

Editorial



## Glauben in Säkularität

Ist die Kirche dem modernen Menschen treu?

TOMÁŠ HALÍK

Pastoral der Schwellenchristen?

CHRISTIAN BAUER

Die säkulare Welt als Chance

THOMAS HERKERT

Keine Angst vor der Welt!

THOMAS EGGENSBERGER

Heute gehen wir in den Zoo

BIRGIT HOYER

Diesseits von Ewigkeit – auf dem Weg zum  
eigentlichen Ich

ARND BÜNKER

Leibfreundliche Askese und Sinnsuche in Kochbüchern

KLAUS NELISSEN

Religiöse und säkulare Lebenskompetenz

REINER KNIELING

### AKTUELLES PROJEKT

Eine Kirche, die im Weg  
steht

Kirche im Vauban:  
ökumenisch –  
kommunikativ – kreativ

### AKTUELLE STUDIE

#### TERMINE & BERICHTE

Kirche. Evangelium.  
Zukunft. Umschlagplatz  
für pastorale Visionen  
Heilskräfte und  
Heilungsangebote – eine  
pastorale  
Herausforderung

### REZENSIONEN

Was glaubt Bayern?  
Weltanschauungen von A  
bis Z  
Kann man Gott  
beleidigen? Zur aktuellen  
Blasphemie-Debatte  
Säkularität in  
religionswissenschaftlicher  
Perspektive

[Zu dieser Ausgabe](#)



## Editorial

### Liebe Leserinnen und Leser,

nach der Analyse des Soziologen Charles Taylor befinden wir uns (zumindest in den entwickelten Industriestaaten Westeuropas) in einem säkularen Zeitalter.

Von nicht wenigen in der Kirche wird Säkularität als ein zu bekämpfender Gegner des Glaubens, im Sinne der klassischen Säkularisierungstheorie als ein unumkehrbarer eindimensionaler Prozess des Schwindens von Religion verstanden. Manchmal wird sogar ein dahinter wirkmächtig verborgener Säkularismus als leitende Weltanschauung vermutet, den es – möglicherweise durch Neu-Evangelisierung? – zu bekämpfen und zu überwinden gilt. Viele Religionssoziologen werden nicht müde zu betonen, dass die Säkularisierungsthese in ihrer klassischen Form obsolet geworden ist und nicht mehr zur Analyse der gegenwärtigen Gesellschaftsdynamiken herangezogen werden kann.

Kann Säkularität in der Gegenwart aber nicht auch verstanden werden als eine Grundlage des Dialogs, in dem sich Menschen unterschiedlicher weltanschaulicher Bekenntnisse über Ziele und Werte des Zusammenlebens verständigen können, ohne ihr religiöses Zeugnis außen vor zu lassen? Dies funktioniert unbeschadet der Herkunft moderner Wertvorstellungen und bürgerlicher Freiheitsrechte einer durch Reformation, Aufklärung und Revolutionen geronnenen jüdisch-christlich religiös geprägten Geistesgeschichte, deren Grundlagen und Wertvorstellungen in großen Teilen der Bevölkerung auch heute als Glaube bewusst gelebt werden.

Sicherlich ist Deutschland – insbesondere in seinem östlichen Teil – ein säkular geprägtes Land. Das sollte glaubende Menschen jedoch nicht mutlos stimmen oder zum Schweigen bringen. Es ergeben sich derzeit neue Blicke auf die unterschiedlichen Kombinationsmöglichkeiten von Religion, Religiosität und Säkularität, wie sie einerseits in biografisch-zeitlicher Erstreckung wie auch andererseits im konkreten Alltag des Hic-et-nunc von Menschen festzustellen sind. Auch ein religiöser Mensch ist schließlich nicht immer nur religiös, sondern handelt und empfindet immer auch als säkularer Mensch in einer säkularen Umwelt.

Und schließlich: Könnte eine bestimmte Sicht von Säkularität nicht als Chance dienen, für gegenwärtige und zukünftige Gotteserfahrung aus dem „Material“ der „Welt“ zu schöpfen. Dies insbesondere für eine Religion wie das Christentum, das davon ausgeht, dass diese Welt von Gott so gewollt und geschaffen ist. Im Buch der Weisheit wird Gott gepriesen: „Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen ... Denn in allem ist dein unvergänglicher Geist.“ (Weish 11,24f) Mehr noch: Der christliche Gott hat mit der Fleischwerdung (Inkarnation) seines göttlichen Wortes diese Welt und jeden Menschen unverlierbar geheiligt, weil im Christus das Bild des unsichtbaren Gottes eingeprägt wurde (vgl. Kol 1,15). Können Säkularität und „radikale Kontingenz“ (Magnus Striet) nicht lernfähig machen für ein erneuertes Verständnis des Transzendenten und seiner innerweltlich antreffbaren Bezüglichkeit: dem Evangelium?

Wir laden Sie ein zu einem Streifzug zu einem erneuerten Verständnis von Säkularität, das dem Glauben und der Pastoral der Kirche neue Impulse geben kann.

Es grüßt Sie herzlich

Ihr



Hubertus Schönemann ist Leiter der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.

## Ist die Kirche dem modernen Menschen treu?

Der tschechische Religionsphilosoph und Soziologe Tomáš Halík sieht es als eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche an, Anknüpfungspunkte an die säkulare Gesellschaft des Abendlandes zu finden. In diesem Sinne sollte das Christentum, das sich in einer „mittäglichen Ermattung“ befinde, einen Weg der nachmittäglichen Reifung suchen, der weder der Weg des Fundamentalismus noch des Modernismus, sondern ein Weg in die Tiefe, in die Freimachung (Kenosis) ist.

Die festlichen einleitenden Worte der Konzilskonstitution *Gaudium et spes* (Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen unserer Zeit sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi) klingen fast wie ein Ehegelöbnis: Die Kirche gelobt dem modernen Menschen Liebe, Achtung und Treue in guten sowie schlechten Zeiten. Ist die Kirche ihrem Versprechen treu geblieben? Kann sie heute mit gutem Gewissen eine „goldene Hochzeit“ mit der modernen Gesellschaft feiern?

Es scheint mir, dass in der Beziehung der Kirche mit den Menschen unserer Zeit noch viele Spannungen und Missverständnisse überleben. Vielleicht sollten gerade Theologen hier die Rolle der Eheberater spielen. Das II. Vatikanische Konzil hat zu einem Übergang vom „Katholizismus zur Katholizität“, zu einem Exodus aus dem „Katholizismus“ als Kontrakultur gegen moderne Kultur beigetragen. (Mit „Katholizismus“ meine ich hier jenen relativ fest formierten und streng strukturierten Typ des soziokulturellen Umfeldes, in dem das Christentum von einem institutionell-doktrinalen Ganzen repräsentiert wurde, das sich gegen den Einfluss des Protestantismus und der modernen Kultur stellte. Als „Katholizität“ bezeichne ich jenen Charakterzug der Offenheit und der Universalität der Kirche, der definitiv zwar erst im eschatologischen Horizont ausgefüllt werden kann, um den man allerdings in jedem Moment der Kirchengeschichte gegen die Versuchung der Exklusivität von Sektierern und Nichtkommunikativität ringen muss.)

Das, worin ich heute die wichtigste Aufgabe der Kirche sehe, ist auf der einen Seite, die „Ökumene Abrahams“ zu stärken (einschließlich der Beziehung zum Islam), auf der anderen Seite aber Anknüpfungspunkte an die säkulare Gesellschaft des Abendlandes zu finden – mit der Perspektive einer bestimmten Vermittlung zwischen diesen Welten, zwischen denen nicht nur das gegenseitige Unverständnis wächst, sondern es auch zu Explosionen kommen kann, die die ganze Welt bedrohen.

Eine andere Dimension der Katholizität ist ihre Beziehung zu jenen „nicht Einzuordnenden“. Ich glaube, die Kirche sollte lernen, besser mit denjenigen zu kommunizieren, die sich nicht völlig mit ihren derzeitigen Strukturen (damit ist der Bereich Institution, Lehre und Praxis gemeint) identifizieren können oder wollen, die jedoch trotzdem nicht an einem vollkommen anderen Ufer stehen.

Das Ringen um die Katholizität der Kirche ist auch ein Ringen um ihre Offenheit und ihr Verständnis für diejenigen, „die nicht mit uns gehen“ – von den „schlechten Katholiken“ in den Vorsälen der kirchlichen Praxis über die „Dissidenten“ von rechts und von links, über die schwer einzuordnenden, ständig religiös Suchenden, über die Nikodemusse, die nur in der Nacht kommen, bis hin zu den „anonymen Christen“ und „Sympathisanten“ – jene, die sich selbst nicht als Christen bezeichnen, denen man allerdings nicht ein „Samenkorn des Logos“ absprechen kann, die der alten Tradition der Kirche nach in den Herzen aller ausgesät sind, die aufrichtig nach der Wahrheit suchen.

Der Grundunterschied besteht heute nicht zwischen den „Gläubigen“ und den „Nichtgläubigen“ (oder jenen, die sich selbst als gläubig oder nichtgläubig ansehen), sondern zwischen den „dwellers“ („heimisch Gewordenen“) und „seekers“ („Suchenden“). Dies ist ein weiterer Grund für eine Revision des „Säkularisierungsparadigmas“ – nicht die Zahl Gläubiger nimmt ab, sondern die Zahl der „dwellers“. Die Zahlen sinken in beiden Lagern, die der „seekers“ nehmen zu. Das hat für die Seelsorge eine grundsätzliche Bedeutung. Bisher war diese nur auf die „dwellers“ eingestellt. Die Zukunft der Kirche hängt davon ab, inwieweit es ihr gelingt, die „seekers“ anzusprechen.

Soll die Kirche nicht zu einer Sekte werden, kann sie sich nicht bloß um die „Vollintegrierten“ kümmern, sondern sie sollte einen Raum öffnen auch für diejenigen, die am Glauben der Kirche noch nicht voll beteiligt sind, die „ihren eigenen Gott“ eifersüchtig behüten und von der „organisierten Religion“ Abstand halten.

Soll die Kirche bloß ein gemütliches Heim für die „dwellers“ sein oder kann sie auch einen offenen Raum für die „seekers“ darstellen? Kann ihre Solidarität mit den Menschen unserer Zeit, zugesagt in dem Eröffnungssatz der Konstitution *Gaudium et spes*, bedeuten, sie werde



Dr. Tomáš Halík ist Professor für Soziologie an der Philosophischen Fakultät der Karlsuniversität in Prag und Präsident der Tschechischen Christlichen Akademie.  
(Bild: Petr Novák, Wikipedia)

nicht nur „mit den Weinenden weinen und sich mit den Fröhlichen freuen“, sondern sie wolle auch Suchende mit den Suchenden sein?

Es ist sicher legitim und wichtig, dass sich die Kirche um die Aufrechterhaltung der Kontinuität der Tradition, um die Belebung eines „festen Kerns“ und um die klassische Missionsarbeit bemüht. Würde sie ihre Identität, die sie über Jahrtausende herausgebildet hat, verlieren oder bis zu Unkenntlichkeit aufweichen, hätte sie übrigens gerade den Menschen am Rande und „hinter den Mauern“ nichts zu bieten. Doch alle Formen der Seelsorge, die sich über Jahrhunderte bewährt haben, reichen heute nicht mehr aus.

Damit die Kirche eine Kirche bleibt und nicht zu einer Sekte wird, muss sie sich wie der Saturn seinen „äußeren Ring“ bewahren. Übrigens ist ein beredtes Symbol dafür der vatikanische Petersdom, den – falls man die Absicht des Architekten richtig versteht – nicht nur ein innerer Kirchenraum bildet, sondern auch eine offene Kolonnade, die den Platz einrahmt, über den Tag für Tag Menschenströme ziehen, die meistens gar nicht gewahrt werden, dass sie sich gleichzeitig draußen und „drinnen“ befinden.

Vielleicht ist dieser Offenheit die Entwicklung der Ekklesiologie – der Lehre von der Kirche – behilflich, in der man heute sichtbar von der Metapher der Kirche als mystischen Körpers Christi (die das Leitbild zu Zeiten Pius´ XII. darstellte) zu der Metapher übergeht, die Johannes Paul II. gern verwendet – „der Kirche als Ikone der Dreifaltigkeit.“ Im Unterschied zur Auffassung von Joachim da Fiore (und seiner zahllosen Nachfolger), nämlich dem Bemühen, die Dreifaltigkeit in die Geschichte in Form dreier aufeinander folgender geschichtlicher Epochen hineinzuprojizieren, bietet sich hier die dreidimensionale Auffassung der Pluralität der Kirche an.

Meditiere ich über diesem Bild, scheint es mir, dass die Kirche wirklich drei Formen hat – sie hatte sie wahrscheinlich immer und muss sie sich auch weiter erhalten. Man muss darin sowohl für diejenigen Platz finden, die sich um das „Erbe der Väter“ kümmern, als auch für diejenigen, die von der Neuheit des Lebens mit Christus ergriffen sind und die Freiheit von dem Gesetz, das der Sohn gebracht hat, verteidigen. Doch dann muss darin die Offenheit herrschen, damit der Geist wehen kann, der „weht, wohin er will“, der alle Grenzen überschreitet und es denen „drinnen“ nicht erlaubt, sich darauf zu berufen, die einzigen legitimen „Kinder Abrahams“ zu sein, denn gerade durch sein Wirken kann Gott Abrahams Kinder beispielsweise aus den Steinen zum Leben erwecken.

Die vom Konzil erhoffte Frucht des Bündnisses mit dem Säkularhumanismus – ein breiterer Aufschwung des Katholizismus im Westen – fand sich nicht ein. Moderne Seminargebäude, Kirchen und Klöster, gebaut in begeisterter nachkonziliarer Erwartung, wurden nicht voll, vielmehr wurden die bisher existierenden immer leerer.

Die Kirche bekam die Chance, sich dessen bewusst zu werden, was sie lange Zeit zugegebenermaßen ablehnte, nämlich dass sie längst ein Bestandteil der modernen Gesellschaft ist. Sogar der religiöse Fundamentalismus, eines der Gesichter des gegenwärtigen Christentums, ist ein typisch modernes Phänomen. Der Fundamentalismus beschwört die Tradition, ist jedoch seinem Wesen nach anti-traditionell; er stellt einen Versuch dar, jenen lebendigen Strom der Tradition, jene Strömung des Heiligen Geistes durch die Landschaft der Geschichte aufzuhalten und sich auf eine der vergangenen Gestalten der Kirche und der Theologie zu fixieren. Das Problem besteht darin, dass diese Gestalt – die prämoderne Christianitas – heute nicht mehr lebendig ist und in der Form, nach der sich die Traditionalisten sehnen, offensichtlich auch nie existierte: Es geht vielmehr um ein Ideal, das der Romantismus in seiner Polemik gegen die Aufklärung erträumt hat.

Jedoch auch jene, die die Devise Johannes‘ XXIII. – aggiornamento – oberflächlich und verzerrt aufgefasst hatten als Aufruf zu Konformität, zu billiger Anpassung an die überwiegende Mentalität der späten Moderne, brachten der Kirche keinen Nutzen. Die säkulare Welt fragte zwar ständig, wann sich die Kirche endlich der modernen Zeit anpasse, jene allerdings, die es versucht hatten, waren bitter überrascht dadurch, dass die säkulare Welt an einem säkularisierten Christentum gar nicht interessiert ist. Der moderne Mensch spürt instinktiv, dass die unterwürfige Form eines „modernisierten Christentums“ nicht fähig ist, die moderne Welt mit etwas wirklich zu bereichern; sie trägt nur Eulen nach Athen.

Am Anfang der Geschichte der Evangelisation steht die revolutionäre Botschaft des Apostels Paulus: Eine neue Wirklichkeit kommt, die alle bisherigen Grenzen zwischen den Menschen überwinden und alle Menschen vereinigen wird. Es hat keine Bedeutung mehr, ob man Jude ist oder Heide, Mann oder Weib, reich oder arm, Sklave oder freier Mensch: in Christus sind wir eine neue Schöpfung. Alle bisherigen, auf den Unterschieden gründenden Identitäten und Gewissheiten sind relativiert. Einer ist gekommen, der alle trennenden Mauern niedergerissen und alles in sich versöhnt hat. Man soll nicht zum Alten zurückkehren, man soll dieses neue Leben leben, diese befreiende Kraft ins Leben, in die Welt hineinbringen. In diesem Appell brannte etwas aus der Pfingsterfahrung: Eine neue Sprache ist da, die alle Menschen imstande sind zu verstehen, über die Grenzen von Kulturen, Völkern und Religionen hinaus.

Getragen von diesem Appell hat das junge Christentum die Grenzen des Judentums überschritten und trat in die durch die hellenische Philosophie und die römische Politik geformte Welt ein. Dieser ersten Rekontextualisierung des Christentums, der Einverleibung des christlichen Glaubens in die antike Kultur und Gesellschaft, verdankt die Geschichte des Westens Vieles. Nicht zu übersehen ist jedoch auch die andere Seite dieser Tatsache, nämlich

die Steuer, die das Christentum für seinen kulturellen und schließlich auch politischen Erfolg in der antiken Welt gezahlt hat. Das Christentum hat nach und nach eine großartige Kultur entwickelt; ist es aber nicht in den Grenzen und in der Sprache dieser Kultur dermaßen heimisch geworden, dass es aufhörte, die alle Grenzen beseitigende und die Menschen aller Sprachen wahrüttelnde Kraft zu sein? Das Christentum ist allmählich zur Religion geworden – Religion in jenem ursprünglichen, römischen Sinn des Wortes religio, zum System von Symbolen und Riten, die die Identität einer bestimmten Gesellschaft zum Ausdruck brachte und deren Integrität stärkte. Es wurde zu einer Religion neben den anderen Religionen, zu einer Sprache neben vielen anderen. Evangelisation wurde durch Christianisierung ersetzt, durch Christlichmachung – durch Anstrengungen, weitere Gebiete (im kulturellen und geistigen, jedoch auch im geographischen und politischen Sinn – manchmal auch „mit Schwert und Feuer“) an das bereits existierende kulturpolitische Reich, die Christianitas, anzuschließen.

Das 2. Vatikanische Konzil wurde oft als Ende des „Konstantinismus“ bezeichnet. Einmal habe ich eine berühmte Legende ironisch kommentiert, nämlich jene, die die Anfänge des „Reichschristentums“ (Christianitas) treffend symbolisiert, die vom Traum des Kaisers Konstantin. Konstantin sah im Traum ein Kreuz und hörte die Worte „In diesem Zeichen wirst du siegen“. Am nächsten Morgen ließ er auf die Banner seines Heeres Kreuze anbringen und hat die Schlacht gewonnen. Dies brachte mich zu Nachdenken darüber, wie die Geschichte Europas sowie die der Kirche aussehen würden, wenn der Kaiser seinen Traum ein bisschen intelligenter und nicht so oberflächlich gedeutet hätte.

Auch wir stehen heute vor dem Kreuz als vor einem Dilemma. Wird das Kreuz für uns eine Kampfstandarte sein, eine nostalgische Erinnerung an jene Zeiten, in denen er das Zeichen des Triumphalismus und der Macht war? Werden wir die „neue Evangelisation“ als eine Reconquista verstehen, als eine Re-Christianisierung, „religiöse Mobilisation“, getragen von der Nostalgie nach einer untergegangenen Zivilisation, nach der Christianitas?

Oder werden wir die kenotische Sendung des Kreuzes begreifen? Jesus, obwohl er Gott gleich war, entäußerte sich, ist den Menschen gleich geworden und nahm Knechtsgestalt an ... Wenn wir Christus nachfolgen wollen, müssen wir auf die Sehnsucht nach einer privilegierten Stellung in dieser Welt verzichten; jeder von uns muss „den Menschen gleich werden“, muss die Solidarität mit den Menschen unserer Zeit ernst nehmen, zu der sich die Kirche mit den schönen Einleitungsworten der Konzilskonstitution „Gaudium et spes“ verpflichtet hat. Keine Angst, dass wir uns dadurch in der Masse verlieren und unserer christlichen Identität beraubt werden. Das, was uns von der Masse der Menschen um uns herum unterscheiden wird (uns jedoch zugleich auch mit jenen verbinden wird, mit denen wir von uns aus keine Verbundenheit suchen würden), werden nicht Kreuze auf Bannern sein, sondern jene Bereitschaft „die Knechtsgestalt anzunehmen“. Diese Lebensausrichtung (kenosis, Selbstverzicht) bedeutet inmitten einer vorwiegend auf materiellen Erfolg ausgerichteten Zivilisation eine auffallend nonkonforme Stellungnahme; die so Lebenden können sowohl verborgenes „Salz der Erde“, als auch unübersehbares „Licht der Welt“ sein.

Nie nachgelassen haben zum Glück in der Geschichte des Christentums die Versuche um eine Alternative zu der statischen Form des Christentums, um ihre innere Reform – um eine Evangelisation, wenn Sie wollen. (Vereinfacht gesagt: die Christianisierung verstehe ich als ein Streben nach der Expansion des Christentums, nach dem „Bekehren der Heiden“, die Evangelisation als ein Bemühen um eine „Bekehrung der Christen“, um ein Abrücken von dem selbstsicheren „Christsein“ zu einem demütigen „Christwerden“ hin.)

Wenn die „neue Evangelisation Europas“ wirklich neu sein soll, muss sie den Mut haben, diese uralte, ursprüngliche, evangeliumsgerechte Gestalt mit Demut anzunehmen. In welchem Augenblick der Geschichte des Christentums leben wir heute in Europa, welcher Art sind die „Zeichen der Zeit“ und wie sollen wir darauf antworten? Befindet sich das Christentum immer noch am Anfang seiner Geschichte, wie Teilhard de Chardin behauptete, oder liegt es im Sterbebett, wie es so manche voraussagten – von Voltaire bis zu einigen Verkündern des „neuen Atheismus“?

Als Antwort habe ich eine dritte Variante zu bieten: Das Christentum in Europa erlebt eine bereits lange Jahre dauernde „mittägliche“ Ermattung, Müdigkeit, eine Krise, aus der es erst dann heraustreten kann, wenn es begriffen hat, dass es auf einem bedeutenden Scheideweg steht und sich für einen der möglichen weiter führenden Wege entscheiden muss. Auch hier plädiere ich für einen „dritten Weg“ zwischen zwei Extremen: Ich schenke keinen Glauben einem Weg zurück, dem der Nostalgie der Traditionalisten, noch einem „Vorwärts“ im Sinne des Konformismus mit einer gewissen Modernitätslinie. Wenn ich gut verstehe, was „der Heilige Geist den Kirchen (heute) sagt“, dann befürworte dieser „Fürsprecher“ (Parakletos) den Weg zu Tiefe, zu Freimachung (Kenosis) und Reifwerden.

Die Metapher, von der wir zu weiteren Überlegungen ausgehen werden, ist durch ein Bild inspiriert, das C. G. Jung für den Reifeprozess der Persönlichkeit verwendete. Jung gemäß ist das Leben des Menschen dem Tag ähnlich: Dessen erste Hälfte, der „Vormittag“, stellt die Aufgabe dar, vor allem die äußeren Strukturen der Persönlichkeit auszubauen, den eigenen Platz und die eigene gesellschaftliche Rolle in der Welt zu finden. Es folgt die „Mittagskrise“ – sie kann eine Krankheit sein, eine Ehekrise, wirtschaftliche Schwierigkeiten, berufliches Scheitern, oder einfach irgendeine Ermüdung, wo den Menschen alles, was ihn bisher erfüllte, zu freuen aufhört, und eine Ermattung, Müdigkeit und Depression sich seiner bemächtigen.

Nach Jung stellt diese Krise – wie jede andere – zugleich auch eine Chance dar. In ihr wird deutlich, was alles der Mensch in seiner Einseitigkeit außer Acht ließ, vernachlässigte und unterschätzte. Der Mensch steht am Scheideweg. Während des „Vormittags“ war er mit dem Ausbau seiner Karriere und seines Hauses beschäftigt. Am „Nachmittag“, in der zweiten Hälfte des Lebens, können wir dies sicher fortsetzen und alle unsere Kräfte dem Festigen, Verbessern und Vermehren des bereits Erlangten widmen. Man kann jedoch auch Abstand davon nehmen und einen Weg „zur Tiefe“ einschlagen, sich dem Abenteuer des geistigen Reiferwerdens aussetzen, was allerdings mit Krisen, Prüfungen und Gefahren verbunden ist. (Willst du vollkommen sein, so geh, verschenke alles, was du hast, und folge mir nach, empfahl Jesus jenem reichen jungen Mann, der in manchem zufrieden mit sich war – er befolgte alle Gebote von Kind auf – und trotzdem spürte, dass ihm etwas fehlte. Der junge Mann ging traurig weg, denn er hatte ein großes Vermögen und war nicht imstande, sich davon zu trennen. Und wir?)

Die Metapher, die ich im Weiteren entfalten will, lautet in einfachster Form wie folgt: Die Geschichte des Christentums vom Anfang an bis zur Schwelle des Modernismus, das war der „Vormittag“, in dem sich die institutionelle und doktrinale Seite entwickelt hat. In Konfrontation mit der Moderne waren diese institutionellen und doktrinalen Strukturen einer Krise und leidenschaftlicher Kritik ausgesetzt. Zum Vorschein kam ein vielgestaltiges Phänomen des Atheismus und Agnostizismus, und als das Christentum gelernt hatte, diesen Erscheinungen einigermaßen zu begegnen, tauchte ein weit schwieriger Gegner auf, der „Apatheismus“, der Verlust des Interesses an der Religion.

Die gegenwärtige „Rückkehr der Religion“, wenn mit dieser Bezeichnung vielmehr die emotionale Religiosität einiger „neuer religiöser Bewegungen“ und die Inflation der Esoterik gemeint ist, scheint mir eher eine kommerzielle Reaktion auf die Absenz der geistigen Kultur zu sein als eine wirkliche Erwachung des Glaubens aus dem Mittagsschlaf.

Das Christentum ist nicht eingegangen, wie es die Theoretiker des Säkularismus erwartet und die Ideologen des „wissenschaftlichen Atheismus“ geplant hatten. Jedoch wenigstens im großen Teil Europas und in der durch die europäische Kultur wesentlich geformten Welt erlebt das Christentum eine Ermattung, Ermüdung, Depression. Es leidet unter inneren Streitigkeiten zwischen den „Traditionalisten“ und den „Modernisten“, die meiner Ansicht nach ein gemeinsamer Irrtum verbindet – beide verfeindeten „Lager“ denken in den Kategorien des „Vormittags“: Es geht ihnen vor allem um institutionelle Strukturen und um Formen der Glaubensäußerung. Die einen erschöpfen sich in Bemühungen, die Entwicklung vor die Moderne zurückzubringen, die anderen verbinden die Zukunft und die Hoffnung des Glaubens vorwiegend mit einer Reform dieser Strukturen. Auf die äußeren Strukturen kommt es wohl nicht so sehr an. Angesichts dieser Streitigkeiten um sekundäre Angelegenheiten wiederhole ich immer wieder: Die Lösung ist weder auf einem Weg nach links oder rechts, noch vorwärts oder rückwärts zu finden, sondern auf dem Weg in die Tiefe.

Mit diesem Weg in die Tiefe, in dem ich den Ausweg aus der Krise sehe, meine ich keinesfalls irgendeine pietistische Flucht ins „Paradies des Herzens“, in ein Gärtlein privater Frömmigkeit. Der Ausweg liegt im Verbinden der Bemühungen um eine spirituelle Erneuerung mit dem Mut, eine neue Sprache der Theologie und der Verkündung zu suchen und damit den Kern des christlichen Glaubens im Dialog mit den wesentlichen Fragen der heutigen Zeit zum Ausdruck zu bringen. Ein inspiratives Modell für die heutige Kirche kann das Ideal der mittelalterlichen Universität sein. Die Universität als Gemeinschaft des Lehrens und Lernens, des Lebens sowie des Betens der Meister und Schüler, eine Gemeinschaft, in der die Freiheit der Überzeugung herrscht, auf dem Glauben gründend, dass auf dem Wege zur Freiheit eine Diskussion unentbehrlich sei und dass die Lehre von Gebet und Meditation ausgehen müsse: „Contemplata aliis tradere“ („die Frucht der Kontemplation weitergeben“). Nur so kann die Kirche dem modernen Menschen treu bleiben.

Quelle: <http://www.downloads.bistum-hildesheim.de/1/10/4/64396064437226136888.pdf>

Wiederabdruck mit freundlicher Genehmigung des Autors.

## Pastoral der Schwellenchristen? Erkundungen zur säkularen Bedeutung des Evangeliums

In den Sphären von aufgeschlossenem Atheismus und säkularer Frömmigkeit folgt Christian Bauer den Spuren der „Schwellenchristen“ – und entfaltet eine Ekklesiologie, die (mit Joseph Ratzinger) ein „Fürsein“ der kirchlichen Dauer-„Siedler“ für die „Suchenden“ kennt.

Keine Ahnung, woher sie meine Nummer hatte. Eines Tages hat sie einfach angerufen, die junge Filmerein. Ich wohnte damals noch mitten im säkularen Osten von Berlin (vgl. Bauer 2003), und sie wollte für ein Filmprojekt „mal mit einem Theologen reden über das Christentum und so“. Wir trafen uns an einem lauen Abend im Spätsommer, sind über den Zaun einer bereits geschlossenen Strandbar geklettert und saßen dann mit Dosenbier an der Spree und haben geredet: über Gott und die Welt, über Menschen und Mächte, über das Leben, die Liebe und das kleine Glück in dieser Zeit. Ich weiß nicht, welche weiteren Folgen diese Begegnung für die junge Filmerein hatte oder was sie heute tut. Und doch liegt für mich ein Hauch von Nikodemusbegegnung über dieser Erinnerung: ein punktueller Kontakt zu nächtlicher Stunde, bei dem es um die wirklich wichtigen Fragen des Lebens ging: Wovon leben wir eigentlich und wofür? Fragen wie diese stehen denn auch im Zentrum einer ‚extrovertierten‘ Pastoral im Sinne von Papst Franziskus, die sich glaubensnahen Kirchenfremden zuwendet. Man kann sie mit Tomáš Halík als „Zachäus-Menschen“ (Halík 2010) bezeichnen, die in interessierter Halbdistanz zum Evangelium leben. Oder aber, wie im Titel dieses Beitrags, auch als Schwellenchristen – wobei es sich auch hier, wie im Fall von Rahners Begriff des anonymen Christen, nicht um eine Kategorie der kirchlichen Vereinnahmung handelt, sondern vielmehr um einen Begriff der depotenzierenden Entsicherung des Eigenen: Gott selbst als anonymes Geheimnis einer zwar weithin kirchenfernen, deswegen aber noch lange nicht gottlosen säkularen Welt.

Schwellenchristen sind in existenziellen Fragen ansprechbare, zugleich in religiösen Dingen aber auch höchst skeptische Zeitgenossen. Evangeliumsnahe Randsiedler des Christentums, die dessen gesellschaftliche Übergangszonen als ihren eigenen kirchlichen Ort begreifen – ähnlich wie Simone Weil, die 1943 vermutlich ungetauft an der Schwelle zur Kirche starb (vgl. Winter 2004, 57–59). Sie bewohnen einen hybriden Zwischenraum des Heiligen jenseits der Unterscheidung von Sakralem und Profanem (vgl. Bauer 2008). Der folgende Erkundungsgang einer nicht nur an religiösen, sondern auch an säkularen menschlichen Erfahrungen interessierten Pastoraltheologie führt mitten hinein in diesen Transitbereich zwischen Kirche und Welt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 1). Mit lernbereiter Gottesvermutung folgt sie einem entgrenzenden „Lockruf der Gnade“ (PO 18), hinein in jene säkularen Bereiche des Lebens, wo dem Zweiten Vatikanum zufolge zwar „Gott, nicht aber die Kirche ist“ (Bucher 1998, 262). Das führt zu einer neuen pastoralen Option für die Suchenden im Rahmen einer „Theologie der Befreiung [...] von den ‚Sicherheiten‘ im Bereich der Religion – seien es die Sicherheiten im Bereich des Atheismus, der sich selbst nicht problematisiert, oder die Sicherheiten einer Religiosität, die auf ganz ähnliche Weise an der Oberfläche bleibt“ (Halík 2010, 39).

### 1. Gottesfürchtige des 21. Jahrhunderts

Ins Blickfeld rücken damit ebenso ambivalenzfähige wie dilemmakompetente Zeitgenossinnen und Zeitgenossen, die sich wie der italienische Schriftsteller Ignazio Silone in den 1960er Jahren jenseits des Gegensatzes von Don Camillo und Peppone verorten: „Ich bin ein Christ ohne Kirche und ein Sozialist ohne Partei“ (vgl. Stempel 2000). Die hier unterlaufene klassisch moderne Differenz von ‚Kirchenchristentum‘ und ‚Parteisozialismus‘ hat sich inzwischen hochgradig pluralisiert – heute stehen wir mit Bruno Latour längst mitten in den entsprechenden Pluralitätsstrudeln einer späten Moderne: „Er [so Latour über sich in der dritten Person] schämt sich dessen, was sonntags, wenn er zur Messe geht, von der Höhe der Kanzel herab ertönt; aber er schämt sich auch des ungläubigen Hasses [...] derer, die über die Kirchgänger spotten. Schämt sich, wenn er hingeht, schämt sich, wenn er nicht zu sagen wagt, dass er hingeht; [...] als hätten ihn zwei gegenläufige Strömungen gepackt und wirbelten ihn um die eigene Achse“ (Latour 2011, 7 f.). In solchen Äußerungen wird das „atheistische Hyperchristentum“ (Pornschnegel 2011, 19) zahlreicher heutiger Intellektueller sichtbar: „Die avantgardistische Moderne revoltiert gegen beides: gegen die kirchlichen Institutionen [...] ebenso sehr wie gegen die säkulare Gesellschaft“ (ebd., 8). Jenseits der „abgeschotteten Lager“ (Halík 2010, 28) von allzu „selbstsicheren Gläubigen“ (ebd.) einerseits und allzu „selbstsicheren Atheisten“ (ebd.) andererseits tun sich damit faszinierende neue Räume des Gesprächs über das Evangelium auf.

Vor diesem Hintergrund gerät zunehmend eine Personengruppe in den Blick, die im Neuen



Dr. Christian Bauer ist Professor für Interkulturelle Pastoraltheologie an der Universität Innsbruck.

Testament ‚Gottesfürchtige‘ genannt wird: Heiden, die unbeschnitten, aber gottesgläubig auf der Schwelle zum Judentum leben. Ein lukanisches Beispiel für diese „nichtjüdischen Sympathisanten des Judentums“ (Theißen 2002, 40), die man in Analogie zu Silones Diktum auch ‚Juden ohne Synagoge‘ nennen könnte, ist ein ‚Gottesfürchtiger‘ aus der Diaspora: der äthiopische Kämmerer aus Apg 8. Dem christlichen Missionar Philippus widerfährt etwas in diesem Zusammenhang höchst Spannendes: Er steigt zu ihm in den Wagen und bekommt dort einen Abschnitt aus der eigenen Hl. Schrift zu hören. Das Evangelium ist längst eine open source, so lässt sich mit Blick auf unsere Situation heute sagen, aus der jeder schöpfen kann – auch Halb-, Anders- oder Nichtgläubige. Dieses Echo des Eigenen in der Stimme des Anderen ermutigt zur mystagogischen Kontaktaufnahme auch mit den ‚Gottesfürchtigen‘ unserer Tage. Diese Schwellenchristen in den Übergangszonen der Kirche stellen nicht nur eine evangelisatorische Herausforderung dar, sondern auch eine entsprechende Herausforderung. Denn sie fordern, aus den eigenen religiösen Gewissheiten herauszutreten und ein Stück des Weges bei ihnen im Wagen mitzufahren.

## 2. Freunde des Evangeliums

Dort kann man religiösen Zeitgenossen begegnen – aber eben auch säkularen, die oftmals alles andere als schlechte Menschen sind: Freunde des Evangeliums, potenzielle Verbündete im Einsatz für die Sache Jesu. Jeder kennt vermutlich solche profanen Heiligen: selbstlose Menschen, die in ihrem Alltag bereit sind, mehr in die „Bank des Lebens“ (Rahner 1968, 215) einzuzahlen, als sie aus ihr herausbekommen. Heldinnen und Helden des Unmöglichen, die sich mit einer „Unbedingtheit jenseits des Erforderlichen“ (Ott 2006, 109 f.) unter zum Teil erheblichen Risiken für andere Menschen einsetzen – ohne allerdings Gott als eine Ressource ihrer Selbstlosigkeit begreifen zu können. Der „atheistische Humanismus“ (vgl. Lubac 1998) dieser Einsatzbereitschaft inspiriert dazu, das Christentum mit säkular interessierten und engagierten Theologen wie Dietrich Bonhoeffer, M.-Dominique Chenu oder Karl Rahner – zumindest probeweise – als ein potenziell nichtreligiöses, profanes oder anonymes zu denken. Man wird ähnliche Erfahrungen machen wie die ersten französischen Arbeiterpriester nach dem Zweiten Weltkrieg bzw. vor dem Zweiten Vatikanum: „Ich bin kämpferischen Arbeitern begegnet, habe [...] ihre Großmut, ihre Uneigennützigkeit und ihre unbesiegbare Hoffnung erkannt. Ich [...] sah ihre Anstrengungen, um die Ausbeutung, die Ungerechtigkeit und den Krieg abzuschaffen. Ich bin mutigen, anständigen, menschlichen Marxisten begegnet“ (Günther/Janés 1957, 140).

Das Evangelium, das diese „Priester im Blaumann“ (Viet-Depaule 2002, 5) ihren Kameradinnen und Kameraden in den Hafenvierteln, Autofabriken und Kohleminen hatten bringen wollen, haben sie unter diesen nämlich überhaupt erst verstanden. Nicht sie haben die Arbeiter zur Kirche bekehrt, sondern diese sie zum Evangelium. Im gemeinsamen Einsatz für die Rechte der Arbeiter entdeckten sie dessen säkulare Bedeutung – und ermöglichten somit auch eine pneumatologische Selbstentgrenzung der Kirche auf dem Konzil: „Christus wirkt [...] in den Herzen der Menschen nicht nur, indem er die Sehnsucht nach der künftigen Welt erweckt, sondern auch jene edlen Meinungen animiert, reinigt und stärkt, durch die sich die Menschheit bemüht, ihr eigenes Leben menschlicher zu gestalten [...] Während derselbe Geist die einen beruft, ein sichtbares Zeugnis der Sehnsucht nach der himmlischen Wohnstatt abzulegen und sie auf diese Weise in der Menschheit lebendig zu halten, beruft er die anderen, sich dem irdischen Dienst an den Menschen zu verschreiben und durch dieses Amt dem himmlischen Reich den Stoff zu bereiten“ (GS 38).

## 3. Kirche in den Ringen des Saturn

Diese Einsicht hat ekklesiologische Konsequenzen. Dabei wird heute eine Unterscheidung zunehmend wichtig, die Charles Taylor vor kurzem in die Debatte brachte (Taylor 2012, 21): Kirche besteht sowohl aus dwellers (‚Siedlern‘) als auch aus seekers (‚Suchenden‘). Eine entsprechend passagere Kirche des Konzils, so lässt sich diese Unterscheidung metaphorisch weiterdenken, ist wie ein Lagerfeuer des Evangeliums, an dem die großen Fragen des Lebens zur Sprache kommen: eine heiße Mitte mit offenen Rändern. Es gibt Menschen in ihr, die das Holz nachlegen, damit die Flamme nicht erlischt, oder die Glut unter der Asche wieder entfachen – dwellers, vielleicht auch einige seekers –, und zugleich gibt es auch Menschen, die sich nur für einen Moment dort aufwärmen und dann wieder ihrer Wege gehen – seekers oder auch dwellers anderer Lagerfeuer. Siedler wie Suchende sind beide in diesem Sinne auf konstitutive Weise Kirche, sofern man diese nicht nach dem Modell von pastoralen „Thermosflaschen [versteht], die nach innen warm halten, außen aber alles kalt lassen“ (Rahner 1986, 236). Tomáš Halík hat für dieses kirchenkonstitutive Verhältnis von Siedlern und Suchenden kürzlich ein anderes schönes Bild gefunden: „Bisher war [...] unsere Pastoral nur auf dwellers eingestellt. Die Zukunft [...] hängt aber davon ab, inwieweit es ihr gelingt, auch die seekers anzusprechen. [...] Soll die Kirche nur ein gemütliches Heim für dwellers bieten [...]? [...] Damit sie [...] nicht zu einer Sekte wird, muss die Kirche sich wie der Saturn einen ‚äußeren Ring‘ bewahren“ (Halík 2013, 2 f.).

Wir brauchen eine entsprechende Pastoral der offenen Ränder bzw. der vielen Ringe, die sich mit Karl Rahner konzilstheologisch im Sinne einer sakramentalen Ekklesiologie (vgl. LG 1) denken lässt: nämlich als die explizite Sakramentalität einer heilsuniversal entgrenzten Kirche, die als sichtbares Zeichen der unsichtbaren Gnade („signum visibile invisibilis gratiae“) daran erinnert, dass diese implizit auch außerhalb der Kirchenmauern wirkt – wodurch das ausdrückliche religiöse Gnadenzeichen der Kirche jedoch keineswegs obsolet wird. Denn Gott sagt durch dieses Zeichen mitten im Säkularen: „Hier in dieser Welt bin ich

---

## Literatur

Bauer, Christian, Gott und die Nebelkinder. Theologische Notizen über einen anonymen Berliner, in: Jahrbuch für das Erzbistum Berlin 2004, Berlin 2003, 72–78.

und bleibe ich mit meiner Gnade; ich erfülle im Geheimen die letzten Tiefen des Menschen“ (Rahner 1984, 164). Mit Joseph Ratzinger könnte man auch stellvertretungstheologisch von einem proexistenten ‚Fürsein‘ der wenigen explizit-kirchlichen dwellers für die vielen implizit-christlichen seekers sprechen: „Um die Rettung aller sein zu können, muss sich die Kirche nicht [...] mit allen decken, sondern eher macht dies ihr Wesen aus, dass sie [...] die Schar der ‚Wenigen‘ darstellt, durch die Gott ‚die Vielen‘ retten will. Ihr Dienst wird zwar nicht von allen, wohl aber für alle getan“ (Ratzinger 1963, 574). Und, so wäre im Sinne des Konzils hinzuzufügen: mit allen.

#### 4. Gott in einer vollen Welt

In einem Vortrag über den homo areligiosus unserer säkularen Gegenwart lässt Eberhard Tiefensee einen ostdeutschen Jugendlichen zu Wort kommen, der auf die Frage, ob er sich als religiös bezeichnen würde, antwortete: „Ich weiß nicht, ich bin – normal“ (Tiefensee 2001, 14). Kirchlicherseits gilt es, die schlichte Tatsache an sich heranzulassen und anzuerkennen – und zwar nicht nur rein oberflächlich, sondern auch in den Tiefengründen des eigenen Glaubens –, dass es heute gar nicht so wenige Menschen gibt, die ihr Leben auch ohne explizite Bindung an eine Religion sehr gut zu meistern scheinen. Auch in diesem Zusammenhang kann aufs Neue eine Erfahrung der Arbeiterpriester gemacht werden: „Wir sind mit einer klaren Vorstellung von dem losgezogen, was wir der Welt zu bringen hätten, und wir haben entdeckt, daß wir Spät-Gekommene waren, die alles lernen mußten [...] Wir haben gesucht, in welchen Zwischenräumen Platz sein könnte, um unsere Sache unterzubringen, und wir haben eine volle Welt entdeckt, die uns zwang, unseren Glauben selbst einzubringen und in Frage zu stellen“ (Zodrow 2000, 121). In seinen Gefängnisbriefen hat der bereits erwähnte Dietrich Bonhoeffer davon gesprochen, Gott sei „kein Lückenbüßer; nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muss Gott erkannt werden“ (Bonhoeffer 1994, 163): „Niemand hat Jesus die Gesundheit, die Kraft, das Glück eines Menschen [...] wie eine faule Frucht angesehen [...] Ich will also darauf hinaus, dass [...] man den Menschen in seiner Weltlichkeit nicht ‚madig macht‘, sondern ihn an seiner stärksten Stelle mit Gott konfrontiert“ (ebd., 182.185 f.).

Vielleicht muss ja auch gar nicht jeder Mensch den christlichen Weg der Nachfolge gehen, um sein Heil zu finden. Vielleicht hält Gott ja wirklich noch ganz andere Wege bereit: „Wohl habe ich Israel aus Ägypten geführt, aber ebenso auch die Philister aus Kaptor und die Aramäer aus Kir“ (Am 9,7). Das Zweite Vatikanum jedenfalls war davon überzeugt, dass jeder Mensch das „ewige Heil erlangen kann, der das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht und seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet“ (LG 16). Die sich aus diesen konziliaren Lockerungsübungen in Sachen Heilswillen Gottes ergebende Gelassenheit gilt auch für kirchlich gebundene Christen. Man kann auch als solcher nämlich eine bestimmte Phase seines Lebens durchaus einmal im Impliziten leben und sich von der Stellvertretung der anderen Christen getragen wissen – ohne dabei gleich aus der Gnade Gottes herauszufallen. Denn auch diese sind zuweilen ‚Alltagssäkulare‘. Auch ihr Alltag hat seine eigene Schwerkraft und bedarf einer regelmäßigen religiösen Unterbrechung. Es gilt daher, ihn nicht nur indirekt zu heiligen, sondern ihn – zumindest hin und wieder – auch ausdrücklich zu sakralisieren (vgl. Bauer 2008). Im alltäglichen Kontinuum des Impliziten brauchen wir immer wieder entsprechende Unterbrechungen durch das Explizite: Nikodemusgespräche, Feiertage, verdichtete Hochphasen des Engagements. Ist das prinzipiell gegeben, so genügt – zumindest aus der Perspektive Gottes (vgl. Fuchs 2012) – generell auch das Implizite. Nicht anders verhält es sich auch im Evangelium. Darin kommt es zu heilvollen Kontakten mit Jesus, die nicht immer in einen expliziten Ruf in die Nachfolge hineinführen, sondern auch mit der Entlassung in das Abenteuer des säkularen Alltags münden: „Geh hin und sündige von nun an nicht mehr!“ (Joh 8,11).

#### 5. Konzil im ‚Vorhof der Völker‘

Es war ein besonderes Anliegen von Papst Benedikt XVI., zusammen mit dem Päpstlichen Kulturrat nach dem Vorbild des Jerusalemer Tempels einen neuen cortile dei gentili (vgl. auch Bolha/Wecker 2002) zu eröffnen: einen „Freiraum [...] für die Völker, die hier [...] beten wollen, auch wenn sie dem Geheimnis nicht zugehören konnten, dem das Innere des Tempels diene. [...] Ich denke, so eine Art ‚Vorhof der Heiden‘ müsse die Kirche auch heute auf tun [...] Zum Dialog der Religionen muß heute vor allem auch das Gespräch mit denen hinzutreten, denen die Religionen fremd sind“ (Benedikt XVI. 2009). Wie auch seine eigenen Dialoge mit Intellektuellen wie Jürgen Habermas oder Marcello Pera zeigen, steckt hinter dieser Initiative ein echtes pastorales Anliegen – eine päpstliche Option für religionsскеptische Agnostiker, die wie Julia Kristeva dann auch zum Friedenstag der Weltreligionen 2011 in Assisi eingeladen wurden: „Neben den beiden Realitäten von Religion und Antireligion gibt es in der wachsenden Welt des Agnostizismus noch eine andere Grundorientierung: Menschen, [...] die auf der Suche sind nach Gott. [...] Sie stellen Fragen an die eine und an die andere Seite. Sie nehmen den kämpferischen Atheisten ihre falsche Gewißheit, mit der sie vorgeben zu wissen, daß kein Gott ist [...] Sie rufen aber auch die Menschen in den Religionen an, Gott nicht als ihr Besitztum anzusehen [...] Daß sie Gott nicht finden können, liegt auch an den Gläubigen“ (Benedikt XVI. 2011). Der emeritierte Papst bezieht sich hier indirekt eine höchst bedeutsame Nummer der Pastoralkonstitution Gaudium et spes, in welcher die Säkularität der modernen Welt als ein Zeichen der Zeit identifiziert wird, zu dem auch „sehr verschiedene Phänomene“ (GS 19) des Atheismus gehören. „Der Atheismus entsteht aus verschiedenen Ursachen, zu denen auch die kritische

Bauer, Christian, Religion in der Praktischen Theologie? Thesen zu einer prophetisch-kritischen Theologie des Heiligen, in: Pastoraltheologische Informationen 28 (2008) 245–252.

Benedikt XVI., Ansprache beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium (21.12.2009) (abgerufen am 10.12.2013).

Benedikt XVI., Ansprache am Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für Frieden und Gerechtigkeit auf der Welt (27.10.2011) (abgerufen am 10.12.2013).

Bloch, Ernst, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt/M. 1968.

Bolha, Andreas / Wecker, Kurt Josef, Im Vorhof der Heiden. Rituale für Fernstehende, in: Themenhefte Gemeindearbeit (48), Aachen 2002.

Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh 1994.

Bucher, Rainer, Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung zu den Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1998.

Bühlmann, Walbert, Weltkirche. Neue Dimensionen – Modell für das Jahr 2001, Wien 1985.

Chenu, M.-Dominique, Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu, Paris 1975.

Comte-Sponville, André, Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott, Zürich 2009.

Depierre, André, Les fenêtres de l'espérance, in: Geffré, Claude (Hg.), L'hommage différé au Père Chenu, Paris 1990, 38–44.

Dienberg, Thomas / Eggensperger, Thomas / Engel, Ulrich (Hg.), Säkulare Frömmigkeit. Theologische Beiträge zu Säkularisierung und Individualisierung, Münster 2013.

Engelhardt, Paulus, Thomas von Aquin. Wegweisungen in sein Werk, Leipzig 2005.

Fuchs, Ottmar, Wer's glaubt, wird selig ... Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel, Würzburg 2012.

Günther, Alfred / Janés, Jean (Hg.), Die Arbeiterpriester. Dokumente, Heilbronn 1957.

Halík, Tomáš, Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg/Br. 2010.

Halík, Tomáš, Ist die Kirche dem modernen Menschen treu? Vortrag beim Jahresempfang des Bischofs von Hildesheim (13.06.2013) (abgerufen am 10.12.2013).

Heinrich, Ludwig, „Nur manchmal bin ich Atheist“. Heute wird Klaus Maria Brandauer 70. Ein Gespräch über Erfolge und Tragödien, Weltkarriere und Wurzeln, in: Tiroler Tageszeitung vom

Reaktion auf die Religion zählt [...] Deswegen können an der Entstehung des Atheismus auch die Gläubigen einen nicht geringen Anteil haben, insofern [...] sie das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren“ (GS 19).

Noch weniger als zur Zeit des Konzils können daher heute „viele unserer Zeitgenossen“ (GS 19) an Gott glauben – obwohl er doch christlicher Überzeugung zufolge „Ursprung und Ziel aller“ (GS 92) ist und obwohl es doch die zentrale pastorale „Aufgabe der Kirche“ (GS 19) wäre, ihn als das innerste und tiefste Geheimnis der Welt „präsent und sozusagen sichtbar zu machen“ (GS 19). Entsprechend schwer wiegt das „Gewicht der Fragen, die der Atheismus aufgibt“ (GS 21). An ihnen entscheidet sich die Zukunft der Kirche in einer spätmodernen Welt, die sich selbst in ihren postsäkularen Zügen in multipler Weise säkularisiert. Wer sich für diese Herausforderungen wirklich interessiert, dem kann es ergehen wie einem Mitarbeiter im Bamberger Seelsorgeamt mit seinem Kleinen Konzilskompendium: „Lange lag das kleine dicke grüne Buch im Bücherschrank [...] Hervorgekramt habe ich es wieder, als ich [...] nach einer Textstelle aus dem Konzil suchen sollte, die mich heute anspricht. Dabei bin ich [...] auf drei Artikel zum Atheismus gestoßen, die mich elektrisiert haben: ‚Das trifft genau auf unsere Zeit heute!‘ war mein Gedanke. [...] Es sind offene Gesprächs-Räume [...] nötig, wenn man den Fragen nachgehen will, die der Atheismus heute stellt [...] Zeitgemäße, überzeugende Vorbilder für diesen Weg, die selbst eine atheistische Lebensphase hatten, gäbe es in der Kirche: [...] Simone Weil, Madeleine Delbrêl, [...] bis hin zu heutigen Theologen wie Tomáš Halík“ (Saffer 2012, 48 f.).

#### 6. Atheismus in der Spur Gottes

Betrachtet man die dominanten Zeitsignaturen unserer global vernetzten Gegenwart, so lassen sich im Anschluss an Walbert Buhlmann (Buhlmann 1985, 127 f.) entsprechende kontinentale Herausforderungen einer politischen Theologie der Befreiung („Mysterium liberationis“) in Lateinamerika, einer postkolonialen Theologie der Inkulturation („Mysterium incarnationis“) in Afrika, einer interreligiösen Theologie des Dialogs („Mysterium revelationis“) in Asien und einer heilsexplorativen Theologie der Säkularisierung („Mysterium salutis“) in Europa identifizieren. Letztere fände neue Gesprächspartner in suchenden Menschen wie Klaus M. Brandauer, der sich als einen Atheisten „von Gottes Gnaden“ (Heinrich 2013, 14) bezeichnet. Im Gespräch mit ihnen lässt sich nach einem „Atheismus in der Spur Gottes“ (Valentin 1997) fragen: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“ (Bonhoeffer 1994, 191). Eine solche gottgewollt ‚atheistische‘ Existenz braucht, wie Ottmar Fuchs von der Äußerung eines Studenten berichtet, gar keinen expliziten Glauben: „Ich habe meinen Glauben verloren. Nicht wegen des Theologiestudiums [...], sondern einfach so. [...] Und ich fühle mich nicht unglücklich. Ich kann gut auch ohne diesen Glauben leben [...] Gibt es den Gott, über den ich im Theologiestudium nachgedacht habe, dann [...] nimmt er es mir auf keinen Fall übel“ (Fuchs 2012, 17). Eine Option für das Gespräch mit ‚neuen Atheisten‘ zielt daher nicht auf die leichten intellektuellen Siege über Dawkins und Konsorten – sondern vielmehr auf jene „theologische Wahrheit des Atheismus“ (Hoff 2009, 139), wie sie Gaudium et spes erschließt und wie sie uns aktuell in den „atheistischen Spiritualitäten“ (Comte-Sponville 2009) bzw. „säkularen Frömmigkeiten“ (Dienberg/Eggensperger/Engel 2013) der Gegenwart begegnet. Deswegen muss man nicht gleich auch selbst „atheistisch glauben“ (Sölle 1968) nach dem Motto: „Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, gewiss aber auch: nur ein Christ kann ein guter Atheist sein“ (Bloch 1968, 24).

Im Sinne einer „theologischen Verschärfung atheistischer Religionskritiken“ (Hoff 2009, 147) bedenkenswert ist jedoch folgende Äußerung des Intendanten des Hamburger Thalia-Theaters zum Todesschrei Jesu am Kreuz („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“): „Dieser Schrei [...] stellt mitten in der Gründungsphase einer neuen Religion in aller [...] Radikalität die Kernfrage, ohne eine Antwort zu haben. Sie implantiert schonungslos den Atheismus und begründet paradoxerweise aus ihm die neue Religion“ (Lux 2013, 4). Es lohnt sich auch in diesem Sinne, die alten Gott-ist-tot-Theologien der 1960er Jahre heute wieder zu lesen (vgl. Nürnberger 2007, 7–9.172.195 f.) und sich in einer neuen existenziellen wie intellektuellen Aufrichtigkeit als honest to God (vgl. Robinson 1963) zu erweisen. Dabei ist schon viel gewonnen, wenn man sich mit den Nichtglaubenden bzw. Nichtglaubendenkönnenden in diesen Fragen solidarisch weiß: „Mit den Atheisten stimme ich in vielem überein, in fast allem – außer in ihrem Glauben, dass es Gott nicht gibt“ (Halík 2010, 9). M.-Dominique Chenu, einer jener Konzilstheologen, die stets das Gespräch mit den Atheisten ihrer Zeit gesucht haben, bekannte einem Marxisten gegenüber, der ihm zuvor von den Glaubenserfahrungen seiner Kindheit berichtet hatte: „Wenn das ihr Gott ist, dann weisen sie ihn zu Recht zurück – und ich bin mit ihnen Atheist“ (Chenu 1975, 167). Ein solches christliches Glaubenszeugnis bleibt nicht ohne Konsequenzen: „Mein Mann glaubt an den Glauben von Père Chenu“ (Depierre 1990, 43). Diese Aussage der Ehefrau eines atheistischen Arbeiters liegt nicht nur in der Reichweite von Gianni Vattimos credere di credere, in ihr begegnet auch der Glaube an den Glauben dem Zweifel am Zweifel.

#### 7. Resümee: Apologetik der Sehnsucht

Wie Dietrich Bonhoeffer, so fühlt auch der Autor dieses Beitrags sich manchen Säkularen näher als vielen Religiösen: „Während ich mich den Religiösen gegenüber oft scheue, den Namen Gottes zu nennen, [...] kann ich den Religionslosen gegenüber [...] ganz ruhig und wie selbstverständlich Gott nennen“ (Bonhoeffer 1994, 141). Und wie Tomáš Halík würde auch er Gott lieber auf dem Boden säkularer menschlicher Erfahrungen suchen als auf dem „Markt

22.06.2013, 14.

Hoff, Gregor M., Die neuen Atheisten. Eine notwendige Provokation, Regensburg 2009.

Klinger, Elmar, Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990.

Latour, Bruno, Jubilieren. Über religiöse Rede, Berlin 2011.

Lubac, Henri de, Le Drame de l'humanisme athée, Paris 1998.

Lux, Joachim, [Bibelarbeit auf dem 34. Evangelischen Kirchentag \(02.05.2013\)](#) (abgerufen am 10.12.2013).

Nürnberger, Christian, Jesus für Zweifler, Gütersloh 2007.

Ott, Martin, „And, by God, I'm gonna do it“. Gott, Politik und Freiheit in Zeiten der Unmittelbarkeit, in: Bucher, Rainer / Krockauer, Rainer (Hg.), Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags, Münster 2006, 99–114.

Pornschlegel, Clemens, Hyperchristen. Brecht, Malraux, Mallarmé, Brinkmann, Deleuze. Studien zur Präsenz religiöser Motive in der literarischen Moderne, Wien – Berlin 2011.

Rahner, Karl, Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren, Düsseldorf 1986.

Rahner, Karl, Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge, Freiburg/Br. 1968.

Rahner, Karl, Über die Zukunft der Gemeinden, in: ders., Schriften zur Theologie XVI, Zürich 1984, 160–177.

Ratzinger, Joseph, Art. Stellvertretung, in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe, Band 2, München 1963, 566–575.

Robinson, John A. T., Honest to God, Philadelphia 1963.

Saffer, Bernhard, Die Auseinandersetzung mit dem Atheismus ist die Herausforderung für die Kirche in unserer Zeit, in: KEB Bamberg (Hg), Wege in die Zukunft. 50 Jahre II. Vatikanisches Konzil, Bamberg 2012, 48–49.

Sölle, Dorothee, Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, Olten – Freiburg 1968.

Stempel, Ute, Christ ohne Kirche, Sozialist ohne Partei. Zum 100. Geburtstag von Ignazio Silone, in: Neue Zürcher Zeitung vom 29.04.2000.

Taylor, Charles, The church speaks – to whom?, in: Casanova, José / McLean, George F. / Taylor, Charles, Church and People. Disjunctions in a Secular Age, Washington 2012, 17–24.

Theißen, Gerd, Das Neue Testament, München 2002.

Tiefensee, Eberhard, [Homo religiosus. Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung „Weltreligionen im 21. Jahrhundert“ \(08.05.2011\)](#) (abgerufen am 10.12.2013).

der Religionen“ (Halík 2010, 156). Wer darüber mit religions-skeptischen Zeitgenossen ins Gespräch kommt, gewinnt neue Gesprächspartner. Denn in jeden Menschen ist ein *desiderium naturale* (vgl. Engelhardt 2005, 132–166) eingesenkt, eine meist anonyme Sehnsucht nach dem ewigen Glück. Auf dem von Maurice Blondel gespurten „Weg der Immanenzapologetik“ (Klinger 1990, 83) kann der pastorale Dialog von Kirche und säkularer Welt an den Paradoxien menschlicher Existenz ansetzen: „Die Kirche weiß [...], dass Gott [...] allein die Antwort auf das tiefste Sehnen des menschlichen Herzens ist, das an den Gaben der Erde nie voll sich sättigen kann. [...] Immer wird der Mensch wenigstens ahnungsweise das Verlangen in sich tragen, zu wissen, was die Bedeutung seines Lebens, seines Schaffens und seines Todes ist“ (GS 41). Für einen entsprechenden Dialog muss man sprachfähig sein. Das führt die Pastoral an die Grenzen des theologisch Sagbaren. Denn dafür braucht es eine spirituelle, ja mystische Theologie, die überzeugend von jenem unendlichen Geheimnis Gottes zu sprechen weiß, von dem man weder reden noch schweigen kann. Man muss von entsprechenden Erfahrungen erzählen können. Denn der Christ der Zukunft wird ja in der Tat ein Mystiker sein, der sich über das *desiderium naturale* mit allen Menschen überhaupt verbunden fühlt. Und der Theologe einer, der auch einmal mit Dosenbier über Berliner Zäune klettert – und im rechten Moment zu schweigen weiß.

(abgelehnt am 10.12.2015).

Valentin, Joachim, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz 1997.

Viet-Depaule, Nathalie, *Avant-propos*, in: dies. (Hg.), *La Mission de Paris. Cinq prêtres-ouvriers insoumis témoignent*, Paris 2002, 5–17.

Winter, Elisabeth Thérèse, *Weltliebe in gespannter Existenz. Grundbegriffe einer säkularen Spiritualität im Leben und Werk von Simone Weil (1909–1943)*, Würzburg 2004.

Zodrow, Lioba, *Gemeinde lebt im Gottesdienst. Die nachkonziliare Liturgiereform in Frankreich und ihre Voraussetzungen*, Stuttgart 2000.

---

Katholische Arbeitsstelle  
für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

## Die säkulare Welt als Chance

Die „Gegensätzlichkeit“ von Kirche und Welt nimmt Thomas Herkert zum Anlass, sie in dialektischer Weise durch zu meditieren. Er zeigt auf, wie die Kirche auf diesem Hintergrund zu einem evangelisierenden Dialog kommen kann.

### 1. Gegensätze

Wir sind es gewohnt, in Gegensätzen zu denken. Das ist zunächst nicht schlecht, erleichtert es uns doch das schnelle Navigieren durch die vielen Entscheidungsmöglichkeiten, aber auch durch die Entscheidungszwänge, die tagtäglich auf uns niederprasseln und von denen wir uns nicht dispensieren können, sofern wir nicht das Schicksal von Buridans Esel teilen wollen, der bekanntlich verhungert, weil er sich für keinen der beiden Heuhaufen entscheiden konnte.

Es wird allerdings sofort problematisch, wenn der Irrtum entsteht, das Leben – unseres wie das unserer Mitmenschen – lasse sich vollständig in Gegensätzen abbilden oder mit ihnen ausreichend beschreiben. Denn genau dann verlieren diese Gegensätze ihren Sinn und pervertieren das Leben von uns modernen Menschen, das sich faktisch immer im Zwischenraum dieser Orientierungsgegensätze abspielt: in den Grauzonen, irgendwo zwischen schwarz und weiß.

Auch Jesus nutzt selbstverständlich die Orientierungskraft von Gegensätzen, um ihren Kern klar zu konturieren. Gleichzeitig macht der Nazarener aber durch sein Verhalten deutlich, dass Leben sich nicht durch Orientierungsmarken beschreiben lässt, sondern zumeist in deren Zwischenräumen stattfindet. Und deshalb kritisiert Jesus auch, wenn Orientierungsmarken zu Gesetzen, gar göttlichen Gesetzen gemacht werden. Wohl deswegen durchbricht er sie mit seinen Jüngern regelmäßig. Dies ist auch für die Christinnen und Christen der zweiten Generation eine direkte Folge des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu: Da gibt es nicht mehr oben und unten, rein – unrein, Mann – Frau, Gerechter – Sünder; Jude – Heide, Menschenarbeit – Gottesdienst; Gott – Mensch. Es wäre außerdem in diesem Zusammenhang zu überlegen, was der Gegenbegriff zur „säkularen Welt“ wäre und darüber nachzudenken, ob das tatsächlich erstrebenswert ist. „Sakralisierte Welt“ etwa?

### 2. Kirche und Welt

Die Frohe Botschaft sollte uns also ein gerüttelt Maß an Skepsis gegenüber jeglicher Schwarzweißmalerei vermitteln. Evangelisierung, so mein Vorschlag, sollte genau da ansetzen: Jede Evangelisierung ist zunächst Selbstevangelisierung und damit im eigentlichen Wortsinn „metanoia“: Neubestimmung auf das Wesentliche des Lebens und des Glaubens. Damit meine ich weder geistliche Übung noch strategisches Spiel. Zur „metanoia“ gehört, dass ‚mensch‘ zunächst wahrnimmt, was sein eigenes Leben prägt und ausmacht, wie seine Umwelt aussieht. Dann wird zu einer Vorurteilskritik weiterzugehen sein: Sind denn meine Wahrnehmungen und meine Lebensgestaltung die einzig legitimen? Gar die einzig richtigen? Gilt es nicht zuerst, den Nächsten so zu nehmen, wie er ist? Fremd vielleicht, aber doch zu achten und zu respektieren in Lebensführung und Entscheidungen? Hier zitiere ich gerne Klaus Hemmerle, der meisterhaft ausdrückt, was für mich die Dynamik des biblischen Glaubens und der Botschaft Jesu ist: „Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.“

Kirche hat in ihrer Geschichte selten durch dogmatische Diskurse die Herzen der Menschen erreicht. Ihr über die Jahrhunderte hinweg arg verkompliziertes Lehrgebäude ist für den aufgeklärten Menschen unserer Tage kaum von großer Anziehungskraft.

Kirche hat Menschen dort angezogen und neugierig auf ihre Botschaft gemacht, wo sie sich denen am Rande zugewandt hat und ihnen deutlich zu machen verstand, dass Gott sie nicht verlässt. Dies ist sicher der Grund, warum Papst Franziskus nicht müde wird, die Kirche auf die Ränder hinzuweisen und sie auffordert, sich genau dorthin zu begeben: an die Ränder von Gesellschaft und Kirche, in die Grauzonen des Lebens. Die intuitive Sicherheit, die aus den Äußerungen des Papstes spricht, mag von seinem sensiblen Gespür herrühren, dass die Kirche eine Botschaft zum Leben auszurichten hat. Dies verträgt sich nicht damit, dass Kirche selbst Menschen marginalisiert und an die Ränder drängt, manchmal auch darüber hinaus. Hier liegt meiner Meinung nach auch der Schlüssel zum Verständnis der aktuellen Glaubwürdigkeitskrise unserer Kirche: Entgegen der Botschaft und dem Beispiel Jesu entfernt sie Menschen aus ihrer Gemeinschaft, weil sie ethischen Ansprüchen nicht genügen. Gleichzeitig bleiben weit schwerer wiegende ethische Vergehen des eigenen Führungspersonals nicht nur ungesühnt, sondern wurden über Jahrzehnte hinweg vertuscht. Kirche versucht zu definieren, welche Liebe natürlich und gottgewollt sei und welche nicht.



Thomas Herkert ist Priester und nach pastoraler Tätigkeit in Pfarrei und Hochschulseelsorge seit 2002 Direktor der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg.

Ganz abgesehen von der Diskrepanz zur Erfahrung vieler Menschen und zum wissenschaftlichen Kenntnisstand transportiert all dies eine Haltung, als wisse die Kirche, wem Gott wie nahe ist.

In einer solchen Situation beeindruckten Sätze, die eine andere Haltung offenbaren – wie etwa der des Berliner Erzbischofs Woelki zur Begrüßung von Papst Benedikt XVI. im Olympiastadion. Nachdem er das Leben seiner Stadt, bunt und bisweilen schrill, multikulturell und von allen Religionen geprägt, gleichzeitig weitgehend entkirchlicht, realistisch beschrieben hatte, sagte er in überzeugtem Ton: „Dies ist aber keine gottlose Stadt!“ Genau darum geht es, wenn Kirche ihren Ort sucht in unserer säkularen und multioptionalen Gesellschaft. Die Wendung hin zum Menschen mit seinem gelebten Leben, das in Gegensatzpaaren einfach nicht adäquat zu fassen ist.

Ich halte die Trennung zwischen Kirche und säkularer Gesellschaft auch deswegen für so schwierig, weil sie zu leicht ein Gefälle in die Diskussion bringen: Wir und die, Katholiken und Protestanten, Glaubende und Ungläubige, Kirchliche und Gottlose ... Jahrhundertlang verstand die katholische Kirche ihre „Außenbeziehungen“ aus diesem Gefälle heraus, und viele lehramtliche Dokumente legen davon beredtes Zeugnis ab.

Ich möchte der heutigen Kirche nicht unterstellen, sie agiere wissentlich und geplant in dieser Haltung, zumal sie im II. Vatikanum bis in die Formulierung der Konzilstexte hinein die Haltung der Konfrontation und des Gefälles (wir – ihr) durch das neue Paradigma der „Communio“ (wir) auch lehramtlich überwunden hat. Aber bei ehrlicher Analyse müssen wir zugeben, dass wir den Menschen oft in der „alten“ Haltung begegnen und von ihnen reden, als würden wir etwas besitzen, das sie (noch) nicht haben. Als sei ihr Leben – verglichen mit dem unseren – dann doch irgendwo defizient. Viele Reden von Kirche und Glaube in säkularer Umgebung lassen diese Untertöne durchklingen. Genau das akzeptieren viele Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche – zu Recht – nicht mehr. Ablesbar ist diese „Fehlhaltung“ an vielen klagenden Einlassungen von führenden Kirchenvertretern, wie schlecht die Welt doch sei, die säkularisierte natürlich, und wie schlimm es sei, dass der Glaube verdunstet, Wertesysteme zerbrochen und die christlichen Wurzeln unserer Gesellschaft in Vergessenheit geraten seien. Glaubenskrise! Gottesdämmerung!

Ganz abgesehen davon, dass diese Predigten meist denen gehalten werden, die ja (noch) Christen, Kirchenmitglieder und sogar Gottesdienstbesucher sind, ist dieser Befund abzulesen am Erstaunen derselben Kirchenvertreter, wenn sie in Kontakt mit den echten Lebenswelten z. B. Jugendlicher geraten – wenn diese „Opfer“ unserer entkirchlichten Sinnwüste sehr wohl Idealen folgen, wie sie auch die Kirche vertritt – nur eben ohne jeden Bezug auf sie – und dabei auch noch glücklich sind. Dass darüber hinaus viele Menschen sich durchaus in der Lage sehen, sich als gläubig und sogar als christlich zu bezeichnen ohne jeden Bezug auf eine der Großkirchen. Und nicht einmal ein schlechtes Gewissen dabei haben.

Wenn wir als Kirche immer erst einen Mangel konstruieren müssen, um die Attraktivität der eigenen Botschaft aus dem Negativen zu beschreiben, dann müssen wir uns über die Skepsis der Menschen nicht wundern. Denn auch angesichts vieler Missstände in unseren westlichen Gesellschaften haben wir in der (christlich fest regierten) Geschichte Europas doch noch nie so lange Phasen von Frieden und so großer persönlicher Freiheit in relativem Wohlstand erlebt. Jenes Gefälle wurde im Laufe der Jahrhunderte zu einer Haltung. Jenseits aller konkreten Probleme unserer Kirche ist diese Haltung – wo auch immer sie auftritt – das eigentliche Problem.

### 3. Kirche in Welt

Es ist kein Zufall, dass Papst Franziskus viel von Demut spricht, von Bescheidenheit und – was viel wichtiger ist – vorlebt, was er meint. Viele Bischöfe und Kardinäle reden nun auch wie der Papst und fordern, was ihnen noch vor Monaten tabu war: Nachdenken über den Pflichtzölibat, einen Primat der Barmherzigkeit auch gegenüber geschiedenen Wiederverheirateten, eine neue Haltung gegenüber homosexuellen Menschen u. v. a. m. Das Problem besteht darin, dass seit dem März diesen Jahres die vorher Mutlosen mutig geworden sind, gleichzeitig aber deutlich wird, dass viele in ihrer Haltung noch weit von dem entfernt sind, was der Papst vorlegt und vorlebt. Dass die Menschen innerhalb der Kirche – den anderen ist das längst egal – das nicht mehr zu akzeptieren bereit sind, kann man nicht nur in deutschen Bistümern besichtigen.

Der Bischof von Rom scheut sich nicht, in einem Interview mit dem atheistischen Gründer der linkliberalen Zeitung „La Repubblica“ das höfische Gehabe in der Kurie als „die Lepra des Papsttums“ zu kritisieren. Es wird also auch an der Spitze wahrgenommen und zugegeben, dass die Kirche nicht ein reines Gegenüber zur Welt darstellt, sondern in der Welt existiert: Sie hat eine Geschichte mit Höhepunkten der Menschlichkeit und furchtbaren Fehlentwicklungen, und sie lebt zwischen den eigenen Idealen und der abgründigen Fehlerhaftigkeit der Menschen, die sie bilden – wie alle anderen Menschen auch. Grautöne!

Ein Weg, wie Evangelisierung wirken kann, zunächst auf die Kirche selbst und dann auf jene Menschen, die religiös Suchende sind, ist Demut. Die Demut zuzugeben, dass wir selbst Teil dieser Welt sind, von ihr hervorgebracht und geprägt in aller Ambivalenz des freien und zugleich sündigen Menschen. Nur in dieser Demut haben wir das Recht, diese Welt zu kritisieren, wo dies im Sinn der Botschaft Jesu nötig ist. Aber nochmals demütig ist einzugestehen, dass diese Kritik uns selbst zuerst trifft – und nicht immer nur „die Anderen“. Ein solches Bewusstsein schafft Augenhöhe und ermöglicht Dialog. Jeder Versuch aber, das

„alte“ Gefälle wiederzubeleben, erzeugt nicht einmal mehr Gegenwehr, sondern gibt die Kirche der Lächerlichkeit preis.

Zugegeben: All das beschreibt ein Übungsfeld. Nicht nur die Kirche findet sich darauf wieder, sondern alle bisher (fast) unangetasteten Institutionen. Aber die Tatsache, dass die kritische Aufmerksamkeit vieler Menschen sich nicht mehr mit Lippenbekenntnissen und gedrehten Worthülsen zufrieden gibt, sondern ein feines Gespür für Authentizität hat, eröffnet Kirche die Chance, eine neue Haltung einzuüben. Angesichts der Erkenntnis, dass es lange braucht, bis aus Bekenntnissen Haltungen werden, sollten wir schleunigst damit beginnen.

#### 4. Kirche mit Welt

Kirche spielt sich nicht nur in Welt ab (und ist ein Teil von ihr), sondern auch in Zeit. Es war noch nie anders. Deshalb gehört neben der Kontinuität in den Grundaussagen auch die Diskontinuität – man könnte auch sagen die Reformfähigkeit – zu ihrem Grundprogramm. Das beste Beispiel gibt uns Jesus in den Evangelien selbst: „Ihr habt gehört ... Ich aber sage euch!“ Kaum jemand behauptet heute noch, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus stelle auch das Ende der geschichtlichen Entwicklung der Kirche und ihrer Lehre dar. Diese Kirche hat sich in ihrer Geschichte für jedermann sichtbar enorm weiterentwickelt und hat immer – wenn auch oft mit einiger Verzögerung – auf gesellschaftliche Entwicklungen reagiert. Warum also sollte ihr das heute nicht gelingen? Zumal sie aus einem reichen Fundus an Erfahrungen schöpfen kann, wenn sie erst einmal ihre eigene Vielfalt ernst nimmt.

#### 5. Evangelisierung und Dialog

Wenn wir einen echten Dialog nicht nur innerkirchlich, sondern in und mit unserer Gesellschaft führen wollen, kann es sich die Kirche nicht mehr leisten, sich wie ein hier kleinerer, dort größerer Binnenraum zu verstehen, in dem eine besondere Sprache gesprochen, besondere Umgangsformen gepflegt und besondere Konventionen beachtet werden – vor allem dann, wenn man darüber nachdenkt, wie diese Kommunikation auf jene wirken muss, die diesem Binnenraum nicht (mehr) angehören und infolgedessen Sprache und Umgangsformen nicht (mehr) verstehen.

Stattdessen muss sie sich mühen, nicht nur die „Zeichen der Zeit“, sondern auch die „Sprache der Zeit“ zu verstehen und aufruhend auf diesem Verständnis ihre Botschaft für die Menschen so übersetzen, dass sie für deren Lebensgestaltung fruchtbar werden kann.

Der christliche Glaube muss sich auf dem modernen Markt der Möglichkeiten keinesfalls verstecken, sondern ist mit seinen Inhalten gegenüber den unglaublich breit gefächerten und aus den verschiedensten kulturellen Hintergründen zusammengestellten Sinnangeboten, die dem modernen Menschen ständig als angeblich »neue Wege« begegnen, absolut konkurrenzfähig. Das Menschenbild des Christentums ist durchaus gefragt. Entscheidend aber ist die Form, wie dieses Menschenbild und damit auch das christliche Gottesbild erklärt und in Diskussionen eingebracht werden. Weiter entscheidend wird sein, ob wir Christen in einen echten Dialog eintreten wollen und in verantworteter Zeitgenossenschaft die Stimme dort erheben, wo Zeugnis für unseren Glauben verlangt oder Einspruch gegen menschenunwürdiges Handeln geboten ist.

Wohlgemerkt: Einen ernsthaften Dialog zu führen heißt gerade nicht, die eigene Meinung zurückzunehmen oder sie nur zaghaft-defensiv zu vertreten. Im Gegenteil. Dialog heißt, von einem entschiedenen Standpunkt aus den Gesprächspartnern auf Augenhöhe zu begegnen. Dies mit Achtung vor der anderen, fremden, vielleicht befremdenden Meinung, jedenfalls aber mit Respekt und Toleranz vor dem Dialogpartner. Dies gilt auch dann, wenn je eigene Gewissensentscheidungen in Spannung zu kirchlichen Lehrvorgaben stehen.

Eine durch das Pontifikat Franziskus' aktualisierte Frage ist, worauf die Kirche in unserer Zeit strategisch setzen wird: eine Gegenwelt aufzubauen, zu der sich zu bekehren die moderne Gesellschaft aufgerufen und eingeladen ist; oder sich der Herausforderung zu stellen, sich im Sinne einer aus christlichem Glauben verantworteten Zeitgenossenschaft in die aktuellen Diskussionen einzumischen – um der Menschen und ihres Lebens willen. Dies sollte sie dann aber nicht in Form von autoritativ definierten und bei Nichtbeachtung mit Strafen sanktionierten Lehrsätzen tun, die weder beachtet noch verstanden werden. Die Kirche hätte die Chance, sich als erfahrene Anwältin der Menschen, die keine Stimme haben, zu Wort zu melden und als entschiedene Streiterin für ein Menschenbild einzutreten, das der christlichen Botschaft entspricht.

Dann womöglich werden wir auch wieder nach unserem Glauben gefragt.

---

#### Literatur

Klaus Hemmerle, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?, in: Spielräume Gottes und der Menschen (Ausgewählte Schriften, Bd. 4), Freiburg-Basel-Wien 1996.

## Keine Angst vor der Welt!

### Individualisierung im Raum des Mundanen

Entgegen der klassischen Theorie der Säkularisierung votiert Eggensperger für ein Verständnis der Individualisierung des Religiösen. Im Rückgriff auf Knut Wenzel entwickelt er das Konzept einer „Sphäre des Säkularen“, die er als „Sphäre des Mundanen“, der Weltlichkeit, versteht. In ihr haben religiöse und säkulare Weltdeutungen ihren Platz und kommen in Austausch.

Die Rezeption der Glaubenssituation in Deutschland erfuhre eine ungewöhnliche Bereicherung. Ausgerechnet ein Kirchenhistoriker beschäftigt sich mit dem Glauben in Deutschland seit 1945. Thomas Großbölting titulierte seine Monographie mit „Der verlorene Himmel“. Der Titel suggeriert eine pessimistischere Einschätzung als sie der Autor de facto resümiert. Denn nach Großbölting ist der Himmel – um im Bild zu bleiben – nicht verschwunden, aber seine Bedeutung hat sich für die Menschen in Deutschland verändert. Für immer ist der Himmel für größere gesellschaftliche Gruppen verlorengegangen – ohne große Chance auf eine Rückkehr zu früheren Sozialformen. Allerdings bleibt festzuhalten, dass das Christentum nicht tot ist, aber bestimmte spezifische Sozialgestalten wie die „Anstaltskirche“ (Max Weber) ausgedient haben. Der beschriebene Wandel setzt keineswegs erst in der Zeit nach dem Vaticanum II. an, sondern zeigt sich bereits in den 1950er Jahren. Mit dem Mut zur Individualisierung ging der Ablösungsprozess von einer Religionskultur einher, der man sich ehemals sozial kaum entziehen konnte. Deutschland ist unterwegs zu einer Religiosität, die zur Option unter mehreren wird.

#### 1. Glaubensvermittlung in gesellschaftlichen und religiösen Transformationsprozessen

Unlängst wurde ein mehrjähriges Forschungsprojekt abgeschlossen, das sich mit diesen Fragen näherhin auseinandergesetzt hat. Die Philologisch-Theologische Hochschule der Kapuziner (Münster) und das Institut M.-Dominique Chenu der Dominikaner (Berlin) untersuchte die aktuell kirchliche bzw. religiöse Situation in der deutschen Gesellschaft und setzte sie mit Erfahrungen in Europa, Lateinamerika und den USA in Beziehung. Die Grundlage für die Forschung war ein internationaler Kongress der franziskanischen Familie im Jahre 2009, der sich vor allen Dingen der Frage stellte, für wen man in Zukunft eigentlich Seelsorge zu treiben habe und wie das Phänomen der Säkularisierung in seiner ganzen Widersprüchlichkeit als die Herausforderung für Kirchen, Orden, Religion und Theologie in Europa verstanden werden kann. Gefragt wurde danach, wie eine mendikantische Ordenstheologie auf das Säkularisierungsphänomen reagieren kann. Dies geschah auf mehreren Ebenen. Kleinere Tagungen für bestimmte Fachgruppen, eine Studienreise in die USA und daraus sich ergebende Publikationen reflektierten die verschiedenen Analysen und Forschungsergebnisse und fokussierten bestimmte Debatten, wie sie aus der Sicht von Mendikanten (Bettelorden wie die Franziskaner und die Dominikaner, der Hg.) relevant sind. Dass gerade die deutschsprachigen Bettelorden mit den Transformationsprozessen konfrontiert sind, dürfte auf zweitem Blick so überraschend nicht sein. Zunächst stehen sie im kirchlichen Gefüge nicht im Mittelpunkt, sondern eher am Rand des inneren Zirkels. Ausgestattet und ausgestaltet mit ihren Proprien suchen sie ihren Weg einer angemessenen Verkündigungsarbeit inmitten der Gesellschaft. Dazu kommt – last but not least – die Überlegung, wie es eigentlich in den Gemeinschaften selbst aussieht. Dabei geht es nicht um eine spirituelle Nabelschau, sondern um die Frage, inwieweit die Ordensgemeinschaften selbst geprägt sind von den Säkularisierungsprozessen um sie herum bzw. inwiefern sie sich von diesen implizit oder explizit prägen lassen. Die Grundlage lieferte eine an das Freiburger Zentrum für kirchliche Sozialforschung unter der Leitung von Michael Ebertz in Auftrag gegebene Umfrage unter deutschsprachigen männlichen Mendikanten. Dabei ist festzustellen, dass weniger die Charakteristika der Säkularisierung bestimmende Faktoren sind als vielmehr die spannungsvolle Beziehung zwischen Pluralisierung und Individualisierung.

Die nachfolgenden Überlegungen orientieren sich an den Thesen, die der Autor im Rahmen des Abschlusskongresses gestellt hat und finden sich vertieft dargestellt im (2014 erscheinenden) Tagungsband „Fremde – Heimat – Welt“.

#### 2. Ungefährlich: Die „Säkularisierung“

Der Begriff der „Säkularisierung“ ist mittlerweile dermaßen deutungs- und bedeutungsvielfältig geworden, dass es sich lohnt, ihn im würdigenden Sinne in die Schranken zu weisen. Und dazu gilt es, mit Mythen aufzuräumen. Modernisierungsprozesse sind nämlich keineswegs einfach nur Abbrüche von Religiosität, Kirchlichkeit und Spiritualität, sondern sind vielfältiger Natur. Die zu Recht so genannten „multiple



**Dr. theol. MA Thomas Eggensperger** gehört dem Orden der Dominikaner an, arbeitet als Geschäftsführender Direktor im Institut M.-Dominique Chenu in Berlin und lehrt als Professor für Sozialethik und Sozialwissenschaften an der Phil.-Theol. Hochschule Münster.

modernities" machen deutlich, dass die These vom säkularen Europa viel zu allgemein ist, als dass man sie so undifferenziert stehen lassen könnte. Den Modernisierungsprozess kann man – je nach Anschauung – positiv hinsichtlich seiner Rationalisierung oder negativ hinsichtlich seines Transzendenzverlustes auslegen. Beide Anschauungen finden sich in den Debatten wieder und schließen sich gegenseitig noch nicht einmal aus. Die Rede von der Säkularisierung oder auch von der Wiederkehr des Religiösen ist in der Diktion scheinbar Ansichtssache und hängt davon ab, auf welcher Seite man steht: Vertreter der europäischen Moderne können einerseits stolz sein auf einen aufgeklärten und säkularen Ansatz, andererseits aber betrübt ob des Verlustes von Religiosität und Spiritualität. Aber so ähnlich geht es Ländern und Regionen nicht-europäischer Provenienz auch – einerseits können sie versuchen, genauso aufgeklärt-säkular zu sein wie die „Europäer“, andererseits können sie genau das Gegenteil tun, nämlich ganz subversiv ihre eigenen Traditionen und Identitäten hervorheben, selbst wenn es am Ende ein wenig anachronistisch wirkt. Zudem gilt es, Formen von Entkirchlichung nicht automatisch gleichzusetzen mit Entchristlichung.

Der Religionssoziologe José Casanova setzt sich mit dem Thema Säkularisierung schon seit langem auseinander (So präsentierte er seine These auf der Abschlusstagung des Forschungsprojekts und stellte sich den entsprechenden Debatten.) Als aus Europa stammender, aber in den USA lehrender Soziologe weist er folgende Grundstrukturen auf, die es zu berücksichtigen gilt: Er nimmt zwei Arten der Säkularisierung an. Die eine nennt er „Säkularisierung II“ und meint damit die schwindende Religiosität, wie sie in Europa als langfristiger Prozess feststellbar ist. Die andere Art – und auf diese richtet sich im Folgenden unser Augenmerk – ist die „Säkularisierung I“, d.h. der globale Prozess der Institutionalisierung moderner Wissens- und Technologieräume sowie citizen states und Marktwirtschaften, der sich jenseits religiöser Institutionen und Normen entfaltet. Es wird schlichtweg differenziert zwischen säkularen und religiösen Räumen, Säkularisierung ist ein globaler Prozess in einer globalen säkularen Welt. Das Interessante an dieser Säkularisierung I ist, dass sie zwar weitgehend autonom von religiösen Kontexten funktioniert, aber eben solche nicht per se ausschließt. Trotz der Trennung kann religiöses Bewusstsein durchaus präsent sein, ja sogar wachsen und gedeihen – auch wenn es weitgehend im privaten Bereich verbleibt.

Es ist meine Überzeugung, dass die Diskussion um die Säkularisierung im Rahmen dieser Trennung von religiösen und säkularen Räumen zu führen ist und man sich von der westeuropäisch geprägten Debatte einer „Säkularisierung II“ verabschieden sollte.

Letztere ist zum einen – wenngleich nicht falsch, aber eben dennoch – nur für einen begrenzten Raum gültig. Zum anderen ist sie mittlerweile begrifflich und konzeptionell dermaßen überfrachtet, dass sie als Stoff für Diskussionen schlichtweg nicht mehr hilfreich ist. Geht man von einer schwindenden Religiosität aus, dann bleibt unklar, ob man von der umfassenden unsichtbaren Religiosität spricht, oder von der sichtbaren, die sich beispielweise in einer institutionalisierten Mitgliedschaft manifestiert.

Es ist Casanova zuzustimmen, dass diese These außerhalb der westlichen Welt tendenziell als kolonialistisch wahrgenommen wird, weil sie zu sehr mit Kontrasten argumentiert (sakral vs. profan, transzendent vs. innerweltlich etc.). Zudem ist darauf zu achten, nicht in die methodische Falle zu treten, Entkirchlichung mit Entchristlichung gleichzusetzen. Sinnvoller ist vielmehr, die Gründe des Abschieds von der Institution eher in Institutionskritik denn in Kritik an der Weltanschauung zu suchen.

### 3. Ein besserer Blickwinkel: Modernisierung durch Individualisierung

Konsequenterweise gilt es, nicht mehr von der traditionellen Säkularisierungsthese auszugehen. Es gibt schlichtweg zu viele Gegenbeispiele, die sie recht brüchig erscheinen lassen, beispielsweise die reale religiöse Situation in europäischen Ländern wie Polen, Irland oder Kroatien, aber auch die Situation in den USA. In den USA wird letztlich nicht über Säkularismus („secularism“) diskutiert, sondern über Pluralismus. Bei aller Kritik an zuweilen befremdlich anmutenden Gesten der US-amerikanischen Gesellschaft und ihrer politischen Repräsentanten ist dennoch zu konzedieren, dass die USA nicht nur religiös, sondern geradezu beispiellos sind hinsichtlich ihrer Pluralität von Weltanschauungen und Religionen sowie hinsichtlich des Versuchs, diese Pluralität in die Gesellschaft zu integrieren. Die Idee der Toleranz gegenüber den unterschiedlichen Gruppierungen ist im Vergleich zu Europa sehr viel präsenter in der Zivilgesellschaft, selbst wenn die Praxis zuweilen ernüchternder sein mag – nicht zuletzt, weil eine große Angst herrscht, die Freiheitsräume zu verlieren, die man sich geschaffen hat. Ähnlich verhält es sich in Lateinamerika, wo in Ländern wie beispielsweise Mexiko eine große Pluralität religiöser Traditionen präsent ist und nicht unwesentlich zur Identitätsstiftung beiträgt. Auch in Asien und Afrika finden sich unterschiedlich gelagerte Situationen religiöser Praktiken, die alles sind, nur kein Nachweis von „Säkularisierung II“ à la Westeuropa.

Es erscheint mir opportuner, hinsichtlich der Modernisierungsprozesse weniger von der Idee der Säkularisierung auszugehen als vielmehr von der der „Individualisierung“. Die Individualisierungsthese greift die zunehmende Privatisierung von Religion auf und betrachtet sie als „Formenwandel“ (Gert Pickel). Religion und Religiosität schwinden nicht, aber sie werden ins Private verschoben und damit mehr oder weniger unsichtbar.

Nicht die Säkularisierung korreliert mit der Individualisierung, sondern es ist die faktisch zu beobachtende Privatisierung von Religiosität, die der Individualisierungsthese schlussendlich Plausibilität verleiht. Die unter anderem in Westeuropa feststellbare Pflege der persönlichen

religiösen Ausdrucksform, sei sie kirchlich oder außerkirchlich geprägt, ist zu erklären mit einem anhaltenden und nachhaltigen Individualisierungsprozess in der Gegenwart. Deshalb schlage ich vor, künftig mehr Wert zu legen auf den Individualisierungsprozess als auf die klassische Säkularisierungsthese und ihre Variationen, denn ersterer ist als Ansatz für die Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Prozessen der Gegenwart weiterführender und sozialwissenschaftlich weniger belastet.

#### 4. „Sphäre der Säkularität“

Der Frankfurter Theologe Knut Wenzel vertritt die spannende These einer „Sphäre der Säkularität“. Ihm geht es in seinen Reflexionen darum, einen Begründungszusammenhang herzustellen zwischen der Entstehung der Säkularität einerseits und der neuen Subjektivität aus glaubenspraktischen und theologischen Gründen andererseits, nicht zuletzt, um das bestehende Interesse der christlichen Religion an der Säkularität näherhin zu beleuchten. Dies skizziert Wenzel am konkreten historischen Beispiel des Franziskus von Assisi, dessen Biographie und Lebenswerk eng eingebunden ist in das aufblühende Städtewesen, in der die Stadt selbst zum öffentlichen Raum wird. Wenzel sensibilisiert für die komplexen Koordinierungsleistungen der Beteiligten wie beispielsweise die Begegnung von Personen, von Gruppen oder Institutionen, aber auch Interaktionen, in denen sich Ebenen überkreuzen. Die sich abzeichnende Kerndimension des Städtischen ist eine Realität, die weder eigene Substanz hat noch auf einzelne Beteiligte zurückgeführt werden kann. Dieses „Zwischen“, diesen alles konstituierenden Raum, der absolut notwendig ist, der Wirklichkeit ist, aber nicht wirklich greifbar ist, weil ohne eigene Substanz, nennt Wenzel „Sphäre“, genauer: „Sphäre der Säkularität“.

Das Konzept einer solchen Sphäre der Säkularität ist der Versuch, möglichst neutral zu sein, d.h. sie soll nicht aus einer bestimmten Überzeugungstradition herkommen und aus ihr ableitbar sein, denn dann wäre das kein offener Raum mehr. Deshalb kann die Geschichte der Säkularisierung weder christlich vereinnahmt werden noch die Sphäre der Säkularität als atheistisch, agnostisch oder laizistisch bezeichnet werden, denn sie ist als „common ground“ (Knut Wenzel) Schutzraum der Begegnung und Kommunikation, die für alle gilt – sei es für Glaubende, sei es für Nichtglaubende.

Und was bedeutet in diesem Kontext „Säkularität“? An dieser Stelle greift der klassische Begriff des „saeculum“ - streng übersetzt, das Zeitalter – der im übertragenen Sinne den Prozess der Verweltlichung meint. Säkular ist dann das Weltliche. Mit den Worten von Knut Wenzel ist Säkularität die Welt als die nur durch sich selbst bestimmte Sphäre menschlichen Handelns. Das ist eine minimalistische Definition, und die hat auch etwas für sich. Der Begriff ist seitens Wenzel bewusst gewählt, da er Alternativen skeptisch betrachtet: Würde man von der „Sphäre des Politischen“ (im Sinne Hannah Arendts) reden, dann würde man sich zu sehr festlegen, da nicht alles, was koordiniert wird, im eigentlichen Sinne politisch ist. Würde man von der „Sphäre des Öffentlichen“ reden, würde man das Private – was schließlich zuweilen auch im Rahmen des Öffentlichen besprochen wird – ausschließen.

#### 5. Säkularität, das Säkulare, das „Mundane“

Im Folgenden möchte ich versuchen, den Angang von Knut Wenzel kritisch-würdigend zu beleuchten, um auf dieser Grundlage einen Vorschlag zu machen, welcher der Situation ein wenig adäquater gerecht wird. Hierfür gehe ich in zwei Schritten vor: Zunächst einmal suche ich nach einem alternativen Begriff für das als Säkularität bezeichnete Phänomen. Danach untersuche ich, inwieweit die Kategorie des Säkularen zu kurz greift für das, was Wenzel eigentlich beschreiben möchte.

In Abwandlung der These von Knut Wenzel halte ich es in einem ersten Schritt für angemessener, nicht von einer Sphäre der Säkularität zu sprechen, sondern besser von einer Sphäre des Säkularen. So wie man von einer Sphäre des Politischen spricht (z.B. Hannah Arendt), nicht aber von einer Sphäre der Politik, so korreliert es eher, eine Sphäre des Säkularen zu denken, nicht eine der Säkularität. Genauso wie der Politik ein statisches Moment anhaftet, so eignet auch der Säkularität ein statisches Moment, welches der Idee der Sphäre als offenem pluralen Raum potentiell zuwiderläuft.

Meine Unterscheidung kritisiert nicht das Konzept Wenzels selbst, sondern sie tangiert vielmehr die Begrifflichkeit, sodass ich anzunehmen wage, dass mein Begriffsvorschlag der Konzeption Wenzels nicht zuwider läuft, sondern sie präzisiert.

Ich möchte aber in einem zweiten Schritt noch weiter gehen. Ich denke, dass ich damit ebenso im Sinne des Grundansatzes von Wenzel agiere wie im ersten Schritt: Mit dem Begriff der Säkularität im Sinne Wenzels oder des Säkularen im Sinne des ersten Versuchs einer Alternative verhält es sich analog zu dem Begriff der bereits erörterten Säkularisierung: Beide sind weitgehend besetzt und werden damit mindestens unscharf, wenn man sie verwendet. So wird in der Religionswissenschaft der Begriff der Säkularität in der Regel gebraucht als Gegenbegriff zu Religion und Religiosität. Säkularitätsforschung kann prinzipiell betrieben werden mit einem religiösen (d.h. im weiteren Sinne theologischen) oder mit einem säkularen (d.h. im Sinne des Cultural Turn, der Religion als kulturelle Erscheinung betrachtet, zugespitzten) Wissenschaftskonzept. Damit ist evident, dass das Säkulare, wie es in der Religionswissenschaft verstanden wird, kaum diesen integrativen, „pluralen“ Charakter hat, für den Wenzel eigentlich zu Recht optierte. Die Differenz zwischen dem Säkularen und dem Religiösen wird beispielsweise deutlich, wenn man nach der Unterscheidung zwischen dem Säkularen und dem Politischen fragt. Dabei wird besonders

offenkundig, wie sehr das Säkulare spezifisch das Nicht-Religiöse impliziert, denn unter dem Politischen kann man mühelos sowohl das Säkulare als auch das Religiöse subsummieren, ohne das eine oder das andere abgrenzen oder gar ausschließen zu müssen. Das Politische umgreift also beides – sowohl das Säkulare als auch das Religiöse (ganz im Sinne Hannah Arendts!).

Auch hier wird es das Einfachste sein, sich zur Umschreibung dessen, was Sphäre ist, sich von Attributen wie dem der Säkularität oder des Säkularen zu verabschieden.

Anstelle dieses Begriffs schlage ich alternativ vor, von der „Sphäre des Mundanen“ zu reden. Das Mundane („mundus“ = Welt), wie ich es verstehe, geht durchaus kongruent mit dem Politischen oder dem Öffentlichen, und auch mit dem Säkularen als Abwandlung der Begrifflichkeit von Wenzel, ohne aber besetzt zu sein von Einschränkungen, die dem Anliegen von Wenzel nicht dienlich sein können. Einer Sphäre des Mundanen eignet dieses „Zwischen“, in dem Menschen sich interpersonal und sozial koordinieren, gleich welcher religiösen oder weltanschaulichen Grundeinstellung sie verhaftet sind.

#### 6. Ergebnis: Modernisierung ist Individualisierung in der Sphäre des Mundanen

Am Ende ist zu fragen, welche Konsequenzen aus den vorhergegangenen Gedankengängen hinsichtlich der Analyse und Bewertung der Modernisierungsprozesse zu ziehen sind, vor allem, wenn sie grundsätzlicher Natur sein sollen und sich nicht nur auf eine ganz bestimmte Region oder Religion beziehen. Es ist selbstverständlich, dass die Prozesse, seien sie religiöser oder politischer Natur, territorial und gesellschaftlich sehr viel differenzierter ablaufen, als dass man sie auf eine Kurzformel bringen könnte.

Zum ersten plädiere ich für die Akzentverlagerung auf die Betrachtung von Individualisierungsprozessen, was eine größere Offenheit erlaubt, als wenn man sich auf eine wie auch immer definitorisch geartete Säkularisierung einlässt, die dermaßen bedeutungspplural geworden ist, dass man ihr scheinbar nur noch mit Untergliederungen Herr werden kann.

Zum zweiten lohnt sich der Blick auf den Raum, der immer Zwischen-Raum ist, in dem existentiell koordiniert wird. Eine Sphäre, die sowohl das Politische, das Öffentliche, das Säkulare, aber auch das Religiöse umgreift und meint, soll sinnvollerweise mit einem unbelasteten Begriff wie dem des Mundanen umschrieben werden.

Modernisierung ist also Individualisierung in der Sphäre des Mundanen.

---

#### Literatur

Dienberg, Thomas / Eggensperger, Thomas / Engel, Ulrich (Hg.), Fremde - Heimat - Welt. Kirche und Orden in der (post-)säkularen Gesellschaft, Münster 2014.

Dies. (Hg.), Säkulare Frömmigkeit. Theologische Beiträge zu Säkularisierung und Individualisierung, Münster 2013.

Dies. (Hg.), Woran glaubt Europa? Zwischen Säkularisierung und Rückkehr des Religiösen / What does Europe believe in? Between secularization and the return of religious life, Münster 2010.

Großbölting, Thomas, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013.

„Welt. Flucht nach vorne“, Themenheft der Zeitschrift Wort und Antwort 54 (2013), Heft 2.

## Heute gehen wir in den Zoo

### Eine Themaverfehlung

Birgit Hoyer weist darauf hin, dass das Leben unter den Bedingungen der postmodernen Moderne für alle Menschen, egal ob Christen oder Nichtchristen, von Ungleichzeitigkeiten, Brüchen und Spannungen radikaler Diversität geprägt ist. Sie gibt Beispiele, wie unter diesen Bedingungen Nachfolge Jesu aussehen könnte, die Wandlungsfähigkeit und Offenhalten für den Gott des Karfreitags erfordert.

Zum Thema „Glauben in Säkularität“ soll dieser Beitrag eine weitere pastoraltheologische Entdeckungstour in unsere säkulare Gesellschaft beisteuern. Doch zunächst sei die Frage erlaubt: Wer soll hier eigentlich was entdecken? Ein Pastoraltheologe, selbstverständlich seiner Profession wegen ein Mensch mit Gott (MmG), begibt sich auf eine Entdeckertour in die säkulare Welt der MoGs, der Menschen ohne Gott? Und ist der Pastoraltheologe gar eine Frau, damit des Priesterlichen unverdächtig und noch mehr – von Geschlecht wegen – per se das Andere an sich in Kirche und Theologie, verspricht man sich von Seiten der Herausgeber dieser Zeitschrift einen besonderen Kick, die Faszination eines Zwitterwesens – wesenhaft säkular und gottsuchend zugleich. Als ob die Welt, und sei sie säkular, so einfach wäre. Eine Pastoraltheologie, die es sich so einfach macht, ist jedenfalls alles andere als eine Pastoraltheologie. Aber auch eine Kirche in diesen postmodern-modernen Bezügen kann sich nicht als solche bezeichnen, wenn sie sich außerhalb der Käfigstangen platziert. Sie haben richtig gelesen, die angesuchte Entdeckungstour ähnelt wohl eher einem Zoobesuch. MmGs schauen sich eines schönen Sonntagnachmittags mal an, wie MoGs, Menschen ohne direkte religiöse oder kirchliche Bezüge sich verhalten, leben. Und noch eins drauf gesetzt, sonst würde man sich als MmG nicht wirklich wohlfühlen können, sich seiner eigenen sicheren Identität nicht gewahr werden können, natürlich muss das beobachtete Fremde, das ganz Andere der MoGs von der eigenen Tradition her gedeutet werden. Der Beitrag soll die Frage beantworten: Was können wir von Menschen in der Säkularität lernen? Was können wir MmGs von MoGs, was können wir Menschen außerhalb der Säkularität von Menschen in der Säkularität lernen? Welch ein Segen, dass es Käfige gibt, die uns helfen, Außen und Innen klar zu definieren, und uns mit Stangen davor schützen, in Verwirrung ob unserer Position zu stürzen. Klare Grenzen verschaffen klare Sicht.

Diesem bewährten Prinzip der katholischen Kirche folgt auch ihre durch die jüngste Ankündigung einer Umfrage zu Ehe und Familie signalisierte Öffnung. „Der Auftrag, das Evangelium allen Geschöpfen zu verkünden, wurde den Jüngern vom Herrn selbst anvertraut, und die Kirche ist Trägerin dieses Auftrags in der Geschichte. In der Zeit, in der wir leben, stellt die klar erkennbare soziale und spirituelle Krise eine pastorale Herausforderung dar, die den Evangelisierungsauftrag der Kirche im Hinblick auf die Familie, lebensnotwendige Keimzelle der Gesellschaft und der kirchlichen Gemeinschaft, betrifft. [...] die erste Etappe, [...] ist darauf ausgerichtet, den ‚status quaestionis‘ zu erfassen sowie Zeugnisse und Vorschläge der Bischöfe zu sammeln, um das Evangelium für die Familie glaubwürdig zu verkünden und zu leben.“ (Vorbereitungsdokument zur Bischofssynode)

Die Käfiggrenzen werden mit diesen Einleitungssätzen klar gezogen. Doch grüblerische Zwitterwesen – Zoobesuchen eher abgeneigt – könnten der irrigen Ansicht sein, der Fragebogen hätte hier bereits ohne Einleitung begonnen. Wer sind die Jünger, denen Jesus das Evangelium anvertraut? Wer ist Kirche? Wer ist Familie? Ist die Krise dieser Familie die Ursache für die soziale und spirituelle Krise? Könnten die sozialen Katastrophen und Bankrotterklärung der Menschlichkeit durch die Behebung der Krise der Familie verhindert werden? Ist die Krise durch Verkündigung zu bewältigen? Was unterscheidet eine pastorale von einer menschlichen Herausforderung? Was ist ein Evangelisierungsauftrag? Was können Bischöfe sammeln, um das Evangelium für die Familie glaubwürdig zu verkünden und zu leben?

Das Prinzip der klaren Grenzen bewährt sich nicht nur im Handeln der katholischen Kirche, sondern auch in der Arbeit von Meinungsforschungsinstituten, besonders in der Kollaboration von Instituten und Kirche. Wie gut, dass vor einigen Jahren Sinus-Milieus entdeckt wurden. Nun lässt sich endlich vieles erklären, z.B. lässt sich jetzt der Anteil von Katholiken an Sinus-Milieus festlegen, MmGs lassen sich differenzierter betrachten – als MmG. Identifizierbar ist diese Spezies ganz einfach: katholisch getauft, nicht ausgetreten. Mit Sinus wächst die Hoffnung, dass die Kirche die richtigen Schlüsselwörter und das adäquate Mobilium findet, damit MmGs auch MmGs bleiben.

Es könnte alles so schön und so schön einfach sein. Das Vertrackte an unseren postmodern-



**Dr. Birgit Hoyer** ist Geschäftsführende Leiterin des Zentrums für Lehrerbildung der FAU Erlangen-Nürnberg und Privatdozentin für Pastoraltheologie an der Karl-Franzens-Universität Graz.

modernen Zeiten und Lebensverhältnissen ist allerdings, dass sie sich nicht an Käfiggrenzen halten und es auf Fragen nicht nur eine Antwort gibt. Die Käfigtüren sind offen, die Stangen aufgebogen und die Anhänger der Käfighaltung beklagen die Zerstörung, den Verfall der Ordnung. Es ist die verquere Umdrehung: nicht die Auflösung der Verhältnisse, sondern die Umdrehung des Gedärms, die nichts lässt wie es war, die keine andere Chance bietet, als offen zu sein, ständig und grundsätzlich wandlungsfähig zu sein, um nicht auszutrocknen, zu erstarren in der selbstgewählten Isolation. Das Leben in den Möglichkeiten, Widersprüchen, Ungleichzeitigkeiten, Brüchen und Spannungen radikaler Diversität ist die Herausforderung für MmGs und MoGs in allen konfessionellen, religiösen und kulturellen Färbungen und Querschnitten, und es lässt kein Ausweichen in ein konstruiertes geordnetes Außen zu.

Magnus Striet findet dafür den Begriff der entsicherten Welt, die in keiner außergewöhnlichen Krise steckt, sondern in völliger Normalität. „Mit der Reflexivität [des modernen Individuums], die auch das geschichtliche Selbstverständnis einer Epoche als historisch geworden relativiert, verliert alles seine Selbstverständlichkeit.“ (Dokumentation Tagung „Wohin ist Gott?“ – Striet) Für ein Leben mit Gott in dieser postmodern-modernen Welt zieht Striet in Konsequenz aus den Bedingungen entsicherten Denkens Bonhoeffer hinzu: Gott zwingt uns, so in der Welt zu leben, als ob es ihn nicht gäbe. Das „Wir“ trennt eben nicht länger MmGs von MoGs, „wir“ sind alle in der Unausweichlichkeit postmoderner Moderne. Unter dem Stichwort „Religion in der Postmoderne“ stellt der Soziologe Michael Hochschild im gleichen Kontext klar: „Die moderne Gesellschaft steht nicht einfach in einer Anpassungskrise, sondern in einer Systemkrise: Die Gesellschaft erfindet sich gerade neu. Das sei zu bemerken am Systemversagen in den verschiedensten Bereichen: Die Geldwirtschaft vernichtet sich selbst, die Politik schafft sich bei dem Versuch, hier zu retten, fast selbst ab. Das Bildungs- und Erziehungssystem versagt immer mehr. In dieser Systemkrise verändert sich auch die geistige Architektur. [...] Hier können stets verschiedene Zustände gleichzeitig gegenwärtig sein: die Gesellschaft kann ihre Säkularisierung sowohl herausstellen als auch in den Hintergrund schieben.“ (Dokumentation der Tagung „Wohin ist Gott?“ – Hochschild) „Die Gesellschaften dieser Welt befinden sich einem umfassenden Transformationsprozess, der allerdings nicht von einer Zeitepoche in die nächste, von einem niedrigeren zu einem höheren Entwicklungsstand führt, sondern der als Zustand permanenter, immer komplexer vernetzter Transformation wahrgenommen werden muss.“ (Pieper 2008, 4)

Kein Thema spiegelt die Herausforderung, Diversität zu leben, Gott in Diversität zu glauben, so transparent und eindrücklich wider wie Inklusion. „In dem Bereich [der formalen Bildung], der durch die soziale und kulturelle, mithin kontingente Unterscheidung zwischen Behinderung und Nicht-Behinderung strukturiert ist, ist durch die Autorität der UN-Behindertenrechtskonvention [UNBRK] das vermeintlich Allgemeine als eine allgemeine Krisengestalt deutlich geworden. Die vornehmlich in den letzten zwei Jahrzehnten formulierten Rechte der Gleichstellung, insbesondere die Ratifizierung der UN-Behindertenrechtskonvention, haben einen umfassenden Aktionsrahmen für Menschen mit sogenannten Behinderungen geschaffen, der sozialstrukturelle Ungleichbehandlung durch öffentlich wirksame Thematisierung ins Bewusstsein der politischen Auseinandersetzung rückt. Gesellschaftliche Diskriminierungs- und Benachteiligungsstrukturen und institutionelle Handlungspraktiken, die daraus erfahrenen Begrenzungen und Beschränkungen von Menschen, sind unter dieser Perspektive mit einem sozialpolitischen Auftrag verknüpft. ‚Menschen mit Behinderungen nicht länger als Objekte zu sehen, die des Mitleids und der Fürsorge bedürfen, sondern als Subjekte, die selbstbestimmt alle Menschenrechte [...] selbst verwirklichen können sollen‘, dies benennt Marianne Schulze, die Vorsitzende des österreichischen Monitoringausschusses zur Umsetzung der UNBRK, als die zentrale Kernaussage der Konvention.“ (Hazibar / Mecheril 2013) Wie schwer sich Regierungen, Ministerien, Verwaltungen mit der praktischen Ratifizierung der Konvention tun, zeigt allein die Fokussierung der UN-Vorgabe auf den Bereich der Bildung. Die Schule wird als bevorzugter Ort ausgemacht, der nun inklusiv zu gestalten ist. Alle übrigen gesellschaftlichen Orte wähen sich postwendend auf der sicheren Seite. Das Thema ist verortet und damit ohne Relevanz für andere gesellschaftliche Felder oder gar das gesellschaftliche Bewusstsein im Gesamten. Selbst am Ort ‚Schule‘ wird das Thema in engen Grenzen gehalten, jede Analogie des Ausschlusses von Menschen mit Beeinträchtigungen zu anderen Ausschlüssen – von Menschen mit Migrationsgeschichten, von Menschen weiblichen Geschlechts, von Menschen mit homosexueller Orientierung, von Menschen aus wirtschaftlich ruinierten Regionen, von Menschen nicht-weißer Hautfarbe, von Menschen niedriger sozialer Herkunft, von Menschen ohne Erwerbsarbeit etc. wird ausgeschlossen. Hier kommen Pastoraltheologie und Kirche wieder ins Spiel, Menschen, die sich der Nachfolge Jesu Christi verschrieben haben und deswegen lange vor der UN-Behindertenrechtskonvention, lange vor der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zu radikal inklusivem Denken und Handeln verpflichtet wurden. Welchen Grund könnte es in dieser Tradition, in der Verpflichtung auf das Evangelium geben, Menschen von den göttlichen Heilzusagen auszuschließen? Welchen Grund könnte es geben, Menschen nicht die Heilszeichen Gottes in die Hand zu geben, damit sie heilen, Heilung verschwenden?

Entdeckungstouren zu inklusiven Inseln bietet die EU-Comenius-Regio-Partnerschaft zwischen dem Schulbezirk Landeck/Tirol und dem Landkreis Kitzingen in Unterfranken zur Wirkmächtigkeit personalisierten Lernens. Entdeckungen sind Lehrpersonen – und hier trifft der österreichische Begriff für Lehrkräfte den Kern, denn es geht um Persönlichkeiten – mit ihren Überzeugungen und ihrer Kunst des Unterrichts wie der Lehrer, Lerndesigner und

stellvertretende Schulleiter der Neuen Mittelschule in Fließ, Gerhard File. Mensch für junge Menschen zu sein, ist das Credo Files, das sich in Struktur und Konzept seines Unterrichts, vor allem in seiner persönlichen Präsenz abbildet. „Ich wünsche mir, dass Schüler, wenn sie einen Ansprechpartner brauchen, wenn sie etwas wissen, etwas lernen wollen, wenn sie etwas interessiert, den Lehrer suchen, der ihnen passt – und da ist es egal, ob das der Mathelehrer oder der Religionslehrer ist. Ihr Thema, ihr Bedürfnis und nicht der Fächerzuschnitt ist entscheidend.“ Vielseitigkeit und Vielfalt in der eigenen Person sind wohl die Bedingung für ein ständiges Nähern an einen radikalen Respekt dem Anderen gegenüber, damit Lernen fern von Bloßstellungen, Ausgrenzen und autoritärer Befehlskultur gelingt. Gerhard File ist Bauer, Regionalentwickler, Autor und Regisseur – aktuell des Weihnachtsstücks der Schule, in dem er die Weihnachtsgeschichte kurzerhand in den Kontext der NSA-Affäre verlegt. Zu seinem Selbstverständnis und seiner Rolle als Lehrer schreibt er:

„Lernen ist Wachsen im Biotop des Lebens. Als Bio-Bergbauer im Tiroler Oberland bin ich seit meiner Kindheit mit dem Boden verwachsen. ‚Erwachsen‘ im Sinne von ‚fertig gewachsen‘ werde ich wohl nie sein, weil alles Lernen immer wieder neue Herausforderung ist, dem Werden und Wachsen nachzuspüren. Karg ist er auf einer Höhe von über eintausend Metern, der Boden. Und wenn die dünne Humusaufgabe einmal zerstört ist, dann bleibt der nackte Fels zurück. Der Boden ist es, der mich fordert, der gedüngt und gepflegt werden will, um mir seine Fruchtbarkeit zu schenken.

Und ‚bodenständig‘ ist mein Grundsatz auch, wenn es um meine zweite Profession geht: Als Lehrer an der Neuen Mittelschule Fließ darf ich daran teilhaben, wie SchülerInnen ihre Talente und Stärken erkunden und sie dabei unterstützen, lebenswichtige Kompetenzen zu erwerben: Wissen, das auf Verstehen und Einsichten gründet, Können, das praxistauglich ist und natürlich soziale Kompetenzen, die ihre Wurzeln im sicheren Boden des Vertrauens und des Miteinander verankert wissen. Grundvoraussetzung für diese Arbeit am BIOTOP SCHULE ist die Geduld des Bergbauern, der das Wachsen und Reifen in der Natur beobachtet, die Ausdauer des Landwirts, aus seinem Boden das Beste herauszuholen und die Einsicht des gläubigen Menschen, dass sich nichts erzwingen lässt und dass im Leben ‚falsch‘ und ‚richtig‘ nicht immer als Maßeinheiten taugen. Das rechte Maß muss das Gespür dafür sein, welche Aufgabe für jeden einzelnen Schüler eine Herausforderung darstellt, ohne ihn zu überfordern oder zu langweilen. Als Lehrer wie als Landwirt bin ich gefordert, alles dafür zu tun, dass ein Wachsen und Lernen möglich wird. Leistungsdruck und ‚Nachhilfe‘ sind hier ebenso fehl am Platz wie Pestizide und Kunstdünger auf meinem BIO-Bauernhof.

Auf einem extrem steilen Geländehang in unserem Obstgarten wachsen Spenling-Bäume. Keiner weiß, wer sie dort gepflanzt hat, und niemand weiß, woher die uralte zwetschgenartige Obstsorte kommt. Ein Migrationshintergrund ist also nicht auszuschließen ... Jedenfalls gedeihen Spenlinge heute nur noch im Tiroler Oberland, und die Marmelade aus dem sonnengelben Fruchtfleisch ist ebenso begehrt wie der hochprozentige Spenling-Schnaps. Wohl auch darum, weil die knorrigen, wild wachsenden Spenling-Bäume oft jahrelang keine Früchte tragen. Viele Bauern haben ihnen aus diesem Grund schon lange mit der Motorsäge den Garau gemacht und sie durch ertragreiche Steinobstsorten ersetzt. Mir sind die urwüchsigen Bäume auf dem Steilhang zum Symbol für mein persönliches Credo als Pädagoge geworden: Ich freue mich über jeden einzelnen blühenden ‚Spenling‘ ganz besonders, weil das Seltene im Leben so kostbar ist, auch wenn es oft ganz unscheinbar wirkt. Inklusion im Sinn des Obstgartens erfreut sich am Wachsen aller Bäume und bietet Raum und Zeit für ungeahnte Früchte im Erntekorb des Lebens ...“

Lehrerinnen begleiten im Bezirk Landeck SchülerInnen und Eltern in Trauerprozessen, der Pädagogikprofessor Paul Mecheril deckt die Rassismen in unseren Alltagssprachwelten auf – er hatte auch die Idee zu MmMs (Menschen mit Migrationshintergrund) und MoMs (Menschen ohne Migrationshintergrund) –, die viel mit Wir-Imaginationen zu tun haben, der evangelische Pfarrer von Rehau in Oberfranken kleidet seine Botschaften in Karikaturen und verkündet zusammen mit KünstlerInnen und PolitikerInnen, das Team der Katholischen Landvolkshochschule Niederrhein hat den Pilgerweg Via Nova aufgebaut, Gemeindeforentinnen in der Erzdiözese Paderborn bieten Menschen vor allem im ländlichen Raum christliche Wegbegleitung an. Ihre Mondscheingottesdienste an der Kreuzwegkapelle, die seit dem Sturm Cyrill weithin über die Berge Südwestfalens hin sichtbar ist, zogen hunderte Menschen jeden Alters an und in ihren Bann, wie es die Überschrift über folgendem Bericht ausdrückte:

„Wormbach. Auch der 3. Mondscheingottesdienst, zu dem die christlichen Wegbegleiterinnen Monika Winzenick und Irmtrud v. Plettenberg eingeladen hatten, lockte zahlreiche Menschen zur Kreuzbergkapelle. Recht früh mussten die Wormbacher Dorfbewohner immer wieder die Wegbeschreibung zur Kapelle geben. An dem lauen Sommerabend, dieses Mal schon im richtig Dunkeln, trafen sich etwa 250 Menschen in der und rund um die Kapelle, in der Weihnachtsbaumkultur. Einige haben auch schon einen wunderbaren Sonnenuntergang bewundert. Bereits 30 Minuten vor Beginn genossen die Menschen die Zeit für Gespräche, aber eben auch Begegnungen mit Menschen von nah und fern. Julia Gerbe intonierte auf ihrer Klarinette zwei fast für diesen Abend geschriebene Lieder: ‚Der Mond ist aufgegangen‘ und ‚Weißt du wieviel Sternlein stehen‘. Beide Lieder drückten in ihrem gebetsartigen Text die Stimmung vieler Menschen aus, der innige Gesang ließ das spüren. Nachdenklich resümierte eine Frau, was mag die vielen Menschen bewegen, nachts, im Dunkeln auf den Berg zu steigen? Für einige war es die besondere Atmosphäre

---

## Literatur

Dokumentation der Tagung „Wohin ist Gott? Gott erfahren im säkularen Zeitalter“ – Vortrag Magnús Striet (abgerufen 03.12.2013).

Dokumentation der Tagung „Wohin ist Gott? Gott erfahren im säkularen Zeitalter“ – Vortrag Michael Hochschild (abgerufen 03.12.2013).

Hazibar, Kerstin / Mecheril, Paul, Es gibt keine richtige Pädagogik in falschen gesellschaftlichen Verhältnissen. Widerspruch als Grundkategorie einer

beim Licht des Mondes, für andere war es der Blick in die Sterne, die jedes Dunkel auch im übertragenen Sinn beleuchten. Andere schätzen die Auswahl der Texte. Immer wieder hörte man auch die Freude über die zahlreichen Mitfeiernden, die in besinnlicher Atmosphäre den Tag ausklingen lassen wollten.“ (Pastoralverbund Dorlar-Wormbach, Mondschein gottesdienst)

Es sind Menschen, die sich nicht in Käfige einordnen lassen und Menschen nicht hinter Gitterstäben betrachten. Sie alle geben Antworten auf die Fragen: Wer sind Jünger? Wer ist die Kirche? Wie glauben in den säkularen Lebenszusammenhängen postmoderner Moderne?

Sie alle eröffnen durch ihre eigene Wandlungsbereitschaft und -fähigkeit potential spaces, in denen Wachsen und Wandlung für andere möglich wird. Wie könnte man die Nachfolge Jesu gelungener in unsere Zeiten übersetzen, als durch dieses Offenhalten und Durchlässigwerden für einen Gott des Karfreitags, der sich nach Auferstehung ausstreckt, ohne ihrer sicher zu sein, für einen Glauben zwischen Schon und Noch-Nicht, der nie am Ziel ist, kein abschließendes Wort findet, schweigend schwebt.

Behinderungspädagogik, in: Zeitschrift für Inklusion 1/2013 (abgerufen 03.12.2013).

Pastoralverbund Dorlar-Wormbach, Mondscheingottesdienst zog in Bann (abgerufen 03.12.2013).

Pieper, Nikolaus, Wendejahr 2008, in: Süddeutsche Zeitung, Nr. 303, 31.12.08, 4.

Vorbereitungsdokument zur außerordentlichen Vollversammlung „Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung“ (abgerufen 03.12.2013).

## Diesseits von Ewigkeit – auf dem Weg zum eigentlichen Ich

Neuere Fernsehformate wie Casting- und Wettbewerbsshows spielen eine existenzielle Aufgabe immer wieder durch, die die spätmodernen Lebensumstände stellen: die stets un abgeschlossen bleibende Aufgabe eines gelingenden Lebens als Leben in individueller „Eigentlichkeit“. Somit kennt auch die säkulare Spätmoderne in populärkultureller Symbolisierung ihre eigenen Umkehrforderungen, Gerichte, Heiligsprechungen und Gnadengaben.

### Verlust eines religiösen utopischen Horizonts

Selbst wenn der Himmel auch in einer durch und durch säkularer Gesellschaft hier und da voller Geigen hängt: die christliche Hoffnung auf einen Himmel hat sich gesellschaftlich nahezu verflüchtigt – ebenso wie die Angst vor der Hölle, dem drohenden Strafgericht oder dem läuternden Fegfeuer.

Säkularität bedeutet unter anderem den Abschied von Symbolen, symbolischen Ausdrucksweisen und sinngebenden Verdichtungen und Imaginationen aus dem breiten Angebot institutionell-religiöser Kommunikationsroutinen und Ausdrucksformen. Dabei können einzelne Begriffe ihre spezifische religiöse Bedeutungswurzel durchaus überleben. Der „Himmel“ hängt zuweilen immer noch voller Geigen und den einen oder anderen Mitmenschen wünscht man sich mehr oder weniger offen zur „Hölle“. Aber kaum jemand verbindet mit diesen Ausdrücken noch einen existenziellen Bezug auf eine jenseitige Wirklichkeit. Der jenseitige Himmel und die jenseitige Hölle (samt Strafgericht und Fegfeuer) haben sich selbst bei den meisten Christinnen und Christen längst aus dem Bereich existenzbedeutsamer und sinngebender Kategorien verabschiedet. Kaum jemand hat noch Angst um sein „Heil“. Und wer rechnet so sehr mit der Hölle, dass er oder sie das hiesige Leben mit einem ausreichenden Sicherheitsabstand zu diesem Risikoabgrund entlang gestalten würde? Der Ablass ist schliesslich nicht nur wegen seiner innerweltlichen Unglaubwürdigkeit – weil Käuflichkeit – zu einem Relikt im Museum religiöser Ideen geworden – sondern auch weil sich kaum jemand mehr von der Angst vor dem dunklen Jenseits packen lässt. Selbst innerkirchlich und mitten in den Milieus von Gottesdienstbesuchenden und Pfarrei-Engagierten ist für Himmel und Hölle als Perspektiven einer endgültigen Schlussbilanz und -perspektive der eigenen (wie gesellschaftlichen) Existenz kaum noch ein Resonanzboden zu finden. Säkularität ist bei weitem nicht nur ein Phänomen außerhalb der Kirche. Sie lässt sich problemlos im ganz offensichtlich schmerzlosen Vergessen ehemals bedeutender Bestandteile einer christlichen Kosmologie auch in den Kirchen selbst beobachten. Nicht zuletzt zieht der massive Bedeutungsverlust einer im Jenseits angesiedelten Heils- und Unheilsperspektive weitere Verschiebungen im symbolischen Kosmos der Religion und der Kirchen nach sich. Sakramente verlieren an Relevanz, Normen der Lebensgestaltung werden der individuellen Akzeptanz überlassen, die gehorsame Beachtung von Glaubenswahrheiten kann eine religiöse Institution nicht mehr wie selbstverständlich einfordern, da der Droh- oder Belohnungshorizont von Hölle und Himmel hinfällig – jedenfalls kraftlos – geworden ist. Die Hölle ist zu einer leeren Drohung geworden – und der Himmel zu einem leeren Versprechen. Der Himmel der religiösen Tradition taugt nicht mehr als utopischer Horizont der Lebensorientierung.

### Das Utopische im Diesseits der Religion

Die Thematisierung von Heil und Unheil, die Frage nach dem richtigen oder falschen Leben, nach Sinn oder Unsinn der Existenz, findet ihre Antworten kaum mehr unter Bezugnahme auf klassische christlich-religiöse Symbolik. Es darf aber davon ausgegangen werden, dass sich die hier skizzierten Fragen dennoch stellen. Gelingendes Leben, die Suche nach dem wahren Leben, das Verlangen nach einer ultimativen Bestätigung des eigenen Lebensentwurfs ... beschäftigt Menschen auch jenseits traditioneller religiöser Ausdrucksformen und Weltanschauungen. Allerdings spricht manches dafür, dass sich diese Fragen angesichts der Lebensverhältnisse in unserer vielfältig entwickelten Moderne anders und für Menschen in traditionell religiösen Symbolwelten ungewohnt, vielleicht sogar fremd stellen. Solche Fragen mitten in den Kommunikationsmustern der Gegenwartsgesellschaft zu entdecken und zu entschlüsseln könnte aber auch zu einer ungewohnt „religionsproduktiven“ Übung werden. Der folgende Versuch, „religiöse“ Themen im säkularen Bereich aufzuspüren, bleibt strikt subjektiv. Er will gewagt werden, aber nicht unwidersprochen bleiben.

Theoretisch liegt dem Versuch die Annahme eines funktionalen Religionsverständnisses zugrunde. Hier wird Religion überall dort verortet, wo Fragen mit grösster Reichweite gestellt



Dr. Arnd Bünker ist Leiter des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts (SPI), St. Gallen.

und bearbeitet (nicht unbedingt abschließend beantwortet) werden müssen, also Fragen wie die nach dem Sinn des Lebens, Fragen nach dem, was Leben gut sein lässt, was Erfüllung meint usw. Solche Fragen und Themenfelder dürften sich dann als generell für die Menschen relevant erweisen, wenn sie sich in einem großen Kommunikationsbereich, öffentlich und breitenwirksam, nachweisen lassen. Ich gehe davon aus, dass Elemente und Produkte populärer Kultur geeignet sind, um darin zumindest Echos oder zugespitzte Reflexe von in der Gesellschaft virulenten Fragen „religiöser“ Art zu entdecken, „religiös“ im Sinne des Radius, innerhalb dessen eine Frage beantwortet werden kann, der den Bereich des Alltäglichen oder Immanenten übersteigt oder doch mindestens seine Grenzen deutlich werden lässt.

Ein relativ junges Phänomen der populären Kultur sind breit wahrgenommene und in vielen Medien tagtäglich rezipierte Fernsehsendungen im Casting- und Wettbewerbsformat. Diese Formate haben sich in den letzten Jahren vervielfacht und sie sprechen heute unterschiedliche Milieu- und Altersgruppen an. So werden Teile der Gegenwartsgesellschaft erreicht – Grund genug, um hier von einem sehr breit rezipierten populärkulturellen Phänomen zu sprechen.

Ein genauer Blick auf die jüngeren Fernsehproduktionen rund um Casting und Wettbewerb zeigt, dass hier längst nicht nur verschiedene Disziplinen kompetitiv zur Schau gestellt werden. Weit über bestimmte Einzelkompetenzen (Gesang, Tanz, Model-Qualitäten, Attraktivität...) hinaus, die nur an der Oberfläche im Zentrum der Fernsehsendungen stehen, geht es vor allem um Personen. Dabei ist die Wahrnehmung dieser Personen alles andere als eine diskrete. Es geht im Gegenteil sehr direkt um die Menschen, die sich als Teilnehmende in den Shows präsentieren – mit ihrer „Personality“ und in der Konkurrenz von „Personalities“. Es geht um das Gelingen oder Scheitern, die Akzeptanz oder den Rauswurf von Menschen mit ihren je eigenen Biografien, Lebensentwürfen und Persönlichkeiten. Lebensläufe, Familienstories, Beziehungsgeschichten, Lebenskrisen, das ganze Auf und Ab des Lebens wird in den gegenwärtigen Fernsehformaten mit in den Blick genommen – und in medialen Echos, in Zeitungen, ergänzenden Fernsehsendungen, online-Medien und anderen Orten ausgewalzt, kommentiert und diskutiert. Thema sind Menschen, weniger, was sie im Einzelnen machen, können oder vorführen. Die Teilnehmenden solcher Shows geraten in den prüfenden Blick einer schonungslosen Öffentlichkeit, deren Auge „alles sieht“ und alles ans Licht bringt.

Während es in den Fernsehproduktionen der 1970er und 1980er Jahre hauptsächlich um vergleichsweise harmlose „Spiel- und Rateshows“ ging (die alle auch ihre Nachfolgeprodukte gefunden haben und so bis heute fortbestehen), so stellen die meisten der neuen Fernsehsendungen menschliche Existenzen als Ganzes in den Fokus. Es geht eben nicht nur ums Singen, Tanzen, Modeln oder Flirten – sondern um die ganze Person, ihre Überzeugungskraft und Glaubwürdigkeit gegenüber einer Jury, die sich aus grossen Teilen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zusammensetzt. Im Prinzip dürfen alle zu Richtern und Richterinnen werden – und sie sollen es. Nicht zuletzt wollen sie es auch, sonst wären die neuen Fernsehformate kaum so erfolgreich.

#### Das eigentliche Ich

Ein Tanzwettbewerb im Fernsehen: In mehreren Runden kämpfen die Teilnehmenden tanzenderweise um ihren Erfolg. Eine Teilnehmerin erlebt plötzlich ihren Durchbruch. Ein Juror kommentiert begeistert: „Jetzt sehe ich die eigentliche Katharina!“ Das Publikum applaudiert frenetisch – und glücklich. Es partizipiert am Erfolg und Bestehen der Kandidatin in einem Tanzwettbewerb, der über etliche Folgen im Fernsehen zu bester Sendezeit und vor einem riesigen Publikum aufgeführt wird.

Katharina hat es geschafft: Endlich gelingt ihr, der Gelegenheitstänzerin, ein Auftritt, der den Juror dazu verleitet, anzuerkennen, dass nun die „eigentliche“ Katharina sichtbar geworden sei. Katharina versuche nicht mehr, sich an fremden Vorbildern zu orientieren. Ihr Tanz bringt endlich sie selbst zum Ausdruck, die „eigentliche“ Katharina. Hier liegt der Erfolg von Katharina. Hat sie jetzt gar die Vollendung ihrer individuellen Menschwerdung erreicht? Nicht nur der schönste Tanz oder die beste technische Leistung stehen zur Debatte, sondern das Erreichen des „eigentlichen“ Ichs. Ein, wie sich zeigen wird, unhaltbarer, ein zumindest höchst prekärer Zustand. Wie lange mag die „Eigentlichkeit“ der Person erreicht, sichtbar und von anderen anerkannt bleiben? Wann folgt die nächste Überprüfung?

Das Publikum im Fernsehstudio – und wohl auch in den Wohnzimmern – nimmt jedenfalls im Augenblick ehrlich berührt und glücklich Anteil an dieser Situation. Eine Heiligsprechung bei lebendigem Leib? Vielleicht eine Heiligsprechung mit Befristung – denn die nächste Tanzbewährung lässt nicht lange auf sich warten. Der Wettkampf geht weiter. Katharina kann immer noch verlieren. Am Ende der Show wird es nur einen Sieger geben – und das mediale Echo wird mit einiger Wahrscheinlichkeit auch diesen Sieg immer wieder mit seiner Vorläufigkeit konfrontieren. Die fernsehgenerierten „Superstar-Heiligsprechungen“ bleiben auch den Siegern nur vorübergehend erhalten.

#### „Eigentlichkeit“ als spätmoderne Ich-Utopie

Wettkämpfe, Bewährungsproben, Leistungsschauen gehören zu allen Kulturen. Sie werden mal sportlich, mal spielerisch, mal sehr ernst und lebensbedrohlich ausgetragen. Meistens geht es um einen Vergleich und die Festigung von Rangordnungen. Wer ist der Stärkste und der Anführer einer Gruppe? Manchmal geht es auch nur um das Dazugehören. Mutproben

sichern die Zugehörigkeit zu einer Gruppe. Hier muss man sich Anerkennung verdienen. Zur eigenen „Eigentlichkeit“ zu gelangen – das deutet auf eine weitere und neue, eine spätmoderne Bewährungsprobe unserer Gesellschaft hin, die im Prinzip jedes Leben, jeden Lebensentwurf und jeden Lebensweg auf Authentizität und Echtheit hin abklopft und zu bewerten versucht. Dabei ist gerade die Identität mit sich selbst zur schmerzhaft erfahrenen Unmöglichkeit geworden. „Wer bin ich und wenn ja, wie viele?“ Diese Beobachtung entspricht wohl eher dem Lebensgefühl vieler Menschen. Das so betitelte Buch von Richard David Precht ist zum Bestseller geworden. „Eigentlichkeit“ scheint ersehnter und unerreichbarer denn je. Die moderne und hochkomplexe Gesellschaft verlangt uns viele Identitäten ab, die wir nebeneinander oder überlappend, aber wohl kaum in Übereinstimmung und als „Eigentliches“ miteinander verbinden.

Die Sehnsucht nach „Eigentlichkeit“ ist vor diesem Hintergrund zum Scheitern verurteilt. Zugleich wird in ihr eine spezifische und beharrliche populäre Anthropologie sichtbar, die an einem individuellen Kern für jeden Menschen, einem personalisierten Idealbild gewissermaßen, orientiert ist. Die in der säkularen Kultur empirisch erfasste Wirklichkeit eines Menschen steht unter dem Vorbehalt einer sie übersteigenden „Eigentlichkeit“. Ihr ist das spätmoderne Individuum verpflichtet. Sie ist die neue Vollendung individueller Existenz.

Casting-Shows, Tanzwettkämpfe, Laufstegkonkurrenzen und Gesangswettstreite – aber auch öffentlich ausgetragene Bewährungsproben zu Fragen von Sympathie, Akzeptanz und Partnerschaftsfähigkeit sind Phänomene unserer Zeit. Ob Bauern Frauen suchen oder Frauen um einen Bachelor buhlen – die Bewertungen, die fallen, treffen stets die ganze Person. Sie besteht oder sie besteht nicht. Niemand braucht noch einen göttlichen strengen Richter, wenn das Richten zur Alltagsgewohnheit geworden ist, bei der letztlich jeder Mensch sich selbst zum Richter wird und die nicht erreichte Eigentlichkeit zum Dauerproblem der eigenen Biografie.

Was in den zahlreichen Shows in unzähligen Varianten immer neu durchgespielt (gespielt?) wird, ist popkultureller Ausdruck, populärer symbolischer Niederschlag einer zeittypischen Grundbefindlichkeit: nämlich der stets unabgeschlossen bleibenden Aufgabe eines gelingenden Lebens als Leben in individueller „Eigentlichkeit“. Die spätmodernen Lebensumstände, die unsere heutige Gesellschaft vorgibt, sind zugleich Basis für die Möglichkeit des „Eigentlichkeitsprojektes“ und Grund für die Schwierigkeiten, dieses Projekt zu erfüllen. Nach der Emanzipation von Traditionsbindungen und dem Überwinden einer ganzen Reihe sozioökonomischer Zwänge und entsprechender Fremdbestimmungen ist der einzelne Mensch mehr denn je zum Erfinder seines eigenen Lebensweges und Lebensstils geworden. Dem Freiheitsgewinn der Individualisierung steht die problematische Einsicht gegenüber, dass jede Lebensentscheidung, jede Berufswahl, jede Partnerwahl, jede Stilwahl ... immer auch anders hätte getroffen werden können. Das gelebte Leben liegt mehr denn je in der Verantwortung der einzelnen Person – und zugleich wird es als kontingenter denn je erfahren. Es könnte eben alles auch immer ganz anders gelaufen sein. Ein anderer Bildungsweg – ein anderes Leben; eine andere Partnerin – ein anderes Leben; eine andere Karriereentscheidung – ein anderes Leben. Das konkret gelebte Leben ist nur eines von vielen, die auch möglich gewesen wären oder aktuell möglich sind. Die Frage nach dem richtigen Leben ist belastet durch die ständig gegebene theoretische Möglichkeit vieler besserer Leben. Jeder Mensch muss hier immer wieder selbst über das eigene Leben richten und die getroffenen Entscheidungen bilanzieren. Die „Eigentlichkeit“ der eigenen Existenz lässt sich dabei nicht zufriedenstellend an „objektivierenden“ Vorgaben messen. Zwar gibt es mehr und mehr Typberater, Stilberater, Coaches, Therapeuten für einige und milieuspezifische Peergroups mit ihren eigenen ästhetischen Orientierungsgewohnheiten und Sinnvorgaben für andere – aber letztlich richtet jeder Mensch über sein eigenes Leben – kein Publikum kann diese subjektive Lebensbilanzierung zur Gänze übernehmen.

Die neuen Fernsehformate sind Reflexe dieser Lebenslage: Das Projekt des eigenen Lebens, die Bewertung eigener biografischer Entscheidungen und die Bilanzierung von Lebensentwürfen oder auch nur entworfenen „Personality“ wird zu einem öffentlichen Thema – und als solches zur Identifikationsgelegenheit für jede einzelne Person. Der „Traum“, den die Teilnehmenden der Shows sich zu erfüllen hoffen, ist eben der Traum aller: die erfolgreiche „Eigentlichkeit“ der Person, die im Starrum ihre deutlichste Bestätigung zu finden meint und eben davon zu einem guten Teil auch abhängig ist. Auch das Ich-Projekt braucht die anderen.

Die Zuschauer sind somit doppelt in das Spiel verwickelt. Sie sind selbst „Betroffene“ als Gestalter ihres eigenen Ich-Projekts. Zugleich sind sie auch Richter und Richterinnen über die öffentlich gemachten „Eigentlichkeitsprojekte“ bzw. „Ich-Projekte“ der Kandidaten einer Show. Die erweiterten Möglichkeiten der Mediennutzung verstärken diesen Effekt. So unterscheiden sich die neuen Fernsehproduktionen nicht nur durch die Thematisierung ganzer menschlicher Existenzen von älteren Showformaten im Fernsehen, sie tun dies auch durch einen starken Einbezug der teilnehmenden Öffentlichkeit, die über soziale Medien und Mitbeteiligung in unterschiedlichen Bewertungsprozessen involviert ist. Hier wird nicht nur zugeschaut – hier wird aktiv mitgewirkt. Urteilen und Bewerten sind dabei Handlungen, die nicht nur gegenüber anderen vollzogen, sondern auch gegenüber der eigenen Person ständig geübt werden.

„Eigentlichkeit“ bleibt damit abhängig vom Wohlwollen der Anderen. Die „Ich-Projekte“ der

spätmodernen Gesellschaft fallen immer wieder in die Abhängigkeit von der Zustimmung durch die Anderen zurück. „Eigentlichkeit“ ist keineswegs nur eine Leistung aus eigener Kraft. Sie ist auch möglich und abhängig vom Wohlwollen der Anderen. Unter Umständen muss dieses Wohlwollen sogar demütig erbeten werden. Showkandidaten sind manchmal Bettler um die Gunst und die Gnade – manchmal auch um die Barmherzigkeit – der Zuschauer. Sie versprechen, in der nächsten Prüfung „alles zu geben“, und bitten ihre Richter um diese weitere oder auch letzte Chance der Bewährung. Des Heil des „eigentlichen“ Ichs ist damit auch ein Geschenk, ein Gunsterweis und gewissermaßen unverfügbar. Sicher sein kann man sich nicht.

Manchmal überrascht das Zuschauergericht auch mit seiner Transformations- und Anerkennungsmacht: es macht aus hässlichen Entlein schimmernde Stars und aus Aschenputteln Königinnen. Das Fernsehgericht aus Juroren und mitentscheidender Öffentlichkeit macht sichtbar, was bislang verborgen geblieben ist. Träume werden wahr. Diese Geschichten, die von Zeit zu Zeit sogar globale Aufmerksamkeit erfahren, sind wie säkulare Heiligsprechungsprozesse. Sie beflügeln das Träumen von „Eigentlichkeit“, das hinter jedem unscheinbaren Leben noch ein „eigentliches“ und vielleicht ganz anderes verheißt.

Der alte Himmel religiöser Traditionsbildung mag verloren gegangen, seine Ewigkeit abgelaufen sein, aber die utopische Ausrichtung der Menschen und ihrer Lebensprojekte – heute auf ihre „Eigentlichkeit“ – ist samt anhaltender Kontingenz und Unberechenbarkeit ungebrochen. Die säkulare Spätmoderne kennt ihre eigenen Gerichte, ihre Heiligsprechungen, ihre Gnadengaben, ihre Umkehr- und Opferforderungen und täglichen Übungen – immer im Blick auf das unverfügbare und verheissungsvolle Ich-Projekt der „Eigentlichkeit“.

## Leibfreundliche Askese und Sinnsuche in Kochbüchern

Wie heutzutage die Religion in Ernährungsfragen mit auf der Zunge liegt - nicht ganz koschere Gedanken

Aktuell wird das Thema „Essen“ immer stärker (quasi-)religiös aufgeladen. Reaktionen darauf schwanken zwischen der Hochschätzung eines ethisch verantwortbaren Umgangs mit dem eigenen Körper und der ihm zugeführten Nahrung und der Ablehnung von Extremformen. Das Christentum trägt zu dieser Diskussion aber offensichtlich nur wenig bei.

„Ich wollte gern wissen, wie Ihr zu dem Thema steht, dass es in der letzten Zeit immer mehr neue Ernährungs-Lifestyles gibt, die von den jeweiligen Anhängern beinahe religiös betrieben werden.“ (Forum Kleiderkreisel, Ernährung)

Diese Frage steht im Raum; im Chatraum „Kleiderkreisel“ und dazu jede Menge Antworten. Z.B. schreibt „saperlotte“:

„Meine Freunde sind immer tierisch militant wenn ich Kaffee mit Süßstoff oder (Light) Cola und nicht bloß ungezuckerten Ingwertee trinke (...) (Wiiiiiiiii? Süßstoff?? Davon kriegst Du sofort Instant-Krebs!!) Ich bin im realen Leben echt ein verdammt friedliebender Mensch. Aber wenn mich wer auf mein Essverhalten anspricht und sich selber als der Messias der Nährwerte aufspielt, könnte ich ihm ins Gesicht schlagen. Mit einem Schreibtisch aus Beton.“ (Ebd.)

„Messias der Nährwerte“, „Ernährungs-Lifestyles religiös betrieben“: Es scheint, dass sich da etwas tut in Sachen Ernährung und Religion. Während die Sinnstiftungspotenziale der etablierten Religionen immer weniger gefragt zu sein scheinen, suchen mittlerweile viele Sinn und tragende Rituale in ihrer Ernährung.

Seit Ludwig Feuerbach gilt gemeinhin „Der Mensch ist, was er isst“ – und zahlreiche Wege der Ernährung haben Selbstfindungs-, wenn nicht sogar Sinnstiftungspotenzial. Die Postmoderne, in der das unmittelbare Verhältnis zur Nahrung abhanden ist (wer baut noch selbst seine Kartoffel an?), bietet genug Leerstellen, um Essen religiös aufzuladen.

Wie aber genau durchziehen religiöse Motive das weite Feld der Nahrungsaufnahme? Hierzu möchte ich einige Schlaglichter werfen und diese „unterfüttern“, zuerst mit ein paar eigenen Beobachtungen in diesem Feld und dann mit Erkenntnissen aus der Religionswissenschaft.

Zuvor noch sollte ich mich selber outen als „Sünder“. Ich wiege über 100 Kilogramm und damit kulminiert mein ernährungstechnisches Sündenregister in einen BMI, der jenseits von Gut und Böse liegt. Bei Ernährungsfragen von der religiösen Kategorie der „Sünde“ zu sprechen, ist heute vielsagende Normalität. Was dann genau die jeweilige „Sünde“ betrifft, das offenbart zumeist, in welcher Ernährungskategorie, pardon -konfession wir uns befinden: Sind Kohlenhydrate des Teufels, oder doch eher Fleisch? All diesen Sündenregistern gleich ist, dass die paradiesischen Zustände vorbei scheinen, in denen Nahrungsaufnahme einfach so geschah, unschuldig nach Lust und Hunger. Essen unterliegt seitdem der Erkenntnis von Gut und Böse. Können die einzelnen Ernährungssünden, je nach „Glaubenshaltung“ in Sachen Essen, auch unterschiedlich aussehen, steht doch eins fest: Der Übergewichtige ist schnell die Ausgeburt aller Ernährungs-Todsünden, für die sogar das Christentum noch einen Begriff bereithält: „Völlerei“.

Vorbei sind die Zeiten, als Gottesmänner eines Schlags von Thomas von Aquin auch dann noch als redliche Vorbilder dienen konnten, wenn ihr Bauch hinter kein Lehrpult mehr passte. Heute gilt: Wer von Euch ohne Ernährungssünde ist, wiege kein Gramm zu viel! Insofern bin ich nicht ganz unbeleckt, was Ernährungsfragen angeht und daher sind meine Gedanken auch nicht immer „koscher“.

Nun aber zu den Beobachtungen, die über meinen Bauchumfang hinausgehen. Folgende Stichworte leiten mich dabei: Utopiebedürftigkeit, Apokalyptik, Erlösung und Sinnstiftung. Diese Begriffe entstammen der Welt des Religiösen, aber sie scheinen auf an vielen Stellen und Phänomenen unseres heutigen Verhältnisses zum Essen.

### Die notwendige Utopie vom Wiesenhof

Deutschlands größter Eier-Lieferant heißt „Wiesenhof“. Und er ist zugleich der Umstrittenste. Über die Eierproduktion von Wiesenhof kann man auf einschlägigen Seiten mehr erfahren. Das Kaufverhalten der Meisten aber stört das nicht. Die lassen sich vor allem leiten von jenem Logo, das auf jeder Packung prangt: ein heimeliges Bauerngehöft. Und dann heißt die Marke ja auch noch wie ein Anwesen, das in grüner Land-Idylle liegt, eben „Wiesenhof“.

Wir wollen Teil einer Utopie sein, wenn wir uns ernähren. Wollen das Bild einer heilen und einnehmenden Idylle förmlich mitessen, wenn wir im Supermarkt durch Gemüse-Settings flanieren, die an Wochenmärkte erinnern und dadurch Bodenständigkeit ausstrahlen. Von



Klaus Nellißen ist Pastoralreferent des Bistums Münster. Seit 2011 arbeitet er als stellvertretender katholischer Rundfunkbeauftragter der NRW-Bistümer beim WDR in Köln.

den Produktionsbedingungen dahinter wollen wir gar nicht zu viel erfahren. Wer sonst könnte nachvollziehen, dass ein Apfel aus Chile genauso viel kostet wie ein Apfel aus dem Alten Land? Das überfordert die Entscheidungskompetenz der meisten Konsumenten.

Eine große Kölner Supermarktkette („Jeden Tag ein bisschen besser“) wirbt nun mit Gemüse als „regional“. Aber selbst hier reproduziert die Supermarktwerbung nur unsere Utopien, denn natürlich werden diese Produkte, nur weil sie regional sind, nicht einzeln von Bauernhand gepflückt, wie wir das aus Bio-Reportagen kennen. Sonst könnte die Region nicht ganze Supermärkte mit Tomaten beliefern.

Das vielleicht himmelschreiendste Signum dieser Utopiebedürftigkeit beim Essen trägt den Namen „Bärchenwurst“. Die gibt es tatsächlich. Da lächelt einen die Schinkenwurst als fleischgewordenes Knuddeltier an: als Teddybär. Dass in der Wurst kein Teddy ist, ist selbstredend. Warum aber haben sich die Macher für diese Perversion des Kindchenschemas entschieden? Weil es gekauft wird. Weil Menschen heute auch beim Essen Teil einer großen Erzählung sein wollen. Und da gibt der märchenhafte Schweinshack-Teddybär mehr her, als eine schöne Wurstform, die in ihrer Form profaner darstellt, was sie ist: gehäckseltes Fleisch mit Würzmischung.

Wie sehr diese Utopiebedürftigkeit in Sachen Essen und Lebensstil die breiten Massen bewegt, zeigt der sagenhafte Erfolg der „Landlust“-Magazine. Hier sucht eine urbanisierte und technisierte Gesellschaft nach Idylle, nach Land, nach einem übersichtlichen Lebensentwurf. Und wenn „Landlust“ seine Leser zum Gipsengel-Basteln aufruft, dann hat das einen Mobilisierungseffekt wie einst der Aufruf zum Aufbruch ins Heilige Land – und so kam es, dass im Jahr 2011 in deutschen Apotheken die Gipsbinden rar wurden, weil alle einen Engel haben wollten, selbstgebastelt, mit Hilfe der Anleitung aus der „Landlust“ (vgl. Westfälische Nachrichten, Engel).

Dass ausgerechnet das Engel-Motiv die Massen bewegte, ist das eine. Das andere ist aber der implizite nostalgische Zug. Als könnten wir zurückbasteln, was wir einst verloren haben: den Bezug zu einer Wirklichkeit, in der die Generationen vor uns einst selbstverständlich lebten. Und im Grunde wollen wir da auch nicht mehr drin leben. Aber es geht um die Rituale, die in der Postmoderne selektiv und vom Kontext entgrenzt reproduziert werden. Der Religionswissenschaftler Michael Stausberg nennt dies „reflexive Ritualisation“ (Stausberg 2004). Genauso ist die Utopiebedürftigkeit in Essensangelegenheiten selektiv.

Im Grunde schwant auch den beseelten Wiesenhof-Verbrauchern und Landlust-Abonnenten heute, dass ihr Essen nicht allein das ist, was die Marketingabteilung der Lebensmittelunternehmen glauben machen möchte. Aber was ist die Alternative?

#### Die Offenbarung der Orthorektiker

Immer mehr Menschen entscheiden sich dazu, als mündiger Konsument hinter die Fassaden der Nahrungsmittelproduktion zu schauen. Und zahlreiche erfolgreiche TV-Formate wie „Marktcheck“ – „Servicezeit“ – „Vorkoster“ etc. helfen dabei. Allein der „Spiegel“ widmete dieses Jahr schon vier Titelgeschichten dem Thema Essen: „Dick durch Stress“ (7/2013), „Die Suchtmacher“ (10/2013), „Natürlich künstlich“ (31/2013) und „Das Schweinesystem“ (43/2013). In den Jahren zuvor war es im Durchschnitt eine Titelgeschichte – da tut sich was.

Sei es der Fleischskandal oder Berichte über die Gefahren von versteckten Zuckern: Hier geht es um „offenbartes Wissen“. Dass die Wirklichkeit nicht so ist, wie sie scheint und dass das dicke Ende zum Schluss kommt, gehört zur Essenz jeder apokalyptischen Bewegung. Und Apokalyptiker tummeln sich derzeit viele in der Ernährungswelt. Ob das dicke Ende nun den eigenen körperlichen Verfall (Stichwort BMI-Sünder) oder die große ökologische Katastrophe bedeutet, das hängt wieder von der jeweiligen Orientierung ab.

Aber mit fast allen Bewegungen des „guten Essens“ geht einher, dass sie sich speisen aus der Sicht in einen Abgrund: seien es die Produktionsumstände wie Lohnkostendumping, die ökologischen Folgen einer Turbo-Landwirtschaft, sei es die Synthetisierung von Lebensmitteln oder einfach die ernährungsphysiologische Katastrophe, die sich spätestens am Kaloriengehalt fest macht: Die dagegen richtige, faire, naturbezogene, reine und gesunde Ernährung kann zum umfassenden Lebensinhalt werden.

Und schneller kann man nicht zum Träger von Offenbarungswissen werden als durch die Lektüre der einschlägigen Essensratgeber. Die Frage ist dann, ob man daraus eine radikale Lebensentscheidung ableitet; eine Lebenswende, wie einst apokalyptische Gruppierungen in den Religionen sie trafen. Viele machen dies in Essenssachen, und der willentliche Verzicht auf bestimmte Lebensmittel, allen voran Fleisch, gehört in vielen Kreisen zum guten Ton. Wenn es dann aber radikal bis fanatisch wird, dann gibt es dafür sogar einen passenden Begriff. Den hat im Jahr 1997 erstmals der amerikanische Arzt Steven Bratman benutzt (vgl. Bratman 2001). Er führte den Begriff der „Orthorexie“ ein, einer krankhaften Form der Ernährung.

Der Düsseldorfer Psychologe Reinhard Pietrowsky geht davon aus, dass allein in Deutschland rund 800.000 Menschen mit diesem Essverhalten leben, also mit einer „verhaltenspsychologischen Ernährungsstörung mit zwanghaften Anteilen“ (SWR 2 Impuls, Orthorexie). Das entspricht ungefähr der Einwohnerzahl Stuttgarts.

Zu der extremen Fixierung auf gesundes Essen paaren sich soziale Folgen. Orthorektiker meiden die gemeinsame Mahlzeit mit Freunden, die nicht gesund essen wie sie, die in ihrem Sinne nicht „rein“ sind – es kommt oft zum sozialen Rückzug. Reinheit ist ein Begriff aus der Welt des Kultisch-Religiösen, und daher verwundert es nicht, dass Orthorektiker mit religiösen Fundamentalisten verglichen werden. Die oben genannte Forendiskussion zeugt

davon. Wenn man so will, ist Orthorexie (die „rechte Ernährung“) die Orthodoxie („Rechtgläubigkeit“) der postmodernen Genussgesellschaft.

#### Erlösung durch Essen

Das Verhalten der Orthorektiker zeigt eine Art von Erlösungsbedürftigkeit in ihrem Essverhalten. Der durch Junkfood geformte Leib und die Welt mit ihren vordergründigen Nahrungsmittelproduktversprechen wird als feindlich, als unrein angesehen. Erlösung kommt dabei nicht von außen, sondern durch die totale Umstellung des Essverhaltens, durch eine Form der Selbstdisziplinierung, die konsequenter züchtigt als jeder Bußgürtel. Und daher haben wir es heute mit mehr „Essenssünden“ zu tun als jede Generation vor uns.

Zugleich ist dieses Phänomen ein Ausdruck höchsten Wohlstands. In der Nachkriegs-Steckrüben-Generation war die Diskussion müßig, ob ein fettes Fleischstück in der Suppe landen sollte oder nicht – es ging ums Überleben. Dass es darum aber auch allen Offenbarungswissens-Ernährern geht – nur auf einem anderen existenziellen Niveau – das steht außer Frage. Und dabei hat das Erlösungsmotiv nicht nur eine Dimension von Selbsterlösung, sondern auch von Ganzheitlichkeit. Seien es vegetarische, vegane oder frugale Ernährungs- und Lebensentwürfe: Oft steht dahinter die Sehnsucht, in die Schöpfung nicht allzu sehr einzugreifen. In eine Schöpfung, was auch immer dann darunter verstanden wird, in der alles mit allem zusammenhängt. Und auch hiermit befindet sich das Essverhalten wieder im Vorhof der Religion. Denn dieses Bewusstsein der Interdependenz führt besonders dann zu einer radikalen Lebens- und Ernährungsentscheidung, wenn von dem Empfinden der eigenen Involviertheit irgendetwas transzendiert auf eine höhere Ebene. Wo es dann nicht mehr egal ist, was ich alles gegessen habe, sondern wo ich mich einmal dafür verantworten muss – wo auch immer, wird der postmoderne Mensch sagen.

#### Sinnstiftung im Kochbuch

Konsequent hat diese religiösen Züge die Religionswissenschaftlerin Anne Koch analysiert, und zwar anhand von ayurvedischen Ernährungs- und Kochbüchern (vgl. Koch 2005). Die Belege, die sie darin findet, sind frappierend. Die Wortfelder, in denen sich diese Kochbücher bewegen, sind eindeutig im religiösen Feld verankert.

Einen Grund für den Erfolg dieser Literatur sieht Koch in einem Dilemma der Postmoderne: Dank der hochkomplexen Produktionsbedingungen von Essen (Stichwort Apfel aus Chile) gehe das Gefühl für den eigentlichen Wert von Nahrung verloren. Aber es gebe ein Bedürfnis nach Wertorientierung. „In dieser Zeit ist es hochkomplex, wenn nicht undurchschaubar und unentscheidbar, welche Nahrung aus welchen Geschäften mich zum anständigen Käufer macht. Wie viel einfacher haben es da Mitglieder mancher religiöser Gruppierungen. Für sie ist genau geregelt, welche Ernährung die Gebotene ist. Mit diesen Ernährungsratschlägen wird Angehörigen einer religiösen Gruppe Orientierung in kognitiver Hinsicht und auch in emotionaler gegeben. Es kann ein befriedigendes Gefühl sein, sich ‚richtig‘ zu ernähren, besonders wenn es gesund und spiritualitätsvertiefend ist.“ (Ebd., 245)

Koch sieht in vier zeitgenössischen Debatten diese Tendenzen einer Popularisierung eines quasireligiösen Essverhaltens angelegt, die sich alle irgendwie mit dem indischen Ayurveda vermengen:

- a) in der Überfluss/Konsumdebatte
- b) in der Gerechtigkeit/Fair-Trade-Debatte
- c) in der Wellness-Bewegung und schließlich
- d) in der Heilnahrungsdebatte. (Ebd., 248)

Und bei der Durchsicht zahlreicher ayurvedischer Kochbuch-Publikationen kommt der Religionswissenschaftlerin die Frage auf: „[G]eht es um die Weitergabe von Kochrezepten oder eher um Trost? Geht es um Lebensrat oder das Loswerden eigener Lebensweisheiten, geht es um Information oder Orientierungsvermittlung oder Lebensverjüngung?“ (Ebd., 249)

Begriffe wie „Harmonie“ oder „Ganzheitlichkeit“, aber auch dezidiert religiöse Weisheiten finden sich in den Kochbüchern, die Koch erforscht hat. Das Ganze gibt ein geschlossenes wie schlüssiges System, in dem nicht nur Essen bereitet wird, sondern auch Sinn.

Koch kommt zu Schlüssen, die auch Schwächen des Christentums aufzeigen:

„Die tiefste Infragestellung unserer kulturgewohnten Ernährung wird durch die Beobachtung angestoßen, dass ‚leben‘ und ‚essen‘ im semantischen Feld der Ayurveda-Kochbücher parallelisiert sind. Dadurch können wir reflexiv werden auf unsere eigene Kulturgeschichte und entdecken, dass die einflussreichste Religion des Christentums mit ihrer konfessionellen Vielfalt keine Diätetik hervorgebracht hat. Das Christentum kennt lediglich eine Fastenzeit und den freitäglichen Fleischverzicht. Die Religion ist zwar kultisch um ein Memorialmahl zentriert, und Gleichnisse der heiligen Schriften greifen zu Nahrungsmehrwundern. Doch ist der Fokus nicht die Ernährung, sondern an die Überlieferung angelagerte Symbolgehalte. Ayurveda kann also wichtige Lebensbereiche weltanschaulich oder spirituell abdecken, die im Christentum vakant bleiben.“ (Ebd., 261)

Und dann stellt Koch eine einfache Kosten-Nutzenrechnung auf: „Vergleicht man die Preise von Ayurveda-Anwendungen mit den monatlichen Steuerabgaben an eine christliche Kirche, so könnten sich viele auch einen monatlichen Vortrag plus ein bis zwei Mal Panchakarma leisten anstatt der Inanspruchnahme der aktiven oder ruhenden christlichen Mitgliedschaft.“ (Ebd., 262)

Diese Rechnung mag zuerst einmal abwegig erscheinen, aber aus der Sicht des postmodernen Sinnsuchenden, der sich zunächst einmal bei den Anbietern umschaute, erscheint sie plausibel. Und so offenbart Koch ein weiteres Problem des Christentums für die postmoderne

Sinnsuchergruppe: „Viele Leistungen der christlichen Großkirchen, allen voran der Gottesdienst, sind nicht individualisiert auf den einzelnen hin, sondern kollektive Produkte“ (ebd.) – ganz anders als die persönliche Anwendung im Ayurveda. Und während die reinigenden und läuternden Funktionen in beiden Religionen auffindbar seien, käme beim Ayurveda noch eine ganz wichtige Dimension hinzu, die dem Christentum fehle: die sinnliche Ästhetik von Wärme und nackter Haut. Anne Koch wirbt schließlich dafür, diese Dimensionen im Feld des Religionsbegriffs ernst zu nehmen und nicht zu vernachlässigen.

Ich denke, dass die Münchner Religionswissenschaftlerin einige Problemanzeigen macht, die für eine Auseinandersetzung des Christentums mit den oben genannten Phänomenen bedeutend sind. Die „nicht ganz koschere“ Art, wie ich die oben genannten Gedanken skizziert habe, zeigt, dass ich zu Vielen eine durchaus kritische Distanz habe – aber dennoch offenbaren sich darin Dinge, die nachdenklich machen sollten:

In Sachen Essen und Ernährungsverhalten sind viele Menschen in der sogenannten „Postmoderne“ bereit, große persönliche Opfer zu bringen. Aus einer Überzeugung bzw. Einsicht geleitet, stellen sie Teile ihrer Lebensweise komplett um. Dabei von Konversion zu sprechen, ist nicht abwegig. Sie betreiben eine Form der Askese, aber keine leibfeindliche, sondern eine leibfreundliche. Sie tun das sicherlich immer auch aus Sorge um ihre Gesundheit, aber oft geht es um mehr. Der Sensus für einen Schöpfungsbegriff in Verantwortung ist dort jedenfalls mehr präsent als bei manch einem katholischen Schweinezüchter aus dem Oldenburger Land. Dass so eine „Konversion“ auch zu extremen Lebensvollzügen führen kann, das wurde anhand der „Orthorektiker“ gezeigt – aber es bleibt, dass diese Menschen, auch wenn sie vielleicht gar nicht im klassischen Sinne religiös motiviert sind, eine Lebenswahl treffen, die über das rein Materielle, das Leben im „Hier und Jetzt“ hinaus transzendiert.

Warum viele Menschen vom klassisch religiösen Sinn, sprich vom Christentum, nicht mehr motiviert sind, das hat Anne Koch aufgezeigt. Das Christentum, obwohl es sogar eine Mahlgemeinschaft als zentrale Zeichenhandlung feiert, scheint wenig Strahlkraft zu haben. Zum einen, weil seine sinnstiftenden Angebote und Rituale oft nicht als kompatibel wahrgenommen werden für das hohe Bedürfnis nach Individualität. Zum anderen, weil sich das Christentum in der Gestalt, wie es öffentlich wahrgenommen wird, einer wichtigen Dimension zu versperren scheint: der Sinnlichkeit, der Körperlichkeit. Dass das Christentum zuerst als kognitive bzw. moralische Übung wahrgenommen wird, zeigt, wie viel verschüttet ist von der Tradierung jener Botschaften des Mannes von Nazareth, der im Johannes-Evangelium als erstes Wunder des neuen „Reiches Gottes“ dafür sorgte, dass auf der Hochzeit genug Wein vorhanden war. Der sich die Füße waschen lies von einer Frau mit feinstem Öl – ein Akt der Sinnlichkeit. Und der in seiner Lehre, vom „Sauerteig“ über das „Salz der Erde“ bis zum „Brot des Lebens“, immer wieder predigte, dass Religion und Erfüllung etwas ist, was man nicht nur im Jenseits stattfindet, in einem leiblosen Raum des Glaubens, sondern etwas, an dem man Geschmack finden kann – hier und jetzt.

---

## Literatur

Bratman, Steve, Health Food Junkies. Orthorexia Nervosa. Overcoming the Obsession with Healthful Eating, New York 2001.

Forum Kleiderkreisel, Ernährung, die neue Religion, unter: <http://www.kleiderkreisel.de/foren/fitness-ernahrung-and-lifestyle/1455494-ernaehrung-die-neue-religion> (abgerufen 03.12.2013)

Koch, Anne, Zur religiösen Codierung moderner Ernährung. Ayurvedische Koch- und Ernährungsbücher als Lebensratgeber, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 58 (2005) 243-264.

SWR 2 Impuls, Orthorexie, unter: <http://www.swr.de/swr2/wissen/orthorexie-krankhaft-gesund-essen-/id=661224/nid=661224/did=11889328/1kfgy2d/> (abgerufen 03.12.2013)

Stausberg, Michael, Reflexive Ritualisationen, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 56 (2004) 54-61.

Westfälische Nachrichten, Engel brauchen Flügel, unter: <http://www.wn.de/Archiv/2011/12/Engel-brauchen-Fluegel-Gipsbinden-bundesweit-enorm-gefragt-Bastelanleitung-sorgt-fuer-Sturm-auf-Apotheken> (abgerufen 03.12.2013)

## Religiöse und säkulare Lebenskompetenz

### Kirchenleute und Konfessionslose im Gespräch

Dieser Beitrag dokumentiert einen Vortrag bei der Tagung „Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität“ der Friedrich-Schiller-Universität in Jena (21.-23.2.2013). Reiner Knieling geht darin auf Erkundungstour in säkularem Gelände. Durch Literatur und Bildende Kunst inspiriert sucht Reiner Knieling nach einem neuen Verhältnis von Religion und Säkularität. Die säkulare Perspektive leistet ihren Beitrag dazu, dass die Religion insgesamt und insbesondere das Christentum nicht weltfern und religiös deformiert werden. Der Beitrag erschien in:

Rose, Miriam / Wermke, Michael (Hg.), *Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität* (Studien zur religiösen Bildung 5), Leipzig 2013.

[http://www.eva-leipzig.de/product\\_info.php?info=p3459\\_Konfessionslosigkeit-heute.html](http://www.eva-leipzig.de/product_info.php?info=p3459_Konfessionslosigkeit-heute.html)

Wir danken herzlich der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig für die freundliche Genehmigung des Abdrucks in euangel.

#### 1. Erkundungen im religiös-säkularen Gelände

Jenseits einer dualen, vom Gegensatz bestimmten Hermeneutik, Ausdrucksformen für unterschiedliche Facetten von Religiosität und Säkularität zu finden, ist ein Anliegen dieser Tagung. In dieser Perspektive empfinde ich eines der Erfolgsbücher des vergangenen Jahres als Geschenk.

##### 1.1. Rationale und empirisch-religiöse Religions- und Rationalismuskritik

Esther Maria Magnis findet in ihrem Buch „Gott braucht dich nicht. Eine Bekehrung“ ihre eigene Sprache zwischen Religiosität und Säkularität und jenseits davon. Ihr Erzählen ist gespeist von dem, wozu das eigene Leben in seinen sozialen Bezügen herausfordert. Es verbindet hohe emotionale Dichte mit ausgeprägtem Scharfsinn.

Die Autorin, geboren 1980, beschreibt, wie sie als Kind Gott interessant und die Kirche langweilig empfand und wie sie mit 13 oder 14 Jahren begann, sich „leise von Gott zu trennen“ (24). Wie treffsicher sie den Finger in die Wunden der Kirche legt und was das für die Kirchenentwicklung bedeuten könnte, wäre ein eigenes Thema, das ich hier nicht vertiefen kann. Die Nachricht vom baldigen Krebstod ihres Vaters führte sie in einen Strudel intensiver Auseinandersetzungen. In der Not versuchten die Geschwister zu beten, wussten aber nicht wie. Da kam es zu einer Gottesbegegnung der besonderen Art: „[...] aus der Stille wuchs eine Ruhe. [...] Dieser Frieden war nicht unserer, aber wir wussten, dass er die Wahrheit ist. Und die Wahrheit stellt immer nur eine Frage. Und die einzige Antwort darauf ist ‚Ja‘, die gibt sich von selbst, und wir nickten ihr dann nur noch unsere Worte zu.“ (49f, vgl. auch 198)

Im Kontrast dazu stehen die brutalen Erfahrungen der Abwesenheit Gottes. Ihr Ringen war heftig. Als ihr Vater schließlich gestorben war, konnte sie ihre Wut nur noch herausschreien: „Ich habe ihn [Gott, RK] so beschimpft, wie man jemanden beschimpft, [...] den man dazu bringen will, sich zu wehren, zu regen, und wenn das nicht möglich ist – ihn umzubringen. [...] In dem Hass steckte meine ganze Existenz, mein ganzes Leben, meine ganze Welt ... und Gott. [...] Das Schlimmste war ja, dass ich wusste, dass es ihn gab.“ (108) Die Auseinandersetzung ging weiter. Sie wollte Gott aus ihrem Denken verschwinden lassen, fand es aber „nicht intelligent“ (123), die Existenz Gottes zu negieren. „Weil es mich immer an diese mittelalterliche Art des Menschen erinnerte, sich für das Zentrum des Alls zu halten und später dann auf dem Stand, auf dem die Wissenschaft gerade steht, völlig steile Thesen zu formulieren.“ (ebd.)

Mit der Zeit kam sie ihrer eigenen Angst genauer auf die Spur, der „Angst vor der Sinnlosigkeit des Lebens“ (142, vgl. auch 197). Manchmal hielt sie das Leben nicht mehr aus. Sie floh, auch mit Hilfe des Alkohols. Doch sie spürte schnell, dass Erlösungen dieser Art die Nachhaltigkeit fehlte. Von Gott kam sie nicht los. „Vielleicht liegt unsere Sehnsucht nach Gott darin begründet. Nicht, dass er unsere Feinde richtet, sondern uns. Nicht erst im Himmel, sondern schon jetzt – jemand, der einen verteidigen kann und die Gewalt hat zu richten. Damit wir es nicht selbst machen müssen. Weil wir es gar nicht können. Es ist ausgeschlossen, wir tun es zwar andauernd, aber wir sind nicht gerecht und unsere Argumente sehr schwach.“ (170f.) Mit ihrer Sehnsucht im Herzen ist Gottes Schweigen für sie unerträglich. Als ihr Bruder auch an Krebs erkrankte, wurde diese schreckliche Seite Gottes sofort wieder lebendig. Der „Regenbogenfreundeskreis-Jesus“ (212) aus der Jugendzeit war ihr schon immer verdächtig harmlos. Durch das Gespräch mit einem Priester über dessen Dissertation hatte sie entdeckt, wie verrückt das Christentum ist, wenn es behauptet, dass



**Dr. Reiner Knieling** leitet das Gemeindeglied der VELKD in Neudietendorf bei Erfurt und ist außerplanmäßiger Professor für Praktische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel.

Gott „am Kreuz gelandet ist“ (212, vgl. auch 223f.). Und dann verband sich diese Verrücktheit mit ihrem Schmerz als Schwester: „[...] es war in diesen Momenten von Johannes‘ [Bruder, RK] Schmerzattacken, als ich anfang, meinem Gott dafür zu danken, dass er sich von den Menschen hat foltern lassen. Dass er selber geschrien hatte.“ (231)

Entgegen allen vorherigen Erfahrungen und Befürchtungen bekam ihr Glaube auf einmal eine besondere Qualität. „[...] eines Nachmittags rannte ich auf die Terrasse, auf den Schnee, und sagte zu Gott: ‚Mach keinen Scheiß. Das schaff ich nicht, Herr. [...] Wenn du Johannes sterben lässt, verlier ich meinen Glauben. [...] Nimm meinen ganzen Glauben, zerschlag mir die Welt. Nicht Johannes.‘ Und was dann geschah, war, dass mein Glaube wuchs. Damit habe ich nichts zu tun. Der gehörte mir nicht mehr. [...] Seitdem kann ich nicht mehr sagen, warum ich an Gott glaube. Es ist kein Akt von mir.“ (232)

Aus der Perspektive ihrer existentiell-religiösen Erfahrungen und deren rationalen Reflexion kritisiert Esther Maria Magnis die verfasste Religion, insbesondere ihre katholische Kirche, in der sie aufgewachsen ist und in der sie nach ihrem Studium der vergleichenden Religionswissenschaften wieder gelandet ist. Aus dieser Perspektive kritisiert sie genauso – auch wenn das in der Werbung für das Buch geflüssentlich verschwiegen wird – rationale Denkverkürzungen, die ihr intellektuell unredlich erscheinen. Etwas vergrößernd lassen sich verschiedene Verdichtungen und dann wieder neue Öffnungen und Wendungen in der Auseinandersetzungsdynamik Esther Maria Magnis‘ erkennen: Die Verabschiedung ihres kindlichen Gottesinteresses; Momente intensiver Gottespräsenz; teilweise unerträgliche Phasen der Abwesenheit Gottes; Versuche, aus der Polarität zwischen Gott und „Nicht-Gott“ auszubrechen; die Entdeckung der Besonderheit des Christentums in einer geheimnisvollen Anwesenheit Gottes gerade in grausamen Abwesenheiten Gottes – am Kreuz Jesu und in den Kreuzen dieser Welt; schließlich die Erfahrung, dass Glaube gerade in seinem Entzogensein besonders tragfähig ist.

## 1.2. Religiös-säkulare Kunstwerke

Bis zum Januar des Jahres 2013 fand in Erfurt die Ausstellung „Tischgespräche mit Luther“ statt. Untertitel: Christliche Bilder in einer atheistischen Welt. Ausgestellt wurden Werke, in denen sich Künstler in der DDR christlicher Motive bedienten und diese im säkularen Kontext neu interpretierten.

(1) So diente dem Hallenser Maler Uwe Pfeifer der christliche Flügelaltar und Albrecht Dürers „Adam und Eva“ (<http://unterwegsinsachenkunst.wordpress.com/tag/uwe-pfeifer/>) als Inspiration für eine Auftragsarbeit von 1984, die erst nach einigen Schwierigkeiten vom Auftraggeber, der Universität in Halle/Saale, beim Künstler abgeholt wurde, und die der Erfurter Ausstellung jetzt den Namen gab: Tischgespräch mit Luther (Schierz, Tischgespräche, 11). Ich konzentriere mich auf den Aspekt des Dialogs zwischen eher religiösen und eher säkularen Menschen: Der lateinamerikanische Befreiungskämpfer, mit dem Rücken zum Betrachter, ist im lebendigen Gespräch mit Martin Luther. Sie sind von unterschiedlichen Menschen umgeben, von Vertretern der staatlichen und sozialen Ordnung auf der linken Seite und von Menschen, die staatliche Vorgaben nicht einfach fraglos hinnehmen, auf der rechten Seite. Ich frage: Was ist daran religiös und was säkular? Welches Potenzial hat Luthers Freiheit eines Christenmenschen in diesem Kontext? Was bedeutet es, dass dieses Gespräch von zwei Menschen gerahmt wird, die nicht dem Ideal des sozialistischen Menschen entsprechen, aber an der Ostsee so angetroffen werden konnten und gleichzeitig auf Dürers paradiesische Eva und Adam verweisen? Ist das die religiös-kirchlich gestützte Freiheit eines säkularen Sozialistenmenschen?

(2) Christoph Wetzel nennt sein Bild „Das Jüngste Gericht“ (1987, <http://www.bildatlas-ddr-kunst.de/item/608>). Hinter dem Podium mit dem Wappen des Supreme Court der Vereinigten Staaten ist eine Gruppe von Kindern aus den damaligen Konfliktregionen der Welt versammelt, davon manche namenlos. „v.l.n.r.: Palästinenserkind (aus einem Flüchtlingslager, Waise), Äthiopierin, Maria Theresa Ponce-Rueda (Nicaragua), Rosine Gassackys (Rep. Kongo), Libanesischer Junge, Chilenischer Junge, Nguyen Anh Tho (Vietnam), Daniel Mampoya (Mischling, Dresden).“ (32) Obwohl der Künstler betont, dass es um ein irdisches Gericht gehe und dass es mit der christlichen Vorstellung vom Jüngsten Gericht nichts zu tun habe, sind die Bezüge offensichtlich. Ist es die Sehnsucht nach einem gerechten Gericht, wie sie auch Esther Maria Magnis beschreibt? Und gleichzeitig das Wissen, dass wir selbst das letztlich nicht sind: gerecht?

(3) Das häufigste Motiv ist das Kreuz. Ich greife dazu nur ein Beispiel heraus: Fritz Cremer, „Sich vom Kreuz Lösender“ (1983, <http://www.imagebroker.com/search/result/details/id/865912>). Die Plastik steht in der Mahnmalanlage in Buchenwald. Im Ausstellungskatalog heißt es dazu (von Andreas Beuchel): „Stellt Fritz Cremer damit die menschliche Emanzipation von religiösen Vorstellungen dar? Oder ist sein Sich vom Kreuz Lösender ein Plädoyer für die Überwindung des Leidens? [...] Leiden und Tod, zeigt die Skulptur, bleiben Realität, so wie auch das Kreuz, das uns auf die seufzende Kreatur zurückweist. Dennoch hoffen die Christen auf die Auferstehung und ein Leben nach dem Tod und wirken an der Überwindung des Leidens mit. Denn der Glaube an die Auferstehung führt nicht aus der Welt heraus, sondern in das Leben hinein.“ (138)

Die wenigen ausgewählten Kunstwerke zeigen auf eindrückliche Weise, wie sich religiöse und säkulare Perspektiven ergänzen, mischen, inspirieren und befruchten. Sie stellen sich gegenseitig Motive zur Verfügung, lassen sie in neuen Kontexten erscheinen und fordern sich so wechselseitig heraus, das jeweils eigene zu hinterfragen, zu überprüfen und

weiterzuentwickeln. Wer sich auf die Bilder einlässt, kommt um einen produktiven Dialog nicht herum.

### 1.3. Kirchenleute und Konfessionslose im Gespräch

Im Gemeindegremium der VELKD sammeln wir Erfahrungen in dem Bereich, den der Erfurter katholische Theologe und Philosoph Eberhard Tiefensee „Ökumene der dritten Art“ nennt: den Dialog zwischen Kirchenleuten und Konfessionslosen. Im vergangenen Jahr hatten wir eine Tagung zum Thema „Wo wohnt Gott in einer ausgeleuchteten Welt?“ Mit auf dem Podium war z.B. Axel Eger von der Thüringer Allgemeinen Zeitung, der präzise sagen kann, warum ihn Religion und Kirche interessieren, auch wenn er skeptisch und kein Kirchenmitglied ist. Religion ist für ihn u.a. deshalb interessant, weil sie die Grenzen menschlicher Sichtweisen übersteigt und Dimensionen erschließt, die allein rational-naturwissenschaftlich nicht zugänglich sind. Im Blick auf das DDR-System sagt er: „Wir sollten immer eine Weltanschauung haben, ohne dass wir die Welt anschauen durften.“ Natürlich ist das zunächst auf die eingeschränkte Reisefreiheit bezogen. Gleichzeitig spüre ich die Sehnsucht nach der Mehrdimensionalität von Welt und Kosmos. Mittlerweile ist Axel Eger an der Vorbereitung weiterer Projekte beteiligt. Dabei legt er Wert darauf, dass kein Christentum light angeboten wird, wie er sagt: „Wenn ich mitmache, will ich ja auch wissen, was Euch wichtig ist, und mich damit auseinandersetzen.“ Entscheidend wird sein, dass sich bei den Begegnungsformaten, die wir entwickeln, niemand zu etwas genötigt fühlt und dass zugleich spürbar wird, was das Christentum im Kern ausmacht.

### 2. Religion, Säkularität und Gottes Geheimnis

Nach drei exemplarischen Erkundungsgängen im religiös-säkularen Gelände (l.) frage ich nach Impulsen, Denkfiguren und Argumentationslinien, die die theologische Reflexion des Zusammenspiels von Religion und Säkularität voranbringen. Bei Religion sind wenigstens drei Dimensionen zu unterscheiden: Institutionalisierte Form von Religion; persönlich angeeignete, religiöse Praxis (erworbene Fähigkeiten, konkrete Fertigkeiten); religiös-spirituelle Suche (was nicht bedeutet, dass für alle Menschen eine religiös-spirituelle Grundanlage vorausgesetzt werden muss). – Säkularität verstehe ich als Ergebnis der Säkularisierung, bei der ebenso verschiedene Dimensionen zu unterscheiden sind: Übergang kirchlicher Gebäude etc. in weltliche Herrschaft (seit 17. Jahrhundert); Prozess der Entkirchlichung, also des Rückgangs kirchlichen Einflusses in der Gesellschaft, spätestens seit der Aufklärung, mit besonderer Dramatik und Breitenwirkung in den vergangenen Jahrzehnten. Entchristlichung als Prozess der individuellen Loslösung vom christlichen Grundkonsens.

#### 2.1. Das Recht des Atheismus und die dynamische Offenheit des Glaubens

Der tschechische Theologe Tomáš Halík, in Erfurt 1978 heimlich zum Priester geweiht und mittlerweile Berater des Päpstlichen Rates für den Dialog mit den Nichtglaubenden, entfaltet in seinem Buch „Geduld mit Gott“ in immer neuen Variationen, was es bedeutet und welchen Gewinn Christen davon haben, wenn sie in die Perspektive von Atheisten, nicht-christlichen Gottsucherinnen, heutigen „Zachäus-Menschen“, wie er sie nennt, treten. Es geht darum, dass wir einander besser verstehen und fremde Perspektiven hinzugewinnen; weil wir sonst Gefahr laufen, einen Teil der Wirklichkeit zu übersehen, den es auch im Leben der Glaubenden gibt: den der Abwesenheit Gottes. Für Halík beschreibt der Atheismus einen Teil der Wirklichkeit, ist allerdings nicht zu Ende gedacht, weil er nicht damit rechnet, dass er nur vorübergehend Recht haben könnte. „Den Atheisten sage ich nicht, sie hätten Unrecht; ich sage nur, dass es ihnen an Geduld mangelt [...]“ (15)

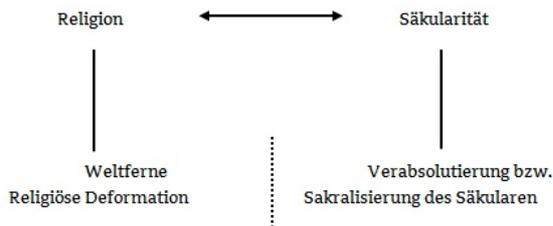
Umgekehrt dürfe das Christentum nicht hochmütig werden, denn die Wahrheit des Glaubens sei ja ebenfalls noch „nicht zu Ende gesprochen[...]“, weil sie in ihrem ureigenen Wesen dem Geheimnis gegenüber offen ist, einem Geheimnis, das sich in Fülle erst am Ende der Zeiten offenbaren soll“ (ebd.).

Im Gespräch mit Eberhard Tiefensee hat Jan Hermelink, Praktische Theologe in Göttingen, bei einer Tagung des Gemeindegremiums der VELKD die Herausforderung für die Kirche so zugespitzt: „Der Fremde, auch der religiös Indifferente [also nicht nur ausdrückliche Atheisten! RK] lässt sich [...] als ein Werkzeug des Heiligen Geistes verstehen, der die missionarisch aufmerksame Kirche dazu nötigt, den Glauben ihrerseits noch einmal anders zu durchdenken und zu artikulieren. Wird der Andere vor allem als defizitär begriffen, dann gerät diese seine Qualität einer heilsamen Verstörung tendenziell aus dem Blick.“ (Hermelink, Response, 25). Diese heilsame Verstörung ist es, die wir in der Kirche dringend brauchen; damit wir gemeinsam zu neuen Antworten auf elementare Fragen vordringen; damit wir entdecken, wie tragfähig manche Wurzeln aus der eigenen Tradition sind; damit uns andere auf Dinge aufmerksam machen, die in unserer eigenen Tradition weithin in Vergessenheit geraten sind. Das geschieht nicht nur im intellektuellen Diskurs, sondern auch in Begegnungen von eher kirchlichen und eher säkularen Menschen in Stadtteil-Cafés, Beratungsstellen, Diakoniekirchen, Werkstattgottesdiensten etc. Das theologische Potenzial in der Begegnung unterschiedlich bedürftiger Menschen ist noch weitgehend unentdeckt. Vielleicht bräuchten wir analog einer Theologie der Kinder und Jugendlichen eine Theologie Armer und Bedürftiger, die Menschen nicht auf ihre Armut und Bedürftigkeit reduziert, sondern sie mit ihren Potenzialen würdigt und die Augen für eigene Armut und Bedürftigkeit öffnet.

Ich fasse die bisherigen Überlegungen thesenförmig zusammen: (1) Säkularität – also

säkulare Weltansichten und damit verbundene Lebenskompetenzen (z.B. in der Kontingenzbewältigung) – hilft uns als Kirche, einen entscheidenden Teil der Wirklichkeit in den Blick zu bekommen, den man Gefahr läuft zu übersehen, wenn man alltägliche und außergewöhnliche Lebens- und Glaubenserfahrungen ausschließlich aus der Perspektive überkommener religiöser bzw. spezifisch christlicher Deutemuster versteht. Man könnte auch sagen: Die säkulare Perspektive leistet, sofern sich Vertreter/-innen der Religion darauf einlassen, ihren Beitrag dazu, dass die Religion insgesamt und insbesondere das Christentum nicht weltfern und religiös deformiert werden.

Grafisch kann das – in Anlehnung an das Werte- und Entwicklungsquadrat von Paul Helwig und Friedemann Schulz von Thun – so dargestellt werden (HELWIG, Charakterologie, 65-68). Dabei geht es nicht um die Stabilisierung eines dualen Gegenübers von Religion und Säkularität, sondern um eine bipolare Wechselbeziehung zweier Dimensionen, die sich gegenseitig benötigen und die in verschiedenen Biographien sehr unterschiedliche Kombinationen hervorbringen.



Oben in der Grafik stehen die beiden Pole gegenüber, die sich wechselseitig benötigen, um nicht in ihre Fehlformen abzugleiten. Unten stehen die jeweiligen Fehlformen, die dann gehäuft aufzutreten drohen, wenn – auf der oberen Ebene in der Grafik – das jeweilige Korrektiv fehlt.

Das heißt, die eben formulierte These hat noch eine zweite Seite: (2) Die Religion hilft einer säkular geprägten Gesellschaft im Blick auf das, was diese sich selbst als Gesellschaft an Werten nicht geben kann und hält die Gottesfrage wach. Damit beugt sie einer Sakralisierung oder Verabsolutierung des Säkularen vor. Nur ein Beispiel aus den Erfahrungen im Bereich der „Ökumene der dritten Art“ im Gemeindekolleg: Henryk Goldberg, Kolumnist der Thüringer Allgemeinen Zeitung, bekennender Atheist und (Halb-)Jude, früheres SED-Mitglied mit kritischer Sympathie für die DDR-Vergangenheit, schreibt nicht nur hervorragende Beiträge zu kirchlichen Festen im Jahreskreis, sondern auch scharfsinnige Artikel zu Gerechtigkeit, Dankbarkeit und Demut. Ich fragte ihn: „Würde es das alles – Gerechtigkeit, Dankbarkeit, Demut – ohne jüdische und christliche Rede von Gott geben?“ Die Atmosphäre des Gesprächs erlaubte eine zugegebene freche Zuspitzung: „Warum ist die DDR nur 40 Jahre alt geworden, die Religionen dagegen gibt es seit Jahrtausenden?“ Seine Antwort lautete: „Der Vorteil der Religionen gegenüber dem DDR-Regime ist: Der Stiftungsgedanke ist gegenüber dem Missbrauch einzelner Vertreter (z.B. beim Kindesmissbrauch) stärker als er bei einer Ideologie sein kann.“

## 2.2. Vergessene Religionskritik und die Selbsterschließung Gottes

Der Religionsbegriff wird – ganz gleich, wie er im Einzelnen spezifiziert wird – in kirchlichen und theologischen Diskursen in der Regel selbstverständlich und ohne kritische Reflexion auf das Christentum bezogen. Umgangssprachlich ist das plausibel und aus der Perspektive der Religionswissenschaften sachgemäß. Mich wundert, dass die innerkirchlichen und theologischen Diskussionen, soweit ich sehe, meistens ohne den Hinweis auskommen, dass es nicht nur in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bedeutende Einsprüche gegen eine unproblematisierte Subsummierung des Christentums unter Religion gegeben hat.

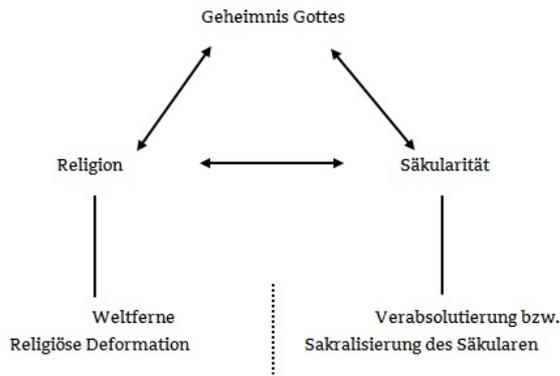
Auch wenn man der These Karl Barths nicht einfach zustimmen mag, der vor dem Hintergrund von Nazi-Deutschland einerseits Religion als Unglauben bezeichnet hat und davon die christliche Religion als „die wahre Religion“ unterschieden hat – sofern sie den bezeugt, der sich selbst zu erkennen gibt und die Sünder rechtfertigt (BARTH, Dogmatik, 324f. 356f, vgl. BARTH, Römerbrief, 211-253) – ist damit eine Unterscheidung markiert, die nicht einfach übersehen werden sollte: die Unterscheidung zwischen Ausprägungen von Religion, die den Zugang zur Gottesfrage eher abdichten als öffnen, ganz gleich, ob in der Lehre oder in der Glaubenspraxis, und Ausprägungen von Religion, die Räume für Begegnungen mit dem Gottesgeheimnis eröffnen. Diese Unterscheidung kann sowohl auf institutionalisierte Formen von Religion als auch auf persönlich angeeignete, religiöse Praxis bezogen werden. Wilfried Engemann spricht, um es nur an einem Beispiel deutlich zu machen, von „obturierter“, d.h. abgedichteter oder verstopfter Predigt, die Verstehensprozesse seitens der Hörer/-innen blockiert und nicht fördert, die nicht anregt und nicht aufregt, die keine Assoziationen weckt und Weiterführungen auslöst und deshalb ein Gefühl von Langeweile verbreitet und zum Abschalten verleitet (ENGEMANN, Homiletik 107-135, 207-211). Er plädiert dagegen für eine „ambiguitäre“, eine zweideutige Predigt, die vor allem durch eine bildhafte Sprache geprägt ist und zu eigenen Interpretationen einlädt (212). In diesen Kontext gehört auch Bonhoeffers Fragen nach der Religionslosigkeit des Christentums.

## Literatur

- Barth, Karl, Kirchliche Dogmatik I/2,  
 Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (Hg.v. Christian Gremmels u.a., DBW 8), Gütersloh 1998.  
 Ders., Der Römerbrief, München 61929.  
 Engemann, Wilfried, Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen (Textwissenschaft, Theologie, Hermeneutik, Linguistik, Literaturanalyse, Informatik, Bd. 5), Tübingen u.a. 1993.  
 Gemeindekolleg der VELKD (Hg.), „Mehr Licht – weniger Gott?“ in: Kirche in Bewegung, Neudietendorf 2/2012.  
 Halík, Tomáš, Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg u.a. 2011.  
 Helwig, Paul, Charakterologie, Stuttgart, 21936.

Bonhoeffer, der sich ja auf Barth bezieht und über ihn hinausgeht, fragt bekanntlich, wie Christus vom „Gegenstand der Religion“ zum „Herrn der Welt“ wird (BONHOEFFER, Widerstand, 405).

Esther Maria Magnis ist nurein aktuelles und eindrückliches Beispiel, wie aus der Suchbewegung eines Menschen auf einmal die Erfahrung wird, mit einer Macht zu tun zu haben, die nicht verfügbar ist, die je und dann aber mit umso größerer Wucht ins Leben tritt und auf geheimnisvolle Weise gerade in der Abwesenheit Gottes das Leben hält und den Glauben trägt. Das ist nicht identisch mit Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer, aber besonders von Letzterem nicht weit entfernt. Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt: Die beiden Pole von Religion und Säkularität fördern in ihrer wechselseitigen Beziehung und vielfältigen Spiegelung alltäglicher Suchbewegungen und Reflexionen die Brechung der je eigenen Perspektive und die Offenheit für eine Wirklichkeit, die Religion und Säkularität übersteigt und sich als Wahrheit des Gottesgeheimnisses nur selbst erschließen kann.



Hermelink, Jan, Response zum Vortrag „Mission angesichts religiöser Indifferenz“ (Eberhard Tiefensee), in: Texte aus der VELKD, Nr. 159, 2011, 19-26.

Magnis, Esther Maria, Gott braucht dich nicht. Eine Bekehrung, Reinbek bei Hamburg 2012.

Schierz, Kai Uwe u.a. (Hg.), Tischgespräche mit Luther. Christliche Bilder in einer atheistischen Welt, Bielefeld u.a. 2012.

Schröder, Richard, Der Protestantismus vor den Herausforderungen des Säkularen in: Barth, Hans-Martin (Hg.), Der Protestantismus vor den Herausforderungen des Säkularen, Münster 2003, 21-40.

Schulz von Thun, Friedemann, Miteinander reden 2, Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung. Differentielle Psychologie der Kommunikation, Hamburg, 1989.

Tiefensee, Eberhard, Mission angesichts religiöser Indifferenz, in: Texte aus der VELKD, Nr. 159, 2011, 8-18.

## Eine Kirche, die im Weg steht – die Katholische Citykirche Wuppertal

Seit dem Beginn seines Pontifikates wird Papst Franziskus nicht müde, die Glieder der Kirche aufzurufen, die Botschaft zu den Menschen zu tragen. Vor allem sein Wort von der „verbeulten Kirche“, die ihm lieber sei als eine Kirche, die sich behaglich eingerichtet hat, gehört bereits jetzt zu den meistzitierten Worten des Papstes. In diesem Wort bringt er das Programm seines Pontifikates auf den Punkt, so auch im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium*: „Mir ist eine ‚verbeulte‘ Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist“ (Nr. 49).

Die Reaktionen auf diese Aussage sind durchweg positiv, der Beifall ist laut, die Dankgebete zahlreich. Alleine: Neu ist diese Aussage nicht. Schon der frühere Erzbischof von Köln, Joseph Kardinal Höffner, sprach von der „Geh-hin“-Kirche. Das Hingehen ist der Kirche ins Stammbuch geschrieben. So entsendet der auferstandene Jesus Christus seine Jünger am Ende des Markusevangeliums mit den Worten: „Geht hinaus in alle Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!“ (Mk 16,15). Und am Schluss des Matthäusevangeliums erteilt der Auferstandene den Auftrag: „Geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauf sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe“ (Mt 28,19 f.). Die Kirche schließlich wird durch den Erfolg der ersten Umsetzung des Auftrages begründet. Es ist die Pfingstpredigt des Petrus nach der Mitteilung des Heiligen Geistes, die bewirkt, dass sich noch am selben Tag nach Aussage der Apostelgeschichte 3.000 Menschen taufen lassen (vgl. Apg 2,14–42).

### Verkündigung ist das Wesen der Kirche

Die Verkündigung der frohen Botschaft ist demnach der Wesensvollzug der Kirche. Von daher verwundert es, dass erst jetzt viele dem Wort des Franziskus Beifall zollen, hat er doch das eigentlich Selbstverständliche vor Augen gestellt. Überhaupt missversteht man den Papst, wenn man in Gebeten für diese Worte dankt. Wer das Wort ernst nimmt, macht sich auf den Weg zu den Menschen, um das Evangelium in Tat und Wort zu verkünden. Erst darin kommt die Kirche zu sich selbst und erfüllt ihren Auftrag. Dieser Auftrag ist längst erteilt. Alle Getauften und Gefirmten sind Empfänger dieses Auftrags, der keiner kirchenamtlichen Legitimation mehr bedarf. So stellt der emeritierte Wiener Weihbischof Helmut Krätzl in seinem Beitrag „Berufung und Sendung der Laien nach dem 2. Vatikanum“ fest: „Die Beauftragung zum gemeinsamen Priestertum erfolgt nicht ‚kirchenamtlich‘, sondern sakramental, durch Taufe und Firmung“ (Krätzl 2012).

Es ist selbstverständlich, dass dieser Auftrag nicht punktuell zu erfüllen ist. Gerade weil er für die Kirche wesenhaft ist und alle Getauften und Gefirmten an ihm mitarbeiten, ist er so etwas wie der Herzschlag der Kirche – lebensnotwendig, aber auch selbstverständlich und alltäglich.

### Mission ist kein Event ...

Das Gesandte sein sollte eigentlich Lebensweise und Haltung der Kirche und ihrer Glieder bestimmen. Gesandte sein, das ist die Mission der Kirche. Mission ist nicht Bekehrung, sondern Gesandte sein – ein ständiges, alltägliches Gesandte sein. Die Gesandten verkünden das Evangelium. Von daher spricht Papst Paul VI. – auch weil der Missionsbegriff in der Geschichte der Kirche häufig missbraucht wurde – zu Recht von Evangelisierung. Der aktive Vollzug des Gesandte seins besteht dabei nach der Enzyklika *Evangelii nuntiandi* vor allem in der Verkündigung, wobei dem gelebten Zeugnis der Vorrang zukommt; dieses gelebte Zeugnis ohne Worte soll Fragen wecken, die eine ausdrückliche Verkündigung erst notwendig machen (EN 21 f.). Erst aufgrund des Zeugnisses ohne Worte und der ausdrücklichen Verkündigung kann die Zustimmung des Herzens erfolgen (EN 23), sie aber nicht automatisch erzeugt werden. Die Mission ist aber schon in der Verkündigung erfüllt. Die Mission der Kirche soll dabei „inmitten der menschlichen Gemeinschaft, in der sie [die Christen; W. K.] leben, ihre Verständnis- und Annahmefähigkeit, ihre Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit den anderen, ihre Solidarität in den Anstrengungen aller für alles, was edel und gut ist, zum Ausdruck bringen“ (EN 21).

Einzelevents, Stadtmissionen oder Missionale-Veranstaltungen nehmen sich angesichts dieses grundlegenden Auftrages wie gutgemeinte Versuche der Umsetzung des kirchlichen Grundauftrages aus, die aber letztlich schon an ihrer Unalltäglichkeit scheitern. Kirche kann sich nicht in Events ereignen; erst im Alltag der Menschen kommt sie auf die Spur des eigentlichen Lebens. Es ist der menschliche Alltag, in dem sich Kirche ereignet und den sie



**Dr. Werner Kleine**, geb. 1966, Studium der katholischen Theologie in Bochum, München und Bonn, seit 1991 im pastoralen Dienst, seit 2004 Pastoralreferent in der Citypastoral (Katholische Citykirche Wuppertal), seit 2010 außerdem Pastoralreferent in der KGI-Fides-Stelle Wuppertal (Kath. Wiedereintrittsstelle).

teilen muss. Deshalb muss sie um ihrer selbst willen die behagliche Wohligkeit der liturgischen Ästhetik und gemeindepastoralen Wärme verlassen und den von Gott aufgetragenen Dienst im Alltag der Menschen vollziehen.

#### ... sondern der Auftrag, zu den Menschen zu gehen

Mission ist ein Aktionswort. Wer auch immer den Auftrag zur Mission ernst nimmt, wird die Orte aufsuchen müssen, an denen sich der menschliche Alltag ereignet. Die Orte sind zahlreich, und an vielen ist die Kirche schon präsent – etwa in der Krankenhaus- oder Notfallseelsorge. Der Alltag, der hier begegnet, ist von besonderen Voraussetzungen geprägt. Sorge, Angst, Krankheit und Tod als unmittelbare Erfahrung und Bedrohung bilden hier den Rahmen seelsorglichen Handelns. In gewisser Weise reagieren die im Auftrag der Kirche Handelnden hier auf existentiellen Fragen. Gerade im „Da-Sein“ geben sie das unerlässliche Zeugnis ohne Worte.

Mission als Grundauftrag der Kirche besteht aber nicht nur in der Reaktion. Mission ist wesentlich aktives Handeln. Sie ist Gesandtheit mit dem Ziel, das Evangelium zu verkünden – in aller Welt und allen Geschöpfen.

#### Citypastoral aktiv – Die Katholische Citykirche Wuppertal

Diese lange Vorrede war notwendig, um die Idee der Katholischen Citykirche Wuppertal zu verstehen. Citypastoral ist von ihrem Wesen her aktive Verkündigung, die sich nicht darauf verlassen kann und darf, dass Ratsuchende kommen. Dieses Angebot hat die Kirche immer schon in den Pfarrhäusern vorgehalten. Tatsächlich aber, und das belegt auch die letzte Sinus-Milieustudie (vgl. Flaig 2011), fühlen sich nur 33 % der Kirchenmitglieder mit ihrer Kirche verbunden, und nur 28 % beteiligen sich am kirchlichen Leben. Fast 70 % werden also durch die herkömmlichen pastoralen Wege nicht erfasst. Hinzu kommt, dass in den Großstädten mittlerweile an die 40 % der Bevölkerung keiner der christlichen Großkirchen mehr angehören.

Angesichts dieses Befundes zu warten, dass die Menschen kommen, ist kontraproduktiv. Wenn die Kirche ihren Auftrag ernst nehmen will, dann muss sie auf die Menschen zugehen. Die Katholische Citykirche Wuppertal setzt diesen Auftrag konzeptionell konsequent um, indem sie die (kirchlichen) Räume verlässt und die Kirche und ihre Botschaft konsequent in der Öffentlichkeit der Stadt zur Sprache bringt und sich ansprechbar macht. Dabei ist es wichtig, dass die Strategie des vorrangigen „Zeugnisses ohne Worte“ beachtet wird. Das „Da-Sein“ in der Öffentlichkeit ist der erste Schritt. Damit verbunden ist das Aushalten eben dieser Öffentlichkeit. Aber eben auch das Schaffen eines konkreten Anlasses.

Letzteres ergibt sich aus einem wesentlichen Leittext der Katholischen Citykirche Wuppertal, der Rede des Paulus auf der Athener Agora (vgl. Apg 17,22–34). Paulus verkündet das Wort Gottes nicht ohne Anlass. Es ist der auf der Agora befindliche „Altar des unbekanntes Gottes“, der ihm den Anlass für die Verkündigung gibt. Das ist für ein citypastorales Handeln in der Öffentlichkeit der Stadt auch heute noch von Bedeutung: Es muss einen Anlass geben, der das „Da-Sein“ ermöglicht. Der Anlass kann aktuell bedingt sein (wie etwa eine Weihrauchausstellung im Advent) oder allgemein, indem man den „Altar des unbekanntes Gottes“ in die Stadt bringt.

#### Eine Kirche, die im Weg steht ...

Konkret sieht das in der Katholischen Citykirche Wuppertal so aus, dass es regelmäßige Präsenzen auf den Straßen und Plätzen der Stadt gibt. Dort wird eine Stand aufgebaut – meist ein Zelt –, der dem Anlass entsprechend gestaltet wird. Er kann ebenso Ausstellungsort als auch Ort eines kleinen Altares sein. In jedem Fall ist durch Straßenreiter (sog. „Kundenstopper“), Rollups oder die Beschriftung der Zeltwände unübersehbar, dass die katholische Kirche da ist. Auf diese Weise steht die Kirche den Menschen im Weg. Sie wird wahrgenommen. Man muss sich verhalten. Die Botschaft ist aber immer: Die Kirche ist da!



Am Stand (Foto: Christoph Schönbach)

Dieses „Da-Sein“ geht aber nicht in dem Stand auf. Personale Präsenz ist wichtig. Deshalb bieten vor dem Stand Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Katholischen Citykirche Wuppertal den Passanten etwas an – meist den aktuellen Programmflyer der Katholischen Citykirche Wuppertal. Dieses Angebot geschieht in der Regel ohne gezielte Ansprache, so dass die Passanten nicht zu einer Reaktion gezwungen sind. Das so gemachte Angebot ermöglicht es der Passantin bzw. dem Passanten aber, in Kontakt zu treten. Hierin besteht die Niederschwelligkeit: Die Kirche ist ansprechbar – anonym, unkompliziert, ohne dass

man besondere Orte aufsuchen möchte.

#### ... und als kompetent bekannt ist

Wenn jemand einen solchen Kontakt nutzt und die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Katholischen Citykirche Wuppertal anspricht, ist es wichtig, herauszufinden, was er will. Es ist die berühmte Frage, was Jesus dazu gesagt hätte. Auch hier liefert die Antwort die Bibel selbst. Die klassische Haltung Jesu besteht in der Frage: „Was soll ich dir tun?“ (so etwa in Mk 10,51).

Jemand, der nach dem Weg zum Bahnhof fragt, möchte kein seelsorgliches Gespräch, sondern eine Antwort. Jemand, der den Kontakt nutzt, um eine für ihn existentielle Frage zu klären, möchte keine Banalitäten hören, sondern eine Antwort. Jemand, der nach einem theologischen Sachverhalt fragt, etwa warum ein gemeinsames Abendmahl zwischen evangelischen und katholischen Christen nicht möglich ist, möchte keine Ausflüchte, sondern eine Antwort.

Wenn das Zeugnis ohne Worte des „Da-Seins“ den Kontakt ermöglicht und das Fragen geweckt hat, ist die ausdrückliche Verkündigung nötig. Wer sich den Menschen stellt, muss Antworten auf ihre Fragen geben können – wohlgemerkt auf die gestellten Fragen und keine Antworten auf ungestellte Fragen.

Es bedarf also kompetenter Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die auskunftsfähig sind. Die Auskunftsfähigkeit erstreckt sich auf die allgemeinen Fragen des alltäglichen Lebens, aber auch auf Fragen aus Theologie und Kirche. Wer für die Kirche auf die Straße geht, muss morgens die Tageszeitung, insbesondere den Lokalteil, gelesen haben, aber auch über (aktuelle) Themen aus Theologie und Kirche Bescheid wissen und sie reflektiert haben. Die Antwort „Das muss man glauben“ ist tabu, weil sie keine echte Antwort, sondern ein theologischer Offenbarungseid ist. Die Antwort „Das weiß ich nicht“ ist hingegen ehrlich. Keiner, der sich auf den Straßen und Plätzen ansprechbar macht, hat sofort Antworten auf alle Fragen. Trotzdem darf keinem die Antwort geschuldet werden. Es gibt daher das Versprechen, unbeantwortete Fragen in 48 Stunden beantworten zu können.

#### 90-9-1

Die Katholische Citykirche Wuppertal ist seit September 2004 in dieser Weise auf den Straßen und Plätzen Wuppertals unterwegs. Wuppertal ist keine typische Stadt mit einer zentralen Innenstadt. Aufgrund der Stadtgeschichte hat Wuppertal gleich mehrere Innenstädte. Die Katholische Citykirche Wuppertal ist vorwiegend auf den Straßen und Plätzen der Innenstädte der Großstadtteile Barmen und Elberfeld unterwegs. Alle zwei Wochen wird der Stand dann aufgebaut. So wird die Begegnung mit der Kirche vor Ort nicht gewöhnlich.

Jede Straße und jeder Platz hat seinen eigenen Charakter. Es gibt Plätze, die das Eingangstor zu den Innenstädten bilden. Hier ist die Passantenfrequenz und damit die Wahrnehmungsrates hoch, allerdings haben die Menschen wenig Zeit. Bei Plätzen im Herzen der Innenstadt sind die Menschen hingegen aufmerksamer und haben Zeit. Das kann man gezielt einsetzen.

Pro Präsenz (einer sogenannten „Aktion“) gibt es zwischen 300 und 500 Kontakte. Ein Kontakt entsteht, wenn jemand den Flyer entgegennimmt. 3–5 % dieser Kontakte suchen ein Gespräch. Vereinfacht kann man auch sagen, dass von 100 Passanten 90 einfach vorbeigehen. Neun Personen treten in Kontakt, eine Person wird das Gespräch suchen. 100 von 100 mussten sich aber in irgendeiner Weise verhalten.



Im Gespräch (Foto: Christoph Schönbach)

#### Nicht nur auf der Straße

Die Katholische Citykirche Wuppertal steht nicht nur auf der Straße im Weg. Sie ist auch an anderen Orten aktiv. Das Kriterium ist immer, die Menschen dort aufzusuchen, wo sie sind. Das kann etwa das Kaffeehaus sein. Das Kaffeehausgespräch im öffentlichen Raum, die offene Sprechstunde „ansprechBAR“ oder die Reihe „Ruf des Propheten“, die im Kleinkunstformat biblische Themen an der Theke neu zur Sprache bringt, sind Beispiele für eine aktive Verkündigung am Puls der Zeit.





Vorweihnacht im Kaffeehaus (Foto: Eduard Urssu)

Aber auch die Graffiti-Krippe, die seit 2009 in der Adventszeit auf dem Laurentiusplatz in Wuppertal-Elberfeld entsteht, schafft nicht nur öffentliche Aufmerksamkeit; sie fordert auch Kirchenferne heraus, die Botschaft von der Menschwerdung Gottes aus einer neuen Perspektive zu betrachten.



Die Graffiti-Krippe (Foto: Christoph Schönbach)

Ein Ort, der heute von sehr vielen Menschen nahezu täglich aufgesucht wird, ist der PC-Monitor. Das Internet ist eine nicht mehr zu ignorierende Form medial gestützter Kommunikation, der sich auch die kirchliche Verkündigung nicht mehr verschließen kann. Die Katholische Citykirche Wuppertal nimmt diese Herausforderung in verschiedenen Formaten an. Zu erwähnen ist hier nicht nur, dass die Katholische Citykirche Wuppertal selbstverständlich eine eigene Homepage hat [www.katholische-citykirche-wuppertal.de](http://www.katholische-citykirche-wuppertal.de), die aktuelle Informationen bereithält. Herzstück ist vielmehr der Weblog und Videopodcast „Kath 2:30“ [www.kath-2-30.de](http://www.kath-2-30.de). Hier werden theologische Themen im kompakten und internetaffinen Videoformat aufbereitet und Artikel zu aktuellen Themen aus Kirche und Theologie veröffentlicht, die den Anspruch haben, kompetent über Hintergründe zu informieren.

Weitere Internetangebote ergänzen analoge Live-Formate. Erwähnt seien hier der Laurentiusweg [www.laurentiusweg.de](http://www.laurentiusweg.de) – eine Stadtführung auf den Spuren der katholischen Kirche in Wuppertal-Elberfeld, die es nicht nur live, sondern auch im mobilen Internetformat gibt – und die mystagogische Kirchenführung [www.mystagogische-kirchenfuehrung.de](http://www.mystagogische-kirchenfuehrung.de). Letztere erschließt den (katholischen) Kirchenraum in seiner mystisch-kultischen Funktion. Die mystagogische Kirchenführung wird zweimal monatlich als offene Führung angeboten, mittlerweile aber auch von zahlreichen Gruppen gebucht. Seitdem die mystagogische Kirchenführung 2005 erstmalig angeboten wurde, haben über 10.000 Menschen an ihr teilgenommen.

Als weitere Aufgaben der Katholischen Citykirche Wuppertal ist die Öffentlichkeits- und Pressearbeit zu nennen. Die Kontakte, die hier im Laufe der Jahre entstanden sind, bietet sie auch für die katholischen Gemeinden und Institutionen in Wuppertal an.



Auf Franziskus' Spuren: eine Tiersegnung (Foto: Eduard Urssu)

#### [Katholische Citykirche Wuppertal in Zahlen](#)

Zahlen sind zwar nicht alles, sprechen aber für sich. Seit ihrer Einrichtung im Jahr 2004 hat sich die Katholische Citykirche Wuppertal stetig weiterentwickelt. Die Art und Weise, auf die Menschen zuzugehen, statt darauf zu warten, dass sie kommen, hat sich bewährt. Aus den Kontakten, die sich aus den verschiedenen Präsenzformen ergeben, erwachsen mittlerweile bis zu 1.200 Folgegespräche pro Jahr. 250 Menschen sind seit 2004 durch die Arbeit der Katholischen Citykirche Wuppertal in die Katholische Kirche (wieder-)eingetreten.

#### [Die Straße geht weiter](#)

Mission ist eine Haltung, die man nicht einmalig machen kann. Eine Grunderfahrung, die die Katholische Citykirche Wuppertal seit 2004 macht, ist die Notwendigkeit einer stetigen Präsenz bei den Menschen. Es ist nicht nötig, immer da zu sein, aber immer wieder. Die Botschaft muss jeden Tag neu verkündet werden. Und so, wie immer wieder Menschen kommen und gehen, muss die Kirche mit ihnen kommen und gehen. Die Kirche darf nicht am Weg stehen; wenn sie den Menschen begegnen will, muss sie immer wieder neu im Weg stehen. Und sie muss mit denen mitgehen, die eine Wegbegleitung suchen – manchmal eine kurze, manchmal eine längere Strecke. Es lohnt sich, denn eines zeigt die Arbeit der Katholischen Citykirche Wuppertal: Gott ist in der Stadt!

---

#### **Literatur**

[Krätzl, Helmut, Berufung und Sendung der Laien nach dem 2. Vatikanum. Referat im Rahmen des Europäischen Forums der Nationalen Laienkomitees, Wien 2012](#) (abgerufen 6.12.2013)

Flaig, Bodo, Was wollen die Schäfchen?, in: Christ & Welt 52/2011, 3.

## Kirche im Vauban: ökumenisch – kommunikativ – kreativ

Das ökumenische Projekt „Kirche im Vauban“ in Freiburg steht für den Versuch, kirchliches Leben mit kreativen Mitteln in einem stark säkular geprägten Umfeld zu ermöglichen und sichtbar zu machen. Dieses kirchliche Angebot tragen der evangelische Predigtbezirk Johannes in der Pfarrgemeinde Südwest und die katholische Pfarrei St. Peter und Paul in der Seelsorgeeinheit Freiburg – St. Georgen gemeinsam.

### Der „Vorzeigestadtteil“ Vauban

Den Freiburger „Vorzeigestadtteil“ Vauban besuchen täglich mehrere Fach-, Touristen- und Schulgruppen aus aller Welt. Den Besuchsgruppen wird Vauban als ein Ort präsentiert, der beispielhaft eine geglückte Form von zukünftigem, städtischem Lebensraum darstellt – so suggeriert es das städtische Werbekonzept der „Green City“ Freiburg. Aber auch die Auswahl Vaubans unter die 65 modellhaften Orte auf der ganzen Welt zur EXPO 2010 in Shanghai „Better City, Better Life“ bestätigte diese Besonderheit. Ein Kirchengebäude existiert auf diesem Gelände mit 41 ha und über 5.500 Bewohnenden allerdings nicht. Zum christlichen Glauben bekennt sich statistisch gesehen knapp weniger als die Hälfte der Bevölkerung. Die Mehrheit hat keine religiöse oder konfessionelle Bindung – zumindest offiziell.

Als 1992 das ehemalige militärische Gelände, auf dem Vauban als Stadtteil entstehen sollte, einer zivilen Nutzung zugeführt wurde, hatte niemand die öffentliche und weltweite Anerkennung im Blick. Bis heute hat sich ein Stadtteil mit vielen Facetten entwickelt: Er gilt als sozial-ökologisches Modell, ist im Blick auf Freiburg am dichtesten bebaut (130 Personen/ha), hat eine sehr geringe Anzahl an Kfz pro Einwohner/-in (116 auf 1000 Personen), belegt den letzten Platz in der Freiburger Kriminalitätsstatistik und weist zugleich den höchsten Wohlfühlfaktor auf. Engagierte vor Ort setzten im Prozess einer lernenden Planung stadtplanerische Ideen durch, die sich als prägend für den Stadtteil erwiesen haben: Baugruppen und -gemeinschaften erhielten ein Vorrecht vor Bauinvestoren, Energiekonzepte für Häuser und den Stadtteil wurden verlangt, die weit über die ökologischen Standards hinausgingen, und ein Verkehrskonzept umgesetzt, das sich nicht auf die Autos ausrichtete, sondern auf die dort lebenden Menschen. Alle diese Komponenten werden heute unter dem Stichwort „nachhaltige Stadtplanung“ diskutiert. Jedoch reduzierten die Engagierten ihr Nachhaltigkeitsdenken nicht auf die technische Machbarkeit. Sie setzten darauf, dass Ökologie und Soziales sich nicht ausschließen müssen. Deshalb planten sie kurze Wege ein, d. h. alles, was der Mensch zum Leben und zum gemeinschaftlichen Miteinander benötigt, sollte in der Nähe sein. Neben der reduzierten CO<sub>2</sub>-Emmission war damit die Stärkung der nachbarschaftlichen Kommunikation und des sozialen Miteinanders ein Hauptanliegen. Schließlich plante man zudem eine soziale Durchmischung, damit keine Ghettoisierung stattfinden würde. In manchen Baugruppenprojekten findet sich diese Vorstellung in unterschiedlichen Facetten wieder wie in Sozialwohnungen bei Wohngenossenschaften oder in generationsübergreifenden und inklusiven Wohnprojekten. Doch dieses letzte Vauban-typische Planungsmerkmal hat sich inzwischen umgekehrt. Der Stadtteil ist aufgrund seiner Attraktivität zu einem der teuersten Wohnorte in ganz Freiburg geworden. Das ist ein Grund, warum das „Modell Vauban“ nach wie vor heftig und kontrovers diskutiert wird. Aber diese positive wie negative Erfolgsgeschichte hätte von den damaligen Engagierten und deren Gegnern niemand erwartet, geschweige denn erhofft.



Michael Hartmann, seit 2006 Pastoralreferent im Freiburger Stadtteil Vauban, verheiratet, 3 Kinder.



Das Pippi-Langstrumpf-Motiv findet sich am Eingang des Stadtviertels an der Hauswand

eines alternativen Wohnprojekts (SUSI) und stellt für viele das Leitmotto des Stadtteils dar (Foto: Sigrid Gombert).

#### Und wie beteiligte sich die Kirche?

Die Beteiligung der Kirchen an diesen gesellschaftlichen Prozessen sieht in der Rückschau eher zögerlich, unangesprochen und teilweise sogar destruktiv aus. Im Blick auf den ökumenischen, konziliaren Prozess „Friede, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung“ der 80er Jahre hätte Vauban zu einem vorbildlichen Projekt kirchlichen Engagements werden können. Ein Wunsch der zukünftigen Bewohnenden war 1996 sogar ein „ökumenisches Zentrum“ in der Stadtteilmitte. Ähnliches planten die Kirchen in Freiburg bereits für einen anderen, weitaus größeren Freiburger Stadtteil (Rieselfeld), trotz der Finanzkrise, die die evangelische Kirche in Baden in dieser Zeit erschütterte. Wenn sich die beiden Großkirchen aber in einem einig waren, dann in ihrem klaren, sehr schnellen „Nein“ von obersten Behörden hinsichtlich dieses Wunsches von Seiten der Bewohnenden. Wenig weitsichtig zeigten sich zudem die kirchliche Verwaltung und die Verantwortlichen vor Ort bei der kirchenrechtlichen Zuteilung des Stadtteils. Ohne große Absprache teilte man die evangelischen Gläubigen einem anderen Gebiet als die katholischen zu. Damit gab es keine gemeindlichen Verbindungen zwischen den Konfessionen und keine ökumenischen Vorerfahrungen. Bis hierher könnte eine nur wenig erbauliche „Kirchen-Geschichte“ geschrieben werden.

#### Kirchenladen ist Kirche

Im Vauban gab es jedoch zwei Strömungen, die im Laufe der Jahre zusammenkamen und sich bemühten, christliches Leben im Stadtteil sichtbar zu machen. Vor Ort bildete sich zum einen ein Kreis engagierter Frauen als „AK Kirchenträume“ im Rahmen des begleiteten sozialen Aufbaus. Zum anderen versuchten die Gemeinden, über hauptamtliches Personal einen „Fuß in die Tür“ zu bekommen. Des Weiteren mieteten sie unterschiedliche Räume an, um Versammlungsorte zu erhalten. Diese sind ein unterteilter Geschäftsraum (genannt OASE) mit insgesamt 110 qm an der „Hauptverkehrsachse“ gegenüber dem Marktplatz sowie zwei kleinere Gruppenräume im Stadtteilzentrum, das die soziale Quartiersarbeit und diverse Initiativen beherbergt. Die Hauptamtlichen vor Ort arbeiteten von Anfang an ökumenisch und mit den Ehrenamtlichen zusammen. Konfession oder Kirchenzugehörigkeit spielte dabei keine Rolle, das aktive Sich-Einbringen zählte. Im Jahr 2002 entstand der „Ökumenische Kirchenladen“ in der OASE als ein niedrigschwelliges Angebot, um mit Kirche in Kontakt zu kommen. Der kleine Verkaufsladen, als kleiner „Weltladen“ gedacht, war ein wichtiger Baustein, damit Kirche vor Ort identifiziert werden konnte. Bei allen kirchlichen Angeboten hieß es bald „Ich gehe in den Kirchenladen“, sei es zum Einkauf im Laden oder zum sonntäglichen, ökumenischen Gottesdienst einmal im Monat, der dort stattfindet. Mit einer „Vereinbarung zum gemeinsamen Engagement“ 2010 bestätigten die beiden Gemeinden die ökumenische Strategie für Vauban. Diese inhaltliche und finanzielle Vereinbarung bildet nun die Grundlage für das weitere Handeln.



Der Marktplatz an einem Marktnachmittag. Im Hintergrund das Stadtteilzentrum (Foto: Sigrid Gombert).

#### Kommunikationsraum Kirche

Das Vauban änderte sich, je größer es wurde. Mit dem steigenden Bedarf an öffentlichem Raum steigerte sich auch die Anzahl an Vermietungen für Gruppen und Initiativen, denn Beteiligung und Engagement benötigen Versammlungsmöglichkeiten. Über diese gezielte Öffnung für die Menschen im Stadtteil erhielt der Kirchenraum eine neue Dimension, er wurde zu einem Ort, den unterschiedlichste Menschen nutzten oder wo sie in Kontakt miteinander kamen. Daraus entstanden zahlreiche neue Bekanntschaften. So wurde deutlich, dass sich christliches Leben nicht auf diejenigen verengen darf, die im gemeindlichen Leben sichtbar sind. Viele Projekte im Stadtteil hatten und haben oft Personen mit christlichen Lebensdeutungen und Handlungsmaßstäben im Hintergrund, die ohne eine institutionelle Rückbindung leben, oder Menschen, die „Kirche“ in einer solchen Form wieder offen begegneten. Diese Personengruppen mit dem Angebot eines Raumes zu unterstützen oder deren Ideen Raum zu geben, hat sich als eine wichtige Aufgabe der „Kirche im Vauban“ entpuppt. Die institutionelle Kirche mit ihrem Angebot an Kirchenräumen stellt so einen Kommunikationsort dar, in dem Menschen sich verwirklichen können, und Kirche

kann dadurch wieder in ihrer institutionellen Form als eine wichtige soziale Akteurin erkannt werden.



Kirchraumfest – das gemeinsame Essen bei einer Agapefeier an Erntedank (Foto: Michael Hartmann).

#### Vernetzt in den Stadtteil

Von Anfang an spielte die Beteiligung in der sozialen Quartiersarbeit eine gewichtige Rolle. Durch die Beteiligung an diesem Netzwerk, in der Kirche als Akteurin wahrgenommen wird, können zum einen Stadtteilthemen schnell aufgegriffen oder andererseits kirchliche Anliegen auf Augenhöhe eingebracht werden. Bei einem komplizierten Konflikt im Stadtteilleben – eine Wagenburg sollte geräumt werden – fanden wir uns deshalb als Kirche plötzlich in der Rolle der mitmoderierenden Kraft, was viele als sehr positiv rückmeldeten. Dieses Engagement hatte niemand erwartet und bewies, dass Kirche hier ihrem Auftrag als ein Anwalt des sozialen Friedens nachkommen kann.

#### Kreativ im Angebot

Ein letztes Element der „Kirche im Vauban“ besteht in kreativen Angeboten für alle Generationen. Traditionen sind kaum vorhanden; immer wieder bringen unterschiedliche Menschen ihre Ideen ein, die mal länger, mal kürzer Bestand haben. Ein Ziel ist dabei, das Merkmal des Stadtteils der kurzen Wege ernst zu nehmen. Das fängt bei Kinderangeboten an und geht bis zu verschiedenen spirituellen Veranstaltungen. „Kreativ“ weist aber auch auf einen Grundzustand der „Kirche im Vauban“ hin. Sie befindet sich mit vielen anderen Akteuren/-innen auf dem Markt der religiösen Möglichkeiten. Zugleich versucht sie, diesen Markt mit eigenen Impulsen zu bereichern. Ob das immer gelingt, sei dahingestellt, aber immerhin versuchen es die Menschen vor Ort – und das ist ein wichtiger Anfang.

Weitere Informationen:

[www.kircheimvauban.de](http://www.kircheimvauban.de)

2014 erscheint über dieses Projekt ein Buch:

Hartmann, Michael, Stadt mit Gott?! Das ökumenische Kirchenprojekt im Freiburger „Vorzeige“-Stadtteil Vauban (Forum Religion & Sozialkultur Abt. B: Profile und Projekte 28), Münster.

## Religionsmonitor 2013: Religiosität im internationalen Vergleich

Nach der Vorstellung der Ergebnisse des Religionsmonitors 2013 für Religiosität in Deutschland in der vorherigen Ausgabe von euangel ([Ausgabe 2/2013](#)) soll in dieser Ausgabe Religiosität im internationalen Vergleich betrachtet werden. Autor der Auswertung der internationalen Daten des Religionsmonitors 2013 ist der Leipziger Religionssoziologe Gert Pickel. Befragt wurden für diese Studie 14.000 Menschen in dreizehn Ländern zu ihren religiösen Einstellungen und Verhaltensweisen. Bei der Länderauswahl wurde nicht der Anspruch erhoben, Religiosität weltweit zu erfassen, sondern es wurde angezielt, die untersuchten Länder gut vergleichen zu können. Als wesentliche Vergleichsgruppe wurden daher Deutschland, die Schweiz, Frankreich, Großbritannien, Schweden, Spanien, Kanada und die USA herangezogen. Darüber hinaus wurden solche Länder in die Erhebung mit einbezogen, die aus deutscher Perspektive besonders relevant sind (Türkei und Israel) oder die aus globaler Perspektive, z.B. als Schwellenländer, besonders interessant sind (Brasilien, Indien und Südkorea).

Leitende Auswertungsfragen waren, welche Bedeutung Religiosität in den erhobenen Ländern hat, wie auf die wachsende religiöse Vielfalt reagiert wird und welche Rolle Religion für den gesellschaftlichen Zusammenhalt spielt. Als theoretischer Hintergrund fungiert die kontroverse Frage, ob Religion eher im Säkularisierungsparadigma beschrieben werden kann oder ob eher von einer Wiederkehr der Religion zu sprechen ist.

### 1. Bedeutung des Religiösen im internationalen Vergleich

Im Vergleich zu den Ergebnissen des Religionsmonitors von 2008 sind nur geringe Veränderungen festzustellen; die zeitliche Distanz der Erhebungen ist zu gering, um die Ergebnisse im Sinne von Entwicklungsprozessen zu interpretieren: „Der Wandel von Religiosität ist ein eher langfristiger Prozess, der sich über den Wechsel der Generationen hinweg vollzieht.“ (17)

Gemessen am bewährten Instrument des Zentralitätsindex der Religiosität, der zwischen den drei Ausprägungen hochreligiös, mittelreligiös und wenig oder nicht religiös unterscheidet, sind jedoch deutliche Unterschiede im internationalen Vergleich festzustellen. Unter den betrachteten Ländern weisen die Türkei, Indien und Brasilien die höchste Religiosität auf; die Summe von Hoch- und Mittelreligiösen liegt in diesen Ländern bei fast 100%. Brasilien mit dem höchsten Wert von fast 75% Hochreligiösen repräsentiert das zum größten Teil hochreligiöse Lateinamerika; die USA mit über 90% Hoch- und Mittelreligiösen stellen einen weltweiten Sonderfall dar, insofern sie einen sehr hohen Bevölkerungsanteil mit Migrationshintergrund, eine ausgeprägte religiöse Pluralität und einen hohen Modernisierungsgrad aufweisen. „Die ‚Leuchttürme‘ hoher Religiosität sind mittlerweile weitgehend aus Europa ... abgewandert ... Das Zentrum religiöser Verbundenheit liegt den vorliegenden Zahlen zufolge nicht mehr in Europa, sondern in anderen Regionen der Welt.“ (10.17)

In Europa ist das Niveau der Religiosität merklich geringer; der Anteil der Hochreligiösen liegt zwischen 25% (Spanien) und 10% (Schweden und Ostdeutschland). Zählt man Hoch- und Mittelreligiöse zusammen, so werden die Unterschiede in der Religiosität noch deutlicher: Die Werte rangieren zwischen gut 80% in der Schweiz bzw. ca. 75% in Westdeutschland und Spanien und ca. 45% in Schweden bzw. 35% in Ostdeutschland; Großbritannien und Frankreich liegen dazwischen mit je etwas über 60%. Blickt man auf die religiöse Selbsteinschätzung, so liegen diese „subjektiven“ Werte generell unter den „objektiven“ Werten des Zentralitätsindex: In den befragten europäischen Ländern – mit Ausnahme der Schweiz und Westdeutschlands – verortet sich jeweils eine Mehrheit als nicht oder wenig religiös; am stärksten in Ostdeutschland mit über 70%, dicht gefolgt von Schweden mit knapp 70%. Erstaunlich hoch ist die persönliche religiöse Indifferenz auch in Israel (knapp 70%) und Südkorea (ca. 65%).

Insgesamt bestätigt dies das Bild eines „relativ fortgeschritten säkularisierten Europas“ (17), doch wäre es unzutreffend, deshalb von einem „säkularen Europa“ zu sprechen. Denn es ist zwischen Prozess (Säkularisierung) und Status (Säkularität) zu unterscheiden: Trotz eines relativ hohen Niveaus der Säkularisierung existiert in Europa „immer noch eine überwiegend religiös geprägte Kulturtradition – und weitgehend auch eine Kultur des Christentums“ (18). Auch wenn Religion für die europäischen Bürgerinnen und Bürger an Bedeutung verloren hat und als weniger wichtig angesehen wird als z.B. Familie, Arbeit oder Freizeit, so ist sie doch nicht verschwunden oder ausschließlich ins Private abgewandert. Es gilt aber, dass oft „religiöse Menschen einer ebenso großen Anzahl religiös indifferenter Menschen gegenüber“



Tobias Kläden ist Referent und stellvertretender Leiter der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.

(ebd.) stehen.

Fragt man nach den Gründen für das hohe Niveau der Säkularisierung in Europa, so ist es zum einen die sozioökonomische Modernisierung, die sich negativ auf die soziale wie individuelle Bedeutung von Religion auswirkt (ein Beispiel hierfür ist Südkorea), im Zusammenspiel mit Faktoren wie Bildungsexpansion, Rationalisierung, Bürokratisierung, höherer Mobilität, Demokratisierung oder funktionaler Differenzierung. Tendenziell wendet man sich mit zunehmendem Wohlstand verstärkt dem Diesseits zu (was nicht bedeutet, dass damit alle religiösen Fragen erledigt wären, im Gegenteil können mit der Befriedigung materieller Bedürfnisse neue, religiös virulente Fragen z.B. nach dem Sinn und der Qualität des Lebens entstehen).

Ein weiterer Faktor ist die konfessionelle Zugehörigkeit: Die Zentralität der Religiosität ist (in Europa) am höchsten unter Muslimen, gefolgt von Buddhisten, Juden und Christen. Innerhalb der Christen zeigen Evangelikale bzw. Pfingstkirchler die höchste Religiosität, danach folgen Katholiken, Orthodoxe und (Mainline-)Protestanten; am wenigsten religiös sind die Konfessionslosen (aber auch hier werden nach dem Zentralitätsindex immer noch knapp 40% als religiös klassifiziert). Dem Protestantismus scheint es folglich am wenigsten gelungen zu sein, seine Mitglieder zu halten, was sich an Ländern mit einer protestantischen Tradition wie Ostdeutschland oder Schweden zeigen lässt. Hinzu kommen freilich als weitere Erklärungsfaktoren spezifisch historisch bedingte Entwicklungen wie die frühere sozialistische Repression in Ostdeutschland oder die *laïcité* in Frankreich.

Für eine Prognose der zukünftigen Entwicklung ist die Differenzierung nach Altersgruppen aufschlussreich: Vergleicht man die verschiedenen Altersgruppen miteinander, so ist für alle untersuchten Länder (mit einer Ausnahme) ein kontinuierlicher Abbruchsprozess zu konstatieren; mit jedem Generationswechsel geht also die Zentralität von Religiosität zurück. Tendenziell ist der Rückgang bei den Hochreligiösen über die Altersgruppen noch deutlicher ausgeprägt als bei den Mittelreligiösen. Diese Zahlen lassen mittel- und langfristige keine Revitalisierung des Religiösen in den befragten Ländern erwarten, sondern im Gegenteil insbesondere in Europa, aber auch in hochreligiösen Ländern wie der Türkei oder den USA eine Abnahme der Bedeutung des Religiösen.

Eine Ausnahme von dieser Tendenz stellt Israel dar: Hier ist über die Generationen hinweg eine hohe Konstanz der Zentralität von Religiosität zu beobachten. Dies spiegelt wahrscheinlich die hohe Polarisierung der israelischen Gesellschaft wieder: „Hochreligiöse Gruppen stehen über alle Generationen hinweg hochsäkularen Gruppen gegenüber.“ (25) Zudem scheinen in Israel die öffentliche Bedeutung von Religion und die individuelle Religiosität stark auseinanderzufallen: „Israel weist damit eine ganz eigene – und paradox anmutende – Kombination von hoher Relevanz von Religion für den Lebensalltag und gleichzeitig begrenzter persönlicher Religiosität auf, die weltweit in dieser Konstellation kaum zu finden ist.“ (14)

## 2. Religionen und Bedrohungsgefühle

Gefragt wurde im Religionsmonitor 2013 auch nach dem Umgang mit der Pluralität von Religionen, v.a. auch nach Bedrohungsgefühlen durch andere Religionen. Insgesamt „scheinen eine gewisse Gelassenheit und ein gewisser Pragmatismus im Umgang mit anderen Religionen zu bestehen. Gesehen werden die guten wie die gefährlichen Seiten, die Religionen haben können.“ (36) In den meisten Ländern finden sich um die 60% Zustimmung sowohl zur Bereicherung durch religiöse Vielfalt als auch zu ihrer Konfliktträchtigkeit. Größere Differenzen zwischen beiden Sichtweisen finden sich in der Türkei und Spanien (hier wird stärker die Bereicherung gesehen) bzw. in Israel und der Schweiz (hier überwiegt die Einschätzung als konfliktträchtig). In eine ähnliche Richtung gehen die Ergebnisse zu religiöser Toleranz und Offenheit: Im Durchschnitt geben 70% der Befragten an, dass alle Religionen einen wahren Kern haben und man ihnen gegenüber offen sein sollte. In einigen Ländern findet sich dagegen eine größere Gruppe von Menschen, die eine Exklusivität der eigenen Religion hinsichtlich der Heilserlangung behaupten. Am stärksten sind diese Gruppen in der Türkei, Israel und Südkorea, wo sie zwischen 44% und 27% der Bevölkerung ausmachen. In Europa, aber auch in den anderen untersuchten Ländern sind diese Gruppen deutlich in der Minderheit.

Dieses grundsätzlich erfreuliche Ergebnis „bedeutet jedoch andererseits nicht, dass man gegen Bedrohungswahrnehmungen gefeit ist oder Religionen auf naive Weise nur als gut erachtet. Vorherrschend ist vielmehr ein verbreitetes Bedrohungsgefühl.“ (ebd.) Vor allem in der westlichen Welt wird der Islam als Bedrohung wahrgenommen: In Europa liegen die Werte zwischen 30 und 60%; bemerkenswerterweise ist die wahrgenommene Bedrohung in Spanien am größten mit 60%, gefolgt von Ost- (knapp 60%) und Westdeutschland (knapp 50%). Höher ist das Misstrauen gegenüber dem Islam nur in Israel ausgeprägt (über 75%), was aufgrund der politischen Situation leicht nachvollziehbar ist. Die Wahrnehmung des Judentums als Bedrohung fällt niedriger aus als die des Islam, ist aber dennoch mehr als nur eine Randerscheinung: Am höchsten ist sie in der Türkei (über 35%) und in Spanien (31%), in Deutschland (Ost wie West) beträgt sie immerhin noch 19% (!). Die Stereotype sind allerdings wechselseitig: So wird das Christentum in der Türkei von 32% und in Israel von 27% als Bedrohung empfunden. Auch der Atheismus ruft eine Bedrohungswahrnehmung hervor, am stärksten in hochreligiösen Ländern wie Brasilien, den USA und der Türkei (jeweils ca. 50%). Geringere Stereotypen und Bedrohungswahrnehmungen sind dann zu verzeichnen, wenn es intensivere und häufigere (positive) Kontakte zu Angehörigen anderer

Religionen gibt.

### 3. Religion und gesellschaftlicher Zusammenhalt

Der letzte Themenbereich des Religionsmonitors befasst sich mit zivilgesellschaftlichem Engagement und Vertrauen in den untersuchten Gesellschaften. Freiwilliges Engagement – als eine wichtige Grundlage für die Ausbildung sozialen Vertrauens – ist in allen Ländern zu verzeichnen, jedoch in sehr unterschiedlicher Ausprägung: Während es in Schweden und in der Schweiz mit fast 50% am höchsten ausfällt, liegt es in Israel, der Türkei und in Südkorea unter 20%. Während in Europa der Anteil des Engagements mit religiöser Ausrichtung eher gering ist, macht er in den USA, in Kanada, Indien und Brasilien den überwiegenden Anteil allen freiwilligen Engagements aus. Zu den Gründen für die Unterschiede im Engagement lässt sich u.a. feststellen, „dass Modernisierung, verbunden mit der Freisetzung zeitlicher Kapazitäten, sich in der Regel positiv auf das freiwillige Engagement der Bürger auswirkt“ (40). Viele Freiwilligengruppen scheinen sich im Umfeld der Kirchen anzusiedeln, ohne dass diesem Engagement eine religiöse Motivation zugrunde liegen muss.

Betrachtet man die Korrelation von Wertvorstellungen und Religiosität, so wird deutlich, „dass religiöse Menschen stärker als andere dazu neigen, anderen Menschen in ihrem Umfeld zu helfen und sich um sie zu kümmern“, gleichzeitig sind „Wertemuster wie Hedonismus oder Selbstentfaltung seltener bei religiösen Menschen zu finden“ (ebd.).

Insgesamt lässt sich länderübergreifend ein hohes soziales Vertrauen in Menschen im Allgemeinen beobachten, es liegt in den meisten der untersuchten Länder zwischen 60 und 85% (weniger sind es in Südkorea mit knapp 60% und in der Türkei mit nur 40%). In diesem Kontext hält der Religionsmonitor fest, dass das „grundsätzliche soziale Vertrauen ... in Zusammenhang mit der Lebenszufriedenheit sowie der Beurteilung der wirtschaftlichen Lage [steht]. Sozioökonomische Modernisierung scheint Vertrauensressourcen freizusetzen.“ (41)

Recht positiv fällt auch das Vertrauen aus, das in religiöse Menschen gesetzt wird: „Auf der zwischenmenschlichen Ebene werden andere religiöse Menschen mehrheitlich als vertrauenswürdig angesehen.“ (42f) Der Wert reicht von fast 80% (USA) bis knapp 50% (Deutschland) bzw. knapp 40% (Türkei). Es ist also zu unterscheiden zwischen der Wahrnehmung einer Religion als ganzer („der Islam“) und den einzelnen religiösen Menschen („ein Muslim/ eine Muslima“), so dass die bedenklich stimmenden Resultate zu den Bedrohungswahrnehmungen durch andere Religionen zumindest relativiert werden. Der Religionsmonitor empfiehlt daher: „Vertrauensbildende Maßnahmen und die Förderung von Zusammenarbeit zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft scheinen lohnend, da hierdurch das Vertrauen in die Mitmenschen gefördert werden kann.“ (43)

Ein solches Vertrauen wirkt sich auch positiv für Demokratien aus, da sich beobachten lässt, dass mit dem Vertrauen in die Mitmenschen auch die positive Haltung zur Demokratie gestärkt wird. Insgesamt findet sich in den untersuchten Ländern eine breite Einschätzung der Demokratie als guter Regierungsform, wobei die Unterschiede zwischen religiösen und nichtreligiösen Gruppen relativ gering sind. Religiöse Menschen zeigen allerdings weniger Offenheit gegenüber Zuwanderern und neigen somit offenbar stärker zu einem exklusiven Gesellschaftsverständnis. „So führt die Untersuchung für die befragten Länder letztlich zu einem widersprüchlichen Resultat: Einerseits stellen Religionen durch ihre Vereine und sozialen Netzwerke Gelegenheitsstrukturen bereit, die eine positive Einstellung gegenüber der Demokratie oder auch Toleranz befördern. Andererseits kann Religiosität in ihrer unmittelbar persönlichen Ausprägung aber auch zu einem exklusiven Gesellschaftsverständnis führen.“ (47)

Gert Pickel, Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religiosität im internationalen Vergleich, Gütersloh 2013 (abrufbar unter [www.religionsmonitor.de/ergebnisse-international.html](http://www.religionsmonitor.de/ergebnisse-international.html))

## Kirche. Evangelium. Zukunft. Umschlagplatz für pastorale Visionen

### Fachtagung thematisiert Herausforderungen einer sich verändernden Kirche

Die Frage nach einer missionarischen Pastoral der Zukunft hat eine Fachtagung gestellt, die vom 21. bis 23. Oktober 2013 in Würzburg stattfand. Die Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz (KAMP) und das Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken haben sich drei Tage mit den Herausforderungen einer sich verändernden Kirche auseinandergesetzt. Die Tagung stand unter dem Leitwort „Kirche. Evangelium. Zukunft. Umschlagplatz für pastorale Visionen“. An ihr nahmen rund 70 pastorale Verantwortliche der Bistümer, darunter vier Seelsorgeamtsleiterinnen und -leiter, der Orden, geistlichen Gemeinschaften, Verbände und der Wissenschaft teil, um sich über ihre Erfahrungen, Zielsetzungen und pastorale Visionen auszutauschen und diese gemeinsam für die weitere pastorale Arbeit fruchtbar zu machen.

Bereits seit längerem werden in vielen Bereichen der katholischen Kirche in Deutschland neue Formate, Blickwinkel und Haltungen der Pastoral erprobt, die durch eine sich stets verändernde Gesellschaft bedingt sind. Dieser Wandel wird von den deutschen Bischöfen seit dem Dokument „Zeit zur Aussaat“ (2000) unter dem Paradigma „Missionarisch Kirche sein“ begriffen. Im Prozess der Transformation, in dem sich Kirche und Pastoral derzeit befinden, gewinnt die Kommunikation, Bündelung und Reflexion der sehr unterschiedlichen Erfahrungen in der Pastoral eine entscheidende Bedeutung.

#### Von einer „Pastoral des Vertrauens“ bis zum „Feldlazarett“

Aus der Vielzahl der diskutierten Themen sollen hier einige exemplarisch genannt sein: Für Anne Rademacher, Seelsorgeamtsleiterin des Bistums Erfurt, ist deutlich, dass ein Perspektivwechsel von einer zentral geplanten, gesteuerten und kontrollierten Pastoral hin zu Prozessen der Ermöglichung der Pastoral vor Ort nötig sei. So führt eine solche „irreversible Unüberschaubarkeit“ (R. Bucher) auch zu einer „Pastoral der Vorläufigkeit“, aber nicht der Beliebigkeit. Dabei spielen neben den herkömmlichen Gemeinden auch so genannte „neue Orte“ eine zunehmend größere Rolle. So sucht beispielsweise das Erzbistum Hamburg unter der Überschrift „Orte kirchlichen Lebens“ Räume, die „die nicht im klassischen Sinn gemeindlich strukturiert oder nur auf eine bestimmte Zeit hin angelegt sind“. Gemeindebildung geschehe mehr und mehr unter anderen Vorzeichen. In diesem Zusammenhang meldeten die Geistlichen Gemeinschaften sich mit dem Wunsch zu Wort, stärker wahrgenommen und in die Pastoral der Bistümer einbezogen zu werden. Darüber hinaus sei eine stärkere Vernetzung und Verbreiterung pastoraler Erfolgsgeschichten notwendig, die zukünftig u.a. durch eine eigene Internet-Plattform geleistet werden soll.

Grundsätzlich bedürfe es einer „Pastoral des Vertrauens“, die unter anderem in einem Miteinander verschiedener Verantwortungsträger zum Ausdruck kommt. In diesem Kontext wurde in Würzburg vielfach die Frage nach dem aus Taufe und Firmung erwachsenden Sendungsauftrag der Laien zur Sprache gebracht, der zusammen mit dem der Priester gleichursprünglich in Christus wurzelt – vor aller Ausdifferenzierung sind alle Glieder des Volkes Gottes gleich. „Subjekte“ der Seelsorge sind somit alle Christen, womit auch die sich verändernden Rollen der Hauptamtlichen und ein geistliches Training der Multiplikatoren in Blick kommen. Diese Erfahrungen konkretisierten sich u.a. in Berichten über Teams gemeindlicher Leitung, wie sie aus dem Bistum Hildesheim bekannt sind.

Zukünftig wird auch auf der Klärung und Evaluation pastoraler Qualitätskriterien ein besonderes Augenmerk liegen müssen. Ausgehend von soziologischen Modellen könnten für die Pastoral „Erfolgskriterien“ bestimmt werden, die sich u.a. auf die gesellschaftliche (outcome), die objektive (effect) und die subjektive (impact) Wirkung bei verschiedenen Gruppen (Kath. Kirche, Pfarrei, Veranstaltungsteilnehmer, Gesamtgesellschaft etc.) beziehen.

Als ein letztes Schlaglicht soll die durch das von Papst Franziskus stammende Stichwort „Feldlazarett Kirche“ angestoßene Debatte genannt sein. Hier wurde das Wagnis der eigenen Verwundbarkeit und der kirchlichen Ansprechbarkeit in „Notfällen“ diskutiert. So wie ein Feldlazarett zunächst für alle Menschen da ist, so ist auch die Kirche für alle da, sie ist ein Ort, wo Menschen sich als verwundete zeigen können.

„Wir als Bonifatiuswerk fühlen uns in unserem Anliegen bestärkt, gerade auch missionarische Projekte als lebendige Bausteine einer sich verändernden Kirche mit zu unterstützen. Die Fachtagung hat eine sehr vertrauensvolle Offenheit aller Teilnehmer gezeigt und in aller Ungleichzeitigkeit und Verschiedenheit wichtige Aspekte deutlich ge-



**Dr. Markus-Liborius Hermann** ist  
Referent der Katholischen  
Arbeitsstelle für missionarische  
Pastoral.

macht, wie die Zukunft der Kirche aussehen kann. Wir werden sicherlich einige Anstöße aufgreifen, um auch in Zukunft eine lebendige Kirche mitzugestalten“, sagte Monsignore Georg Austen, Generalsekretär des Bonifatiuswerkes. Der Leiter der KAMP, Hubertus Schönemann, zog das Fazit: „Die Pastoral der Kirche wird sich zukünftig daran entscheiden, ob sie nicht primär den institutionellen Bestand der Kirche und seine Sicherung zum Ziel hat, sondern ob sie den Mut hat, das Evangelium Gottes vom Leben der Menschen, von ihren Hoffnungen und Sehnsüchten her neu zu erschließen. Wir brauchen auf verschiedenen Ebenen verstärkt den ekklesiologischen und pastoraltheologischen Austausch über Fragen, durch wen, wo und wie sich Kirche realisiert. Für solche Diskurse will die Arbeitsstelle weiterhin Räume bereitstellen.“

(Dieser Text verwendet die Pressemeldung Nr. 180 der DBK vom 24.10.2013.)

## Heilskräfte und Heilungsangebote – eine pastorale Herausforderung

### Tagung der Weltanschauungsreferenten der deutschen Bistümer in Münster 2013

Gesundheit und Heilung: ein Megathema und ein Milliardenmarkt in unserer Gesellschaft. Unter dem Titel „Heilskräfte und Heilungsangebote. Versuch einer Standortbestimmung“ befassten sich die katholischen Weltanschauungsbeauftragten bei ihrer Tagung vom 23. bis 25. September 2013 in Münster weniger mit den Auswüchsen dieses Marktes etwa im Esoterikbereich. Vielmehr ging es ihnen um das Spannungsverhältnis zwischen verschiedenen Heilungs- und Heilsverständnissen – von der Schulmedizin über alternativmedizinische Ansätze bis hin zu christlich-theologischen Ansätzen. Eine riesige Thematik, die in der Kürze der Zeit nur angerissen werden konnte.

Generell gibt es im Gesundheitsbereich heute eine große Dynamik und Vielfalt – gerade durch eine Krise der Schulmedizin, die wesentlich durch eine Krise des damit verbundenen Gesundheitswesens bedingt ist: Es ist insbesondere die Zeit, die den Ärzten fehlt, um sich ganz ihren Patienten zuwenden zu können, wie Dr. med. Ute Kreuz-Farwerk in ihrem Vortrag betonte. Der Vertrauensverlust in schulmedizinische Verfahren belebt die Nachfrage nach alternativen Medizinsystemen wie der TCM (Traditionelle Chinesische Medizin) bis hin zu magischen/esoterischen Angeboten, die einen ganzheitlichen Ansatz versprechen.

Das Resilienzkonzept und das Salutogenesemodell stellte der Sozialwissenschaftler Prof. Franz-Christian Schubert vor. Es lassen sich Resilienzfaktoren identifizieren, die Belastungen abpuffern können und damit einen Menschen vor Erkrankung schützen. Auch das Salutogenesemodell fragt – mehr im Sinne von Prävention – nach Ressourcen, mit denen Erkrankung vermieden und Gesundheit hergestellt werden kann; wesentlich ist dabei das „Kohärenzgefühl“, das Bewusstsein von Handlungsfähigkeit, das eigene Leben aktiv bewältigen zu können.

Gesundheit und Heilung werden heute also von verschiedenen Seiten – auch von Schulmedizinern – weiter und umfassend, „ganzheitlich“ gedacht und mit verschiedenen Aspekten des Lebens verbunden. Auch Religion und Glaube können Gesundheitsressourcen bereitstellen. Damit stellt sich aber die Frage nach dem Verhältnis von Heilung und Heil.

Dieses Themenfeld wird allerdings in der systematischen Theologie kaum behandelt, beklagte die Dogmatikerin Prof. Regina Radlbeck-Ossmann in ihrem Referat. Medizin und Theologie haben sich im Laufe der Geschichte auseinandergeliebt. Zu fragen ist, wie der Auftrag Jesu an seine Jünger zu Heilung und Heil heute umgesetzt werden kann – in verantworteter, von Qualitätskriterien geleiteter Weise. Theologie und Kirche erkennen die Kompetenz und Eigenständigkeit von Medizin auf ihrem Gebiet an, dürfen aber darüber ihren seelsorglichen Auftrag und ihre eigenen, spezifischen Kompetenzen im Feld von Heilung und Heil nicht übersehen. Das sich derzeit das Gespräch zwischen Medizin, Psychologie, Theologie und Seelsorge neu belebt, ist eine Chance, die nicht ungenutzt bleiben sollte.



Dr. Martin Hochholzer ist Referent der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.

## Was glaubt Bayern?

Nein, einen Komplettüberblick über die religiösen und weltanschaulichen Gruppen und Bewegungen in Bayern kann dieses Buch natürlich nicht bieten. Die 47 Einträge decken auch nur mit ein wenig Tricksen alle Buchstaben des Alphabets ab: So vertritt etwa die „(Evangelisch-)lutherische Kirche“ das L. Und schließlich: Bei meist vier bis fünf Seiten kann man eine Religionsgemeinschaft nicht erschöpfend behandeln. Aber einen kurzen, lebendigen Einblick in die heutige religiös-weltanschauliche Vielfalt in Bayern geben.

Das leistet dieses Buch. Es ist entstanden aus einer Reihe von Beiträgen für das Magazin „Theo.Logik“ des Radiosenders Bayern 2. „Dabei wollten wir vor allem eines“, schreibt der Herausgeber, „sachlich darstellen, berichten, ins Gespräch kommen, einordnen. Eines aber wollten wir nicht: werten.“

Dass es aus Radiobeiträgen entstanden ist, merkt man dem Buch an. In positiver Weise: Wir hören viele O-Töne, bekommen ein wenig den Alltag der Gläubigen mit, wie sie in lokalen Gemeinden und Gruppen ihren Glauben leben. Das sind Einblicke, wie sie auch Weltanschauungsbeauftragte immer wieder suchen, weil Religion eben mehr ist als theoretische Glaubenslehren und nüchterne religionswissenschaftliche Fakten. Doch auch darüber erfährt man etwas – freilich aufgrund der gebotenen Kürze nur begrenzt. Die Ausschnitthaftigkeit der Informationen wird gerade in den drei knappen Rubriken „Zusammengefasst“, „Zahlen und Fakten“ sowie „Glauben und Ziele“ am Ende jedes Beitrags deutlich.

Mit Wertungen hält sich das Buch – wie angekündigt – zurück. Es blendet aber erfreulicherweise auch keineswegs Problematiken und kritische Stimmen aus, etliche Beiträge zitieren auch Weltanschauungsbeauftragte. So bleibt trotz aller Offenheit und Nähe eine professionelle Distanz gewahrt.

Prinzipiell zeigen die Beiträge aber keine Scheu – etwa vor Scientology, der ebenso ein Beitrag gewidmet ist, wie beispielsweise den Siebenten-Tags-Adventisten, druidischen Gruppen, den Piusbrüdern, den Baptisten, der Bhagwan/Osho-Bewegung, den Freimaurern, dem Bund für Geistesfreiheit, verschiedenen islamischen und jüdischen Richtungen, dem Universellen Leben, der Yoga-Bewegung und den Zeugen Jehovas. In aller Lückenhaftigkeit wird das religiös-weltanschauliche Panorama einigermaßen umfassend gespiegelt. Völlig zu Recht haben die beiden großen Spieler auf dem religiösen Markt – die katholische Kirche und die evangelische-lutherische Landeskirche – ebenfalls einen Beitrag bekommen.

Dass dabei die konkreten Beispiele und Stimmen aus einzelnen Gemeinden/Gruppen nicht repräsentativ für große Gemeinschaften und ganze religiöse Strömungen (wie etwa die Baptisten) sein können, ist klar. Das Buch ist auch kein Lexikon, kein Nachschlagewerk. Es vermag aber (auch Nichtbayern!) sensibel zu machen für die religiös-weltanschauliche Pluralität, die zu den großen Herausforderungen unserer heutigen Gesellschaft zählt.

Martin Hochholzer



Matthias Morgenroth (Hg.), **Was glaubt Bayern?** Weltanschauungen von A bis Z, Würzburg: Echter Verlag 2013, ISBN: 978-3-429-03630-0, 232 Seiten, € 14,95.

## Kann man Gott beleidigen?

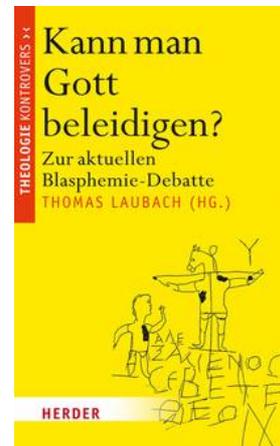
Mittlerweile ist die Thematik nicht mehr so im Fokus der Öffentlichkeit – aber das kann sich jederzeit ändern: Die Aufregung über Blasphemie kocht immer wieder hoch, nicht nur in muslimischen Kreisen (Stichwort: Mohammed-Karikaturen), sondern auch in christlichen. Aufregung gibt es aber regelmäßig nicht nur über das als blasphemisch Empfundene, sondern auch über diejenigen, die sich über Blasphemie aufregen und (manchmal sogar gewaltsam) dagegen protestieren. Was ist Blasphemie (und was nicht) – und wie soll man damit umgehen?

Es gibt also Anlass zu diesem Buch. Zu den Autoren der zwölf Beiträge gehören neben dem Herausgeber u. a. Arnold Angenendt, Jean-Pierre Wils, Gregor-Maria Hoff, Hans-Joachim Höhn, Reinhold Zwick und Josef Isensee. Die Thematik wird also v. a. aus theologischer und aus rechtswissenschaftlicher Perspektive diskutiert und durchdacht. Dabei ist freilich nur das Thema kontrovers – nennenswerte Kontroversen zwischen den Autoren kann der Rezensent nicht ausmachen. Dadurch und auch durch Wiederholungen der gleichen Beispiele und Thesen lassen sich gewisse Redundanzen im Buch nicht verkennen. Man hätte dem Leser also auch auf weniger Seiten die verschiedenen Aspekte der Blasphemieproblematik erläutern können.

Dennoch: ein anregendes Buch, das wichtige Klärungen bietet – etwa zum historischen und rechtstheoretischen Hintergrund des in Deutschland nach wie vor bestehenden Blasphemieparagrafen. In den theologisch geprägten Beiträgen wird u. a. herausgestellt, dass man Gott selbst nicht beleidigen kann. Vielmehr trifft eine Blasphemie ein bestimmtes Gottesbild – doch die Absolutsetzung des eigenen Gottesbildes kollidiert mit dem Gottesbildverbot und ist tendenziell selbst blasphemisch. Thomas Laubach formuliert sogar: „Nicht nur der Blasphemiker, auch der Glaubende hat ein Recht auf Blasphemie“ – denn: „Blasphemie kann positiv gewendet als Religionskritik verstanden werden. Sie hilft, die Grenzen zwischen dem, was zu glauben ist, und dem, was eben nicht zum Glauben gehört, klarer zu ziehen“ (16). Blasphemien sind weiterhin ein Indikator für die schwieriger gewordene innergesellschaftliche Selbstverständigung – insbesondere zwischen religiösen und sich dezidiert als säkular betrachtenden Kreisen.

Hervorgehoben seien noch der Beitrag von Arnold Angenendt, der die Geschichte von Gottesfrevl und Blasphemie kompakt darstellt, sowie der von Jean-Pierre Wils, der mit der Unterscheidung von „Präsenzkulturen“ und „Sinnkulturen“ die kulturell bedingt unterschiedlichen Umgangsweisen mit Blasphemie zu erhellen vermag.

Martin Hochholzer



Thomas Laubach (Hg.), **Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte (Theologie kontrovers)**, Freiburg - Basel - Wien: Herder 2013, ISBN: 978-3-451-30905-2, 218 Seiten, € 12,99.

## Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive

Lange hatte die Säkularisierungsthese den Hintergrund für die Deutung von Prozessen der Modernisierung dargestellt, durch die Religion und Glaube scheinbar „verdunsten“ und immer mehr verschwinden. Ergänzt durch andere religionssoziologische Großthesen wie die Individualisierungstheorie und das religiöse Marktmodell, ist heute weitestgehend akzeptiert, dass zwar tatsächlich Prozesse der Säkularisierung – und dies nicht nur in den entwickelten Industriegesellschaften Westeuropas – ablaufen, die jedoch einerseits als (Unter-) Prozesse von Pluralisierung begriffen werden können, und andererseits nicht im Sinne eine irreversiblen und linear ablaufenden Bewegung zu verstehen sind, an deren Ende irgendwann Religion obsolet und verschwunden ist. José Casanova fordert dazu auf, sich im oft emotional und kontrovers geführten Diskurs über Säkularisierung darüber zu verständigen, was eigentlich jeweils unter Säkularisierung verstanden wird. Ist es die generell abnehmende Bedeutung der Religion oder eher der Rückzug der Religion aus dem öffentlichen Raum? Oder geht es vielmehr um Freisetzung gesellschaftlicher Teilbereiche von unmittelbarer religiöser Kontrolle? Spätestens seit Charles Taylors Beitrag „Ein säkulares Zeitalter“ ist die Befassung mit dem Phänomen der Säkularität und der Diskurs darüber angefangen worden. Ähnlich wie in der Politikwissenschaft der Nicht-Wähler in den Fokus des Interesses gerückt ist, wird insbesondere in der Religionssoziologie und der Religionswissenschaft über Säkularität und Nicht-Religion in ihrer Abgrenzung und Referenz auf religiöse Sinnentwürfe verhandelt. Im Hintergrund dieses Diskurses stehen nicht nur Casanovas Thesen zur Deprivatisierung von Religion, sondern auch Peter Bergers Kehrtwendung mit seiner Idee der Desäkularisierung und Habermas' vielbeachtete Rede, in der er die mangelnde Kommunikationskompetenz („Sprachlosigkeit“) zwischen „religiösen“ und „säkularen“ Bürgern als Bedingungen der Segmentierung der Gesellschaft sieht. In diesem Diskurs über Religion und Nicht-Religion (wie auch immer man beides beschreiben mag) wird jedenfalls deutlich: Einerseits scheint die These Mircea Eliades widerlegt, zum vollwertigen Menschsein gehöre Religion dazu. Zum anderen gerät die Historizität und Kontextgebundenheit von begrifflichen Konzepten von „Religion“ und „Säkularität“ stärker in den Blick. Der vorliegende Band stellt die Dokumentation einer Ringvorlesung dar, die im Wintersemester 2011/2012 an der Universität Hannover stattfand, zu der Vertreter von Religionswissenschaft, Soziologie und evangelischer wie katholischer Theologie beitrugen. Sie trug den Titel „Religiöse und säkulare Identität in der europäischen Gesellschaft im 21. Jahrhundert.“

Christoph Bochinger weist in seinem Grundsatzbeitrag darauf hin, dass die Religionswissenschaft mit Konzepten säkular-wissenschaftlicher Natur arbeitet und Religion so als menschliches bzw. soziales Phänomen, nicht wie die Theologie als Ergebnis göttlicher Offenbarung beschreibt. Er zeigt auf, dass Säkularität und Religion beide nicht unabhängig voneinander beschrieben werden können. Der religionswissenschaftliche Blick sieht Religion grundsätzlich als etwas Plurales und berücksichtigt sowohl hochkulturelle und populärreligiöse Aspekte, Synkretismen sind dabei Normalfall und nicht Ausnahme.

Individuelle Religiosität wird nicht als Anlage, sondern kulturell erworben und als Ergebnis eines Sozialisationsprozesses beschrieben. Zur Abgrenzung von Religion und Säkularität votiert Bochinger für eine operationalisierungsfähige Religionsdefinition, die jedoch wie jede Definition als Konstruktion zu verstehen ist. Die Gefahr solcher Religionsdefinitionen sei, dass sie oft unreflektierte Verallgemeinerung kirchlich-christlicher Religionsaspekte seien, die kritisch hinterfragt und ggf. weiterentwickelt werden müssten. Bei Individuen zeigt Bochinger anhand einer Schweizer Studie von 2012 „Religionen, Staat und Gesellschaft“ auf, dass eine stetige Abnahme institutioneller, an eine Religionsgemeinschaft gebundene Religiosität wahrzunehmen sei und säkulare Weltanschauungen und Lebensweisen immer stärker verbreitet seien. Dabei blieben viele Menschen ihren Religionsgemeinschaften in gewisser Hinsicht verbunden, es zeigten sich jedoch unterschiedliche zeitliche und lebensgeschichtliche Profile des religiösen Interesses und die plurale Rezeption mehr oder weniger „religiöser“ Ressourcen aus unterschiedlichen Quellen. Bei öffentlichen Institutionen sieht Bochinger trotz aller Säkularisierung bei Individuen einen eher wachsenden Einfluss der christlichen Kirchen. Er verweist auf eine deutliche Schere zwischen der zurückgehenden institutionellen Religiosität der Individuen und einem gleichzeitig wachsenden Einfluss der beiden großen christlichen Kirchen auf öffentliche, vom Staat finanzierte, aber kirchlich geführte Institutionen. Die konstatierte Zunahme öffentlicher Debatten über Religion sage hingegen nichts über zunehmende Religiosität in der Bevölkerung, da das Thema Religion an sich nicht interessiere, sondern nur im Zusammenhang mit politisch-gesellschaftlichen Ko-Themen. Sein Fazit: Die Religiosität der Bevölkerung in westeuropäischen Ländern geht auf individueller Eben zurück und diversifiziert sich gleich-



Steffen Fühding / Peter Antes (Hg.), Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive, Göttingen: V&R unipress 2013, ISBN: 978-3-8471-0017-1, 188 Seiten, € 39,99.

zeitig. Säkularität im Sinne einer nicht-religiösen weltanschaulichen und lebenspraktischen Orientierung ist immer weiter verbreitet, dabei gibt es Grautöne und Zwischenstufen. Es entsteht vielerorts ein Bereich der privaten Subjektivität als Form der „sakralisierenden Beschäftigung mit kleinen Transendenzen“ (43). Menschen suchten und fänden ohne Rückgriff auf religiöse Institutionen Wege, mit Transzendenzerfahrungen umgehen zu können. Bochinger warnt vor dem Fehlschluss, traditionelle religiöse Deutungssysteme wären auch in der modernen Gesellschaft unabdingbar und es gäbe einen gesellschaftlichen Bedarf an ihrem kulturellen oder moralischen Erbe. Es sei wenig sinnvoll anhand bestimmter Kriterien einen Menschen als ‚religiös‘ oder ‚säkular‘ einordnen zu wollen. Sinnvoller sollten unterschiedliche Bezugnahmen auf religiöse und säkulare Weltdeutungen in einem zusammenhängenden Konzept untersucht werden. Das Konzept der „Säkularität“ sei nicht einzuschränken auf den Befund einer explizit anti-religiösen Haltung, sondern ebenso flexibel ausgestaltet wie die Religionskonzepte der aktuellen empirischen Sozialforschung. „Säkularität‘ ist unter den Bedingungen moderner funktional ausdifferenzierter Gesellschaften nicht einfach als Gegenteil von ‚Religion‘ zu verstehen, sondern als eine Variante des Umgangs mit den Subjektivierungszwängen des modernen Lebens.“ (45)

Peter Antes („Leben in einer total säkularisierten Welt“) unterscheidet angesichts der steigenden Tendenz der Konfessionsfreien in beiden Teilen Deutschlands den voraussetzungsloser Atheisten, dessen intellektuelle Bemühungen sich nur auf Fragen aus der Erfahrung und ohne Rückgriff auf Gott richten, vom religionskritischer Atheisten, der die Existenz eines oder mehrerer Götter leugnet. Eine in sich abgeschlossene Profanität, so Antes, sei typisch für die säkularisierte Lebenswirklichkeit, nicht eine speziell atheistische oder agnostische Ausrichtung, sondern die Abwesenheit des Fragens in dieser Richtung. Im Blick auf einen Briefwechsel von Kardinal Martini und Umberto Eco verweist Antes auf den Dialog zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden über moralische Fragen, der nur dann gelingt, wenn gemeinsam der moralische Wert des Gemeinwohls und der Nächstenliebe anerkannt und radikal praktiziert werden.

Steffen Führding schlägt als Gegensatz zum breiten Weg der säkularisierungstheoretischen Perspektive den schmalen Pfad eines diskurstheoretischen Verfahrens vor. „Religion“ und „Säkularität“ sind dabei als Konzepte oder klassifikatorische Kategorien, nicht als natürliche Gegenstände zu verwenden. Diskursive Wirklichkeit meint: Die Bedeutung von etwas liegt nicht im Gegenstand, sondern wird ihm zugeschrieben. Die Bedeutungen sind kontingent, im Diskurs, historisch erzeugt und tradiert und abhängig vom jeweiligen spezifischen Kontext. Führding untersucht die Begrifflichkeit des „Religiösen“ und verweist darauf, dass ab der Frühen Neuzeit ein grundsätzlicher Wandel im Religionsdiskurs beginnt, der im 18. und 19. Jahrhundert an Kraft gewinnt und an dessen vorläufigem Ende „unser modernes Verständnis von Religion als Gattungsbegriff steht“. (79) Im Mittelalter habe es ein holistisches Konzept von Religion gegeben: Sie umfasste alle Lebensbereiche, eine Unterscheidung eines religiösen von anderen Bereichen sei nicht möglich gewesen. Außerhalb dieser christlichen Wahrheit habe nach damaligem Verständnis nichts existieren können. Die Privatisierung von Religion (insbesondere bei John Locke) führte dazu, dass so etwas wie der öffentliche säkulare Raum erstmals gedacht werden konnte. Ziel war der Wunsch nach religiöser Toleranz, also die eigene Religion ohne Einmischung des Staates leben zu können. Führding macht deutlich, dass eine solche Konzeptualisierung von „Religion“ als unpolitischer, innerlicher Bereich zwei Funktionen hat: Einerseits schützt er abweichende Meinungen, weiterhin schützt er den gesellschaftlichen Status Quo, weil Konflikte internalisiert und nicht mehr öffentlich ausgetragen werden. Führding resümiert, dass eine Abgrenzung zwischen „Religion“ und „Säkularität“ nicht eindeutig sein kann. Ihre jeweilige Verwendung ist interessegeleitet und bedingt die Reflexion der historischen und kulturellen Gebundenheit dieser Kategorien.

Johannes Quack verweist in seiner Frage nach „Nichtreligion“ auf feldtheoretische Überlegungen. Es sei ein Missverständnis, wenn mehr oder weniger klare Grenzen beim Thema „Religion“ gezogen würden. Das Problem sei, dass „Nichtreligion“ oft als eine einheitliche Restkategorie oder als undifferenziertes Überbleibsel einer Subtraktion von Religion angesehen werde. Jede Analyse von nichtreligiösen Phänomenen bezieht sich seiner Auffassung nach jedoch notwendigerweise auf „Religion“, bzw. auf ein religiöses Feld. Demgegenüber ließe sich das Areligiöse ohne Bezug zum religiösen Feld beschreiben. Das religionsbezogene Feld wird von Phänomenen gekennzeichnet, die gemeinhin als religiös verstanden werden: Glauben, Handlungen, Zugehörigkeiten. Seine Grenzen sind immer umstritten (vgl. Diskussionen um unsichtbare Religion, Zivilreligion, Spiritualität usw.). Auf dem Hintergrund der Überlegungen von Pierre Bourdieu vertritt Quack die These, es gehe bei Untersuchungen weniger um die Gegenüberstellung von religiösen und nichtreligiösen Positionen, sondern vielmehr um die Frage, wie die Grenzen des Feldes von den Akteuren gemeinsam gesetzt, ausgehandelt, kritisiert, unterlaufen etc. würden. Es gebe verschiedenste Möglichkeiten, religiöse und nichtreligiöse Felder miteinander in Beziehung zu setzen. Wenn nun religionswissenschaftliche Forschung „Nichtreligion“ zum Gegenstand nimmt, muss sie sich immer bewusst sein, dass sie selbst Teil eines religionsbezogenen Felds ist. Es gibt also immer Akteure, die im religionsbezogenen Feld agieren und sich positionieren. Insofern gibt es keine neutrale Position bezüglich „Religion“.

Nach den grundlegenden Beiträgen folgen im zweiten Teil des Bandes Darstellungen von Ergebnissen empirischer Forschungsvorhaben. Sebastian Murken wertet mit Hilfe von religionspsychologischen Überlegungen zum „Unglauben“ die Ergebnisse des eines Dialog-

Projekts im Internet ([www.ohne-gott.de](http://www.ohne-gott.de)) aus, das im Erzbistum Köln durchgeführt wurde. Sein Fazit: Ebenso wenig, wie es „den“ religiösen Menschen gibt, gibt es „den“ Gottesfernen. Er unterscheidet reflektierte Atheisten von zufälligen Atheisten und „gezwungene“ Atheisten und weist darauf hin, dass für viele Menschen eine Ablehnung Gottes mit innerem Ringen verbunden ist. Bei vielen sei die Sehnsucht nach Glaube und Spiritualität festzustellen, die aber nicht mehr durch eine christliche Religiosität erfüllt wird. Apersonale Vorstellungen von Gott erfahren breite Zustimmung, eine personale Gottesvorstellung werde zunehmend zurückgedrängt. Das Phänomen der religiösen Indifferenz ist nach Murkens Analyse weit verbreitet, für viele ist jedoch ein diffuser Wunsch nach Transzendenzbezug offen, der dann wiederum Ausgangspunkt individueller Sinnkonstruktion ist. Murken schließt daraus, dass die Kategorien Glaube vs. Unglaube nicht sinnvoll und hilfreich seien, sondern vielmehr: „Ausgehend von der Frage, wie Menschen Sinn konstruieren, Kontingenz bewältigen und Kohärenz herstellen, muss es eher darum gehen, diese individuellen Sinnkonstruktionen mit ihren sozial determinierten Metaphern zu erfassen, zu verstehen und zu systematisieren.“ (149)

Im Band finden sich außerdem die Ergebnisse Anna Neumaiers aus ihrer Analyse religionsbezogener Online-Diskussionsforen, bei der sie die biografischen Narrationen und die Selbstverortungen nichtreligiöser Nutzer untersucht und auswertet. Den Abschluss bildet die Darstellung des Humanistischen Verbandes und seiner Rolle als Akteur im interreligiösen Dialoggeschehen in Deutschland durch Stefan Schröder.

Auch wenn der (pastoral-)theologisch interessierte Leser hier mit Empirie und religionswissenschaftlicher Theorie genährt wird, so ist dieser Band ein anregender Beitrag zu den pastoraltheologischen Debatten um Erneuerung der Kirche und Fragen um die Verkündigung (oder besser: „Entdeckung“?) des Evangeliums in einer säkularen Gesellschaft. Der durchlaufende „Rote Faden“ des Bandes, Säkularität nicht als Begrenzung und Gefährdung von Religion, sondern als Basis für Verständigungsprozesse von Glaubenden und Nicht-Glaubenden zu verstehen, ist in besonderer Weise dazu geeignet, den Perspektiven einer missionarischen Kirche realistische und gleichwohl ermutigende Orientierung zu geben.

Hubertus Schönemann

---

[» Übersicht](#) · [Ausgabe 3 | 2013](#) · [Zu dieser Ausgabe](#)



## Angaben zu dieser Ausgabe

ISSN: 2191-3781

URN dieser Ausgabe:

urn:nbn:de:0283-euangel3/2013\_1

Bildnachweis Titelbild:

© Tobias Kläden

Portrait Tomas Halik:

© Petr Novák, Wikipedia

[Download der gesamten Ausgabe als PDF](#)

---

| Katholische Arbeitsstelle  
für missionarische Pastoral

Impressum | Redaktion

## Impressum

### Herausgeber

Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP e.V.)

Holzheienstraße 14

99084 Erfurt

Tel.: 0361 / 54 14 91-0

Fax: 0361 / 54 14 91-90

[sekretariat@kamp-erfurt.de](mailto:sekretariat@kamp-erfurt.de)

[www.kamp-erfurt.de](http://www.kamp-erfurt.de)

Vertretungsberechtigter Vorstand:

Prälat Heinz Heckwolf (Vorsitzender)

Registergericht: Amtsgericht Bonn,

Register-Nr.: VR 9063,

Steuer-Nr.: Finanzamt Bonn Innenstadt: 205/5766/1873

Inhaltlich verantwortlich für diesen Internetauftritt:

Dr. Hubertus Schönemann

Holzheienstraße 14

99084 Erfurt

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder.

ISSN: 2191-3781

### Newsletter

Wenn Sie bei Erscheinen einer neuen Ausgabe von euangel informiert werden möchten, können Sie den [Newsletter der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral](#) abonnieren. Er wird jeweils versandt, sobald eine neue Ausgabe bereitsteht.

### Bilder und Copyright

Soweit nicht anders angegeben:

© 2010 – 2013 KAMP und deren Lizenzgeber. Alle Rechte vorbehalten.

Titelbild Ausgabe 1 / 2013:

Angelika Kamlage, <http://www.leidenschaften-leben.de>

Titelbild Ausgabe 2 / 2013:

Katharina Wagner / [Pfarrbriefservice.de](http://Pfarrbriefservice.de)

### Gestaltung

Georgy · Büchner

[www.georgy-buechner.de](http://www.georgy-buechner.de)

### Technische Umsetzung

Ulfried Herrmann

[www.yellowlabel.de](http://www.yellowlabel.de)