

Nicht mehr allein

Schwierigkeiten und Chancen der Kirche in einer pluralen Gesellschaft

Vielfalt bestimmt unser Leben – in einem zuvor nie dagewesenen und weiter wachsenden Ausmaß. Wir haben die Freiheit – und die Qual – der Wahl in nahezu allen Bereichen unseres Lebens. Nicht nur unzählige Brotsorten, die am Ende doch nur zur Sättigung gut sind,¹ auch immer mehr Berufe, Lebensformen und Sinnentwürfe werden uns angepriesen, sind uns mehr oder weniger zugänglich.

Diese Pluralisierung ist ein Aspekt der sogenannten Modernisierung von Gesellschaften. Es hieße Eulen nach Athen tragen, würde an dieser Stelle eine Einführung in die gängigen soziologischen Modernisierungstheorien gegeben werden. Es gehört zum alltäglichen Handwerkszeug jeder Pastoraltheologin, jedes Pastoraltheologen, die gesellschaftliche Realität, die es theologisch zu deuten und praktisch zu begleiten oder zu verändern gilt, auch mit Hilfe dieser Theorien zu entschlüsseln.² Die Rede von Differenzierung, Pluralisierung und Individualisierung ist dabei genauso selbstverständlich wie die Aufmerksamkeit dafür, dass Modernisierungsprozesse keineswegs in allen Kulturen, nicht einmal in allen Gruppen einer Gesellschaft in gleicher Weise ab-

¹ In seiner viel beachteten Studie: *Die Erlebnisgesellschaft. Eine Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1992, hat Gerhard Schulze nachgewiesen, dass eine Vielzahl in ihrer Grundfunktion identischer Produkte sich allein noch dadurch unterscheiden, mit welchen „Erlebnisqualitäten“ sie jeweils verbunden sind bzw. assoziiert werden sollen. Diese vorgeblich unterschiedlichen Qualitäten rechtfertigen nicht nur das Angebot so vieler funktional identischer Produkte, sondern lassen den Konsumenten die einzelnen Produkte sogar geeignet erscheinen, ihre Zuordnung zu einzelnen Erlebnis-Milieus zu signalisieren. Nach einem ähnlichen Muster operieren die sogenannten „Sinus-Studien“ mit dem Ziel erfolgreicher Marktforschung. Es darf als bezeichnend gelten, dass die katholische Kirche Deutschlands selbst eine solche Sinus-Studie in Auftrag gegeben hat – und deren Ergebnisse nur partiell der Öffentlichkeit zugänglich macht.

² Vgl. dazu grundlegend Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg/Br. 1992; die seitdem erarbeiteten Ergebnisse soziologischer Forschung zur Modernisierung werden ausführlich berücksichtigt etwa von Detlef Pollack, *Rückkehr des Religiösen? Tübingen 2009*, oder Hans-Joachim Höhn, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007. Einen hilfreich kritischen Blick auf die nicht zuletzt theologische Konstruktion einer Säkularisierungsgeschichte, wie sie in Deutschland zu finden ist, wirft José Casanova, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009.

laufen. Der von Shmuel Eisenstadt geprägte Begriff der „multiple modernities“³ darf heute in keiner Debatte über Modernisierung fehlen, weil er uns auf die notwendige Prüfung des Einzelfalls und Wahrnehmung von Differenzen verpflichtet. Das alles ist hinreichend bekannt.

So sollen sich die folgenden Überlegungen ganz auf die Fragen konzentrieren, was die Pluralisierung im und für den Bereich der Religionen bedeutet; welche Konsequenzen sie für das Christentum, die Kirchen hat – und welche Haltungen und Handlungen christlicher Glaube angesichts der sich abzeichnenden Veränderungen für sich wählen kann, vielleicht auch wählen sollte.

1. Wachsendes Angebot, sinkende Nachfrage

Wenn in nahezu jedem Bereich menschlichen Lebens die Zahl der Möglichkeiten für den Einzelnen, aber auch für Gruppen und Gesellschaften wächst, kann es nicht verwundern, dass dies auch für den Bereich der Religion gilt. Nun hat es niemals in der Geschichte nur eine Religion gegeben.⁴ Doch zumindest der europäische Raum war für rund anderthalbtausend Jahre in einer Weise vom Christentum dominiert, dass andere Religionen in der Regel allenfalls am Rande in den Blick kamen. Wurde auf sie rekurriert, dann meist in der Absicht, vor ihrer dunklen Folie das wahre Christentum umso heller leuchten zu lassen.⁵ Ansätze zu einer von wirklicher Kenntnis und ernsthafte

³ Vgl. Shmuel N. Eisenstadt (Hg.), *Multiple Modernities*, New Brunswick 2002. Die sehr hilfreiche These Eisenstadts, die Modernisierung forme sich, abhängig von verschiedenen Kulturräumen, sehr vielgestaltig aus, wird mittlerweile auch kritisch hinterfragt: Zum einen in theoretischer Hinsicht, da nicht ausreichend geklärt sei, welchen Phänomenbereich der Begriff der Modernität/Modernisierung genau bezeichnet; zum anderen in praktischer Hinsicht etwa in der Frage, ob die globalisierte Ökonomie mögliche kulturelle Unterschiede nicht marginalisiere und überforme.

⁴ Diese für die Religionsgeschichte selbstverständliche These wird innerhalb der christlichen Theologie nur selten ausreichend berücksichtigt. Vorbildlich in dieser Hinsicht: Andreas Grünschloß, *Der eigene und der fremde Glaube, Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999, bes. 1–14.

⁵ Nicht nur religionstheologische Ansätze in Mittelalter und Früher Neuzeit – etwa bei Abaelard und Cusanus – nehmen das Christentum mehr oder weniger explizit zum Maßstab wahrer Religion, an dem gemessen andere Religionen als defizitär erscheinen müssen. Diese implizite Wertung findet sich ebenso in den Entwürfen der Religionsphilosophie der Aufklärung wie der beginnenden vergleichenden Religionswissenschaft an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert – und nicht zuletzt auch in theologischen Entwürfen der Gegenwart. Als Einführung und Überblick zur Geschichte der christlichen Sicht auf andere Religionen vgl. Reinhold Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh²1993.

Anerkennung geprägten Begegnung waren selten und meist zaghaft. Dies ändert sich seit einiger Zeit, in Deutschland seit etwa 40 Jahren. Menschen anderer Religion treffen wir im Alltagsleben ständig, die Kontakte zu ihnen sind häufig, wenn auch oft eher oberflächlich. Hinzu kommen Kenntnisse über andere Religionen, seien sie nun aus Interesse gesucht oder durch deren Werbung aufgedrängt. Das Bewusstsein, dass es eine Vielzahl von Religionen und religiösen Angeboten gibt, ist heute in Deutschland zweifellos weit verbreitet.

Doch zeigt sich die Religionspluralität in Deutschland und einigen anderen westeuropäischen Ländern deutlich anders als etwa in den USA: Die Zugehörigkeiten zu Religionsgemeinschaften jenseits der großen christlichen Konfessionen und muslimischen Strömungen ist hierzulande extrem gering. Schon Freikirchen haben es in Deutschland schwerer als anderswo, Mitglieder zu gewinnen und zu binden. Erst recht führen neue religiöse Bewegungen, selbst wenn sie sporadisch große Aufmerksamkeit auf sich ziehen, statistisch eine kaum erkennbare Randexistenz.⁶ Religions- und Konfessionswechsel kommen vor, sind aber ebenfalls eher selten und oft negativ konnotiert.⁷ Die Religionsökonomie, die die religiöse Landschaft als Markt verstehen und

⁶ Die statistische Datenlage ist – schon bezogen auf Deutschland – nicht eindeutig. So geht etwa eine von der als „religionsnah“ einzuschätzenden Bertelsmann Stiftung publizierte Studie davon aus, dass sich in Deutschland 69 % der Bevölkerung dem Christentum zurechnen (davon 45 % katholisch, 47 % evangelisch, 1 % orthodox, 3 % freikirchlich) und 26 % keiner Religionsgemeinschaft zugehören. 2 % werden dem Islam, 1 % dem Buddhismus und 3 % anderen Religionsgemeinschaften zugeordnet; vgl. Bertelsmann Stiftung, Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 78. Dagegen geht die dem atheistischen Humanistischen Verband zuzuordnende „Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland“ für das gleiche Jahr 2008 davon aus, dass 34,1 % der deutschen Bevölkerung konfessionsfrei (religionslos) sind, 30 % der katholischen und 29,9 % der evangelischen Kirche und ca. 4 % dem Islam zuzuordnen sind; vgl. http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit_Bevoelkerung__1950-2008.pdf (abgerufen am 04.05.2010). Zur Bedeutung der sogenannten „neuen Religionen“ außerhalb, aber auch innerhalb der traditionellen Glaubensgemeinschaften vgl. die sehr aufschlussreiche Studie von Christoph Bochinger – Martin Engelbrecht – Winfried Gebhardt, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*, Stuttgart 2009.

⁷ So wäre es in Deutschland schwer vorstellbar, dass ein Politiker in einem Wahlkampf seine Kirchenzugehörigkeit wechselte – so wie Barack Obama 2008 nach politisch unhaltbaren Äußerungen eines Predigers die Trinity United Church verließ. Er begründete seinen Schritt mit dem Hinweis: „My faith is not contingent on the particular church I belong to“; Quelle: http://blogs.suntimes.com/sweet/2008/05/obama_says_in_no_hurry_to_find.html#more (abgerufen am 04.05.2010). Konfessions- und Kirchenwechsel werden in Deutschland von den Kirchen nicht offen propagiert und gelten als fragwürdig. In der Öffentlichkeit positiver aufgenommen werden dagegen in der Regel Bekenntnisse von Menschen, die sich nicht nur von ihrer Kirche, sondern von der Religion überhaupt verabschiedet haben.

vermessen will, hat es hier schwer.⁸ Anders als in den USA scheint im deutschsprachigen Raum Konkurrenz nicht das Geschäft zu beleben, sondern nur dessen Randerscheinung zu sein. Wer sich von seiner Konfession, seiner Religion – aus welchen Gründen auch immer – abwendet, sucht in der Regel keine andere, sondern vergrößert entweder die Zahl derer, die sich ohne eine institutionelle Bindung als religiös bezeichnen, oder die Gruppe der nicht religiösen Menschen. Letztere gilt es, wenn von religiöser Pluralität die Rede ist, stets mitzubedenken. Zu ihr zählen nicht nur die – ebenfalls eher wenigen – bekennenden Atheisten, sondern vor allem all jene, für die Religion keine Rolle mehr spielt, nicht einmal mehr als Kontrast zum eigenen Selbstverständnis. Sie bilden, wie hinreichend bekannt ist, in den östlichen Bundesländern eine deutliche Mehrheit der Bevölkerung.⁹ Die Religionspluralität in Deutschland gleicht also gerade nicht der Bäckerei, in der ich mal die eine, mal die andere Brotsorte wähle. Die „Markenbindung“ in Sachen Religion ist groß: entweder meine gewohnte oder gar keine. Welche Folgen aber hat dann die Vervielfältigung der Religionen, die vor allem durch Migration und Information entstanden ist?

Diese Frage möchte ich aus zwei Perspektiven beantworten: Zum einen aus einer handlungsorientierten, die nach der Bedeutung der Veränderungen für die christliche Lebenspraxis fragt; zum anderen aus einer eher haltungsorientierten, die an möglichen Wandlungen des christlichen Selbstverständnisses interessiert ist.

2. Enteignungen

2.1 Funktionsverlust

Zunächst also die Handlungsorientierung. Hier ist zu fragen, welche Auswirkungen die Pluralisierung der in unserer Gesellschaft gelebten Religionen auf eine christliche Lebenspraxis hat. Diese Frage mag zunächst verwundern. Ist es für das eigene, auch vom christlichen Glauben geprägte Handeln nicht belanglos, ob und dass andere Anderes und anders glauben? Reicht es nicht,

⁸ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München ³2004, 15–67.

⁹ Vgl. Eberhard Tiefensee, *Die Frage nach dem „homo areligiosus“ als interdisziplinäre Herausforderung*, in: Benedikt Kranemann – Josef Pilvousek – Myriam Wijlens (Hg.), *Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 2009, 155–185. Als Reaktion auf diese Situation in Ostdeutschland fragt Tiefensee nach den Möglichkeiten einer „Dritten Ökumene“ (nach der – innerchristlichen – und der – zweiten – interreligiösen Ökumene): ders., *Anerkennung der Alterität. Ökumene mit den Religionslosen*, in: *Herder Korrespondenz Spezial* (2010) 1, 39–43.

wenn ich mir meines Glaubens und seiner praktischen Forderungen gewiss bin – und von einer lebendigen Kirche in ihm bestärkt werde? Für die Einzelnen mag eine solche Einschätzung zunächst durchaus plausibel sein. Doch werden damit all jene Veränderungen ausgeblendet, die die Pluralisierung im Bereich der Religion mit sich bringt – für die Gesellschaft, für die Religionsgemeinschaften und damit schließlich auch für die Einzelnen.

Schon wieder bietet es sich an, auf das Beispiel des Brotes zurückzugreifen. Für den Ernährungsstandard in einer Gesellschaft, aber auch für die Sättigung aller Einzelnen in ihr ist es nur begrenzt wichtig, ob es eine Brotsorte, mehrere Brotsorten des gleichen Herstellers oder ein unüberschaubares Brotangebot gibt. Das ist im Feld der Religionen anders: Eine Pluralität von Religionen kann nicht die gesellschaftliche Funktion erfüllen, die in einer religiös homogenen Gesellschaft die eine Religion wahrnimmt.

Am augenfälligsten wird das bei den Gelegenheiten, zu denen auch in Deutschland noch bei gesellschaftlichen Ereignissen auf religiöse Rituale zurückgegriffen wird – z. B. bei Trauerfeiern nach schrecklichen Unfällen oder Verbrechen. Kaum hatte man sich daran gewöhnt, im Sinne einer *ecumenical correctness* zu solchen Feiern einen protestantischen Pfarrer und einen katholischen Priester zu bitten, waren diese beiden schon zu wenig. Heute sieht man neben ihnen einen Imam, einen Rabbi, manchmal Geistliche noch anderer christlicher Konfessionen. Und wer repräsentiert die Ungläubigen? Das Ritual, das den Mitgliedern einer Gesellschaft ihre Zusammengehörigkeit vermittelt,¹⁰ kann in einer pluralen Gesellschaft nicht mehr von einer Religionsgemeinschaft geformt werden. Doch auch das amerikanische zivilreligiöse Pendant konnte sich in Deutschland nicht etablieren.¹¹ Selbst bei so feierlichen

¹⁰ In dieser Funktion sah Emile Durkheim das Wesen der Religion. Das Ritual bearbeitet eine grundsätzliche, in modernen Gesellschaften noch verstärkte Spannung: Die Gesellschaften verstehen und beanspruchen ihre Mitglieder als autonome Subjekte und gefährden gerade durch diese Anerkennung der Autonomie den Zusammenhalt der Gesellschaft. Für Durkheim ermöglichen es allein Rituale den solcherart Vereinzelten, ihre Gemeinsamkeit zu spüren. Durkheim geht davon aus, dass diese Funktion vorgängig vor jeder religiösen Erzählung, Theorie oder gar Dogmatik steht. Da Letztere vom Ritual abhängen, müssen und können sich die in der jeweiligen Lehre als Begründung des Rituals entwickelten Vorstellungen und Erzählungen ändern, wenn ein Ritual seine Funktion nicht mehr erfüllte und deshalb seinerseits verändert werden musste. Vgl. dazu Emile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M. 1994, 556–597.

¹¹ Robert Bellah hat – in Anknüpfung an Durkheims Religionsverständnis – zur Beschreibung der amerikanischen Gesellschaft den Begriff der *civil religion* geprägt. Deren Möglichkeitsbedingung ist die strikte Trennung zwischen Staat und Kirchen, die aber gerade nicht impliziert, dass Staat und Religion voneinander ebenso strikt getrennt wären. Vielmehr gehört es nach Bellah zur politischen Tradition Amerikas, dass sie sich – jenseits eines spezifischen religiösen Bekenntnisses – auf Gott bezieht und Rituale entwickelt, die das aus so vielen Ethnien und Herkunftskulturen zusammengekommene amerikani-

Anlässen wie Vereidigungen steht es den Akteuren frei, ob sie das Wort „Gott“ überhaupt noch in den Mund nehmen.¹²

Gleiches gilt für die beiden anderen Funktionen, die selbst in modernen Gesellschaften der Religion lange noch zugestanden wurden: für die Begründung einer allgemein verbindlichen Ethik nach dem Motto „Werte brauchen Gott“¹³; und für die Etablierung und Sicherung eines Sinnhorizontes, in dem eine Gesellschaft, ein Staat seine (welt-)geschichtliche Bestimmung erkennen und formulieren kann.¹⁴ Wie sollte eine muslimisch begründete Ethik, eine christliche Geschichtstheologie eine solch umfassende Funktion für eine Gesellschaft erfüllen, in der jede Religion nur eine unter vielen ist?

sche Volk zu einen vermögen. In Europa ist eine vergleichbare Form des Verhältnisses von Staat, Kirchen und Religion nicht zu finden – allenfalls in der Schweiz lassen sich einige vergleichbare Phänomene finden. Der Text von Bellah und wichtige Diskussionen dazu finden sich in: Heinz Klegler – Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986, 19–41. Gegenwärtig versucht vor allem Rolf Schieder, Grundideen des Modells der Zivilreligion für die aktuelle gesellschaftliche und politische Situation in Deutschland fruchtbar zu machen. Vgl. z. B. Rolf Schieder, *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden 2001.

¹² Die erste muslimische Ministerin in Deutschland, die niedersächsische Sozialministerin Aygül Özkan, hat schon vor Ihrer Vereidigung viel Aufsehen erregt mit ihrer Forderung, Kreuzfixe und Kopftücher in Schulen zu verbieten – dann berief sie sich bei Ablegung ihres Amtseids nicht nur unbestimmt auf Gott, sondern erläuterte den Gottesnamen mit dem Zusatz: „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“. Sie setzte damit gleich zwei Zeichen, die den überkommenen Konsens zum Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland irritierten. Sicher wird sie damit die Diskussion um die angemessene Form dieses Verhältnisses vorantreiben. Vgl. den Kommentar von Georg Paul Hefty, *Amtseid mit Erläuterung*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 27.04.2010.

¹³ Mit diesem Slogan protestierte die Initiative „Pro Reli“ im Jahr 2008 gegen die Verpflichtung, an einem allgemeinen Ethikunterricht teilzunehmen, die das Berliner Schulgesetz 2007 festlegte und damit eine – in Berlin nie gegebene – Wahlmöglichkeit zwischen einem Religions- und einem Ethikunterricht auch für die Zukunft ausschloss.

Die Frage nach einer möglichen autonomen Begründung und nicht religiös geprägten Ausformung von moralischen Werten und Normen ist in der katholischen Theologie bis heute umstritten. Während führende Moralthologen und Systematiker – früh schon Franz Böckle, dann aber etwa auch Dietmar Mieth, Gerd Höver und Thomas Pröpper – für eine solche Möglichkeit votieren, betonte Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Veritatis Splendor* die für ein moralisch verantwortetes Leben notwendige Rückbindung menschlicher Freiheit an die – von der Kirche tradierte – offenbarte Wahrheit Gottes. Vgl. Johannes Paul II., *Veritatis Splendor*, vor allem Nr. 1 und 62.

¹⁴ Diese Funktion der Religion hebt vor allem Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt/M. 1992, 20, hervor, wenn er es als besondere Leistung der Religion versteht, „die Transformation unbestimmbarer in bestimmbare Komplexität“ zu bewerkstelligen. Sie ist aber auch gemeint, wenn Hermann Lübbe von der Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis“ spricht: Hermann Lübbe, *Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung*, in: Gerhart von Graevenitz – Odo Marquard (Hg.), *Kontingenz*, München 1998, 35–47.

Dieser Funktionsverlust ist genauso irreversibel wie die Pluralität moderner Gesellschaften, deren Folge er ist. Wer die für eine Gesellschaft unverzichtbaren Funktionen der Begründung von Sinn und Ethik, aber auch des erleb-
baren Zusammenhalts anstelle der traditionellen Religionen erfüllen kann und erfüllen wird, ist noch nicht absehbar. Diese Frage muss an dieser Stelle aber auch nicht weiter interessieren. Im hier gegebenen Zusammenhang wichtiger ist die Frage, was dieser Funktionsverlust für die Kirchen und für die christliche Lebenspraxis bedeutet. Sie können in vielen gesellschaftlichen Bereichen jedenfalls nicht mehr mit der selbstverständlichen Aufmerksamkeit rechnen, die ihnen lange Zeit sicher war. Gesellschaftliches – nicht nur politisches – Leben und kirchliches Leben entflechten sich.¹⁵ Diese Entflechtung ist m. E. der einzige Prozess, den man mit dem Begriff „Säkularisierung“ bezeichnen sollte. Weitet man ihn über diese Grenze hinaus aus, wird er nichtssagend.

Nicht zu unterschätzen sind die Folgen der so verstandenen Säkularisierung für Alltag und Biographie der einzelnen Christinnen und Christen. Wenn gesellschaftliche Teilhabe und religiöse Teilnahme nicht mehr oder zumindest deutlich geringer als in früheren Zeiten verbunden sind, fällt nicht nur der Druck zu religiöser Anpassung fort, die zuvor von allen verlangt wurde, die sozial eingebunden bleiben wollten. Erinnerung sei nur an die Ächtung vermeintlicher Atheisten – oder auch an den Konversionsdruck, der oft erzeugt wurde, wenn Menschen verschiedener Konfession heiraten wollten. Mit dem Anpassungsdruck sinkt aber auch dessen Pendant: Die als notwendig empfundene Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Tradition. Ohne sie war früher

¹⁵ Mit dieser Entflechtung ist nicht zwangsläufig verbunden, dass die Religion „unsichtbar“ wird, also nur noch im nicht-öffentlichen, privaten Leben der Einzelnen eine Rolle spielt (Letzteres behauptet Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 1991, 108–116). Dass dies faktisch nicht notwendig ist, zeigt José Casanova, *Die religiöse Lage in Europa*, in: Hans Joas – Klaus Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt/M. 2007, 322–357, durch den Verweis auf andere Formen von Säkularität. Doch auch prinzipiell ist gegen ein solches Verständnis Einspruch zu erheben. Denn eine Religion kann gar nicht anders existieren und gelebt werden als im ständigen Wechselspiel zwischen einem Deutungshorizont, der in einer Tradition steht und von einer religiösen Gemeinschaft vermittelt wird, und dessen je individueller Aneignung durch den Einzelnen: Vgl. Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt/M. 2002, 57–96, und Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg/Br. u. a. 2004, 12–49. Besonders interessant sind aktuelle Forderungen, auch in säkularen, religiös pluralen Gesellschaften der öffentlichen Religionsausübung wieder mehr Raum zu geben – ohne dass damit die Säkularität von Politik und Gesellschaft in Frage gestellt würde: So etwa von muslimischer Seite Nilüfer Göle, *Zeitgenössische islamistische Bewegungen und neue Quellen der religiösen Toleranz*. Islamismus zwischen modernem toleranten Selbst und religiöser Authentizität, in: Christoph Schwöbel – Dorothee von Tippelskirch (Hg.), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg/Br. u. a. 2002, 53–76.

die Selbständigkeit gegenüber der religiös geprägten Herkunft wie der religiös konnotierten Gesellschaft nicht zu erlangen. Wo zuvor der Übergang ins Erwachsenenalter in der Regel auch mit einer entsprechenden Reifung und Transformation des Glaubens einherging, kommt es heute weit häufiger entweder zu einer Stagnation des Glaubensverständnisses oder mit der Verabschiedung des sogenannten Kinderglaubens zur Distanzierung von jeder religiösen Überzeugung und Praxis.¹⁶ Zwischen diesen beiden Extremen liegt nicht selten eine selektive Vermischung christlicher und nichtchristlicher Vorstellungen, die allerdings in der Regel nicht mit einer expliziten Abwendung vom Christentum einhergeht. Kurz gesagt: Die religiöse Indifferenz einer pluralen Gesellschaft scheint einer individuellen oder konfessionellen Profilierung der Einzelnen nicht ohne weiteres förderlich. Berücksichtigt man, dass in einer solchen Gesellschaft religiöse Positionierung in der Regel mit Skepsis betrachtet wird, dürfte dieses Umfeld sogar eher hinderlich für eine persönliche Glaubensentwicklung sein.

2.2 Gewissheitsverlust

Von dieser Einsicht aus ist der Wechsel in die zweite angekündigte Perspektive leicht zu vollziehen. Denn vor dem Hintergrund des bisher Dargestellten steht zu erwarten, dass die erfahrene Pluralität von Religionen sich auch auf die christliche Selbstvergewisserung, näherhin auf das theologisch-dogmatische Selbstverständnis und die kirchliche wie individuelle Glaubenshaltung auswirkt.

Nochmals sei daran erinnert: Dass es neben dem Christentum andere Religionen gibt, ist nicht neu, sondern seit Beginn des Christentums gegebene und bewusste Tatsache. Faktisch hat es zwischen der Kirche und anderen Religionen immer Kontakte, Austausch, Beeinflussungen gegeben.¹⁷ Doch dies hat nichts daran geändert, dass andere Religionen entweder schlicht als Heidentum abgewiesen oder als defizient dargestellt wurden. Das Christentum, näherhin die eigene christliche Konfession galt den Kirchen als Maß-

¹⁶ Auf diese Veränderung macht sehr eindrücklich aufmerksam Rudolf Englert, *Anthropologische Voraussetzungen religiösen Lernens*, in: Erwin Dirscherl – Christoph Dohmen – Rudolf Englert – Bernhard Laux, *In Beziehung leben. Theologische Anthropologie*, Freiburg/Br. u. a. 2008, 131–189, bes. 169–182.

¹⁷ Diese ständige Wechselbeziehung wird seit einiger Zeit in der Erforschung der Geschichte der Beziehungen zwischen Judentum und Christentum besonders betont – so etwa in den Schriften des Judaisten Peter Schäfer sowie des Exegeten Rainer Kampling. Vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen um das Verhältnis zwischen Christentum und Islam werden der strikten Entgegensetzung immer wieder die vielfältigen Austauschprozesse zwischen beiden Religionen nicht nur während der Kreuzzüge und der islamischen Herrschaft über weite Teile Spaniens hervorgehoben.

stab, an dem gemessen alle anderen als unzureichend oder gar als falsch und gefährlich erschienen.¹⁸

Das nähere Kennenlernen dieser Anderen, in einer pluralen Gesellschaft auf Dauer nicht vermeidbar, führte und führt zu einer erheblichen Infragestellung der eigenen theologischen Theorie durch die religiöse Praxis und ihrer vermeintlichen Selbstverständlichkeit – wohlgemerkt: durch die religiöse Praxis der Anderen. Denn die Anderen begegnen als Menschen mit unverkennbarem ethischen Ernst, mit beeindruckenden Biographien, die von Güte und vom Einsatz für andere geprägt sind, und nicht zuletzt mit einer glaubwürdigen Spiritualität – einer Verbindung zu Gott, die nicht zu leugnen ist, ohne Gott zu leugnen. Natürlich trifft man bei Menschen anderer Religionen auch auf viel Lieblosigkeit, Schuld, Gewalt, Verachtung der Anderen und des Anderen. Doch auch diese Erfahrung wendet sich zurück ins Eigene: Die dunklen Seiten der Christentumsgeschichte, lange Zeit vor allem von Gegnern des Christentums den Kirchen vorgehalten, erscheinen mehr und mehr als schuldhaftes Vergehen, die ein allzu ungetrübtes Selbstbewusstsein in eine demütigere Haltung wandeln, die um die eigene Angewiesenheit auf Vergebung weiß. Die positive Erfahrung mit den Anderen wie der selbstkritische Blick auf das Eigene macht es immer schwerer, von einer empirisch zu verifizierenden Überlegenheit des Christentums gegenüber anderen Religionen zu sprechen.¹⁹

Doch damit nicht genug. Die Aussagen anderer Religionen – vor allem, aber nicht nur anderer monotheistischer Religionen – weisen in vielen Aspekten eine unerwartete Nähe zum Christentum auf. Sollte wirklich allein das Christentum von der Wahrheit Gottes zeugen? Sind die neben allen Ähnlichkeiten nicht zu leugnenden Unterschiede zwischen den Religionen, wenn sie zu und von Gott sprechen, Grund genug, den Anderen Wahrheit abzusprechen? Solche Fragen, die aus der Begegnung mit den Anderen entstehen, gewinnen an Brisanz, je häufiger und je intensiver es zu diesen Begegnungen kommt. Früher oder später werden auch innerhalb des Christentums Fragen laut, ob und wie noch sinnvoll von Mission die Rede – und die Tat! – sein kann.²⁰

¹⁸ Diese Sicht nimmt bekanntlich auch die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, *Nostra Aetate*, ein, denn es ist selbstverständlich der Maßstab des kirchlichen Glaubens, an dem gemessen wird, „was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (NA 2).

¹⁹ Vgl. Perry Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentalthologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999, 193: „Wenn wir somit die Religionen hinsichtlich ihrer guten Früchte miteinander vergleichen, dann lässt sich keine deutliche Überlegenheit des Christentums erkennen.“

²⁰ Zu den missionstheologischen Grundfragen vgl. Giancarlo Collet, „... bis an die Grenzen der Erde“. *Grundfragen heutiger Missionswissenschaft*, Freiburg/Br. u. a. 2002.

Und noch ein letzter Aspekt kommt hinzu: Die wachsende Vielfalt nicht nur der gelebten Religionen in der eigenen Gesellschaft, auch die zunehmende Kenntnis der kulturellen Vielfalt menschlicher Weltverständnisse, die Ausdifferenzierung und Anerkennung sehr verschiedener Formen von Wissenschaft hat in der Philosophie zu erheblichen Veränderungen geführt. Immer drängender erhebt sich das Problem, ob es für den Menschen überhaupt einen Zugang zur Welt jenseits seines Verstehens gibt, an der er die Wahrheit seiner Auffassungen überprüfen könnte. Die Pluriformität der Weltzugänge mit ihren je eigenen Wahrheitsansprüchen führt die Philosophie zu einer Skepsis gegenüber Alleinvertretungsansprüchen der Wahrheit, die auch vor religiösen Überzeugungen nicht haltmacht.²¹

So ist das Denken, auch das theologische Denken und die aus ihm sich nährenden Glaubenshaltung, nicht davor gefeit, von gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen berührt zu werden; glücklicherweise nicht davor gefeit, denn andernfalls könnte es ja auch seinerseits Kulturen und Gesellschaften nicht berühren und verändern.

Soweit der Versuch, die Situation von Religion und Christentum in der Gegenwart – vor allem der Gegenwart in Deutschland²² – zu beschreiben. Er ließ erkennen, was es mit der Pluralität von Religionen und Weltanschauungen auf sich hat, welche Wirkungen sie zeitigt.

Doch dabei kann und soll es nicht bleiben. Vielmehr geht es im Folgenden um die Frage, wie auf diese Veränderungen reagiert wird, reagiert werden kann und vielleicht sogar reagiert werden sollte, wie auf sie aus einer Perspektive christlichen Glaubens zu antworten ist. Dabei geht es nicht um Rezepte. Am Ende werden lediglich ein paar Hinweise stehen. Viel entscheidender sind die Motive, aus denen man nach Antworten sucht. Warum, so ist zu fragen, wollen Christen angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen ihrerseits etwas und sich verändern? Was treibt sie dazu, nach einer veränderten Praxis oder auch nach einem veränderten theologischen Denken zu suchen?

²¹ Entwürfe, die angesichts der faktischen Pluralität menschlicher Weltverständnisse die Rede von einer Rationalität, die als kritischer Maßstab dieser Vielfalt dienen könnte, explizit ablehnen, finden sich heute zahlreich. Einer der ersten einflussreichen Entwürfe eines solchen „postmodernen“ Denkens war Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim ¹1987. Einen interessanten Gegenentwurf bietet bis heute Ernst Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“, der es darum geht, die Vielfalt der Weltverständnisse anzuerkennen, ohne deren Rationalität und Verbindlichkeit zu bestreiten. Vgl. zur Einführung in dieses Denken: Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt/M. ²1990 (amerik. Original 1944).

²² Zu den in verschiedenen Regionen und Religionen sehr unterschiedlichen Ausprägungen der Religion unter den Bedingungen von säkularen Gesellschaften vgl. den bereits erwähnten Sammelband von Joas – Wiegandt, *Säkularisierung* (s. Anm. 15).

3. Entscheidungen

Hier steht eine Grundentscheidung an. Sie deutlich zu machen ist das Hauptanliegen der hier vorgestellten Überlegungen. Die Alternativen: Entweder stimmt man der Veränderung zu, weil sie nicht zu ändern ist, weil sie dem Christentum von außen aufgezwungen wird, ohne dass es gefragt würde oder sich gar wehren könnte. Dann ist abzusehen, dass die Heteronomie dieses Prozesses zu einer Verfremdung, wenn nicht gar zu einer Auflösung christlicher Identität führt. Oder aber es ist im Zentrum des Glaubens ein Anstoß, ein Grund dafür zu finden, sich zu diesen Veränderungen in kritischer Anerkennung zu verhalten, sie als Anlass zur Transformation verstehen. Wenn das gelingt, wird es möglich, der Bedeutung des christlichen Glaubens selbst neu und wieder auf die Spur zu kommen; zur immer weiteren Entfaltung dieser Bedeutung beizutragen, ohne deshalb frühere Entfaltungen pauschal abzulehnen.

Diese Entscheidung steht in der praktischen und in der systematischen Theologie auf je eigene, aber durchaus vergleichbare Weise an. Sie sei für beide Disziplinen kurz aufgezeigt.

4. Entdeckungen

4.1 Extra ecclesiam

Was kann die christliche Dogmatik dazu bewegen, ihr Verständnis anderer Religionen zu überdenken und zu verändern? Faktisch haben dazu viele Faktoren beigetragen: Für die Ursprünge der Konzilserklärung *Nostra Aetate* waren Erschrecken und Beschämung über die Shoah ein wichtiges Motiv; zur endgültigen Form der Erklärung kam es nicht zuletzt aufgrund der politischen Forderungen muslimischer Länder.²³ Die Friedensgebete von Assisi wurden angestoßen von der Einsicht in die nicht nur positive Rolle, die Religionen in kriegesischen Auseinandersetzungen spielen. Die neue, zwischen Ablehnung und Hochachtung oszillierende Wahrnehmung des Islam hat, wie in der gesamten westlichen Welt so auch in Deutschland, mit dessen zunehmender öffentlicher Präsenz in diesen Ländern zu tun. Und nicht zuletzt verlangen freiheitlich-säkulare Rechtsordnungen den Religionsgemeinschaften klare

²³ Vgl. Otto Hermann Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Würzburg ²1994, 291–310, und weit ausführlicher Roman A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Nostra aetate*, in: Peter Hünermann – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, Freiburg/Br. u. a. 2005, 591–693.

Grenzen ihrer missionarischen Aktivitäten ab.²⁴ Hinzu kommt noch die eben schon erwähnte grundlegende und begründete Skepsis gegenüber offensiv vorgetragenen Wahrheitsansprüchen. Sie werden nicht zuletzt durch Vertreter der pluralistischen Religionstheologie als Hauptargument für eine Neubestimmung des Verhältnisses zu anderen Religionen angeführt.²⁵

All das aber sind Beweggründe, die von außen an das christliche Selbstverständnis herangetragen werden. Sie können bei den einen dazu führen, die eigenen Überzeugungen nicht zu verändern, aber vorsichtiger zu äußern.²⁶ Bei anderen werden die gleichen Umstände zu einer mehr oder weniger starken Relativierung des eigenen Glaubens führen. Wenn man nichts genau wissen und bestimmen kann, nimmt die Verbindlichkeit des Glaubens auch für die Gläubigen ab. Das gegenteilige Extrem ist ein Fundamentalismus, der sich gegen die Infragestellung abschottet.²⁷

Doch gibt es zu diesem Arrangement mit den Umständen, denen man sich beugen muss, eine Alternative? Sie kann ja, wenn sie wirkungsvoll sein soll, nur aus dem Zentrum des Glaubens selbst kommen. Dabei reicht es wohl nicht, die erkenntniskritische und wahrheitsskeptische philosophische Einsicht in die Begrenztheit allen menschlichen Wissens zu verbinden mit der Tradition der negativen Theologie, die ihrerseits die Angemessenheit jeder menschlichen Gottesrede in Frage stellt. Denn die negative Theologie selbst ist nicht vor der Gefahr gefeit, ins Schweigen und damit in die völlige Unbe-

²⁴ Die „Zumutungen“, die die säkulare Gesellschaft an die Religionen richtet, die innerhalb dieser Gesellschaften Gehör und Anerkennung finden möchten, werden von Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M. u. a. 2001, 14 prägnant benannt: Neben dem genannten Gewaltverzicht seien eine selbstkritische Reflexion auf die eigenen Wahrheitsansprüche, die Anerkennung der Autorität der (Natur-)Wissenschaften, die Akzeptanz der aus einer profanen Moral begründeten Prämissen des Verfassungsstaates und schließlich die Bereitschaft, die religiösen Gehalte in eine säkulare Sprache zu übersetzen, gefordert.

²⁵ So etwa John Hick, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996, der sich ausführlich mit den epistemologischen Grundbedingungen religiöser Überzeugungen befasst (ebd. 144–253).

²⁶ Dieser Strategie ließe sich auch der nach dem Zweiten Vatikanum zu beobachtende Versuch zuordnen, Mission und Dialog in ein enges Verhältnis zueinander zu setzen – wobei immer wieder fraglich bleibt, ob der Dialog mit den je Anderen allein als ein Mittel zur Ausbreitung des Christentums oder als eine Form der positiven Anerkennung anderer Religionen, die auf eine solche Missionierung ggf. verzichtet, verstanden wird. Vgl. dazu die Untersuchung von Lucia Ott, *Die Sendung der Kirche. Lehramtliche Grundlagen einer Missiologie zu Beginn des dritten Jahrtausends*, in: Rainer Kampling (Hg.), *Deus semper maior. Vom Bleibenden in den Zeiten. Festschrift für Georg Kardinal Sterzinsky*, Berlin 2001, 177–197.

²⁷ Vgl. z. B. Michael Weinrich, *Christlicher Fundamentalismus: Ein moderner Antimodernismus*, in: Dorothee von Tippelskirch (Hg.), *Fundamentalismus in der Moderne*, Tübingen 1999, 95–114.

stimmtheit der Gottesrede zu münden.²⁸ Für die christliche Theologie aber ist das Bekenntnis zur unbedingten Liebe Gottes unaufgebbar: Unergründlich ist ihr nicht, dass Gott Liebe ist – denn das glaubt sie durch Offenbarung erkannt zu haben. Unergründlich sind ihr die Wege, auf denen diese Liebe die Menschen erreicht. Deshalb kann christlicher Glaube, bei aller Glaubensgewissheit, in Christus diese Liebe erkannt zu haben, nicht ausschließen, dass genau diese Liebe anderen Menschen und Kulturen auch auf anderen Wegen ansichtig wird.²⁹ Mehr noch: Die Unmöglichkeit, dies auszuschließen, wird sich, um der Treue zum eigenen Glauben willen, in eine Pflicht wandeln, „für alle zu hoffen“.³⁰ In der Wahrnehmung dieser Pflicht hat das Zweite Vatikanum begonnen, in anderen Religionen Anhaltspunkte für diese Hoffnung, dass Gott in ihnen wirkt, zu finden. Dieser Weg ist noch längst nicht bis zu seinem Ende und Ziel begangen.

Hier sind nicht Ort und Zeit zu prüfen, welche Formen einer Ekklesiologie, einer Missionstheologie und nicht zuletzt einer Soteriologie auf diesem Fundament des christlichen Glaubens zu errichten sind. Genauso wenig kann es hier um den Nachweis gehen, dass ein solches Verständnis keineswegs des Bruchs mit der Tradition bezichtigt werden muss, sondern vielmehr Linien auszieht, die in ihr selbst schon früh zu finden sind.

Wichtig für unseren Zusammenhang ist allein, dass in dem mehr Angedeuteten als Ausgeführten deutlich wird, dass die neu erlebte Pluralität der Religionen durchaus einen Weg öffnet, den Kern des eigenen Glaubens neu zu entdecken und zu entfalten.

4.2 Pro nobis et multis

Im Bereich der praktischen Theologie geht es, wenn es um die gesellschaftliche Pluralität geht, um noch mehr als nur um das Verhältnis zu anderen Religionen. Sie hat – stärker noch als die systematische Theologie – eine Antwort auf den oben beschriebenen Funktionsverlust des Christentums und der Kirche zu geben.

Solange dies nur in Antwort auf den Druck von außen geschieht, wird die kirchliche Praxis ein zäher und kleinschrittiger Kampf um die Bestandserhaltung sein. Das gilt für ihre gesellschaftliche Position, ihre noch vorhandenen

²⁸ Vgl. dazu ausführlich Magnus Striet, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003.

²⁹ Genauer dazu: Michael Bongardt, *Selbstbewusste Toleranz. Perspektiven einer christlichen Religionstheologie im Anschluss an Nikolaus Cusanus und Ernst Cassirer*, in: ders. u. a., *Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation* (Jerusalem Theologisches Forum 4), Münster 2003, 115–141.

³⁰ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern o. J., 42.

politischen Vorrechte nicht anders als für ihre eigenen Strukturen. Letztlich wird die Kirche in einer solchen Auseinandersetzung viel stärker von außen bestimmt, als dass sie aktiv ihre Gestalt formte. Die Gefahr, sich selbst dabei zu verlieren, ist groß.

Angesichts dieser Gefahr erscheinen mir die seit gut zwanzig Jahren in Deutschland tagenden Pastorsynoden, die allerorten entwickelten Pastoral-konzepte im Großen und Ganzen als sehr ambivalent. Ihr Versuch, der gegenwärtigen Situation gerecht zu werden, ist doch allzu oft von der Absicht getragen, zu erhalten, was irgendwie zu erhalten ist – notfalls in immer kleinerem Rahmen mit immer höherer Belastung derer, die die Programme umsetzen sollen. Im Kampf um Privilegien sind Menschen anderer Religionen und auch die Areligiösen in der Regel Konkurrenten, die man ja nicht zuletzt für die aktuelle Situation verantwortlich machen kann. Nur in Ausnahmefällen – etwa im Kampf gegen den Berliner Ethikunterricht – kann man sich mit einigen von ihnen zu strategischen Partnerschaften zusammenschließen.

Und wieder die Frage: Gäbe es eine Alternative? Ein Fundament im eigenen Glauben, dass zur aktiven Gestaltung und kritischen Partnerschaft mit der Gegenwart befähigt? Dieses Fundament kann natürlich kein anderes sein als das eben systematisch-theologisch benannte: Der Glaube an Gottes unbedingte Zugewandtheit zu den Menschen, die in Jesus von Nazareth offenbar wurde. Doch auf diesem Fundament wird die praktische Theologie anders weiterbauen als die Dogmatik, der eher die Begründungsfragen obliegen. Die praktische Theologie hat zu fragen, wie es der Kirche gelingen kann, Menschen Gottes Zuwendung erfahrbar zu machen. Nichts anderes ist die Aufgabe der Kirche. Dabei gilt es sich immer wieder in Erinnerung zu rufen, dass nach dem biblischen Zeugnis der Kirche – und nach katholischer Lesart der von Petrus geleiteten Kirche – zugesagt ist, bis ans Ende der Zeiten zu bestehen:³¹ der Kirche, nicht aber einer bestimmten Form der Kirche. Eine solche Beständigkeit konkret ausgebildeter Formen zu erwarten, wäre hoffnungslos anachronistisch: Wie sollte es eine geschichtliche Ausnahme von der unaufhebbaren Kontingenz und Zeitlichkeit jeder geschichtlichen Wirklichkeit geben?

Doch immerhin gibt es einige Hinweise des Evangeliums, die in der Kirchengeschichte immer wieder aufgegriffen wurden und dazu halfen, ins Zentrum zurückzufinden. Sie lassen erkennen, auf welchen Wegen die Zuwendung Gottes erfahrbar gemacht werden kann. Ich nenne vier Stichworte:

³¹ Vgl. Mt 16,18.

(1) „*Wer ist ihm zum Nächsten geworden?*“ (Lk 10,36)

Der Verlust ihrer Verpflichtung für die gesamte Gesellschaft kann der Kirche helfen, wieder für die da zu sein, für die sonst niemand da ist. In jüngerer Zeit gelang dies beispielhaft in der sehr bald nach dem Auftreten der Krankheit aufgebauten Aidshilfe und in den Initiativen für illegal in Deutschland lebende Asylanten. Warum soll nicht Ähnliches gelingen für aus religiösen Gründen Ausgegrenzte, die aufgrund ihrer Herkunft und Religion auch in Deutschland kaum eine Chance haben? Eine solche Hilfe muss nicht zur Stabilisierung einer Gesellschaft führen, die nur durch Ausgrenzung bestehen kann. Ganz im Gegenteil: Sie wird hoch politisch, wenn und indem sie die Achtung dieser Ausgegrenzten fordert und damit ihre Ausgrenzung überwindet.³² Wo dies gelungen ist, kann die Sorge um diese Menschen anderen anvertraut – und können wieder Kräfte frei werden für andere. Denn für alle da sein kann niemand.³³

(2) „*Nicht siebenmal sondern siebenundsiebzigmal*“ (Mt 18,22)

Ein hoch problematischer Zug unserer gegenwärtigen Gesellschaft besteht darin, dass es ihr noch nicht gelungen ist, Gerechtigkeit und Gnade, Strafe und Vergebung in ein menschliches und angemessenes Verhältnis zu bringen. Auch die Bibel ringt – den Blick ganz auf Gott gerichtet – um einen rechten Umgang mit menschlicher Verantwortung und Fehlbarkeit. Immer deutlicher wird dabei, was das Neue Testament aufgreift und noch einmal zuspitzt: Nur im Vertrauen auf Gnade, nur im Licht der Hoffnung auf Vergebung vermögen Menschen ihre Verantwortung zu übernehmen, zu ihrer Schuld zu stehen und deren Folgen innerhalb der Grenzen ihrer Macht zu tragen. Für die Schuldigen einzutreten, ohne die Opfer erneut zu opfern; für Vergebung

³² Zum Problem der Gesellschaftskonstitution durch Ausgrenzung anderer – etwa im Anschluss an die von Carl Schmitt propagierte Unterscheidung zwischen Freund und Feind als Grundlage alles Politischen – vgl. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. u. a. 2002.

³³ Die Pflege der Kranken und der schulische Unterricht lagen in Europa und manchen außereuropäischen Ländern lange Zeit nahezu ausschließlich in den Händen der Kirchen, die sich auf diese Weise um die sorgten, um die sich niemand anders sorgte. Dass sich die Kirchen in den letzten Jahrzehnten in Deutschland zunehmend aus diesen beiden Tätigkeitsbereichen zurückgezogen haben, hatte seinen Anlass sicher zunächst im Schwinden finanzieller und personeller Ressourcen. Doch muss dieser Rückzug ja nicht allein diesen Rahmenbedingungen geschuldet sein: Er kann auch, aktiv betrieben, dazu dienen, die eigenen – verbliebenen – Kräfte für andere, heute dringendere Aufgaben zu nutzen, nachdem andere „Anbieter“ das Schul- und Gesundheitswesen mit gleicher oder gar höherer Kompetenz weiterführen.

zu werben, ohne den ethischen Ernst zu unterminieren: Auch darin kann sichtbar werden, was die Kirche sichtbar zu machen hat.³⁴

(3) *„Sie konnten es nicht fassen, dass auch auf die Heiden die Gabe des Heiligen Geistes ausgegossen wurde“ (Apg 10,45)*

Die Apostelgeschichte hat ein ganz eigenes Verständnis von Mission: Es ist nicht Aufgabe der Apostel, den Geist Gottes zu verbreiten. Sie haben ihn zu entdecken und zu benennen, wo immer er bereits gegenwärtig ist.³⁵ Dass *Nostra Aetate* dieses Verständnis zumindest ansatzweise aufgenommen hat, habe ich bereits erwähnt. Unter den heutigen Bedingungen gilt es, daran anzuknüpfen in der Erwartung, Gottes Wirken auch dort zu begegnen, wo Christen es zunächst nicht vermutet hätten. Diese Entdeckung kann eine Freude am Leben und Glauben der Anderen wecken, die die Frage nach der sogenannten Heilsnotwendigkeit ihrer Taufe in den Hintergrund treten lässt.

(4) *„Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen“ (Joh 14,2)*

Es ist ein systemtheoretisches Grundgesetz, dass ein System der Komplexität seiner Umwelt nur entsprechen kann, wenn es sich intern ausdifferenziert. Auch das lässt sich hier nicht ausführen. Aber klar dürfte sein: Je größer die Bereitschaft der Kirche ist, ihre innere Pluralität anzuerkennen und wertzuschätzen, desto fähiger wird sie auch, die Pluralität in unserer Welt und Gesellschaft als Ausdruck menschlicher Freiheit zu würdigen.³⁶ Selbstverständlich gilt hier der Umkehrschluss: Je monolithischer, desto unfähiger, in einer vielförmigen Welt Zeugnis zu geben.

³⁴ Vgl. die Beiträge in: Michael Bongardt – Ralf Wüstenberg (Hg.), *Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit. Das schwere Erbe von Unrechtsstaaten*, Göttingen 2010; ferner die nicht politische, sondern vorrangig therapeutische Behandlung des Themas in: Jürgen Körner – Burkhard Müller (Hg.), *Schuldbewusstsein und reale Schuld*, Gießen 2010.

³⁵ Diese Deutung des Missionsverständnisses der Apostelgeschichte verdanke ich einem Vortrag von Peter-Hans Kolvenbach, den der spätere Generaloberer der Jesuiten in den 1980er Jahren in Köln hielt. Leider konnte ich diesen Gedanken bisher in den Schriften Kolvenbachs noch nicht wiederfinden.

³⁶ Vgl. Medard Kehl, *Kirche zwischen Tradition und Moderne. Eine theologische Zeitdiagnose*, in: Reinhard Göllner – Markus Knapp (Hg.), *Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche*, Münster 2006, 37–55. Zu Notwendigkeit und Möglichkeit innerkirchlicher Pluralität: Michael Bongardt, *Glaubensfreiheit und Kirchenbindung. Katholische Selbstverständnisse in der modernen Gesellschaft*, in: Judith Könemann – Adrian Loretan (Hg.), *Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderung für die christlichen Kirchen*, Zürich 2009, 78–98, vor allem 86–98.

5. Wandlung

Diese abschließenden Hinweise zielen nicht auf eine naive Heiligsprechung unserer „reflektierten Moderne“. Sie wollen vielmehr andeuten, dass die Bedingungen, unter denen wir leben, gute Chancen bieten, den christlichen Glauben zu bewähren und neu zu entdecken. Deshalb war bisher fast ausschließlich von diesen Chancen die Rede, kaum aber von den im Titel genannten Gefahren. Doch die größte dieser Gefahren lässt sich ganz kurz benennen: Sie besteht in der ängstlichen Weigerung, eine neue Haltung und ein neues Verhalten einzuüben. Diese Angst ist verständlich. Sie gründet in der Sorge, die eigene Identität zu verlieren, gestaltlos zu werden. Doch einer Religion, die den Tod als Durchgang zum Leben feiert, steht eine solche Angst schlecht zu Gesicht. Oder besser gesagt: Sie braucht diese Angst nicht zu haben – weder in der Haltung ihrer einzelnen Gläubigen noch im Handeln ihrer Hirten.³⁷ Auch als einer unter vielen wird der christliche Glaube seine Bedeutung nicht verlieren, auch eine gewandelte Kirche wird Kirche sein, solange sich Glaube und Kirche an Gott halten.

Prof. Dr. Michael Bongardt
Geschäftsführender Direktor des Instituts für Vergleichende Ethik am Fachbereich
Geschichts- und Kulturwissenschaften der FU Berlin
Habelschwerdter Alle 45
D - 14195 Berlin
Fon: +49 (0) 30 / 838 - 53076
eMail: mbongard(at)zedat.fu-berlin(dot)de
Web: <http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/ethik/>

³⁷ Nach wie vor wegweisend für eine christliche Verhältnisbestimmung zwischen Identitätssicherung und Wandlung: Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München ³1976, 12–33. Nach einer – heute fast 40 Jahre alten und immer noch aktuellen! – Analyse der „Relevanzkrise des christlichen Lebens“ und der „Identitätskrise des christlichen Glaubens“ kommt Moltmann zu dem Schluss: Die Kirche des Gekreuzigten „kann sich infolgedessen nicht an das andere, ihr Fremde assimilieren. Sie kann sich auch nicht vor dem Fremden ins soziale Ghetto verschließen, sondern muß um ihrer Identität im Gekreuzigten willen ihn und sich selbst in seiner Nachfolge im anderen und Fremden offenbaren“ (33).