

Evangelisierung

Die Freude des Evangeliums miteinander teilen

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Ohne Wirklichkeit geht es nicht

von Norbert Strotmann

Unter dem Titel „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ haben der *Ökumenische Rat der Kirchen* (ÖRK), der *Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog* (PRID) und die *Weltweite Evangelische Allianz* (WEA) nach fünfjähriger Arbeit 2011 einen Verhaltenskodex für das christliche Zeugnis/die Missionsarbeit der Kirchen veröffentlicht.¹ Man kann diese ökumenischen Handlungsempfehlungen grundsätzlich so zusammenfassen: Die ‚Form‘ des christlichen Zeugnisses muss geprägt sein von seinem ‚Inhalt‘. Die Art des Miteinanders darf nie gegen den grundlegenden Inhalt des Glaubens verstoßen. Das betrifft den gegenseitigen Umgang der christlichen Kirchen und Denominationen in ihren missionarischen Aktionen, aber auch die Missionstätigkeiten im Kontext nicht-christlicher Religionen. Dem Papier liegt – wenn man es kurz sagen will – das übliche, also klassische Religionsverständnis zugrunde. Wer sich kurz über diese grundlegenden Orientierungen zu einem christlichen Umgang miteinander und mit den bekannten Religionen unterrichten möchte, sei auf dieses leicht zugängliche und knappe Dokument verwiesen.

Wir legen unseren Überlegungen ein breiteres Religionsverständnis zugrunde. Wenn wir unter ‚Kultur‘ die gesellschaftlich geformten menschlichen Möglichkeiten des Erfassens und Gestaltens von Wirklichkeit verstehen, so ist Religion der ‚innere Kern‘, die Kernkompetenz einer Kultur, also „solches, was sich zunächst und zu-

¹ Vgl. Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK)/Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog (PRID)/Weltweite Evangelische Allianz (WEA), *Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Empfehlungen für einen Verhaltenskodex*, Bangkok 2011, S. 9; https://www.missio-hilft.de/media/ueber_uns/das-christliche-zeugnis.pdf (01.08.2014).

meist gerade *nicht* zeigt, ... was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, dass es seinen Sinn und Grund ausmacht². Erst eine so erweiterte Sicht erlaubt es, die multireligiöse Welt der Gegenwart in Augenschein zu nehmen, unabhängig von klassischen Religionen, Theologien, Kirchen und Denominationen.

Nikolaus von Kues stellt in seinem bekannten Dialog *De pace fidei* (nach 1453) fest:

„Es gehört zum irdischen Menschenwesen, lange Gewohnheit, die als Teil der Natur betrachtet wird, als Wahrheit zu verteidigen. Und so entstehen nicht geringe Meinungsverschiedenheiten, wenn irdische Gemeinschaft ihren Glauben einer andern vorzieht.“³

Erst die Entflechtung von Glaube und Religion, von christlichem Glauben und tief sitzender Gewohnheit ermöglicht eine – hoffentlich – fruchtbare Reflexion unseres Themas.

Wirklichkeit

Der Sekretär des Christlichen Vereins Junger Männer (CVJM) und spätere Friedensnobelpreisträger (1946), John R. Mott, veröffentlichte 1900 sein Buch *The Evangelization of the World in This Gene-*

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹¹1967, S. 35.

³ Nikolaus von Kues, „De pace fidei“, in: Ders., *Philosophisch-Theologische Schriften*, Bd. 3, hrsg. von Leo Gabriel, übers. von D. u. W. Dupré. Wien 1967, S. 705–797, hier: S. 711. Der lateinische Text lautet: „Habet autem hoc humana terrena condicio, quod longa consuetudo, quae innaturam transisse accipitur, pro veritate defenditur. Sic eveniunt non parvae dissensiones, quando quaelibet communitas suam fidem alteri praeferat.“ (S. 710) – Dabei haben ‚fides‘ und ‚religio‘ beim Kusaner eine invertierte Bedeutung im Vergleich zum gegenwärtigen Sprachgebrauch, was sich noch bis heute im katholischen Kirchenrecht widerspiegelt.

ration.⁴ Fünfzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Promulgation seines *Dekrets über die missionarische Tätigkeit der Kirche Ad gentes*, dem diese Publikation gewidmet ist, bleibt von Motts Optimismus kaum etwas, zumindest nicht in der katholischen Kirche.

Was es an Krisenanalysen gibt, verwundert: Austrittszahlen, Kirchensteuern, Missbrauchsfälle und zurückgetretene Bischöfe werden aufgelistet. Keiner der Fakten ist einfach hinzunehmen – geschweige denn gutzuheißen – in einer Kirche, die für sich als Selbstbegründung und Kernkompetenz die geschichtliche Gegenwart der Mission Jesu Christi in Anspruch nimmt. Aber der Unterschied zwischen Trend-,Anlässen‘ und Trend-,Gründen‘ scheint nicht mehr gesehen zu werden. Die Wahrnehmung der Wirklichkeit scheint beeinträchtigt. Das ist zwar vor allem ein Problem der Kirche, aber keineswegs nur ihres.

Unsere Reflexion ist kein leichtes Unterfangen, sind doch schon ‚kulturelle‘ Überlegungen enorm schwierig, weil man – um es im Bild zu sagen – ohne Spiegel den Anzug beurteilen muss, den man selbst trägt. Wie viel schwieriger ist es da, an den ‚Sinn‘ und ‚Grund‘ *kultureller* Tatbestände, an ihre ‚Religion‘ heranzukommen. Wir müssen in unseren Überlegungen tief genug ansetzen, wollen wir der Jahrzehnte währenden Flut an Evangelisierungs-Publikationen nicht nur ein paar vielleicht geistvolle, aber wenig hilfreiche Zeilen hinzufügen.

Dabei liegt das Motiv für unseren versuchten Tiefschnitt nicht nur in der gegenwärtigen Diskussion und ihren wenig befriedigenden Resultaten. Unser Versuch hat seinen Anlass zugleich in einigen persönlichen Erfahrungen: 2007 durften wir am lateinamerikanischen Bischofstreffen in Aparecida teilnehmen, 2008 an der römischen Bischofssynode. Zweifelsfrei haben beide Treffen Wertvolles zu ihrer jeweils anstehenden Thematik gesagt, aber uns schockierte, dass in beiden Fällen die außerkirchliche Wirklichkeit nicht sach-

⁴ Vgl. John R. Mott, *The Evangelization of the World in This Generation*. Student Volunteer Movement, London 1900.

entsprechend aufgearbeitet wurde, also eher als Zufallsinformation einfluss. Papst Franziskus sucht derzeit – anerkennenswerterweise – neue Formen katholischer Mitverantwortung und Synodalität. Wenn man aber auf die Vorbereitung der anstehenden Familiensynode schaut, so wird dabei die binnenkirchlich-zirkuläre Perspektive zwar erweitert, aber nicht überwunden. Man kritisiert Luhmanns Theorievorgabe der ‚Autopoiesis‘, führt sie aber verfeinert und problemlos in der eigenen Institution weiter. Vergleichen wir einmal die kirchliche mit der folgenden Situation: Als Flug- oder Schiffskapitän können sie beruhigt den Automatikpiloten, also standardisierte Selbstregelungsprogramme, einschalten, aber nur unter den Bedingungen einer hinreichend kalkulierbaren Umgebung und bei mit Sicherheit störungsfreier Witterung. Diese Bedingungen sind ganz sicher nicht für die derzeitige kirchliche Situation gegeben. Und die Verfeinerung innerkirchlicher Selbstregulierungsmechanismen mag sinnvoll und notwendig sein, hinreichend ist sie sicherlich nicht. Was nützt, ist der Blick auf die Wirklichkeit, auf die neuen Bedingungen kirchlicher Tätigkeit, auf das geänderte Umfeld für das christliche Zeugnis.

Im Folgenden möchten wir die derzeitige Wirklichkeit des christlichen Zeugnisses beleuchten. Wir tun dies zunächst mit zwei globalen Perspektiven: Wir beobachten erstens die weltweite Trendsituation der katholischen Kirche und dazu zweitens die Differenzen der ‚Neuen Religiösen Bewegungen‘. Hernach schauen wir mit einer feineren Abstimmung drittens auf das, was sich in den letzten Jahrzehnten für das christliche Zeugnis verändert hat. Von den Vorgaben zu diesem Beitrag her müssen wir unsere Darstellung sehr stark synthetisieren.

Die Trendsituation der katholischen Kirche auf Welt-Ebene

Ein wenig verzweifelt an der Form und der geringen Wirklichkeitsfähigkeit der erwähnten Bischofstreffen machten wir uns vor einigen Jahren an die Arbeit, mit Hilfe des offiziellen kirchlichen Statistik-

Handbuchs die globalen Trends in der katholischen Kirche von 1974 bis 2004 aufzuzeigen;⁵ mit folgendem Ergebnis:

- Im beobachteten Zeitraum ist das weltweite Kirchenmitglieds-wachstum um 14 Prozent hinter dem Weltbevölkerungswachstum zurückgeblieben, was vor allem durch Europa und Lateinamerika induziert wurde, also durch die Kontinente, die zwei Drittel des Weltkatholizismus ausmachen.
- Die Kontinente mit der größten kirchlichen Wachstumsdynamik sind Afrika (221 Prozent Katholiken-Zuwachs) und Asien (111 Prozent); beide Kontinente machen aber zusammen nur 24 Prozent der Katholiken auf Weltebene aus.
- Lateinamerika (43 Prozent des Weltkatholizismus) nimmt auf der Wachstumsskala mit 67 Prozent eine Mittelposition ein; bleibt aber (durch seine Verluste an evangelikale Gruppen) um 10 Prozent hinter seinem eigenen Bevölkerungswachstum zurück.⁶
- Die Regionen mit dem geringsten Katholiken-Wachstum sind Europa (5,8 Prozent) und die USA (43 Prozent), beide – auf sehr verschiedene Weise – christliche Kernregionen.

Später einiges zur Deutung dieser Daten. Schauen wir jetzt kurz auf die hauptamtlichen kirchlichen Glaubenszeugen (Priester und Ordensfrauen):

- Nur in Asien haben wir ein gewisses Gleichgewicht in Bezug auf Priester: ihre Zahl (11,9 Prozent aller Priester) entspricht fast der Zahl der Gläubigen (10,3 Prozent aller Katholiken); auch die Zuwachsrate an Priestern (111,2 Prozent) stimmt mit der Wachstumsrate der Gläubigen (111,2 Prozent) überein. – Für die Or-

⁵ Vgl. Norbert Strotmann, „Descifrando la Situación de la Iglesia en América Latina“, in: Ders./José Luis Pérez Guadalupe, *La Iglesia después de ‚Aparecida‘. Cifras y Proyecciones*, Lima 2008, S. 17–133. Dort finden sich die Vorgehens- und Literaturangaben, mit denen wir unsere Darstellung hier nicht belasten möchten.

⁶ José Luis Pérez Guadalupe, „Y sin embargo, se van ...“, in: Norbert Strotmann/Ders., a. a. O., S. 135–294.

densfrauen gilt: Asien hat einen beachtlichen relativen Überschuss an Ordensfrauen (19,6 Prozent); ihre Zuwachsrate (86,3 Prozent) liegt unter der Katholiken-Zuwachsrate (111,2 Prozent), ist aber weltweit die höchste bei Ordensfrauen.

- In den restlichen Kontinenten verschlechtert sich die Personalsituation. Insgesamt ging in diesem Zeitraum der Priester-Bereich um 0,8 Prozent zurück; der Sektor Ordensfrauen weltweit um 21,9 Prozent, beides angesichts einer Zunahme an Katholiken von 55,8 Prozent weltweit.
- Nordamerika verzeichnet ein Minuswachstum an Priestern von 19,2 Prozent, Europa von 18,9 Prozent und Ozeanien, das in der Vatikan-Statistik Australien einschließt, von 12,2 Prozent. In diesen Regionen kann man im Beobachtungszeitraum auch keine Trendwende ausmachen. Diese Regionen weisen einen akzentuierten relativen Überschuss an Priestern auf, wenngleich sich dieser Vorteil durch Überalterung rasch auflösen wird.
- Außer dem erwähnten Spitzenreiter Asien gibt es in der Priester-Sparte ein beständiges Wachstum in Afrika (90,3 Prozent) und in Lateinamerika (44,1 Prozent). In beiden Fällen muss man aber berücksichtigen, dass diese Kontinente in der schwächsten Ausgangsposition stehen, geht man als Bezug von einer Gleichverteilung von ‚Priestern pro Gläubigen‘ auf Weltebene aus: Afrika hat dann zur Zeit etwa die Hälfte, Lateinamerika ein Drittel der ihnen zustehenden Anzahl. Zugleich liegen ihre Zuwachsraten weit unter den erwähnten Katholiken-Zuwachsraten. Das Verhältnis ‚Priester pro Katholiken‘ verschlechtert sich also zusehends. Mit Ausnahme Asiens gestaltet sich die Arbeit der Priester weltweit permanent schwieriger.

Demgegenüber ist die Situation der Ordensfrauen nochmals erheblich delikater. Wir erwähnen nur die Globalzahlen ihres Rückgangs, der weltweit 21,9 Prozent beträgt (bei einem Katholiken-Wachstum von 55,8 Prozent). Schwerpunkte des Rückgangs sind: Nordamerika, Europa und Ozeanien (in dieser Rangfolge).

Was bedeuten diese Zahlen für das ‚christliche Zeugnis in unserer Welt‘?⁷ Die Zeugnissituation der katholischen Kirche ist außerordentlich delikater, und man versteht Papst Franziskus, wenn er mit seinem apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (zumindest auch) einer generellen innerkirchlichen Mutlosigkeit entgegentritt. Um aber keine kurzschlüssige Interpretation zur derzeitigen Situation des kirchlichen Zeugnisses vorzulegen, unternehmen wir einen zweiten Schritt und bedenken:

Neue Religiöse Bewegungen

2013 wurden wir von der Leitung der Kommission Weltkirche/DBK darum gebeten, eines der Abschlussreferate zu ihrer Langzeituntersuchung über die ‚Neuen Religiösen Bewegungen‘ zu halten. Die nachfolgenden Überlegungen schöpfen aus dieser Arbeit⁸ und aus den Erfahrungen des internationalen Treffens in Rom.⁹

Weshalb ist dieser Schritt wichtig? Aus unserer vorhergehenden Sicht zur Trendsituation der katholischen Kirche kann man den generellen Eindruck gewinnen, dass es um das christliche Zeugnis ins-

⁷ Zur globalen Situation des Christentums auf Weltebene, vgl. PEW Research Center, Global Christianity. A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population (The PEW Forum on Religion & Public Life, Dezember 2011), http://www.pewforum.org/uploadedFiles/Topics/Religious_Affiliation/Christian/Christianity-fullreport-web.pdf (01.09.2014). Eine genauere Beschreibung der NRB-Gruppierungen, ebenda, S. 69.

⁸ Vgl. Norbert Strotmann, „Was bedeutet das Phänomen der NRB für die Pastoral-Konzepte der Universal-Kirche?“, unveröff. Manuskript zur intern. Tagung der DBK: „Evangelikale – Pfingstkirchen – Charismatiker. Neue religiöse Bewegungen als Herausforderung für die katholische Kirche“ (Rom, 9.–11. April 2013). Die Daten des folgenden Abschnitts sind diesem Beitrag entnommen. Seine englische Fassung wird in Kürze veröffentlicht.

⁹ Vgl. Ulrich Ruh, „Neue Konkurrenz – Pfingstler und Charismatiker als Herausforderung für die katholische Kirche“, in: Herder Korrespondenz, 67 (2013) 6, S. 305–309.

gesamt in unserer gegenwärtigen Welt schlecht bestellt ist. Dem widerspricht die Erfolgsstory der Neuen Religiösen Bewegungen während der letzten Jahrzehnte.

Unter den Neuen Religiösen Bewegungen fassen wir die Pfingst-, die charismatischen und die evangelikalen Bewegungen und ihre Neuerungen zusammen.¹⁰ Karl Gabriel schließt seinen Forschungsbericht zur internationalen Untersuchung der DBK mit den Worten:

„Die weltweit unterschiedlichen religiösen, gesellschaftlichen, sozialen und politischen Kontexte haben zur Folge, dass die Evangelikalen, Pfingstkirchen und charismatischen Bewegungen sehr differierende Formen annehmen und unterschiedliche Wirkungen und Einflüsse hervorbringen. Die Vielfalt stellt die Annahme eines einheitlichen Kerns der Bewegungen immer wieder in Frage.“¹¹

Wenn man unter diesem Vorbehalt auf die Neuen Religiösen Bewegungen schaut, dann geht es ihnen um (1) einen entschiedenen christlichen Glauben, der (2) durch die persönliche Umkehr zu Christus (Erweckung) und (3) durch die Bindung dieses Glaubens an die Hl. Schrift als Lebensnorm verankert ist. Dieser Glaube (4) ‚rettet‘ und ‚heilt‘. (5) Ihn an die Nicht-Bekehrten weiterzugeben, ist Grundauftrag eines jeden Mitglieds der Neuen Religiösen Bewegungen. Mit dieser evangelikalen Radikalität verbinden Pfingstkirchler und Charismatiker dann noch (6) eine besondere Insistenz in das gegenwärtige Wirken des Hl. Geistes, wie es in der Schrift von der

¹⁰ Vgl. neben: Norbert Strotmann, „Was bedeutet das Phänomen der NRB für die Pastoral-Konzepte der Universal-Kirche?“, unveröff. Manuskript zur intern. Tagung der DBK: „Evangelikale – Pfingstkirchen – Charismatiker. Neue religiöse Bewegungen als Herausforderung für die katholische Kirche“ (Rom, 9.–11. April 2013) die entsprechenden Artikel in: EKL und in: The Oxford Dictionary of the Christian Church.

¹¹ Karl Gabriel (Hrsg.), Evangelikale, Pfingstkirchen und Charismatiker in vier Erdteilen. Ergebnisse von Fallstudien der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz zu Costa Rica, Philippinen, Ungarn und Südafrika, Münster 2013, S. 13.

jungen Christengemeinde berichtet wird. Als Bewegungen grenzen sie sich normalerweise von den Kirchen und Denominationen ab. Das katholisch-theologische Grundproblem des Glaubens in den Neuen Religiösen Bewegungen ist in allen erwähnten Punkten seine kirchen-freie Unvermitteltheit.¹²

Die Mitglieder dieser Bewegungen verstehen sich in ihrer ‚sozialen Verbundenheit‘ nicht von kirchlichen Strukturen her, sondern von der miteinander geteilten Entschiedenheit eines christozentrischen Glaubens, der von der Schrift lebt. Dieses Bindemittel ist bei den Bewegungen so stark, dass sie weitgehend auf institutionelle Minimalisierung und Informalität setzen. Ihre religiöse Bindung ist dabei in der Regel gleichzeitig ‚trans-denominational‘, das heißt die meisten Mitglieder der Neuen Religiösen Bewegungen gehören gleichzeitig einer Kirche oder Denomination an. Im Bild gesagt, ist ihre Sozialform weitgehend ‚parasitär‘. Dieser Tatbestand der (Doppel-)Zugehörigkeit bringt die Statistiken über die Neuen Religiösen Bewegungen häufig und gründlich durcheinander.

Damit kommen wir zum wichtigsten Punkt unserer Überlegungen, zu den überwältigenden Erfolgszahlen der Neuen Religiösen Bewegungen in kürzester Zeit. Das *PEW Research Center* gibt für Dezember 2011 folgende Daten für Pfingstler und Charismatiker vor, die zugleich die Evangelikalen einschließen. Wir können nicht entscheiden, welche Angaben korrekt sind, die der DBK-Untersuchung zugrunde liegenden 400 Millionen Mitglieder der Neuen Religiösen Bewegungen oder folgende PEW-Angaben:¹³

¹² Seine Gefahren sind: der (1) Fideismus und Fanatismus mit Bezug auf den Glauben, eine (2) individualistische Eigenbedürfnis-Christologie, der (3) Fundamentalismus bezüglich der Schrift, ein (4) egozentrischer Heils-exklusivismus, der zugleich (5) die Missionstätigkeit motiviert und prägt, sowie – schlussendlich – die (6) Instrumentalisierung des Hl. Geistes. – Zu diesen Gefahren sei festgestellt: Es handelt sich dabei um extreme Tendenzen und Positionen in den Neuen Religiösen Bewegungen, die an Randstellen aufscheinen, aber nicht die Bewegungen ausmachen.

¹³ Vgl. PEW Research Center, a. a. O., S. 67.

Christians by Movement

Movements	Estimated Number	Percentage of Total World Population	Percentage of Total World Christian Population
Pentecostal	279.080.000	4,0 %	12,8 %
Charismatic	304.990.000	4,4 %	14,0 %
Pentecostal & Charismatic together	584.080.000	8,5 %	26,7 %

Von einem überzeugten Glauben geprägte Laienchristen mit weitgehend trans-denominationaler Kirchenbindung und minimalen eigenen kirchlichen Strukturvorgaben erreichen innerhalb von fünfzig Jahren eine weltweite Nachfolgerschaft, die der Hälfte – wenigstens aber einem Drittel – der katholischen Kirchenmitgliedschaft mit zweitausendjähriger Vergangenheit gleichkommt. Belassen wir es bei diesen wenigen Hinweisen und vergleichen wir die ‚schwierige Situation der katholischen Kirche‘ – vorsichtig – mit der ‚Erfolgsstory der Neuen Religiösen Bewegungen‘.

Die Versuchung ist groß, einfach anzunehmen, dass die Lösung der katholischen Zeugnisprobleme der Gegenwart in der schlichten Übernahme der Missionsmodelle der Neuen Religiösen Bewegungen liegt, nach dem Motto: „Seht, es geht auch anders!“ Das aber wäre ‚leicht-gläubig‘; man würde ein außerordentlich erfolgreiches *Partial*-Modell des christlichen Zeugnisses auf ein wesentlich komplexeres *Universal*-Modell übertragen.

- Das Modell der Neuen Religiösen Bewegungen ist zunächst nicht fokussiert auf Glaubensweitergabe an Glaubenslose (im Sinne der klassischen Mission), sondern zumeist (wenngleich nicht ausschließlich) auf die Neubelebung des Glaubens von getauften Christen, also Menschen, die bereits einer Kirche oder deren Äquivalent vor allem ‚im Ruhestand‘, ‚nominal‘, jedenfalls aber ‚nicht-engagiert‘ angehören.

- Die konkrete Glaubensbelebung geht in jedem Kontinent (und sicherlich auch länderspezifisch) unterschiedlich vor: Waren und sind es in Lateinamerika die katholischen Christen, die ‚bekehrt‘ wurden und werden, sind es in Afrika vor allem anglikanische und reformierte Christen (den Katholiken wird dort eine höhere Resistenz gegenüber den Neuen Religiösen Bewegungen nachgesagt). In Asien ist die Situation wiederum eine andere: Im einzigen katholischen Land, den Philippinen, sind und bleiben die meisten Anhänger Neuer Religiöser Bewegungen katholisch und bilden zugleich eine große Mehrheit gegenüber nichtkatholischen Anhängern.
- Entsprechend variiert die Strategie: In Lateinamerika sind es die ‚langzeit-priesterlosen‘, also relativ verkündigungs- und kultfreie oder -ferne Gesellschaftssektoren oder Regionen, die den Erweckungskern der Neuen Religiösen Bewegungen bilden. In Afrika hat das Christentum eine hohe Konfessions-Variabilität, die auf die wechselhafte Kolonialgeschichte zurückgeht; entsprechend vervielfältigen sich die kirchlichen Erweckungs-Objekte für die Neuen Religiösen Bewegungen. Dagegen hat die katholische Kirche auf den Philippinen ihre Kernkompetenz zur eigenen Selbsterneuerung übernommen.
- Doch entscheidend ist die folgende Beobachtung: Der Erfolg der Neuen Religiösen Bewegungen ist (schaut man genauer hin) zweifelsfrei *überwältigend, aber begrenzt*: Er äußert sich:
 1. im gesellschaftlichen Übergang von der Landkultur zur modernen Gesellschaft,
 2. und dort vor allem in den Großstadtrandbezirken.
- Man kann feststellen: Je fortgeschrittener eine Gesellschaft ist, desto geringer ist der Erfolg der Neuen Religiösen Bewegungen. Das besagt zugleich: Ihre Strategien zeigen kaum Wirkung in jenen Kontinenten mit dem höchsten Entwicklungsstand, also genau jenen Gesellschaften, in denen die Situation der katholischen Kirche besonders prekär ist.
- Schlussendlich: Über die Entwicklung der Neuen Religiösen Bewegungen und ihrer Mitglieder nach dem Sprung von der Über-

gangs- zur entwickelten Gesellschaft können wir so gut wie nichts sagen. Angesichts einer nur marginalen Effizienz in hochentwickelten Gesellschaften tendiert die Prognose aber zu einer eher negativen Sicht.

Als Fazit dürfen wir feststellen: Das derzeit erfolgreiche christliche Zeugnis der Neuen Religiösen Bewegungen ist nicht einfach die Lösung für die schwerwiegenden Zeugnisprobleme der katholischen Kirche in den entwickelten Gesellschaften.

Das will aber nicht sagen, dass die katholische Kirche nicht von den Neuen Religiösen Bewegungen lernen kann. Wir erwähnen nur einige auffällige Punkte:

1. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gab es in der Kirche zahlreiche theologische Bemühungen um den Glauben in der Welt der Entwicklungsländer. Aber der Kern der sozialen Veränderung, der Sprung von der Agrar- zur Stadtkultur mit seinen kulturellen und religiösen Umwälzungen, wurde nie zum Kern der pastoralen Strategie-Überlegungen. Diese Schwäche der Vergangenheit sollte Kirche hellhörig machen gegenüber ihren eigenen pastoralen Analysefähigkeiten. Die katholische Kirche verharrte im pastoral Gewohnten. Die Neuen Religiösen Bewegungen waren sensibel für die neuen Erfordernisse angesichts des gesellschaftlichen Wandels.
2. Die katholische Kirche sollte in Erwägung ziehen, die Strategie der Kirche in den Philippinen so rasch wie möglich ‚angepasst‘ in Lateinamerika und Afrika anzuwenden.
3. Die Erneuerung des Glaubens durch Laien sollte für die Kirche in der entwickelten Welt angesichts ihrer dortigen Institutionen-Misere neu durchdacht werden, denn in ihrer derzeitigen Pastoralpraxis ist hier die intergenerationale Glaubensweitergabe extrem gefährdet.
4. Die ‚organisationale‘ Flexibilität und ‚institutionelle‘ Abstinenz der Neuen Religiösen Bewegungen sollten auf jeden Fall in der Universalkirche zu einer gewichtigen Besinnung über die Adäquatheit der Kircheninstitution in der Gegenwart führen. Dabei kann es nicht darum gehen, ihre Institutionen ‚de jure divino‘ ab-

zuschaffen, sondern sie – so weitgehend wie möglich – flexibler zu gestalten und zu verschlanken.

Unter dem Stichwort Wirklichkeit haben wir in zwei Schritten zunächst kurz statistisch über die prekäre Zeugnissituation der katholischen Kirche referiert und hernach über ihre erfolgsverwöhnten Konkurrenten, die Neuen Religiösen Bewegungen, reflektiert – mit dem Ergebnis, dass sie nicht das Lösungskonzept für das Kernproblem der katholischen Kirche für das Glaubenszeugnis in der entwickelten Welt vorgeben. Wir machen unseren dritten Schritt, um herauszufinden:

Was sich in den letzten Jahrzehnten für das christliche Zeugnis verändert hat

Weshalb läuft das christliche Zeugnis in den hochentwickelten Gesellschaften so schlecht? – In dieser Frage fassen wir den Problemüberhang unserer ersten beiden Wirklichkeitprüfungen zusammen.

Wenn sie Charles Taylors exquisites *Säkulares Zeitalter*¹⁴ lesen, bleiben ihnen zum Schluss mehr Fragen als Antworten zu unserem Problem. Überschaut man die Erklärungsvorgaben zur deutschen Kirchensituation seit den 70er Jahren¹⁵ bis hin zum jüngsten Milieuansatz,¹⁶ dann fällt die kurzlebige Gültigkeitsdauer ihrer Interpretationen auf. Soziologen wie Franz-Xaver Kaufmann, Karl Ga-

¹⁴ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009.

¹⁵ Beispielsweise: Gerhard Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, Freiburg/Basel/Wien 1972, mit seiner ‚kognitiven Dissonanz‘. Es ist schon Ironie: Vor gut 40 Jahren waren für Schmidtchen die Glaubensprobleme der Deutschen Probleme der ‚Abweichung‘, der ‚Dissonanz‘. Die Situation hat sich umgekehrt: Heute sind es weit eher Probleme der ‚Konsonanz‘.

¹⁶ Vgl. Herder Korrespondenz e-Dossier, *Kirche in Milieus*, Freiburg i. Br. 2008.

bril, Detlef Pollack und andere mehr kann man nicht anders als hochschätzen. Hat man die Auseinandersetzungen über Individualisierung, Säkularisierung und Säkularisierungs-Diversifizierung rezipiert, ist man hervorragend informiert. Es bleibt aber die Frage, ob man damit zugleich unser Problem hinreichend versteht.

Wir gehen anders vor, und zwar über die eigene Erfahrung: In den 1970er Jahren durften wir für einige Jahre im südlichen Andenhochland Perus, einem armen Gebiet mit noch nahezu reiner Subsistenzlandwirtschaft als Missionar arbeiten; seit 1996 als Bischof einer neuen Diözese am östlichen Rand der peruanischen Landeshauptstadt Lima. Diese Kontrast-Erfahrung haben wir in den letzten Jahren verschiedentlich im Kontext eines Projekts zur Mega-City-Pastoral¹⁷ durchdacht unter der Perspektive: Was sind wichtige Orientierungsdifferenzen für den Menschen, die den Unterschied zwischen der Agrarsubsistenz und dem Stadtrandleben ausmachen? Wir kommen durch diese Gegenüberstellung der Antwort auf die beiden Fragen näher: Weshalb sind die Neuen Religiösen Bewegungen so hilfreich für die Agrarmigranten am Stadtrand? Weshalb läuft der Glaube so schlecht in den fortgeschrittenen Gesellschaften der Gegenwart? – Wir müssen abermals sehr synthetisch vorgehen und stellen die Kontrastsituationen nur stichwortartig in Kolumnen gegenüber¹⁸:

¹⁷ Vgl. Margit Eckholt/Stefan Silber (Hrsg.), *Glauben in Mega-Citys. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral* (Forum Weltkirche, Bd. 14), Ostfildern 2014.

¹⁸ Genaueres zu ‚Vorgehen‘, ‚Inhalt‘ und ‚Literatur‘ bei: Norbert Strotmann, „Pastoral der mega-urbanen Randbereiche. Grundsätzliche Überlegungen zu Soziologie und Pastoral“, in: Margit Eckholt/Stefan Silber, a. a. O., S. 36–56.

Agrarsubsistenz

Der Mensch lebt ‚in‘ und ‚von‘ der Natur

Begrenztheit und Überschaubarkeit

Der Lebensraum ist begrenzt, dafür aber überschaubar. – Die Erfahrung der Zeit ist durch die Natur differenziert und dabei zugleich repetitiv-zyklisch.

Stabile, iterative Tätigkeit

Die Subsistenzagrarwirtschaft lebt von relativ stabiler Eingepasstheit der wirtschaftlichen Tätigkeiten in die Natur und ihre Zeit, die den vorhersehbaren Arbeitszyklus vorgeben.

Abzählbare ‚Bekannte‘

Die Grenze zwischen Bekannten und Unbekannten ist klar und relativ stabil. Der Bekanntenkreis überwiegt stark. Normalhin ist man ‚unter sich‘; Bekannt-Sein ist der Regelfall. Nicht-Bekannt-Sein ist auffällig.

Person-Zentrierung

In der Agrarsubsistenz ist menschliches Zusammentreffen ‚Begegnung zwischen Personen‘. Man kennt sich; oder man weiß, dass man sich nicht kennt. Bei Bekannten sind Herkunft und Familienzugehörigkeit ‚geläufig‘.

Mega-City-Rand

Der Mensch lebt ‚in‘ und ‚von‘ der Gesellschaft

Entgrenzte Unübersichtlichkeit

Der Lebensraum am Stadtrand mag physisch überschaubar sein. Was aber in ihm vorgeht, bleibt weitgehend unüberschaubar. – Die Zeit ist nicht mehr ein (vor allem) natürlicher Ordnungsrahmen. Es sind die technische Zeitvorgabe und die Vorkommnisse, die Events, welche die Zeiterfahrung prägen.

Abhängigkeit von sozialen Einrichtungen und der Technikentwicklung

Tätigkeit am Stadtrand geschieht in einem komplex-differenzierten Umfeld, das in unbekannte soziale Einrichtungen eingelagert ist und zugleich von der Entwicklungsdynamik technischer Artefakte geprägt wird.

Abzählbare unendliche ‚Unbekannte‘

Die Zahl der Bekannten ist (relativ zum Umfeld) reduziert; die Zahl der Unbekannten ‚abzählbar unendlich‘. Die alltägliche Herausforderung ist der ständige Umgang mit Unbekannten/m.

Dezentrierung der Person

In der mobilen und differenzierten Gesellschaft mag die Anzahl der Bekannten erweitert sein; aber – denken wir an den Verkehr, die Arbeit oder das Einkaufszentrum – bei den weit überwiegenden Begegnungen wissen wir bestenfalls vom anderen, was er tut oder kann, nicht aber, wer er ist.

Begegnung in der Agrarwelt ist normalhin persönliche Begegnung. Das gilt selbst bei ‚negativen‘ Relationen.

Begegnung steht weitgehend unter dem Vorzeichen instrumentaler oder funktionaler Rationalität; unter restriktivem Interesse an der Person. Für die persönliche Begegnung gibt es vorgesehene Restbezirke wie: Familie, Vereine, Kollegialität in der Arbeit etc.

Die Begegnung in der Stadtwelt ist restriktiv; sie steht überwiegend in einer Relationalität des gegenseitigen Nutzens und der Funktionalität.

Familie als ‚Lebensdach‘

In der Subsistenzkultur ist die Familie normalhin Lebensgemeinschaft; eine lebensübergreifende Institution (von der Wiege bis zur Bahre). Sie ist der Ort der wenig differenzierten Arbeit. Zugleich vermittelt sie das hinreichende Lebenswissen, und zwar sowohl geschlechts- wie auch arbeitspezifisch.

Dabei ist sie zugleich der Ort gleichbleibender, lebensorientierender Sinn-Vermittlung, die von den Familienmitgliedern geteilt wird.

Familie als ‚Teilzeit-Restbezirk‘

In der Neuzeit (vor allem seit der Industrialisierung und der mit ihr einhergehenden gesellschaftlichen Differenzierung) sind und werden in zunehmendem Maße die grundlegenden Tätigkeiten wie Erziehung und Arbeit in selbständige Gesellschaftsbereiche ausgelagert. Die Familie hat diese früher wesentlichen Funktionen abgetreten. Aber auch zeitlich wird sie generell bis zum frühen Erwachsenenalter der Kinder begrenzt. Sie ist nicht mehr der normale Lebensraum, sondern nur noch der Kindheits- und Jugend-Restbezirk.

In immer begrenzterem Maße ist die Familie noch Sinn-Vermittlerin.

Schauen wir mit dieser Gegenüberstellung noch einmal kurz auf die Erfolge der Neuen Religiösen Bewegungen in den Ländern des Übergangs von der Land- zur modernen Stadtkultur: Normalerweise ist der Übergang ein Sprung von einer Kultur in eine andere, so oder doch ähnlich wie sie die beiden Spalten kontrastieren. Diese Sprungerfahrung der ‚Entwicklungsmigranten‘ ist sehr verschieden von Ihrer europäischen Erfahrung, bei der Sie nahezu unbemerkt in den

letzten fünfzig Jahren einen Wirklichkeitsumbau mitgemacht haben, der zwar nicht ganz so dramatisch ist wie der oben beschriebene, der es aber auch in sich hat und den Sie – durch unsere kontrastierende Darstellung – nun vielleicht auch deutlicher für Ihr eigenes Grundbefinden wahrnehmen können.

Demgegenüber springt der Migrant in der Entwicklungsregion ungeschützt in eine neue Welt, in der die alten Lebensregeln des überschaubaren Eingebettet-Seins in der Natur und in der engen Sozialgemeinschaft nur noch begrenzt greifen. Die neuen Regeln beherrscht er noch nicht. Da kommen ‚pass-genau‘ die Neuen Religiösen Bewegungen mit ihrem Angebot: Erstens ersetzen sie die Einsamkeit des Migranten, die er mit dem Wegfall der Herkunftsgemeinschaft (Familie und Dorf) durchleidet, durch eine intensive Glaubensgemeinschaft, die auf Vis-à-vis-Beziehung angelegt ist (Vergewärtigung der Vergangenheit). Zweitens lernt er mit der Neufassung seines Glaubens den entscheidenden Umgang mit seiner eigenen Subjektivität. Diese hatte in der Agrarsituation nur begrenzten Spielraum; am Stadtrand muss er ständig auf neue Menschen, neue Sozialeinrichtungen und neue Situationen reagieren. Da kommt eine subjekt-zentrierte¹⁹ und in der kirchlichen Institutionalität reduzierte Glaubensform im reformatorischen Erbe (Wie bekomme *ich* einen gnädigen Gott?) gerade gelegen, um Selbstreferentialität zu trainieren (Einübung in die Zukunft). Schlussendlich repräsentieren die Glaubenszeugen in den Neuen Religiösen Bewegungen die moderne Welt. Diese aber hat ‚magische‘ Anziehungskraft, wie die weltweiten Migrations- und Verstärkerstatistiken zeigen. – Das soll genügen, um den Erfolg der Neuen Religiösen Bewegungen ansatzweise zu verstehen.

Kehren wir zum Hauptanliegen unserer Wirklichkeitsbetrachtung des christlichen Zeugnisses zurück, zu der Frage: Weshalb bewegt

¹⁹ Eine gute Synthese zur ‚Subjekt-Zentriertheit‘ in der deutschen protestantischen Denktradition findet sich bei Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1, Darmstadt 1971, S. 191–386.

sich christlicher Glaube so schwer in den fortgeschrittenen Gesellschaften der Gegenwart?

Man könnte bei dieser unserer Kernfrage auf eher ‚verstehende‘ Interpretationen zurückgreifen;²⁰ oder auf ‚empirische‘ Linien wie: die langfristigen *Europäischen Wertestudien* (EVSS), die kirchlichen Kreisen vor allem von Paul M. Zulehner nahegebracht wurden; auf deren Globalisierung im *World Values Survey* (WVS) oder auf den *Religionsmonitor* der Bertelsmann-Stiftung.²¹ Wir gehen wiederum unseren Weg.

Fassen wir die wichtigsten Differenzpunkte, die den Unterschied zwischen Agrarsubstanz und Großstadtrand ausmachen, noch einmal stichwortartig zusammen: Begrenzte Überschaubarkeit versus entgrenzte Unübersichtlichkeit – Abhängigkeit von technischen Artefakten und ihrer schwer kontrollierbaren Entwicklung – abzählbar unendliche Kontaktmöglichkeit bei Minimalkennntnis der kontaktierten Personen und Sozialeinrichtungen – Dezentrierung der Stellung der Person aufgrund vorherrschender instrumentaler und strategischer Beziehungen, bei denen die ‚Person als solche‘ normalerweise außen vor bleibt und dort, wo sie ‚als solche‘ unumgänglich ist, in gesellschaftliche Restbezirke eingelagert wird, in denen Funktionsfreiheit begrenzt gelebt werden kann – Wegfall der Familie als überwölbendes Lebensdach und ihre drastische Reduktion als Lebens-, Tätigkeits-, Zeit- und Sinnraum – sowie die Marginalisierung von Überzeugung durch die mediale Herrschaft der Meinung und der Unterhaltung. Soweit die Eckpunkte, die den Unterschied markieren.

Ein bekanntes und bis zum Überdruß zitiertes *Böckenförde-Dictum* besagt: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Vor-

²⁰ Vgl. Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007.

²¹ Vgl. Gert Pickel, *Religiosität im internationalen Vergleich* (Religionsmonitor), Gütersloh 2013, http://www.religionsmonitor.de/pdf/Religionsmonitor_IntVergleich.pdf (01.08. 2014) und Detlef Pollack/ Olaf Müller, *Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland* (Religionsmonitor), Gütersloh 2013, http://www.bertelsmann-stiftung.de/cps/rde/xbcr/SID-2D9F0AC2905BF130/bst/xcms_bst_dms_37661_37775_2.pdf (01.08. 2014).

aussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“²² Da muss sogleich die Frage aufkommen: Nur der freiheitliche, säkularisierte Staat? Gilt das nicht ebenso für die Gegenwartsgesellschaft insgesamt und für all ihre Bereiche, von denen der Staat nur *eine* Einrichtung ist? Gilt das nicht für die Politik als solche, für die Wirtschaft und ihr Finanzsystem, für die Technologie und ihre ökologischen Folgen, für den ganzen Erziehungsbereich und die Kommunikationsmedien? Gilt das nicht in verstärktem Maße nach dem Globalisierungsschub durch die jüngste Informatikrevolution?

Betrachten wir diese Wirklichkeit, so darf man feststellen:

1. Der Mensch in der entwickelten Gesellschaft hängt von dieser ab – auf Gedeih und Verderb.
2. Die neue Lebensform bringt viele Hilfen und Annehmlichkeiten, vor allem technologischer und sozialtechnischer Art, ist aber dabei zutiefst ambig, kostenträchtig und kaum kalkulierbar.
3. Die Beziehungen zu ‚Anderen‘ erweitert sich ins Unendliche; aber es sind weitestgehend ‚funktionale‘ (im Arbeitsalltag) oder ‚mittelbare‘ Relationen (in den Medien). Um es mit Martin Buber zu sagen: Der Überhang an Es-Haftigkeit des heutigen Lebens reduziert beträchtlich seine personalen Beziehungsmöglichkeiten.²³

²² Der selten zitierte Kontext lautet: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“ (Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt 1976, S. 60).

²³ Es wird sicherlich eine der Kernfragen der kommenden Jahrzehnte: Wie kann man die ‚Funktionalisierung‘ des Lebens zugunsten einer ‚Re-Personalisierung‘

4. In der ‚linken‘ Konstruktion der sozialen Wirklichkeit ist es vor allem die Politik, die sich das Recht herausnimmt, den Menschen auf Funktionalität und Mittelhaftigkeit zu domestizieren; in der ‚rechten‘ sind es die Wirtschaft und ihr schamloser Partner, der Finanzsektor.
5. Die Globalisierung hat der Politik zugleich neue Wirtschaftsfunktionen übertragen, nämlich die Bedingungen der Kompetenzfähigkeit der eigenen Volkswirtschaft im internationalen Zusammenhang vorzugeben.
6. Deutlich wird die Macht der Wirtschaft vor allem am wirtschaftsgefügen Re-Design der Familie, an ihrer wirtschafts-logischen Funktionalisierung während der letzten 50 Jahre.
7. Das Wissen, das die Gesellschaft zu ihrer Selbstreproduktion und -entwicklung benötigt, wird vom formalen Bildungssektor (von der Kita bis zur Uni) verwaltet – vor allem unter der Perspektive des gesellschaftlichen Bedarfs und Nutzens; das Wissen, das die Gesellschaft abdeckt, von den Medien. Überzeugungen – vor allem im Sinne der klassischen Religionen – sind Störfaktoren, da sie unter sich und mit der pluralistischen Gesellschaft inkompatibel sind. Ihre Akzeptanz erhöht sich bei gesellschaftlich kontrollierten Kompatibilitätsvorgaben (Beispiel USA).

Die Gesellschaft der Gegenwart – das müssten unsere Überlegungen freisetzen – ist alles andere als eine voraussetzungsfreie ‚soziale Konstruktion der Wirklichkeit‘.²⁴ Wir können das *Böckenförde-Dictum* variieren: Die Gesellschaft der Gegenwart lebt von Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren kann. Die Annahme, dass niemand den ‚roten Knopf‘ der Sprengköpfe betätigt, setzt viel Vertrauen oder Verdrängungskapazität voraus. Die Hoffnung, dass es keine(n) neue(n) Reagan und Thatcher geben wird, dass Putin kalkulierbar

‚rung‘ steuern und reduzieren? Papst Benedikt XVI. rührt dieses Thema in seiner Sozialzyklika *Caritas in veritate* unter dem Stichwort der ‚Gratuität‘ an.

²⁴ Vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M. 1969.

bleibt, ebenso. Die Zuversicht, dass die durch unsere Lebensform selbstgemachten ökologischen Bedrohungen überwunden werden können, läuft nicht ohne Optimismus. – Das sind einige der ‚großen‘ Voraussetzungen; es gibt aber auch die ‚kleinen‘: die Hoffnung auf Gesundheit, familiäres Glück, Berufserfolg, eine angemessene Altersrente, auf Menschen, die zu einem gehören mehr noch als das tägliche Brot, und das problemlose Funktionieren all derjenigen Institutionen, die das ermöglichen.

Die *grundlegenden* Sorgen der Gegenwart und die *Sinnanfragen* zur Zukunft des Menschen sind in der globalisierten Welt sozialer Natur. Im Gegensatz zum Bauern im kargen Andenhochland, der um den Regen bangt, um das angemessene Wetter, damit seine Saat wächst, um problemlosen Zuwachs beim Vieh (er lebt schließlich von der Natur), hat der Stadtrand-Mensch (und wir mit ihm) andere Sorgen, andere Unwägbarkeiten. Diese sind sozialer Natur: In seinem Leben hängt er von dieser Gesellschaft ab, von ihrem Wohl und Wehe. Und als Einzelner kann er diese Situation nur in geringem Maße beeinflussen.

Nach unserer Betrachtung der gegenwärtigen Wirklichkeit des christlichen Zeugnisses können wir feststellen: Die Kirche hat die ‚Synhaptik‘/die zündende Verbindungsfähigkeit ihres Glaubens gegenüber den Sinn- und Grundfragen des postmodernen Menschen in seiner alltäglichen Wirklichkeit und Problematik in nicht geringem Maße eingebüßt. Sie hat jedenfalls wenig Zugang zu Sinn- und Grundfragen seines sozialen Lebens (also zu Religion in unserem Sinn) und kann daher den christlichen Glauben für die Gegenwart nicht zum Schwingen bringen. Selten noch ist er Impulsgeber: weder für die Feiern der sozialen Erfolge der Gegenwart, noch für die Trauer über die Misserfolge oder Ausdruck der tiefen Sorgen um eine kaum kalkulierbare soziale Zukunft. Der Grund für die gegenwärtige Malaise der christlichen Verkündigung liegt nicht im Glauben, sondern in der mangelnden Wirklichkeitsfähigkeit seiner Verkündiger angesichts einer multireligiösen Welt. Wir erinnern an unser Cusanus-Zitat: Es ist einfacher, Gewohntes weiterzureichen, als sich mit dem Glauben auf die Freuden und Nöte des Menschen wirklich und wirksam einzulassen.

Auftrag

Die Wirklichkeit des christlichen Zeugnisses in einer multireligiösen Welt war das Thema unserer bisherigen Überlegungen, und dies aus dem einfachen Grund: Es bringt pastoraltheologisch wenig, über dieses Zeugnis nachzudenken, ohne seine gegenwärtigen Probleme zur Kenntnis zu nehmen. Es sollen nun – stichwortartig – die Herausforderungen für das christliche Zeugnis vorgegeben werden, und zwar in drei Schritten: Herausforderungen erstens in der globalisierten Gesellschaft, zweitens in der Kirche selbst und drittens aus unserem christlichen Glauben.

1. Christliches Zeugnis in der globalisierten Gesellschaft

In seiner jüngsten Ekklesiologie stellt Kardinal Kasper das „Ende der konstantinischen Epoche“ für die Kirche in Europa fest, einer Epoche, in der sie das „gesellschaftliche Leben weitgehend bestimmen konnte.“²⁵ Dieses Ende gilt weitgehend für diejenigen Gesellschaften, die von der Globalisierung während der letzten dreißig Jahre erfasst

²⁵ Walter Kasper, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg/Basel/Wien ²2011, S. 62. Kasper ist vorsichtig. Was er für Europa formuliert, gilt auch für den ‚katholischen Kontinent‘, für Lateinamerika. Die weltweit intensivste Bindung zwischen Gesellschaft/Politik und Kirche zerfällt rasch, vor allem in den Ballungszentren. Was Nordamerika angeht, so sei (trotz der Casanova-Diskussion daran erinnert, dass es die alarmierendsten kirchlichen Institutionsdaten weltweit vorlegt. Die Gesellschaftspräsenz der Kirche stützt sich dort auf ein weites Netz an schulischen und gesundheitlichen Dienstleistungen, die in ihrer herkömmlichen Form aber nicht mehr lange aufrechterhalten werden können. – Der ‚christliche Erb-Bestand‘ ist in den USA aus zwei grundlegenden geschichtlichen Gründen besonders hoch: 1. war der christliche Glaube (konträr zur europäischen Entwicklung) konstitutiv zur Staatsgründung; 2. ist dieser Glaube durch seine Herkunft vor allem in der Subjekts- oder Privatsphäre angesiedelt und hat nur dort seine intangiblen staatlichen Rechte. Beide Gründe schützen ihn eher und länger vor der gegenwärtigen Sozial-Erosion.

wurden.²⁶ In ihnen können wir nicht mehr einfach von homogenen Kulturräumen ausgehen, denn kirchliche Verkündigung lebt in dieser neuen Situation auf Schritt und Tritt, also raum- und zeitgleich mit anderen Überzeugungen und – daher – mit einer weitgehenden Partial-Identifizierung ihrer Mitglieder. Das Leben mit ‚Andersheit‘ ist das Kernproblem dieser neuen Situation. Diese neue Ausgangslage für jedwede gewaltfreie²⁷ Glaubensvermittlung in globalisierten Gesellschaften bringt der katholische koreanisch-nordamerikanische Theologe Anselm Min folgendermaßen auf den Punkt:

„The globalization of the world brings together different groups into common space and produces a twofold dialectic, the dialectic of *differentiation*, in which we are made increasingly aware of differences in nationality, culture, religion, ethnicity, gender, class, language; and the dialectic of *interdependence*, in which we are compelled to find a way of living together despite our differences. The central challenge of the globalizing world is how to manage and transform this twofold, antithetical dialectic of simultaneous differentiation and interdependence into a solidarity of others, the mutual solidarity of those who are different.“²⁸

Kirche und ihr Glaube müssen aber erst lernen, die unhintergehbare Andersheit in unseren Gegenwartsgesellschaften in Solidarität aufzuheben. Diese Lernaufgabe ist nicht leicht. Δουλεύω (Sklavendienst leisten) und διακονέω (Dienen) bilden den Grundwortschatz Jesu,

²⁶ Vgl. Norbert Strotmann, „La Globalización en la Mira de la Iglesia“, in: Bernardo Haour, S.J. (Hrsg.), *Apertura a la Globalización. Desafíos y oportunidades en el Perú*, Lima 2007, S. 241–282.

²⁷ Zum Thema Religion und Gewalt vgl. jüngst: Wolfgang Palaver, „Wahre Religion und falscher Götzendienst. Zum Zusammenspiel von Gewalt und Religion“, in: *Herder Korrespondenz Spezial, Gottlos glücklich? Facetten heutiger Religionskritik* (2014) 1, S. 21–25. Vgl. auch: Stefan Orth, „Grausame Religion?“, in: *Herder Korrespondenz* 68 (2014) 10, S. 487–489.

²⁸ Anselm Min, *The Solidarity of Others in a Divided World. A Postmodern Theology after Postmodernism*, o.O. 2004, S. 1.

den es neu zu buchstabieren gilt. Macht ist jedenfalls – wenn sie es denn angesichts der Botschaft Jesu je war – kein angemessenes Mittel der christlichen Verkündigung mehr. Denn in einer pluralistischen Gesellschaft eint sie nicht; sie zerreißt.

Gleichzeitig steht das christliche Zeugnis unter dem unaufgebbaren Wahrheitsanspruch seiner Botschaft²⁹, wie Papst Benedikt XVI. in seiner Lehrtatigkeit immer wieder unterstrich. Es handelt sich bei der christlichen Verkündigung nie um eine mediengerechte Aufarbeitung der Wahrheit als Durchschnittsakzeptanz. Dabei darf Kirche nicht mit der ‚Überzeugung der Macht‘, sondern nur mit der ‚Macht der Überzeugung‘ arbeiten. Dass sie sich hierbei unter den gegebenen Umständen oft mit einem Minderheitenstatus zufriedengeben muss, ist die Konsequenz. Es geht aber noch weiter: Wenn sie ihren Verkündigungsauftrag ernst nimmt, darf sie nicht einmal ihren Mehrheitskontrahenten diskreditieren.³⁰ Ein Gutteil kirchenpolitischer Gewohnheiten muss damit wohl neu gefasst werden. Das ist natürlich eines der großen Probleme der nahen Zukunft, aber auch eine Chance.

Übersehen wir nicht: Die heutige Gesellschaft ist sehr sensibel in Bezug auf den Wahrheitsanspruch der Kirche. Weder übersieht noch verzeiht sie es, wenn sich die christliche Verkündigungsform und deren Botschaft widersprechen. Man kann nicht Liebe predigen, aber Macht oder Diskriminierung leben. Zukunft hat Kirche, wenn sie vom Zank- zum Inspirationsapfel in unserer Gesellschaft wird, wenn sie zu einer unabdingbaren Institution wird, um gesellschaftliche Gegensätze zu überwinden. Das gilt ganz besonders für die Armut in der Welt. Niklas Luhmann formulierte es in einem Seminar vor vierzig Jahren etwa folgendermaßen: Kirche sollte ihre Botschaft so formulieren, dass ihr Hörer merkt, dass er ohne diese Botschaft das Wichtigste im Leben verpasst.

²⁹ Vgl. Comisión Teológica Internacional (CTI), „El Cristianismo y las Religiones“, in: Dies., Documentos 1969–1996, hrsg. von Candido Pozo SJ, Madrid 1998, S. 557–604.

³⁰ Vgl. Mt 5,43.

2. Glaubenszeugnis ‚in der Kirche‘

Zeiten nach einem Konzil weisen in der Kirchengeschichte regelmäßig ein großes kirchliches Durcheinander auf. Das ist fünfzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht anders. Ob man seither von einem ‚epistemologischen Investiturstreit‘ in der katholischen Theologie reden sollte, darüber lässt sich streiten. Jedenfalls haben sich die Positionen zwischen den zahlreichen postkonziliaren Adjektiv- und Genitiv-Theologien mit ihren oft fruchtbaren *Partialperspektiven* und den Verteidigern der ‚reinen‘ Lehre bis heute gründlich polarisiert.³¹

Olegario González de Cardedal – ein Freund von Kardinal Ratzinger – stellte vor einigen Jahren die zwei grundsätzlichen Positionsvorgaben zum derzeitigen Pastoral-Szenario und deren postkonziliare Grundspannung folgendermaßen dar:

„Die Kirche wird zur Sekte und erliegt dem Fundamentalismus, wenn die Treue zum Ursprung und die Sorge um die Identität unverhältnismäßig sind oder zur Besessenheit werden. Sie ist am Rande der Selbstauflösung und schließlich der Insignifikanz, wenn sie die Sorge um ihre Gesellschaftsrelevanz und ihre Mitarbeit an den Gemeinschaftsaufgaben der Menschheit so weit treibt, dass sie ihre eigenen Quellen und Mittel vergisst.“³²

³¹ Vgl. Roberto de Mattei, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte*, Stuttgart ²2012.

³² Olegario González de Cardedal, *Ratzinger y Juan Pablo II. La Iglesia entre dos milenios*, Salamanca, 2005, S. 168. Originaltext: „Cuando la fidelidad al origen y la preocupación por la identidad son desproporcionadas o se tornan obsesivas, la Iglesia se convierte en secta y sucumbe al fundamentalismo. Cuando la preocupación por su relevancia para la sociedad y su colaboración con las causas comunes de la humanidad es llevada hasta el límite, en el que se olvida los propios hontanares y recursos, entonces la Iglesia está en el borde de la disolución y finalmente de la insignificancia.“

Soviel ist sichtbar: Konservative setzen auf Glaubensidentität; Progressive auf Glaubensrelevanz. Man sollte sich allerdings klarmachen, dass die Gonzálezsche Pastoral-Antithetik der Gegenwart eben keine Disjunktion darstellt. Man kann es – Kant paraphrasierend – so ausdrücken: Glaubensidentität ohne Relevanz ist ‚leer‘; Glaubensrelevanz ohne Identität ist ‚blind‘. Ohne den Glauben gibt es kein Relevanzproblem; ohne Relevanz wird der Glaube zur Leerformel.

Vielleicht ist es nicht unnütz, zwei alte theologische Erkenntnisregeln in Erinnerung zu rufen: Zum einen die christologische des Konzils zu Chalkedon (451), die des ‚unvermischt‘ und ‚ungetrennt‘;³³ zum anderen die des Vierten Laterankonzils (1215), die besagt: „Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre“.³⁴

Die ‚ganze‘ Wirklichkeit – auch die ‚ganze soziale‘ Wirklichkeit der Gegenwart mit all ihren Erfolgen und Fraglichkeiten – ist glaubensrelevant; der ‚ganze‘ Glaube ist wirklichkeitsrelevant. Die Suche nach der Relevanz des Glaubens für die Wirklichkeit ist Aufgabe der Kirche mit Hilfe des ihr zugesprochenen Geistes; die Suche nach der Relevanz der Wirklichkeit Aufgabe des menschlichen Geistes in seiner Geschichte, in seinen Erfolgen und Misserfolgen. Aber weder sind die Wahrheit der Wirklichkeit noch die Wahrheit des Glaubens eine abhängige Variable ihrer jeweiligen Relevanz. Sie haben – unvermischt und ungetrennt – ihre je eigene Gültigkeit, die nicht zur Disposition steht. Die gegenwärtige Angst dieser Wahrheiten voreinander ist jedenfalls kein katholisches Markenzeichen; ihre gegenseitige Anathemisierung scheint auch kaum intelligent.

Wir hatten im ersten Teil unserer Darlegung herausgestellt: Die bleibende Gültigkeit des christlichen Glaubens und sein Zeugnis können in unserer Welt nur in dem Maße erneut an Relevanz gewinnen, indem dieser Glaube die neue religiöse Lage des Menschen versteht und auf sie eingeht. Wir müssen nun unterstreichen, dass dies einen kirchlichen

³³ DH 302.

³⁴ DH 806.

Glaubenskonsens voraussetzt, der erst das christliche Zeugnis ermöglicht. Denken wir an die oben erwähnte Erfolgsstory der Neuen Religiösen Bewegungen: Ohne einen einfachen und zündenden Glauben an Christus gibt es wenig zu unserem Thema zu sagen.

3. ‚Zeugnis‘ des christlichen Glaubens

Schließen wir mit einem Beispiel der Synthese der zwei vorherigen Punkte; vereinen wir beide Perspektiven: soziale Wirklichkeit und die Schlichtheit unseres Glaubens. Wir möchten anzeigen, dass dort wo und in dem Maße, in dem man die soziale Wirklichkeit und den eigenen Glauben unvermischt und ungetrennt ernst nimmt, christliches Zeugnis in unserer pluralistischen und multireligiösen Welt auch heute noch Inspirations- und Sprengkraft hat.

Wir wählen als Beispiel die kirchliche Kernkompetenz, das *Credo*:

- „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich.“ (Gen 1,26) Die *Würde eines jeden Menschen* hat ihren Grund in *Gottes Schöpfungstat*.
- Jesus Christus, Mensch und Gottes Sohn, verwirklicht in seinem Leben, seiner Kundgabe, in Kreuz und Auferstehung *Gottes liebevolle Gemeinschaft mit den Menschen*, das Reich.
- Der Heilige Geist ist als Person das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn; für die, die den Sohn zum Maßstab ihres Lebens machen und so am Reich teilhaben, ist der Geist *definitives Gott-verbunden-Sein*.

Wer diesen Kern unseres Glaubens an- und ernst nimmt, erfährt: Jegliche Form der Exklusion oder der Marginalisierung des Menschen durch den Menschen sind unvereinbar mit der grundlegenden christlichen Gotteserfahrung. Das betrifft unsere soziale Welt in jederlei Hinsicht, unsere kleine (lokale und nationale) wie die globale soziale Welt. Der lebendige Glaube lebt aus der Erfahrung, dass Gott den Menschen ernst nimmt. Er klagt daher Gottes Sensibilität für den Menschen und seinen Wert ein. Der Lebenssinn des Christen ist Gottes- und Menschendienst.

Eine neue Sensibilität für den Sinnwert des Menschen impliziert zugleich eine ‚kritische Würdigung‘ unserer menschengemachten Wirklichkeit. Was verstehen wir unter ‚kritischer Würdigung‘? Unsere selbstgemachte Welt ist nicht ‚schlecht in sich‘, aber sie ist noch weniger ‚gut in sich‘. Ihr Wert hängt ab vom Maß,

1. in dem sie die Natur achtet, die der Mensch bei seiner Tätigkeit nutzt (schöpfungsökologische Dimension),
2. in dem sie in ihrem Vorgehen den Menschen als Person respektiert und fördert (christologisch-personale Dimension) und
3. in dem sie in ihrem Vorgehen und ihren Produkten ‚allen‘ Menschen dient (pneumatologisch/universalgemeinschaftliche Dimension),
4. vor allem aber den Ausgeschlossenen und/oder Marginalisierten (Präferenz-Dimension).

Wer seinen christlichen Glauben und die aus ihm folgenden Handlungsanweisungen ernst nimmt, hat schon die Leitlinien einer christlichen Zukunftsvision vor sich, sowohl einer Weltwirtschaftsordnung und einer globalen politischen Ordnung auf Weltebene als auch die wichtigsten Eckpunkte für all das, was sich im eigenen Land ändern muss. Er blockiert damit zugleich die voranschreitende Funktionalisierung des Menschen, eine Umwertung der Werte, bei der der Mensch immer mehr zum Mittel oder zur Funktion von Technik, Wirtschaft und Politik verkommt. Siebzig Jahre seit dem Zweiten Weltkrieg, die vornehmlich der gesellschaftlichen Bestandserhaltung und -erweiterung gewidmet waren, hält ein ernsthafter Gottesglaube kaum aus. – Wir belassen es bei diesen Hinweisen und kommen zum Schluss.

Der reformierte Theologe David J. Bosch schließt sein missionologisches Standardwerk,³⁵ in welchem er die Ergebnisse der neutestamentlichen Exegese durchsah, die gesamte Missionsgeschichte des Christentums untersuchte und die Missionsimpulse der jüngsten

³⁵ David J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York 1991.

Theologien durchleuchtete, mit der Betrachtung: „Jesus Christus, sein Leben, seine Verkündigung, sein Tun, sein Tod und seine Auferstehung sind das bleibende Kriterium für das Zeugnis unseres christlichen Glaubens.“³⁶ Dem schließen wir uns an.

³⁶ Ebenda, S. 621–631.