu gehören etwa sommerliche Kulturfestivals, deren Motto etwas Besonderes, aber nichts Bestimmtes verspricht. Den Teilnehmern wird die Gnade zuteil, 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, Üblichen, Normalen.

Religiöse Singleexistenzen finden sich bei solchen Anlässen auf Zeit in Erlebnisgemeinschaften wieder, weil sie die Orientierung an demselben Typ von Erlebnissen in einer spezifischen Szene zusammenführt – und nicht das Interesse an kommunitären Mitgliedschaften. Hier greifen gesellige Selbstbezogenheit und selbstbezogene Offenheit ineinander. Am besten eignen sich hierfür Veranstaltungen mit Event-Charakter. Sie sind zum einen meist besonders niederschwellig, was die Teilnahmebedingungen betrifft. Zum anderen stiften sie zeitlich befristete Zugehörigkeiten, aus denen keine weiteren Verpflichtungen erwachsen. Die Teilnahme vermittelt ein Gemeinschaftserlebnis, aber diese „Mitgliedschaft“ verpflichtet zu nichts – weder zu einem Bekenntnis noch zu einer dauerhaften Bindung.¹⁷

Dieser Umstand ist auch attraktiv für Menschen, die in religiösen Angelegenheiten an etwas Außergewöhnlichem interessiert sind, das sie aber von dogmatischen und moralischen Verbindlichkeiten frei halten wollen. Wer von ihnen religiöse (Groß)Veranstaltungen besucht, will nicht primär dogmatisch belehrt oder moralisch unter Druck gesetzt werden. Sie wollen von einem Erlebnis gefesselt werden, aber nicht von dessen Deutung, die andere vorbereitet haben. Es geht ihnen um intensive ästhetische und emotionale Eindrücke, die ein außergewöhnliches Ereignis hinterlässt. Verehrt werden charismatische Persön-

lichkeiten, die – wie etwa der Dalai Lama – gerade wegen ihrer Reserven gegenüber jedweder Nötigung in Glaubensfragen beeindrucken.

(4) Spüren, was man glaubt: Riten und Rituale

Religiöse Suchbewegungen gehen selektiv vor. Sie interessieren sich weniger für die moralischen und dogmatischen Auslegungen religiöser Überlieferungen. Die Nachfrage richtet sich stattdessen auf eine ästhetische „performance“, wie sie etwa in Riten und Ritualen praktiziert wird. Hier 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 zeichnen sich dadurch aus, dass sie diese Vermittlung performativ leisten, d.h. kraft ihres bewussten Vollzuges. Sie stellen nicht bloß Symbole vor, sondern vollziehen selbst eine Handlung, die zusammenbringt, was sonst weit auseinanderliegt: Sinne und Sinn, Tat und Sache. 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.

Religiöse Riten und Rituale ebnen in der Tat einen originären Zugang zu religiösen Wahrheiten, die einer anderen Logik folgen, als dies Dogma und Moral vorsehen: Moral verlangt, dass sich eine Überzeugung in entsprechenden Taten auswirkt. Hingegen realisiert ein Ritual bereits die Sphäre, in der es wirkt. Ein Bekenntnis ist der begriffliche Reflex einer Einsicht und Erfahrung, die den Menschen gepackt hat. Ein Ritual vollzieht dagegen Ergriffenheit. Man kann sich im Ritual sinnlich von dem ergreifen lassen, wovon sonst in begrifflicher Distanz die Rede ist. Seine ästhetische und emotionale Kraft besteht darin, dass es vollzieht, was es behauptet.

Nicht das Nacheinander von Information und Rezeption, nicht die Aufteilung von Zuschauern und Mitspielern, sondern die Gleichzeitigkeit dieser Aspekte, ihr Ineinander macht religiöse Rituale attraktiv. Gegenüber einem Ritual kann man zwar in der Beobachterposition bleiben. Allerdings bringt man es dabei um seine Wirkung. Sie stellt sich erst ein, wenn die Divergenz von Aktivität und Passivität überwunden wird. Rituale verlangen darum auch ein erhebliches Maß an Selbstbeteiligung. Wer diesen Eigenanteil aufbringt, dem bietet sich die Chance der Mitwirkung am Zustandekommen religiöser Erlebnisse und Einsichten. Mittels eines Rituals kann der Mensch sich nämlich eine

religiöse Wahrheit „einhandeln“, die ihm nicht in den Kopf, sondern unter die Haut will.

(5) Unter freiem Himmel: Die „andere“ Religionsfreiheit

Die bisher angesprochenen Trends und Tendenzen, die das soziale bzw. säkulare Leben prägen (Individualisierung, Erlebnisorientierung, Ästhetisierung), bündeln sich in einem Format religiöser Suche, das seit etlichen Jahren hoch im Kurs steht: das Pilgern.¹⁸ Pilger zeigen sich zwar als religiöse Individualisten, aber nicht als selbstbezogene und abweisende Eigenbrötler. Die idealen Pilger sind „Beziehungssingles“: Sie folgen ihrem eigenen Schritt und Rhythmus, 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 und Schrittmaß 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 gestellt ist. Er findet auf Zeit Gemeinschaft in den Herbergen und Zufallsbekanntschaften unterwegs.

Pilgern liegt somit 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 die Aushändigung der Pilgerurkunde geht. Pilger möchten in ihrer Individualität bestärkt werden, durchbrechen aber immer wieder die Phasen der Vereinzelung und geben religiöse Kontaktanzeigen auf.

Das Pilgern kann zudem jenen religiösen Suchbewegungen zugerechnet werden, denen es um eine Sinnvergewisserung jenseits dogmatischer Behauptungen und moralischer Aufforderungen geht. An die Stelle von Dogma und Moral tritt hier als Ausdrucksmedium das „Ästhetische“ im ursprünglichen Wortsinn: sinnenvermittelte Erfahrung von Sinn. Hier gilt erst recht: Man muss spüren können, was man glaubt.

Wo derart Sinn und Sinnlichkeit zusammenkommen, darf eine dritte Größe nicht fehlen: die Freiheit des Denkens und Glaubens. Viele „Umkehrwillige“ aus einer biographisch bedingten Religionsferne wollen in religiösen Kontexten we-

der Bekenntniszwängen unterworfen noch lehramtlich überwacht oder moralisch bevormundet werden, sondern auch in religiösen Angelegenheit möglichst rasch auf eigenen Füßen stehen. Sie möchten sich in ihrer Religion frei bewegen können. Wenn sie mit anderen zusammenkommen – dann ohne Gängelei und unter einem freien Himmel! Eine solche Nähe von Freiheit, Sinn und Sinnlichkeit bietet auch das Pilgern. Pilgern kann man nur im Freien, unter freiem Himmel. Pilgern stellt zwar auch besondere Ansprüche – nicht zuletzt in mentaler und physischer Hinsicht. Wer sich auf den Weg macht, muss dafür sorgen, dass er entsprechend in Form ist und bleibt. Wer pilgert, muss sich von allem trennen, was schwer oder belastend ist und Schwerfälligkeit hervorruft. Den richtigen Kurs kann man nur im Gehen halten. Wer nicht mehr vorankommt, weiß nicht, ob der Kurs noch stimmt. Dem Erhalt der Mobilität ist daher ebenso viel Beachtung zu schenken wie der Suche nach dem richtigen Weg. Aber diese Ansprüche der Beweglichkeit und Ausdauer, der Beharrlichkeit und Zielstrebigkeit sind abseits von Dogma und Moral angesiedelt und setzen andere Maßstäbe.

Beim Pilgern wird nicht (nur) über religiöse Ansichten gesprochen oder eine religiöse Einsicht besprochen, sondern die dazu gehörenden Erfahrungen werden buchstäblich in Gang gesetzt. Und es bleibt dem Pilger genügend Zeit, sich darüber eigene Gedanken zu machen. Diese Gedanken mögen am Ende den intellektuellen Extrakt einer Einsicht und Erfahrung bilden, die den Menschen auf die Spur Gottes gebracht hat. Beim Pilgern aber wird diese Spur selbst gezogen. In dieser Spur wird der Mensch bewegt von dem, was nur erspürt werden kann und nur im Spüren wirklich und wahr wird. Das Pilgern öffnet einen Zugang zur Anwesenheit dessen, das eine Spur durch die Sinne und Gefühle des Menschen zieht.

(6) Stand im Beständigen finden: Tradition und Innovation

Für viele Zeitgenossen ist Religion „konstitutionell konservativ“, d.h. sie ist nicht durch die Wegmetapher zu charakterisieren, sondern steht für das Bleibende, worin man eine „Bleibe“ findet in einer Gesellschaft, die ansonsten einem Beschleunigungs- und Innovationsdiktat untersteht. Nicht Beweglichkeit, sondern Beständigkeit markiert den Grundzug dieser Spiritualität. In einer Zeit, die von permanenten Veränderungen geprägt ist, sind Orte und Zugehörigkeiten gefragt, die sich durch Stabilität, Vertrautheit und Verlässlichkeit auszeichnen. Religiöse Inhalte und Formen religiöser Praxis sind darum vor „Mo-

dernisierungen“ zu bewahren.¹⁹ Institutionelle Veränderungen sollten am besten „rückwärts“ reformiert werden. Man orientiert sich an besseren alten Zeiten. Denn man weiß, dass eine Liaison mit dem Zeitgeist keine große Zukunft hat. Jede Anpassung an einen Trend ist so kurzlebig wie der Trend selbst. Eine religiöse Institution, die sich auf die Leitideen der Moderne einlässt, wird zwangsläufig teilhaben an ihren Pathologien, Krisen und Konflikten.

Hoch im Kurs stehen Traditionen, die vormodernen (besser noch: archaischen) Ursprungs sind; in ihnen steckt das Versprechen der Authentizität, des Unverfälschten, Wahren, Reinen. Gepflegt wird daher die Treue zum Ursprung und zu jenen Personen, die sich selbst diese Treue bewahrt haben. Wer über sich hinauswachsen möchte, dem wird geraten, zuerst möglichst tiefe Wurzeln zu bilden. Wahrheit im existenziellen und religiösen Sinn verbürgt das geschichtlich Bewährte. Von ihnen bezieht man das Regelwerk der Lebensführung. Gehandelt wird nach der Devise: „Halte bestimmte Regeln und Du wirst sehen, wie sie Dir Halt geben!“

Allerdings kommt diese Treue zum Ursprung und zu haltgebenden Regeln nicht unmittelbar religiösen Institutionen zu gute. Selbst dort, wo eine dogmatische oder moralische Re-Codierung von Religiosität gesucht wird, wird sie meist für eine subjektzentrierte Identitätsstabilisierung eingesetzt und nicht für eine Stabilisierung der Institution.²⁰ Auch in traditionalistischen religiösen Zirkeln erwartet man eine religiöse Identitäts- und Sinnvergewisserung nicht allein von Dogma und Moral, sondern zugleich von einer ästhetisch-liturgischen Aufladung dieser Medien. Die Subjekte solcher Erwartungen sind intensiver den säkularen Megatrends der Individualisierung, Ästhetisierung und Erlebnisorientierung verhaftet, als ihre Rhetorik zu erkennen gibt und zugeben will.

II. Nachfragen:

Evangelisierung in kritischer Resonanz religiöser Trends?

Die vorgelegte Typologie religiöser Frage- und Zeitzeichen legt die Schlussfolgerung nahe, dass dem Projekt einer Neuevangelisierung rascher Erfolg beschieden sein müsste, wenn es sich als anschlussfähig für die skizzierten Suchbewegungen erweisen könnte. Viel wäre bereits gewonnen, wenn Maßnahmen der religiösen Wiederbelebung resonanzfähig wären für die subjektzentrierte, ästhetische und erlebnisorientierte Formatierung von Fragen der Daseins-

Welt- und Selbstakzeptanz des Menschen. Und noch viel mehr ließe sich erreichen, wenn religiöse Sinnofferten auf das Bedürfnis des Menschen eingehen würden, allem Unannehmbaren zum Trotz sich selbst anzunehmen und mit sich selbst übereinzustimmen – allem Unstimmigen zum Trotz. Offensichtlich kreisen religiöse Suchbewegungen innerhalb und außerhalb der etablierten Kirchen und Konfessionen um diese Leerstelle: Wie und wo kann man in einem Leben, in dem zu viel fehlt, damit alles stimmt, dasjenige finden, das alles Fragmentarische stimmig zusammenfügt?

Die hierbei vom Christentum erwartete Resonanzbereitschaft wird missverstanden, wenn man die Kategorie „Resonanz“ lediglich als Synonym für „Echo“ oder „Widerhall“ auffasst. Das aus der Musik bekannte akustische Phänomen der Resonanz bedeutet aber etwas anderes. Es bezeichnet das Mitschwingen einer nicht gespielten Saite, wenn ein gleichgestimmtes Instrument ertönt. Dieser Effekt hat seinen besonderen Reiz darin, dass das ‚ungespielte‘ Instrument dabei seine eigene Stimme hören lässt. Das Mitschwingen ist ein Indiz dafür, dass beide Instrumente einander auf derselben Frequenz etwas mitteilen können. Dieser Effekt ist bidirektional nutzbar – und auf die Kommunikationsprobleme zwischen Kirche und säkularer Gesellschaft beziehbar. Hier mangelt es meist an einer passenden gemeinsamen Frequenz, auf der Kommunikationssignale gesendet und empfangen werden können.

Gelingt es kirchlichen Initiativen auf Dauer nicht, die Säkularisierungsresistenz der Frage nach Selbst- und Daseinsakzeptanz und die Modernitätskompatibilität ihrer Antworten zu demonstrieren, wird sich – so meine fünfte These – das Verhältnis von Individuum und religiöser Institution weiterhin scherenförmig auseinander entwickeln. Innerkirchlich wird jedoch immer wieder bestritten, dass es zur Überwindung dieser Divergenz entscheidender Reformen hinsichtlich Format und Kernthemen der Glaubensverkündigung bedarf. Seit Jahren wird in der katholischen Kirche darüber vehement gestritten, in welchem Maß eine ‚affirmative‘ Resonanzfähigkeit für säkulare Entwicklungen pastoral geboten oder theologisch um nahezu jeden Preis zu unterlassen ist. Dass es angesichts der Divergenz zwischen individueller und institutioneller Glaubenspraxis entscheidender Reformen hinsichtlich Format und Kernthemen der Glaubensverkündigung bedarf, ist keineswegs schon eine konsensfähige Schlussfolgerung. Oft setzt man auf die Renovierung des Überkommenen. Radikale Innovationen stehen unter dem Verdacht des Kontinuitätsbruchs. Damit im Verhältnis zwischen Individuum und Institution wieder „alles passt“ widmet man sich einer identitätssichernden Traditionspflege.²¹

In der Tat gibt es erfolgreiche Gruppen und Aufbrüche, welche nicht eine Innovationskrise, sondern eine Tradierungskrise des kirchlich organisierten Christentums ausmachen und daher auf Renovierungen des Überkommenen setzen, damit wieder „alles passt“. Der „Nightfever“-Bewegung ist es gelungen, ästhetisch ansprechende Neuinszenierungen traditioneller Andachtsformen zu etablieren. Ohne Veränderungen der dogmatischen oder moralischen Codierung des Evangeliums vorzunehmen, setzt man hier auf eine ästhetisch-emotionale Resonanz. Ihr traut man zu, dass sie den Zugang zu den „essentials“ des christlichen Glaubens eröffnet. Dem Interesse an einer „Transzendenz nach innen“ kommen tiefenpsychologische Interpretationen des Evangeliums à la Eugen Drewermann nach. Und wer einen unaufdringlichen spirituellen Ratgeber sucht, der nur auf Bestellung individuell dosierbare Rezepturen mit sanft wirkenden Inhaltsstoffen verabreicht, wird im Schrifttum von Anselm Grün fündig werden. Das unbestimmte Besondere haben regelmäßig Kirchen- und Katholikentagen mit großformatigen Kulturevents im Angebot. Und selbst der ansonsten wenig spektakuläre „Eucharistische Kongress“ bot 2013 im Kölner Dom mit der „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“ eine dogmatische Vereindeutigung des Gesehenen und Gehörten vornahm. Diesen Fehler wollte das Kölner Domkapitel 2016 im Begleitprogramm der Messe für Computerspiele „Gamescom“ nicht wiederholen. Zu nächtlicher Stunde wurde der Dom geöffnet für eine multimediale Performance von Lichtern, Klängen und Düften. Dieses Rendezvous der Sinne wurde nicht gestört durch ein richtiges Wort zur falschen Zeit am falschen Ort. Die Besucher konnten sich einen eigenen Reim auf ihre Sinneseindrücke machen.

Heißt also „Neuevangelisierung“, das Evangelium korrelativ auf die Trends der Innen- und Erlebnisorientierung bzw. Ästhetisierung zu beziehen und dabei die Bestimmung von Nähe und Distanz, von Anspruch und Bedeutung des Gebotenen weitgehend den Adressaten zu überlassen? Liegt der Schlüssel zum Erfolg in der Resonanzfähigkeit für die postsäkulare Codierung religiöser Fragen und Sehnsüchte? Überwindet man mit einer Spiritualität der Extrovertiertheit das Fremdeln zwischen Glaube und säkularer Gesellschaft?

Zweifellos besteht eine Schlüsselqualifikation für die Akteure einer Neuevangelisierung darin, auf zeit- und sachgemäße Weise den spirituellen Fragen und Nöten der Zeit gerecht zu werden. Religiöse wie säkulare Identitätsfindung und -vergewisserung haben sich in den letzten 60 Jahren nachhaltig verändert. Sie

sind nicht mehr herkunfts- und traditionsgeleitet, folgen keiner Regieanweisung, die sich von der Wiege bis zur Bahre an festen Rollen orientiert. Sie haben umgestellt auf Optionenvielfalt, Auswahl und Entscheidung. Sie sind fluide und fragil. Die Trends der Subjektzentrierung, Ästhetisierung und Erlebnisorientierung scheinen jene Größen zu sein, die den Wandel im sozialen Wandel bestimmen und sich selbst dabei am wenigsten wandeln. Es genügt jedoch nicht, sich allein an diesen Größen zu orientieren. Christen müssen auch auf zeitgemäße Weise der Sache des Evangeliums gerecht werden – und sich auf evangeliumsgemäße Weise auf der Höhe der Zeit bewegen. Von diesem Maßstab her ist auch ein kritisches und nicht bloß affirmatives Verhältnis zu den aktuellen Formaten religiösen Suchens und Findens verlangt: Kann es sein, dass Psychomystik, Eventspiritualität und Ritualästhetik nicht Hochformen, sondern Schwundstufen christlicher Religionskultur sind? Lebt der Glaube hauptsächlich in und von stimmungsvollen Inszenierungen? Kann es sein, dass sie nichts anderes sind als fromm anmutende Versuche, sich die existenziellen Misereen des Mitmenschen und die sozialen Mißstände der Welt vom Halse zu halten? Würde eine Kirche, die bloß resonanzfähig sein will für mystische, ästhetische und emotionale Religionsbedürfnisse, nicht den politischen Zumutungen des Evangeliums ausweichen und sich als Analgetikum für die Pathologien der Moderne missbrauchen lassen?²²

Lediglich eine an den skizzierten Trends orientierte Psychomystik, Eventspiritualität und Ritualästhetik zu entwickeln – so meine sechste These –, kann auf pastorale Abwege und theologische Irrwege führen. Eine von Riten und Ritualen stimulierte Ergriffenheit kann auch ein Ausdruck andächtiger Gedankenlosigkeit sein. Wer auf spirituelle Events versessen ist, kann auch bloß auf seine Versessenheit versessen sein. Und sogar die Befuerung der Suche nach dem wahren Selbst, das sich vom faktischen Ich unterscheidet, verläuft nicht ohne Risiko. Man kann sich auf den Wegen in die Tiefe der eigenen Persönlichkeit auch verirren. Wer als „Psychonaut“ sein inneres Ausland entdecken will, wird nicht nur ungehobene Schätze entdecken, sondern auch auf das Endlager seines psychischen Unrats stoßen. Wie der Selbstüberstieg ins Erhabene nur zu oft im metaphysischen Niemandsland endet, so kann man beim Eintauchen in die eigene Innenwelt auch leer ausgehen. Beim Auftauchen muss sich mancher eingestehen: „Da war gar nichts. Vielleicht finde ich mich eher dort, wo ich von der Vorstellung loskomme, ich müsste nur zu mir kommen, um ganz bei mir zu sein.“ Vielleicht ist das Evangelium, das auf die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe setzt, näher an der Bewältigung existenzieller Nöte und Verlegenheiten,

die viele Zeitgenossen plagen. Die elementare Verlegenheit besteht darin, dass jeder Mensch für sich zwar ein eigener Mensch sein will, aber um „ganz Mensch“ zu sein, mit mehr etwas anfangen muss als nur mit sich selbst. Eine Ego-Mystik erspart zwar die mühsame Auseinandersetzung mit den und dem Anderen. Aber sie führt auch dazu, dass einem Menschen die bereichernde Begegnung mit dem Anderen in sich selbst und mit sich selbst im Anderen vor-enthalten bleibt. Die Alternative findet heute kaum Gehör und wird im Konjunktiv vorgeschlagen: Es könnte sein, dass man ausgerechnet auf dem Weg der Zuwendung zum anderen Menschen sich selbst auf die Schliche und Gott auf die Spur kommen kann.

Dieser Weg schließt keineswegs aus, auf das Bedürfnis nach Selbstvergewisserung und Selbstbestätigung des anderen Menschen einzugehen. Jeder Versuch einer Neuevangelisation ist gut beraten, sich das diakonische Pastoralprinzip Jesu zum Vorbild zu nehmen. Als ein Blinder zu ihm gebracht wird, stellt Jesus die offensichtlich überflüssige Frage: „Was willst Du, dass ich (es) für Dich tun soll?“ (Lk 18,41). Eigentlich müsste Jesus wissen, was dem Blinden fehlt. Und eigentlich müsste er am besten wissen, was ihm helfen könnte. Aber er lässt sich von dem Bedürftigen sagen, was dieser von ihm erwartet: „Hab Erbarmen mit mir! – Ich möchte wieder sehen können!“ (Lk 18,39.41). In dieser Szene wird nicht bestätigt, dass einer von „ganz oben“ immer schon am besten weiß, was die „die da unten“ am ehesten nötig haben. Hier wird die Richtung umgedreht. Wer in Nöten ist, soll zu Wort kommen und zuerst sagen, was er am dringendsten braucht: Erbarmen, Aufmerksamkeit und das Ende einer nicht nur physischen Blindheit. Was er nicht braucht, ist herablassende Besserwisserei.

Für das Christentum ist die Überzeugung entscheidend, dass es keine größere Offenheit für Gott gibt als die Offenheit für den Mitmenschen und dass in der Zuwendung des Menschen zum Mitmenschen sich Gott beiden zuwendet. Sich als Adressaten einer Zuwendung Gottes zu erkennen, verlangt jedoch einen Blickwechsel, der jede Selbstbespiegelung aufhebt.²³ Es geht um eine spezifische Wahrnehmung des Selbstseins im Miteinandersein. Diese Wahrnehmung – meine letzte These – erfasst identitätsstiftende Gemeinsamkeiten und wohlthuende Unterschiede des Andersseins: Der andere Mensch ist wie ich. Aber Gott ist nicht wie ich, sondern anders. Wenn er anders ist, ist er eher wie der Andere, d.h. Gott entspricht nicht meiner Selbigkeit oder Je-Meinigkeit, sondern eher der Andersheit des Anderen. Aber auch für den Anderen gilt: Gott ist nicht wie dessen „ich“ und entspricht nicht dessen Selbigkeit oder dessen „Je-Meinigkeit“.

Gott steht dem Anderen nicht so gegenüber, wie der Andere mir gegenüber steht (sondern anders). Aber wenn Gottes Andersheit das „Woher“ eines unüberbietbaren Anrufs der Selbstüberschreitung und Selbstfindung sein soll, muss gerade sie ermöglichen, dass Ich und der Andere in unserem wechselseitigen (intersubjektiven) Gegenübersein und im (einzelnen wie gemeinsamen) Gegenübersein zu Gott ganz Mensch sein können. Dann ist Gott jenes unverfügbare Gegenüber, als dessen Gegenüber ich und der Andere sowohl je für sich als auch wir gemeinsam unser Selbstsein und dessen gegenseitige Unverfügbarkeit entdecken und wahren können. Das „wahre“ (und dem Anderen unverfügbare) Ich ist somit nicht neben oder außerhalb des Gegenüberseins zum Anderen zu finden. Allein im Gegenübersein stellt es sich heraus. Im Unterschied dazu führt eine Ego-Mystik nur zu einer Anleitung, wie man eine Zwiebel häutet. Am Ende wundert man sich, dass man keinen Kern findet...

Anmerkungen

- ¹ Vgl. U. WILLEMS u.a. (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013.
- ² Vgl. A. de BOTTON, *Religion für Atheisten. Vom Nutzen der Religion für das Leben*, Frankfurt 2013.
- ³ Vgl. R. BUCHHOLZ, *Falsche Wiederkehr der Religion. Zur Konjunktur des Fundamentalismus*, Würzburg 2017.
- ⁴ Vgl. hierzu ausführlich F. GMAINER-PRANZL/S. RETTENBACHER (Hg.), *Religion in postsäkularer Gesellschaft*, Frankfurt/Bern 2013; M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt 2015; H.-J. HÖHN, *Postsäkulare Gesellschaft?*, in: Th. M. Schmidt/A. Pitschmann (Hg.), *Religion und Säkularisierung*, Stuttgart/Weimar 2014, 151-163; DERS., *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007.
- ⁵ Vgl. hierzu H.-J. HÖHN, *Säkularisierungsresistent? Struktur und Relevanz eines religiösen Daseinsverhältnisses*, in: R. Langthaler u.a. (Hg.), *Religion in der Moderne*, Göttingen 2013, 133-150.
- ⁶ Zu den wichtigsten lehramtlichen Initiativen zählen: PAPST FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute* (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2013, sowie SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein*, Bonn 2000. Zum Ganzen siehe auch das Themaheft „Neue Evangelisierung im neuen Pontifikat“ der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (ZMR) 98 (2014) 7-147; K. KRÄMER/K. VELLGUTH (Hg.), *Evangelisierung. Die Freude des Evangeliums miteinander teilen*, Freiburg/Basel/Wien 2015.
- ⁷ In die nachfolgende Typologie gehen Ergebnisse einer religionssoziologischen Zeitdiagnose ein, die ausführlich dargelegt werden in: H.-J. HÖHN, *Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr*, Paderborn 2015, 185-204; DERS., *Renaissance oder Regression? Religion in Kontext reflexiver Säkularisierung*, in: K. Ruhstorfer (Hg.), *Das Ewige im Fluss der Zeit. Der Gott, den wir brauchen*, Freiburg/Basel/Wien 2016, 187-202; DERS., *Zerstreuungen. Religiöse Dispersionen innerhalb und außerhalb der Kirche*, in: M. Striet (Hg.), „Nicht außerhalb der Welt“ – *Theologie und Soziologie*, Freiburg/Basel/Wien 2014, 155-179. Zum Ganzen siehe auch M. ECKHOLT u.a. (Hg.), *Die große Sinnsuche. Ausdrucksformen und Räume heutiger Spiritualität*, Ostfildern 2016; J. STOLZ u.a., *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft*, Zürich 2014.
- ⁸ Zu Begriff und Sache siehe A. KERN/Ch. MENKE (Hg.), *Philosophie der Dekonstruktion*, Frankfurt 2002.
- ⁹ Vgl. den informativen Überblick von A. BOGNER, *Gesellschaftsdiagnosen*, Weinheim 2012.
- ¹⁰ Zum großen Teil setzen diese Trends bereits in den 1990er Jahren ein. Vgl. dazu H.-J. HÖHN, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998.
- ¹¹ Vgl. auf dieser Linie S. MURKEN, *Was glaubt, wer nicht glaubt?*, in: St. Führding/P. Antes (Hg.), *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen 2013, 133-150; Th. DIENBERG u.a. (Hg.) *Woran glaubt Europa? Zwischen Säkularisierung und Rückkehr des Religiösen*, Münster 2010.
- ¹² Vgl. auch H.-J. HÖHN, *Auf der Suche nach dem „wahren“ Ich. Erkundungen in säkularen und religiösen Szenen*, in: IkaZ 45 (2016) 288-298.
- ¹³ Vgl. W. GEBHARDT, *Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung*, in: A. Kreutzer/F. Gruber (Hg.), *Im Dialog? Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Freiburg/Basel/Wien 2013, 297-317.
- ¹⁴ Symptomatisch für diesen Trend sind Titel und Inhalt von G. SCHWIKART, *Prüft alles, behaltet das Gute. Selbst entscheiden, was man glaubt*, Freiburg/Basel/Wien 2015.
- ¹⁵ Zur Deutung dieses Phänomens siehe W. GEBHARDT, *Experte seiner selbst. Über die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts*, in: M. N. Ebertz/R. Schützeichel (Hg.), *Sinnstiftung als Be-*

ruf, Wiesbaden 2010, 33-42.

- ¹⁶ Vgl. in diesem Kontext auch Th. DIENBERG u.a. (Hg.), *Auf der Suche nach einem neuen Wir. Theologische Beiträge zu Gemeinschaft und Individualisierung*, Ostfildern 2015.
- ¹⁷ Vgl. hierzu W. GEBHARDT, *Flüchtige Gemeinschaften. Eine kleine Theorie situativer Event-Vergemeinschaftung*, in: D. Lüddeckens/R. Walthert (Hg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel*, Bielefeld 2010, 175-188.
- ¹⁸ Vgl. zu diesem Phänomen H.-J. HÖHN, *Homo viator. Pilgern als säkularer und religiöser Trend*, in: R. Hettlage/R. Bellebaum (Hg.), *Religion. Spurensuche im Alltag*, Wiesbaden 2016, 265-272 (Lit.).
- ¹⁹ Zu dieser Denkungsart siehe etwa R. WEIMANN, *Zwischen Traditionalismus und Modernismus*, in: *Die Neue Ordnung* 67 (2013) 335-347.
- ²⁰ Es ist signifikant, dass jene innerkirchlichen Kreise, die sich gegen den Reformkurs von Papst Franziskus stemmen, in den Pontifikaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. sich betont institutionentreu und papstergeben dargestellt haben. In Anerkennung ihres Traditionsbewusstseins und ihrer Loyalität gegenüber dem kirchlichen Lehramt sind sie von Benedikt XVI. mit der Wiederzulassung der „Tridentinischen Messe“ belohnt worden. Damals wie heute geht es diesen Kreisen mehr um eine Liturgie, die ihre individuellen ästhetischen Bedürfnisse erfüllt, als dass sie Papsttreue und Traditionspflege motiviert. Gänzlich unterschlagen wird dieser Sachverhalt in: M. GRAULICH (Hg.), *Zehn Jahre Summorum Pontificium. Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft*, Regensburg 2017.
- ²¹ Zur Kritik an diesen Optionen und Positionen siehe H.-J. HÖHN, *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg/Basel/Wien 2012; DERS., *Selbtsakralisierung? Kirche zwischen Modernitätskritik und Modernitätsverweigerung*, in: O. Wiertz (Hg.), *Katholische Kirche und Moderne*, Münster 2015, 111-140.
- ²² Zur notwendigen Erinnerung an die politische Dimension des Glaubens und der Theologie siehe A. KREUTZER, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, Freiburg/Basel/Wien 2017 sowie U. ENGEL, *Politische Theologie „nach“ der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co.*, Ostfildern ³2017.
- ²³ Vgl. hierzu J. B. METZ, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg/Basel/Wien 2011.

ZEUGNIS

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER

SCHWEIGT GOTT?

Ein Gespräch mit Magnus Striet

Der an der Universität Freiburg im Breisgau lehrende katholische Fundamentaltheologe Magnus Striet hat ein sehr persönliches Buch geschrieben: *Gottes Schweigen. Auferweckungssehnsucht – und Skepsis*.¹ Darin erzählt er von seiner katholischen Kindheit im Münsterland der späten 1960er Jahre, von der frühen „Ahnung, dass an dieser Glaubenslogik etwas nicht stimmen konnte“ (9), von der sich verfestigenden Skepsis des Studenten gegenüber allzu forsch daherkommenden theologischen Affirmationen und Gewissheiten und der dennoch bleibenden Sehnsucht nach einem Gott, der vielleicht doch ein Gott der Rettung für den Menschen sein könnte. Der Zweifel beschlich den jungen Katholiken schon früh vor allem während der Karfreitagssliturgie: „Ein Gott, der seinem Sohn dieses Opfer abverlangte, wegen meiner Sünden ...“ (9). Im Theologiestudium in Münster lernte der junge Student, über Gott und den Glauben nachzudenken. Die Politische Theologie eines Johann Baptist Metz wurde prägend, später dann vor allem die Theologie von Thomas Pröpper, in der die Freiheit – so die Deutung von Striet – „das Höchste“ ist (153). Ein „Gott, der der Freiheit des Menschen entgegensteht“, darf „kein Gott für den Menschen sein“ (153). Folglich musste der Gott der Kindheit, ein Gott moralischer Überwachung, dem Gott der Freiheit weichen: „Der Gott meiner Kindheit konnte deshalb das Erlernen von Freiheit nicht überleben“ (153). Striet arbeitet an einem Gottesbegriff, der aus dem Begriff menschlicher Freiheit heraus entworfen wird, einer Freiheit, bei der „der Mensch in seiner Freiheit sich selbst Gesetz“ ist (153). Ein Gott, der „nicht ins moralische Koordinatensystem des Menschen“ passt, ist nicht akzeptabel, so Striet (50). Ein solches Denken freilich hat seinen Preis. Dieser Gott schweigt.

Die Faszination des Buches besteht darin, dass Striet auf den Spuren spätmodernen Denkens der Gottesfrage nachgeht und dabei die Aporien nicht verschweigt, in die dieses Denken führt. Nicht von ungefähr kommt in der Mitte des Buches, gerahmt von drei Meditationen, der Suizid in den Blick. Striet wehrt sich gegen alle Versuche, den Suizid moralisch grundsätzlich zu verwerfen oder zu pathologisieren. Aus seinem freiheitstheologischen Pathos heraus ist das konsequent gedacht. Die Selbsttötung, so Striet, ist von Gott selbst als Möglichkeit eingeräumt und niemand hat ein Recht, einem Menschen die Gründe für eine solche Entscheidung abzusprechen: „Wenn das Leben nur mehr als eine Qual erscheint, es keine glücklichen Momente mehr zu versprechen scheint, muss es nicht mehr als Geschenk empfunden werden, sondern es kann auch zur reinen Belastung werden. Darf es dann nicht zurückgegeben werden, ohne dass damit sogleich bestritten würde, dass es glückliche Phasen hatte?“ (105). Ein Gott der Freiheit, der in das moralische Konzept des Menschen passt, ist freilich ein Gott, der schweigt. „Und das Schweigen Gottes berührt auch die Stille der Menschen, die nicht mehr leben können, nicht mehr wollen – die sich das Leben nehmen“ (23).

Die Theologie Striets beruht vor allem auf zwei Säulen: dem Lesen und dem Denken. Vor allem in *jener* zeitgenössischen Literatur, die dem Glauben skeptisch gegenübersteht, ist er zu Hause. In einfühlsamen Meditationen geht er auf den Spuren der Literatur eines Heinrich Heine und Theodor Fontane, der Kunst eines Hans Holbein des Jüngeren und der Musik eines Johannes Brahms jenen Brüchen und Fragen einer in die Jahre gekommenen Moderne nach, die zwar „noch an der alten, im damaligen Israel aufgebrochenen Gottesfrage hängt ... und diese alten, hoffnungsgeschwängerten Glaubenstraditionen noch nicht kulturhistorisch archiviert hat –, die aber auch zutiefst verunsichert ist, ob tatsächlich noch geglaubt werden kann, dass da ein Gott ist“ (23). Striet sieht sich nicht berufen, der Trauer und der Melancholie, die damit einhergeht, mit Gründen entgegenzutreten. Und schon gar nicht denkt er daran, wie es noch in der klassischen Fundamentaltheologie versucht wurde, dem zweifelnden und verzweifelnden Menschen der Moderne Gründe für die Annahme der Existenz eines Gottes zu nennen, der als aufstrahlendes Licht aus der Höhe in barmherziger Liebe Menschen besucht, „um allen zu leuchten, die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes, und unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens“ (Lk 1,79). Striet solidarisiert sich mit denen, die zweifeln und nicht mehr glauben können. Zwar redet die Bibel so, als sei da ein Gott und ein Gesetz, das Gott durch Mose seinem Volk gegeben habe, doch die reflexive Verge-