

Die Chance der Religions satire in säkularer Gesellschaft.

Ekklesiale Kränkungen und die Sehnsüchte
hinter der Rede vom „christlichen Abendland“
in pastoraltheologischer Perspektive

WOLFGANG BECK

„Darf man das?“ – diese Frage wird direkt oder indirekt immer dann aufgeworfen, wenn auch in westlichen Gesellschaften religiöse Gefühle tangiert oder gar verletzt werden. Nicht erst seit den Pariser Anschlägen auf die Satire-Zeitschrift *Charlie Hebdo* im Januar 2015 wird die Frage, welcher künstlerische und gesellschaftliche Umgang mit Religionen angemessen ist, wieder diskutiert. Dass es dabei um Mohammed-Karikaturen ging und damit eine besonders empfindliche Wahrnehmung im Islam berührt wird, hatte bereits zehn Jahre zuvor der dänische Karikaturist und selbsternannte Provokateur Kurt Westergaard erfahren müssen: Auch künstlerisch wenig anspruchsvolle Werke werden vor dem Hintergrund des islamischen Bilderverbots schnell zum Skandal. Doch wie sieht mit Blick auf muslimische Empörung eine christliche Entsprechung aus?

Als im Herbst 2015 Kanzlerin Angela Merkel vor der Herausforderung steht, angesichts großer muslimisch dominierter Flüchtlingszahlen zunehmenden Ressentiments und Ängsten in Teilen der bundesrepublikanischen Bevölkerung entgegen zu treten, bedient sie sich dabei auch eines populären Argumentationsschemas: Der beste Umgang mit muslimischen Bevölkerungsteilen sei die Praxis und Pflege der eigenen, christlichen Tradition durch Besuche von Gottesdiensten und die Beschäftigung mit den eigenen Glaubensinhalten. Was hier naheliegend erscheint und simpel wirkt, erfährt im Bereich der Kirchen schnelle Zustimmung und gut gemeinten Applaus. Da gibt es schnell die Hoffnung, dass eine selbstbewusste Präsenz des Islam auch dem zunehmend marginalisierten kirchlich verfassten Christentum wieder verstärkte Profilierung und gesteigerte Wahrnehmung bringen könnte – nicht zuletzt, um Provokationen wie das *Charlie-Hebdo*-Titelbild ein Jahr nach den Attentaten im Januar 2016 mit seinem Frontalangriff gegen Gottesglaube und Christentum verhindern zu können.

So wird der Leiter der Kasseler „Caricatura – Galerie für komische Kunst“, Martin Sommer, im Januar 2016 in der TAZ mit seiner Beobachtung zitiert: „Im Zuge des Karikaturenstreits [...] hat auch die Empörung in anderen religiösen Gruppen wie-

der zugenommen. Seit in diesem Diskurs das Kriterium ‚religiöse Gefühle‘ eine Rolle spiele, hätten sich offenbar auch die Christen erinnert, dass sie solche hegen.“¹

Es scheint, als kämen sich die Religionen gerade im Modus der Empörung und Verletztheit näher. Doch muss gefragt werden, wie viel Tragfähigkeit solch ein Bemühen um Integration und Dialog von Kulturen und Religionen hat, das nach dem Muster „Was die Fremden können, das können wir selbst doch schon lange“ funktioniert. Zweifel sind hier erlaubt und angebracht.

Mit Blick auf die Problematik religiöser Kränkungen des Christentums und institutioneller Verletzungen der Kirchen gilt dies nicht weniger. Auch hier finden sich schnell ähnlich religionsvergleichende Argumentationen, bei denen es in rustikaler Manier heißt, „die Muslime ließen das nicht so mit sich machen wie die Christen“.

Deshalb verwundert nicht, dass ähnliche Empfindlichkeit wie in muslimischen Kontexten auch im Bereich der christlichen Kirchen zu beobachten ist: Als der Künstler Martin Kippenberger Jesus in Gestalt eines Frosches ans Kreuz hängte, sorgte das Ergebnis schnell für Unmut. Das Werk im südtiroler Urlaubsort von Papst Benedikt XVI. musste gar vor dessen Augen versteckt werden. Und als die Satire-Zeitschrift *Titanic* eben jenen Papst Benedikt mit einem großen Urinfleck auf der weißen Soutane auf die Titelseite setzte, wurden gar Gerichtsprozesse angestrengt. „Darf man das?“, diese Frage wird durch Skandalisierungen gerne allzu schnell beantwortet.

1. Reaktionen auf Religionssatire als Spiegelbild institutionaler Kränkungen

Zunächst mag erstaunen, dass Kunst und Satire auch im 21. Jahrhundert überhaupt noch dazu geeignet sind zu provozieren, religiöse Gefühle zu verletzen und Skandale auszulösen. Viel wichtiger: Sie werden jenseits persönlicher Gefühlslagen zu einem Bild für institutionelle Kränkungen, die säkulare Gesellschaften für die Kirche mit einer ganzen Fülle von Verlusterfahrungen und Entmachtungsszenarien bereithält.

Ein sichtbares Beispiel stellt hierbei das Feld der eigenen, kirchlichen Begrifflichkeit dar, das der Definitionsmacht der Kirche längst entzogen ist. Nicht nur in gesellschaftlichen Debatten bestimmen längst andere, was öffentlich thematisiert und wie Begriffe definiert werden. Sogar in den Feldern eigener, binnenkirchlicher Themen kommt es zum weitgehenden Entzug der Definitionsmacht. Sehr anschaulich wird dies im Bemühen, seit den 1960er Jahren die kirchlichen Sakramente begrifflich sensibler zu bestimmen und inhaltlich neu auszurichten. Versuche, aus der „Beichte“ das „Sakrament der Versöhnung“ zu machen oder aus der „letzten Ölung“ eine Krankensalbung, gelangen dabei nur in sehr kleinen, binnenkirchlichen Zirkeln. Die ehrenhaften Bemühungen fanden ihre Begrenzung und Entmachtung an

¹ Jens Uthoff, „Marine Le Pen mit Hitler-Intimfrisur“, in: TAZ-Sonderausgabe „Charlie Hebdo“ vom 7. Jan. 2015.

einem erstaunlich ausgeprägten gesellschaftlichen Beharrungsvermögen. Dies sind Beispiele für den Verlust kirchlicher Definitionsgewalt selbst über die eigenen Begriffe. Sie ließen sich durch eine Fülle von Erfahrungen institutioneller Degradierung in säkularen Gesellschaften ergänzen.

Dabei zeigt sich auch die Pluralität von Wahrnehmungen: Was den einen als Indiz für den „Untergang des Abendlandes“ gilt, wird den anderen zum Ausdruck von Meinungsfreiheit und Inbegriff einer aufgeklärten Kultur – beides im selben Kulturkreis.

In der Gemengelage konkurrierender Grundrechte von Meinungs- und Religionsfreiheit, von künstlerischen Provokationen und religiösen Emotionen kristallisiert sich die ekklesiale Positionsbestimmung in spätmoderner Gesellschaft: Einerseits werden Kunst und Satire zum Inbegriff durchgeführt autonomer Gesellschaftsbereiche, die der Einflussnahme von außen – eben auch durch die religiös Mächtigen – weitestgehend entzogen sind. Andererseits werden sie zu unterschätzten Lernorten einer kirchlichen Identität, in denen sie sich von der Religions- zur Pastoralgemeinschaft entwickelt und im Dispositiv der Machtlosigkeit erst zu sich selbst findet. Solche, meist schmerzhaften Lernprozesse, die der Salzburger Theologe Hans-Joachim Sander mit seinem Kommentar zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* im Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßen sieht, sind Ausdruck einer doppelten Entwicklung.

Diese doppelte Entwicklung besteht zum einen in einer kirchlichen Selbstvergewisserung und zum anderen in einer gesellschaftlichen Zumutung. Beidem soll im Folgenden weiter nachgegangen werden.

2. Das Zweite Vatikanum als Initial der kirchlichen Identität als Pastoralgemeinschaft

Gerade fünf Jahrzehnte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gibt es eine Fülle von Publikationen und Veranstaltungen zu den verschiedenen Konzilsdokumenten. Sie verdeutlichen, dass das Konzil nach wie vor für die katholische Kirche der entscheidende Bezugspunkt und Impulsgeber für die eigene Verortung in der Moderne darstellt. Der Verzicht auf Lehrverurteilungen und die Vergewisserung der eigenen Dialogfähigkeit stehen für die Einsicht, dass frühere Formen der machtvollen Selbstinszenierung wirkungslos geworden sind. Die – zweifellos immer wieder angefragte und in einem „Metadialog“² diskutierte – Dialogfähigkeit ist dabei für die Kirche nicht (mehr) nur äußeres Accessoire oder ein Betätigungsfeld neben anderen. In einer Kirche, in der die Moderne wie in einer zweiten oder umgekehrten Konstantinischen Wende zur Durchführung gelangt, wird die Fähigkeit zum Dialog auf Augenhöhe zur Grundstruktur. Sie ist Ausdruck einer inneren Haltung „kritischer

² Michael Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, S. 240.

Zeitgenossenschaft“³, die am Fremden und Andersdenkenden interessiert ist. Diese Fähigkeit zum Dialog auf Augenhöhe zu allen Zeitgenossen setzt den Verzicht auf Machtattitüden ebenso voraus, wie die Überwindung von Ressentiments gegenüber Andersdenkenden oder die ehrliche Wahrnehmung der eigenen, binnenkirchlichen Pluralität⁴. Dass dieser Dialog mittlerweile mit großer Kompetenz und breiter Akzeptanz als Gespräch zwischen den Religionen und Konfessionen geführt wird, täuscht allerdings über Defizite in der kirchlichen Dialogfähigkeit gegenüber den säkularen Gesellschaften hinweg. Noch immer gehört es zum häufig beobachtbaren Phänomen, dass kirchliche VertreterInnen und TheologInnen die eigene Profilbildung mit Hilfe von Tendenzen der Herabwürdigung gegenüber dem areligiösen gesellschaftlichen Umfeld betreiben können. Der Vorwurf der „Selbstidentifikation durch Fremddenunziation“ betrifft längst nicht mehr die interreligiösen Bezüge als vielmehr die Positionierungen gegenüber den areligiös Andersdenkenden. Es steht aus, von dieser Konfrontation schrittweise zu einer Dialogfähigkeit einer sich als Lernender Organisation verstehenden Kirche zu finden, die der Erfurter Theologe Eberhard Tiefensee als „Ökumene der dritten Art“⁵ bezeichnet. Sich gegenüber areligiösen GesprächspartnerInnen und säkularer Gesellschaft dialogbereit zu öffnen, scheint nachkonziliar zu den großen, ausstehenden Projekten zu gehören.

Der Theologe Hans-Joachim Sander verknüpft dieses anspruchsvolle Programm mit dem Begriff der „Pastoralgemeinschaft“: „Der Weg der Macht, den die Pastoralgemeinschaft geht, entsteht nicht aus ihr heraus, sondern aus der Macht in den Gesellschaften von heute, allerdings aus dem verworfenen und verschämten Teil dieser Macht, der Ohnmacht.“⁶ Die Kirche als Pastoralgemeinschaft definiert sich durch eine tiefliegende Solidarität mit allen ZeitgenossInnen, besonders den „Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1). Hier wird erkennbar, dass die Entwicklung zu einer pastoralgemeinschaftlichen Kirche, so sehr sie auch als anspruchsvoll erlebt und immer wieder von Rückgriffen auf religionsgemeinschaftliche Muster begleitet wird, nicht zuerst eine Zumutung ist. Sie ist vielmehr die große Chance für die Kirche in moderner Gesellschaft, zu ihrer eigentlichen Veranlagung und Berufung zu gelangen: kenotisches Abbild und Ausdruck eines der Welt zugewandten Gottesverständnisses zu sein. In diesem anspruchsvollen Programm einer der Kenosistheologie folgenden „Kenopraxis“⁷ stellt Kirche letztlich ihr eigenes Selbst zur Ver-

³ Ansgar Kreutzer, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet (Innsbrucker theologische Studien 75), Innsbruck – Wien 2006.

⁴ Vgl. dazu die Diskussion zwischen Paul M. Zulehner und dem Autor, in: Bernhard Spielberg / Astrid Schilling (Hg.), *Kontroversen. Worum es sich in der Seelsorge zu streiten lohnt*, Würzburg 2011, S. 137–156.

⁵ Eberhard Tiefensee, „Ökumene der »dritten Art«. Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung“, in: *zur debatte* 36 (2006), S. 5–7.

⁶ Hans-Joachim Sander, *nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche*, Würzburg 2002, S. 27.

⁷ Ansgar Kreutzer, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg – Basel – Wien 2011: „Eine kenotisch angelegte Theologie muss um ihre eigene Begrenzung und Ergänzungsbedürftigkeit wissen. Eine Theologie der Selbstentäußerung, die sich selbst genügt,

fügung, wie Johann Baptist Metz im Rahmen der Politischen Theologie und der Beschäftigung mit dem Begriff der Solidarität bemerkt: „Wo diese Compassion gelingt, beginnt das, was neutestamentlich das ‚Sterben des Ich‘ heißt, es beginnt die Selbstrelativierung unserer vorgefassten Wünsche und Interessen – in der Bereitschaft, sich vom fremden Leid ‚unterbrechen‘ zu lassen.“⁸ Dialogfähigkeit und Solidarität sind daher nicht nur die zentralen Ausrichtungen der Konzilskonstitution *Gaudium et spes*.⁹ Sie sind auch die entscheidenden Gradmesser für risikofreudige Ekklesiogenese in der Spätmoderne.

3. Kirche auf dem Weg zur Risiko-Identität

Nun wird die Kirche nur selten mit dem Begriff des Risikos, noch weniger mit dem Begriff der Risikofreude assoziiert. Christlicher Glaube als Risiko wird am ehesten im Kontext von Glaubenszeugnissen derer verortet, die als Märtyrer gegen Widerstände ihren christlichen Glauben vertreten. Dieser extremen und nie freiwillig gesuchten Form christlicher Existenz gilt Hochachtung. Sie ist indes nur eine Ausformung christlicher Existenz im Risiko.

Christlicher Glaube als eine sich selbst aussetzende Identität ist immer riskant, weil sie sich in die Herausforderungen der Gegenwart zu begeben hat: „Die Gegenwart ist unsere Entdeckungs- und Existenzaufgabe, und dieser Aufgabe kann man weder in die Utopie des ganz anderen noch in die Sehnsucht nach dem reinen und guten Ursprung hinein entkommen. Man kann ihr auch nicht, die dritte Fluchtmöglichkeit, durch Rückzug in eigene Konventikel und mehr oder weniger geschlossene Plausibilitätsgemeinschaften entfliehen.“¹⁰ Christliche Existenz ist ausgesetzt und insofern riskant. Sie verortet sich nicht nur in der (vermeintlichen) Sicherheit eigener Glaubenstradition, sondern an der Seite ihrer jeweiligen ZeitgenossInnen. Daraus entsteht ein Auszug aus einer auf Exklusionsmechanismen und Ressentiments aufbauenden Identität und die Ermöglichung von Pluralitätsfähigkeit: „*Gaudium et spes* jedenfalls hat sich dafür entschieden, allen und allem, mit dem und mit denen eine Weltkirche konfrontiert wird, ohne Ressentiment und ohne Schielen auf

verrät sich selbst. In der ihr notwendig inhärenten Selbstrelativierung wirkt eine Kenosistheologie damit ‚pluralitätsproduktiv‘ für den theologischen Diskurs“ (S. 555).

⁸ Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg – Basel – Wien 2006, S. 166.

⁹ Vgl. Karl Kardinal Lehmann, „Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil“, in: Günther Wassilowsky (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (Quaestiones disputatae 207), Freiburg – Basel – Wien 2004, S. 71–89: „Alles zielte im Konzil darauf, den Christen neu für seinen Dienst an der Welt und den Dialog mit ihr zu befähigen. Das Resultat ist auf weite Strecken hin eher enttäuschend“ (S. 88).

¹⁰ Rainer Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft* (Praktische Theologie heute 105), Stuttgart 2010, S. 23.

die real vorhandenen Schwächen zu begegnen.“¹¹ Diese risikoorientierte Identität nimmt nicht nur in Kauf, dass mit ihr nicht immer schonungsvoll und freundlich umgegangen wird – sie geht geradezu davon aus. Der souveräne Umgang mit Karikaturen wird dann zum beispielhaften Gradmesser, wie bereitwillig und konsequent sich Kirche auf den pastoralgemeinschaftlichen Weg der Ohnmacht einzulassen bereit ist.

Doch dabei geht es um mehr als um die Sehnsucht nach einer institutionellen Resilienz, die sich von jeglicher Krisenerfahrung die Rückkehr zu alter oder die Ausbildung neuer Stärke erhofft.

Riskant ist diese Identität noch viel mehr von anderer Seite: Sie ist vor allem und zu allen Zeiten davon bedroht, eben doch der menschlichen Sehnsucht nach Stärke und Selbstbehauptung, nach Profilierung und Macht geopfert zu werden. Und nicht selten geschieht dies gerade dort, wo Kirche die mittlerweile ungewohnte öffentliche Zustimmung und Sympathie erfährt. Solche Segmente sind schnell in der Gefahr, für Imagepflege und machtorientierte Profilierungen instrumentalisiert zu werden.

Eine weitere Eigengefährdung entsteht da, wo die Frage nach ihren gegenwartsfähigen Sozialformen Dominanz zugeschrieben bekommt und nicht von der solidaritätsorientierten Frage nach dem je jetzigen Auftrag der Kirche für die Armen und Bedrängten her bestimmt wird. So sind sozialformorientierte Kirchenkonzepte immer selbstkritisch im Blick auf ihren unterschwelligen Institutionalismus zu begleiten: „Der Institutionalismus identifiziert das Funktionieren einer Institution mit dem Ziel dieses Funktionierens. Das Ziel allen kirchlichen Handelns aber ist nicht die Kirche, sondern das Evangelium, seine Verkündigung in Wort und Tat, also ihr geistlicher Zweck. Der Institutionalismus ist so etwas wie die ‚katholische Versuchung‘ der Kirchengeschichte.“¹² Diese beiden kircheneigenen Versuchungen zum Rückfall in sicherheitsorientierte, religionsgemeinschaftliche Identitäten lassen sich vielerorts beobachten. Sie ereignen sich vorrangig dort, wo Ohnmacht und Schwäche der Kirche nur schwer ausgehalten werden können.

Diese Vorbehalte gegenüber einem schwachen, pastoralgemeinschaftlichen Christentum äußern sich auch in der Hoffnung auf institutionelle Resilienzerfahrung, die Kirche möge aus der Krise wenn auch verändert, so doch zugleich gestärkt hervorgehen.

¹¹ Hans-Joachim Sander, „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“, in: Peter Hünemann, Peter / Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 581–886, hier 865.

¹² Rainer Bucher, „Neue Machttechniken der alten Gnadenanstalt“, in: Ders. / Rainer Krockauer (Hg.), *Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral* (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 4), Münster 2005, S. 183–199, hier 192.

4. Die Freiheit und Selbstbestimmtheit und das positive Scheitern Jesu

Ein lohnendes Korrektiv stellt hier die biblische Überlieferung von Misserfolg und Subjektautonomie dar, wie sie der Evangelist Matthäus leistet (Mt 19,16–23). Da gibt es die Begegnung mit einem Menschen, der das ewige Leben erlangen will. Er sucht das Gespräch mit Jesus und zeigt ein beeindruckendes religiöses Profil. In der Gewissheit, bereits allen Gesetzen und Geboten zu entsprechen, erbittet er sich von Jesus einen geistlichen Rat und wird mit dessen Anspruch konfrontiert: Allen Besitz zu verkaufen, das Geld den Armen zu geben und Jesus nachzufolgen – das ist das atemberaubende Programm religiöser Radikalität. Der Evangelist beschreibt die Ablehnung des Mannes nur in vorsichtiger Andeutung: „Als der junge Mann das hörte, ging er traurig weg; denn er hatte ein großes Vermögen.“ (Mt 19,22). Die Traurigkeit als Beschreibung der ablehnenden Reaktion zeugt von einer großen Feinfühligkeit der biblischen Überlieferung. Die Traurigkeit deutet an, dass hier einem Ruf zur Nachfolge nicht entsprochen wird.

Hier braucht es keine Verurteilung des Mannes, keinen harten Konflikt. Hier gibt es nur das jesuanische Angebot zu radikaler Nachfolge und die freie Entscheidungshoheit des suchenden Menschen – inklusive der möglichen Ablehnung.

Diese Form der Beschreibung in der Überlieferung des Evangelisten ist bemerkenswert. Denn sie ist nicht nur von der Zurückhaltung und Feinfühligkeit gegenüber den Möglichkeiten des suchenden Menschen bestimmt. Sie ist auch durch die Bereitschaft gekennzeichnet, ein schwaches Auftreten Jesu zulassen zu können. Der Dialog mit dem religiösen, gutmütigen und suchenden Menschen endet im Misserfolg. Die Vorstellungen vom gelingenden religiösen Leben sind an einer entscheidenden Stelle zu verschieden.

Wo es bei den armen Fischern am See Genesareth in der synoptischen Überlieferung eine große Leichtigkeit des Rufes zur Nachfolge gibt, ist die hier beschriebene Begegnung der wohlthuende Gegenakzent. Jesus erscheint in der Überlieferung eben nicht nur als charismatischer Held. Indem die Evangelisten auch seine Schwäche, das Scheitern und den Misserfolg zeigen, stellen sie sich in die Tradition der hebräischen Bibel. Deren Darstellung großer Gestalten des Volkes Israel durchzieht die Schwäche wie ein roter Faden: Ein Mose, der wegen des Totschlags an einem Ägypter letztlich nicht mit in das gelobte Land einziehen wird. Ein König David mit biographischen Defiziten. Die Überlieferung der Schwäche scheint als Schutzmechanismus des Volkes Israel gegenüber überzogenem Selbstbewusstsein charismatischer Persönlichkeiten zu fungieren. Paulus wird im Bewusstsein für die Notwendigkeit solch eines Schutzes vor zu viel Sehnsucht nach Stärke und Selbstbewusstsein prägnant formulieren: „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark!“ (2 Kor 12,10). Die Schwäche wird so in der hebräischen und in der christlichen Tradition zum Ausweis dafür, dass religiöse Autorität bleibend offen ist für Korrekturen und Relativierungen auf Gott hin. Der Tod Jesu am Kreuz wird letztlich zum Inbegriff dieser Konzeption der Schwäche als Ort göttlicher Autorität. Die Inszenie-

rung von Stärke hingehen steht immer im Verdacht, den Glauben für eigene Interessen zu instrumentalisieren und ihn letztlich zu verraten. Diese Gefahr, das Eigene und Heiligste durch eigene Machtdemonstration zu konterkarieren, begleitet das Christentum durch seine ganze Geschichte.

5. Gefährlicher als die Kritik ist der Applaus

Neben diesen selbstgefährdenden Tendenzen in Gestalt von religionsgemeinschaftlichen Rückgriffen findet sich die Kirche freilich auch in gesellschaftliche Zumutungen gestellt. Diese bestehen indes nicht in – meist vermeintlicher – Anfeindung. Offene Ablehnung bis hin zur Anfeindung gegenüber Kirchen ist in Westeuropa eine Randerscheinung. Viel bedauerlicher ist in den Augen vieler Protagonisten kirchlicher Stärke, dass es statt Ärger und Konflikten vor allem ein breites gesellschaftliches Desinteresse an den christlichen Kirchen und ihren Themen gibt. Die darin gespiegelte gesellschaftliche Irrelevanz schmerzt weit mehr als direkte Ablehnung. In ihr besteht die gravierendste institutionelle Kränkung.

Die Anfeindung ist deshalb vor dem Hintergrund erfahrenen Desinteresses in der Regel wohl eher erhofft als erlitten. Nein, die eigentliche Zumutung, die Gefährdung, ereignet sich deshalb eher da, wo das Christentum von außen Stärkung erfährt: im Applaus. Dies geschieht zum Beispiel dann, wenn die gesellschaftliche Rolle der Kirchen und ihre kulturelle Prägekraft betont und mit ihnen das kulturgeschichtliche Modell des „christlichen Abendlandes“ konstruiert werden. In der Regel äußert sich hinter solchen Übertragungen das strategische Interesse, die christliche Tradition lediglich in ihren systemstabilisierenden Effekten zu nutzen. Besonders anschaulich und beispielhaft lässt sich dies etwa am Umgang mit dem kirchlichen Schulwesen beobachten. Der kirchliche Bildungssektor erfährt seit Jahren auch außerkirchlich besondere Wertschätzung und wird gerade dadurch binnenkirchlich zum Ort ausgeprägter religionsgemeinschaftlicher Rückgriffe: Da gibt es die ausgelassene Freude über Erfolgsstatistiken. Da gibt es die Hoffnung, wenigstens ein kirchlicher Sektor möge von den mannigfaltigen Krisenerscheinungen ausgenommen sein. Und da gibt es nicht zuletzt eine beeindruckende Verdrängungsleistung in der Wahrnehmung eigener institutioneller Defizite. Stellvertretend für diese Defizite sei lediglich auf die zu geringe Integrationsleistung von Kindern mit Migrationshintergründen in vielen kirchlichen Bildungseinrichtungen und die mäßige Durchlässigkeit und Bereitschaft zur Förderung von Kindern aus prekären Lebensverhältnissen und nichtakademischen Elternhäusern hingewiesen. Das Andeuten dieser Problemfelder genügt hier, um zu erkennen, wie wenig sinnvoll ein Feiern der eigenen Stärke bei näherer Betrachtung ist. Im Gegenteil, das Feiern eigener Stärke verhindert gerade die realistische Wahrnehmung einer nur oberflächlich als stark inszenierten kirchlichen Identität. Das Feiern der eigenen Stärke und die Sehnsucht nach ihr können deshalb als deutlichste innerkirchliche Bedrohungen einer pastoralgemeinschaftlichen Ekklesiogenese ausgemacht werden.

Sowohl in ihrem Außen wie in ihrem Innen gibt es für die Kirche damit massive Anfragen an eine auf Stärke rekurrierende Identitätskonstruktion. Doch woher kommt in der hier entstehenden Verunsicherung mögliche Orientierung?

6. Das wirklich Fremde lieben

Der vielleicht intelligenteste Satz einer öffentlichen Rede im Jahr 2015 geht auf Navid Kermani zurück, der in seiner Rede, aus Anlass der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, in der Frankfurter Paulskirche sagte: „Die Liebe zum Eigenen – zur eigenen Kultur, zum eigenen Land und genauso zur eigenen Person – erweist sich in der Selbstkritik. Die Liebe zum anderen – zu einer anderen Person, zu einer anderen Kultur und selbst zu einer anderen Religion – kann viel schwärmerischer, sie kann vorbehaltlos sein“.¹³

Diese Liebe zum Anderen, zum Fremden zeigt sich aber gerade nicht nur im Hofieren des interreligiösen Dialogpartners. Wenn Kermani mit der Verortung seiner liebevollen Zuwendung im Fremden ernst genommen werden soll, ist dieser Ort gerade auch in außerreligiösen, säkularisierten Kontexten zu suchen. Hier sind die Gesprächspartner zu finden, die einer kirchlichen Ortsbestimmung die wichtigsten Impulse zu liefern vermögen.

Angesichts der beschriebenen inneren und äußeren Gefährdungen pastoral-gemeinschaftlicher Identitäten, können gerade außerkirchliche und -theologische Bezugsgrößen als „fremdprophetische“ Autoritäten hilfreich sein. Dies gilt etwa für den Ansatz des Philosophen Gianni Vattimo. Was die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* in der Deutung Hans-Joachim Sanders für die Identitätsvergewisserung der Kirche bedeutet, kann in seinem Postulat des „schwachen Christentums“ eine außerkirchliche Entsprechung finden: Die Kirche ist zu einer tiefen Solidarisierung mit den Säkularisierungsprozessen der Moderne gerufen, weil nur dies sie davor schützt, sich in den Kontrastidentitäten mangelnder Solidarität und der eigenen Profilbearbeitung zu verlieren. Eine kirchliche Identität im religionsgemeinschaftlichen Modus von Stärke und Selbstbehauptung kann Säkularisierungsprozesse nur als Kränkung und Abweisung wahrnehmen.

Die Kirche, ja das Christentum, findet jedoch erst in den Säkularisierungsprozessen, in denen es „sich selbst aufs Spiel setzt“¹⁴, zu sich selbst. Die Bereitschaft zu solch einem Wagnis der Ausgesetztheit, nicht im Interesse der Selbstzerstörung, sondern aus einer tief verstandenen Solidarität mit der modernen Gesellschaft und ihren Säkularisierungsprozessen, ist immer zu bezahlen mit dem Preis der Unschärfe und des Profilverlustes unter der am Evangelium orientierten Gewissheit, dass das

¹³ Navid Kermani, „Jacques Mourad und die Liebe in Syrien“, in: *Ansprachen aus Anlass der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2016*, Frankfurt am Main ⁵2016, S. 55.

¹⁴ Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München – Wien 2004, S. 39.

Christentum „sogar da und vielleicht vor allem da gegenwärtig ist, wo es nicht mehr zu erkennen ist“.¹⁵

Nicht mehr erkennbar zu sein, dieses Risiko der schmerzhaften Deformation, wird immer da sichtbar und spürbar, wo sich die Kirche sich selbst aus der Hand genommen und entmachtet sieht. Satire und Kunst sind dafür nur beispielhafte gesellschaftliche Segmente, denen andere folgen.

Schrittweise werden der Kirche ihre eigenen Themen und „Kernlande“, zu denen die Kultur bis in die Neuzeit ja auch zählte, aus der Hand genommen: Kirchliche Feiertage und damit verbundene Brauchtümer werden umgedeutet, bis zur Unkenntlichkeit ausgeweitet oder als entleerte Hüllen mit neuen Inhalten gefüllt. Kirchliche Verkündigungspraxis wird wie bei Navid Kermani den Vertretern und Vertreterinnen der Kirchen aus der Hand genommen, ohne dass jemand auf die Idee käme, er müsse dafür jemanden fragen, ob das erlaubt sei. Selbstautorisierte Riten-designerInnen gestalten anspruchsvolle und individualisierte Liturgien. Gemeindegründungen ereignen sich jenseits der Definitionsmacht von Konfessionen. Und SeelsorgerInnen ohne Kirchenbindung gestalten biographische Begleitung und Krisenintervention ohne Begrenzungen durch kirchliches Arbeitsrecht.

In immer neuen gesellschaftlichen Segmenten ereignen sich derartige Entmachtungsszenarien, die im Kern durch einen Verlust der Definitionshoheit bestimmt sind und von kirchlichen Verteidigungskämpfen begleitet werden. Mit ihnen wird erkennbar, wie schwerwiegend und schmerzhaft für ein religionsgemeinschaftlich verfasstes Christentum die darin enthaltenen institutionellen Kränkungen sind. Ein aktuelles Beispiel für das Ringen um die Definitionshoheit ist gegenwärtig in der lehramtlichen Auseinandersetzung um die Bestimmung von Geschlechterrollen mit der inzwischen gesellschaftlich weithin etablierten Gendertheorie Judith Butlers zu sehen. Gerade in der Wesensbestimmung der Frau mit den traditionellen Mustern von Ehefrau und Mutter und der damit einhergehenden Verengung der eigenen, kirchlichen Tradition mit ihren pluralen Rollenmodellen, dürften ängstlich agierende Kirchenvertreter gerade in westlichen, säkularen Kontexten auf einen immer geringeren gesellschaftlichen Konsens aufbauen. So entsteht mit der Definition von Geschlechterrollen ein weiteres Feld, auf dem das kirchliche Agieren vor allem bemüht wirkt und jedes souveräne Agieren vermissen lässt. Die Grazer Theologin Theresia Heimerl hat an konkreten Beispielen der jüngsten lehramtlichen Veröffentlichungen *Mulieris dignitatem* von 1988 und *Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* aus dem Jahr 2004 die daraus entstehenden Effekte aufgezeigt und formuliert prägnant: „Fällt die Definitionshoheit, fällt nicht nur die tradierte Ordnung in der Gesellschaft, sie gerät auch in den Köpfen in Verwirrung – und nichts macht mehr Angst als äußere und innere Unordnung zugleich“.¹⁶ Gerade im Umfeld der Römischen Bischofssynode zum Themenfeld Fami-

¹⁵ Jean-Luc Nancy, *Dekonstruktion des Christentums* (TransPositionen), Zürich – Berlin 2008, S. 55.

¹⁶ Theresia Heimerl, *Andere Wesen. Frauen in der Kirche*, Wien – Graz – Klagenfurt 2015, S. 108.

lie im Jahr 2015 und dem vorbereitenden *Instrumentum laboris*¹⁷ wird jedoch auch erkennbar, worin ein wichtiger und grundlegender Weg als Alternative zu den zweifelt anmutenden kirchlichen Bemühungen in den Entwicklungen säkularer Gesellschaften zu finden ist: in der Wahrnehmung der eigenen, kirchlichen Pluralität in Geschichte und Gegenwart. Erst in dieser differenzierten Wahrnehmung der Tradition, die immer auch eine Vielfalt von Traditionen ist, vermag sie ihre Funktion als „Katalysator“¹⁸ auszubilden, also Gegenwartsrelevanz zu entwickeln. Wo diese Pluralität nicht hinter Fiktionen oberflächlich konstruierter Einheitlichkeit verborgen werden muss, sondern als Reichtum und Inspiration für eigene Erkenntnisgewinne gewürdigt wird, entsteht neue Gesprächsfähigkeit: Das *Instrumentum laboris* „macht öffentlich, was bisher der findigen Exegese theologischer Auguren bedurfte: Die Spannungen und Brüche, die divergierenden Positionen, kurz, die Pluralität der katholischen Kirche in der pluralen Welt von heute.“¹⁹ Derartige Wahrnehmungen eigener Pluralität bewahren vor Abgrenzungsmechanismen, wirken inspirierend und ermutigen dazu, als Kirche die Botschaft Jesu in die Diskurse spätmoderner Gesellschaften einzubringen. Denn in der Wahrnehmung der eigenen geschichtlichen und gegenwärtigen Pluralität wird das Fragmentarische²⁰ des eigenen Denkens sichtbar.

7. Das Heiligste unbeschränkt anbieten

Statt auf die kirchlichen Enteignungen, Kränkungen und Entmachtungen mit immer neuen Rückzugsgefechten zu reagieren, ist unter Ernstnahme der „autodekonstruktiven Charakterzügen des Christentums“²¹ nach eigenen Konsequenzen zu fragen, um das Eigene offen anzubieten: „Was man als Instrumentalisierung der Religionen bezeichnet oder auch als Irrweg, Perversion oder Verrat dieser oder jener Religion [...], reicht als Erklärung keinesfalls aus. Was instrumentalisiert

¹⁷ Download unter: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/Dossiers_2012/2013-Vorbereitungsdokument-Bischofssynode.pdf (Zugriff 05.05.2016).

¹⁸ Bernd Hillebrand, *Schön und passend? Grundlagen einer Pastoral der Zeichen der Zeit* (Zeitzeichen 36), Ostfildern 2015, S. 83. Hillebrand verdeutlicht, dass auch mit einem Ansatz der ästhetischen Passung Ansätze für eine pluralitätsfähige Pastoral mit einem „Abschied von pastoralen Einheitskonzepten“ (S. 395) entwickelt werden können.

¹⁹ Heimerl, *Andere Wesen*, S. 131.

²⁰ Vgl. zur Darstellung des Fragmentes in der Theologie: Hanjo Sauer, „Theologie im Fragment. Zum Ansatz von Franz Schupp“, in: Franz Gruber / Ansgar Kreutzer / Andreas Telser (Hg.), *Verstehen und Verdacht. Hermeneutische und kritische Theologie im Gespräch*, Ostfildern 2015, S. 297–311: „Der Begriff des ‚Fragments‘ ist dazu geeignet, die Theologie mit dem kulturellen Umfeld der Zeit zu verknüpfen. [...] Die Anschlussfähigkeit, die dieser Begriff ermöglicht, soll jedoch nicht dahingehend missverstanden werden, dass sich die Theologie unkritisch dem Geist der Zeit verschreiben soll“ (S. 308).

²¹ Nancy, *Dekonstruktion des Christentums*, S. 58.

oder verraten wird, gibt von selbst Stoff zur Instrumentalisierung oder zur Perversion.“²²

Diesen „Stoff“ nicht nur zu geben, sondern um der pastoralgemeinschaftlichen Identität willen sogar zur Um- und Ausnutzung anzubieten, unternimmt der Pastoraltheologe Ottmar Fuchs einen pastoraltheologischen Zugang der Schwäche zu den Sakramenten. Er verweist auf die Unterwanderung und Aushöhlung der gnadentheologischen Bedeutung dieser wichtigen kirchlichen Symbolhandlungen, wo sie in der kirchlichen Praxis zu Herrschaftsinstrumenten degradiert wurden und werden. Dies ist umso bemerkenswerter, weil der gnadentheologischen Bestimmung der Sakramente eine stark entgrenzende und entsichernde Ausrichtung eigen ist: „Ob ein biographisches Passagenritual auch zur Passage in die Erfahrungen und Gemeinschaft des Glaubens wird, ist nicht zu erzwingen, sondern nur zu ermöglichen und zu erhoffen.“²³ Sakramente zeichnen sich damit gnadentheologisch durch ihre klerikal-hierarchische Entzogenheit aus. Dieser Entzogenheit wird von Seiten der Institution traditionell durch Zulassungsdiskurse entgegengewirkt. Deren Haupteffekt liegt jedoch in einer „Verkleinerung Gottes“²⁴. Damit sind diese Zulassungsdiskurse die eigentliche Demontage des gnadentheologischen Gehaltes der Sakramente. Wie gestaltet sich die Alternative vor dem Hintergrund der autodekonstruktiven Tendenzen des Christentums im Identitätsmodus der Pastoralgemeinschaft? Aus der Ernstnahme der Entzogenheit sakramentaler Wirkung ergibt sich keine Zulassungsreglementierung und keine Würdigkeitsanalyse von möglichen SakramentempfängerInnen. Die einzige Konsequenz ist die (Selbst-) Verpflichtung der in der Pastoral Verantwortlichen zu einer „unbedingten Zulassung“²⁵ zum Feiern von Sakramenten.

8. Die Alternative eines kenotischen Heiligkeitskonzeptes

Darf man das? Diese eingangs gestellte Frage hinsichtlich des angemessenen Umgangs mit den als heilig empfundenen religiösen Symbolen, wird mit Blick auf kirchliche Sakramente auch gern binnenkirchlich gestellt. Sie ist nicht mit Ja oder Nein zu beantworten. Entscheidend ist, dass Heiligkeit in der christlichen Tradition nicht nur durch Entzogenheit vom Profanen und Gewöhnlichen konstituiert wird. Das wäre ein Heiligkeitskonzept, das auf Absonderung aufbaut. Heilig wäre demnach nur etwas, was in seiner Bedeutung persönlich oder kollektiv eine derartig besondere Aufladung erfahren hätte, dass sich aus ihr eine Verpflichtung zum Schutz dieser Heiligkeit ergäbe. Die daraus erwachsene Selbstwidersprüchlichkeit ist meist eklatant: Wie wirksam und beeindruckend sollte ein derart als heilig deklariertes Symbol

²² Ebd., S. 65.

²³ Ottmar Fuchs, *Sakramente – immer gratis, nie umsonst*, Würzburg 2015, S. 33.

²⁴ Ebd., S. 46.

²⁵ Ebd., S. 130.

schon sein, das zur Wahrung eben dieser Heiligkeit des Schutzes auf kleinkarierte Verordnungen, lieblose Zulassungsdiskurse und klerikale Buchhalter angewiesen ist? Es liegt auf der Hand, dass ein derartiges Heiligkeitskonzept der Absonderung kaum mehr und kaum je tragfähig ist.

Das Bemühen um ein alternatives Heiligkeitskonzept der christlichen Tradition findet gerade darin seine entscheidende Erweiterung: in der Menschwerdung Gottes, der neutestamentlich als *κένωσις* (Phil 2) umschriebenen Entäußerung und Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung, ereignet sich die grundlegende Bewegung eines „kenotischen Heiligkeitskonzeptes“. Die Deutung der göttlichen Menschwerdung als radikale Entäußerung bildet die Grundlage jeglicher christlichen Theologie und Pastoral. Mit ihr wird die liebevolle Zuwendung von einem bloßen Imperativ der Nächstenliebe zur pastoralen Grundstruktur geweitet. Der italienische Philosoph Gianni Vattimo verdeutlicht dies mit seinem Ansatz des „schwachen Glaubens“ und sieht in der Säkularisierung die große Chance des Christentums: „Säkularisierung als positive Gegebenheit heißt, daß die Auflösung der sakralen Strukturen der christlichen Gesellschaft [...] nicht als Schwinden oder als Verabschieden des Christentums zu verstehen ist, sondern als eine vollkommeneren Erfüllung seiner Wahrheit, die – daran ist zu erinnern – die kenosis ist, die Herablassung Gottes, der Widerruf der ‚natürlichen‘ Züge der Gottheit.“²⁶

Säkulare Gesellschaften sind für das Christentum insbesondere in seiner kirchlich-institutionalisierten Verfasstheit zweifelsohne eine enorme Herausforderung.

Manch eine(-r) scheut das Risiko, sich auf dieses Terrain vorbehaltlos und risikofreudig einzulassen und reduziert den öffentlichen Raum säkularer Gesellschaften zu einem bloßen Resonanzraum eigener Verkündigung anstatt den Dialog mit den pluralen Öffentlichkeiten²⁷ zu suchen. Manch eine(-r) fremdelt offenbar nach wie vor mit den Entmachtungsmechanismen, die dieses Terrain für Kirche und Theologie bereit hält. Das allerdings, das Fremdeln, ist das Einzige, was eine Kirche, die sich je jetzt am Evangelium und an einer „Lehre, die ihren Grundpfeiler in der *kenosis* Gottes hat“²⁸ ausrichtet, wirklich nicht darf.

²⁶ Gianni Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997, S. 44.

²⁷ Vgl. David Tracy, „Religion im öffentlichen Bereich. Öffentliche Theologie“, in: Ansgar Kreutzer / Franz Gruber (Hg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie* (Quaestiones disputatae 258), Freiburg – Basel – Wien 2013, S. 189–207: „Jede Theologie, die ihre Verantwortung gegenüber den drei Öffentlichkeiten der Wissenschaft, der Kirche und der Gesellschaft wahrnimmt, wird zu einer öffentlichen Theologie, die alle drei oben analysierten Formen der Öffentlichkeit verwendet. Nur dann kann die Theologie als öffentliche jenem offenen Raum Hilfe leisten, an dem alle Personen und Gruppierungen letztendlich zusammenkommen müssen: dem öffentlichen Bereich“ (S. 207).

²⁸ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, S. 64.