Jenseits von Dogma und Moral?

Neuevangelisierung im (post)säkularen Kontext

von Hans-Joachim Höhn

Zusammenfassung

Wer das Projekt einer Neuevangelisierung vorantreiben will, darf nicht im Evangelium die einzige Bezugsgröße des Handels sehen. Es kommt ebenso darauf an, für die spirituellen Suchbewegungen diesseits und jenseits des Christentums resonanzfähig zu sein. Es gilt also doppelt Maß zu nehmen: am Anspruch und Zuspruch des Evangeliums von Gottes unbedingter Zuwendung zum Menschen und an den Nöten und Fragen der Gegenwart. Gefragt ist die Bereitschaft, sich einzulassen auf Formate religiöser Aufgeschlossenheit, die zunächst wie Dubletten säkularer Trends erscheinen: Subjektorientierung und ästhetische Erlebnisqualität. Auf den Prüfstand gehören Konzepte, die eine unverkürzte Weitergabe des Glaubens nur über eine dogmatisch oder moralisch codierte Verkündigung gewahrt sehen.

Schlüsselbegriffe

- Neuevangelisierung
- Papst Franziskus
- Moderne spirituelle Suchbewegungen
- Subjektivierung
- Weitergabe des Glaubens

Abstract

Whoever wishes to advance the project of a new evangelization should not see the only frame of reference for action in the Gospel. Just as crucial is the ability to resonate with the spiritual-quest movements within and beyond Christianity. It is therefore essential to take measure twice: with respect to the demanding as well as the encouraging words of the Gospel about God's unconditional devotion to the human being and with respect to the hardships and questions of today. What is needed is the willingness to get involved in formats of religious openness which at first seem to be duplicates of secular trends: orientation towards the subject and the aesthetic quality of experience. Conceptions should be under close scrutiny that see an unabridged handing down of faith maintained exclusively through a dogmatically or morally encoded proclamation.

Keywords

- New evangelization
- Pope Francis
- Modern spiritual-quest movements
- Subjectivization
- Handing down the faith to others

Sumario

El que quiera llevar adelante el proyecto de una Nueva Evangelización, no debe ver en el evangelio la única referencia de su acción. Es también muy importante estar abierto a los movimientos de búsqueda espiritual más acá y más allá del cristianismo. Hay que tener en cuenta un doble parámetro: por un lado la exigencia y el consuelo del evangelio del amor incondicional de Dios al hombre y por otro las necesidades y cuestiones del presente. Se trata de la capacidad de percibir formas de determinación religiosa que a primera vista parecen reflejar sólo tendencias seculares: subjetivización y una estética de la calidad de vida. Hay que cuestionar aquellos conceptos, para los que una transmisión adecuada de la fe sólo es posible a través de un anuncio bajo los códigos dogmáticos y morales.

Conceptos claves

- Nueva Evangelización
- Papa Francisco
- Movimientos modernos de búsqueda espiritual
- Subjetivización
- Transmisión de la fe

Das Wort »Neuevangelisierung« kündigt einen zweiten Anlauf an. Ein bereits erfolgter Kontaktversuch mit der Botschaft des Christentums soll noch einmal in Angriff genommen werden. Es geht dabei aber um mehr als um die bloße die Wiederholung des flüchtigen Erstkontaktes. Angestrebt wird diesmal eine nachhaltige Begegnung. Das Ziel ist eine dauerhafte und belastbare Beziehung, die auch kritische Situationen übersteht.

Äußerst kritisch steht es derzeit um das Christentum in Europa. Es ist keineswegs ausgemacht, dass die einstmalige Leitreligion zum sozio-kulturellen Randphänomen wird. Versuche einer Neuevangelisierung lassen sich daher auch dem Bereich der Wiederbelebungsmaßnahmen zuordnen: Was einst lebendig war, soll noch einmal aufleben. Maßnahmen der Wiederbelebung gehören in die Intensivmedizin. Sie verlangen den massiven Einsatz von Technik und medizinischem Können. Allerdings steht dafür nur ein kurzer Zeitraum zur Verfügung. Es muss schnell gehen. Eine zweite Chance gibt es nicht. Sinnvoll sind solche Anstrengungen allerdings nur, wenn noch Vitalzeichen erkennbar sind. Erst dann gibt es noch eine Erfolgchance – und am Ende vielleicht eine günstige Langzeitprognose.

Dass für alles Religiöse in der Moderne die Zukunftschancen schlecht stehen, galt geraume Zeit als eine verlässliche Vorhersage. Je moderner die moderne Welt wird, umso verzichtbarer sollte alles Religiöse werden. Aber diese Prognose wartet noch immer auf ihre Erfüllung. Eine Zukunft ohne Religion ist nicht absehbar.¹ Stattdessen macht seit einigen Jahren die Rede von der Wiederkehr der Religion die Runde. Manche Zeitdiagnostiker leiten aus der Dialektik des Fortschritts ab, dass man Religion nicht voreilig verabschieden sollte, wenn man vorankommen möchte. Das leichtfertig Verdrängte könnte eines Tages schmerzlich vermisst werden. Aber auch die Erfüllung dieser Erwartung zieht sich in die Länge – und bleibt vielleicht sogar ganz aus. Einstweilen gilt: Weder stirbt die Religion in der Moderne ab, noch lebt sie auf. An die Stelle eines »weder/noch« tritt ein »sowohl/als auch«: Wir sind sowohl Zeugen eines Ablebens religiöser Traditionen als auch Zeugen ihres Nachlebens.

Für diese merkwürdige Signatur unserer Zeit ist auch die Kategorie »postsäkular« einsetzbar. Sie benennt den merkwürdigen Umstand, dass inmitten fortwährender Säkularisierungsprozesse ein Fortbestand des Interesses an religiösen Traditionen zu verzeichnen ist.² Dieses Weiterbestehen ist jedoch weniger der Vitalität religiöser Gruppen, sondern – so meine erste These – der Wiederkehr säkularisierungsresistenter religiöser Fragen zuzuschreiben. Diese Wiederkehr ist wiederum modernisierungsbedingt: Moderne Gesellschaften bringen religiös-existenzielle Fragen keineswegs zum Verschwinden. Sie produzieren sie vielmehr stets neu. Diese Fragen ergeben sich aus den Zumutungen und Härten, Krisen und Pathologien einer technisch-industriellen Kultur sowie aus der Zurück-

1 Vgl. Ulrich WILLEMS u. a. (Hg.), *Moderne und Religion*. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, Bielefeld 2013.

2 Vgl. hierzu ausführlich Franz GMAINER-PRANZL/Sigrid RETTENBACHER (Hg.), *Religion in post-säkularer Gesellschaft*, Frankfurt/Bern 2013; Hans-Joachim HÖHN, *Postsäkular*. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007.

3 Die Hartnäckigkeit, mit der diese Fragen sich immer wieder stellen, ist ein Indiz, dass die säkularisierungsbedingte Destruktion religiöser Gewissheiten nicht alle Probleme bewältigen konnte, auf die religiöse Bezugnahmen die – vielleicht unzeitgemäße – Reaktion bildeten. Vielleicht hat die säkulare Moderne sogar die Säkularisierungsresistenz des Bezugsproblems eines religiösen Bewusstseins im Augenblick der Destruktion seiner metaphysischen und dogmatischen Inhalte ans Licht gebracht. Dies erklärt auch, dass es zwar eine Nachfrage nach einer religiösen Bewältigung dieser existenziellen Bezugsprobleme gibt, aber nur sehr begrenzt eine Nachfrage nach den überkommenen Formaten dieser Bewältigung. Vgl. hierzu ausführlicher Hans-

Joachim HÖHN, *Zeit und Sinn*. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn/München/Wien/Zürich 2010.

4 Vgl. PAPST FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2013.

5 Zu Begriff und Sache siehe Andrea KERN/Christoph MENKE (Hg.), *Philosophie der Dekonstruktion*, Frankfurt 2002.

verlagerung der Bewältigung von Daseinsrisiken in die persönliche Lebenswelt als Folge der Erschöpfung kollektiver sozialer Sicherungssysteme. Insofern hat auch der Angebotssektor für religiöse Lebensdeutungen Konjunktur. Allerdings werden die »alt-neuen« Sinnfragen in veränderter Form gestellt und mögliche Antworten neu formatiert. Säkulare Gesellschaften werfen Fragen auf, die sie mit eigenen Mitteln nicht mehr beantworten können: Wie steht es um die Berechtigung menschlicher Existenz jenseits des Zwangs, Anerkennung und Wertschätzung durch Leistung oder Geld zu erwerben? Worin besteht der Sinn menschlichen Daseins, wenn das Individuum austauschbar geworden ist und es nicht nur hinsichtlich seiner Berufsrolle ersetzt werden kann, sondern dies auch für private, intime Beziehungen gilt? Wie tragfähig ist ein Lebenssinn, wenn dieser ebenso vergänglich ist wie das Subjekt, das sein Leben eigenhändig mit Sinn erfüllen muss? Ist das Leben in einer Welt zustimmungsfähig, in der es (zu) viel gibt, das kategorisch inakzeptabel bleibt?³

Im Folgenden geht es um eine Sondierung der Chancen und Herausforderungen, die sich aus dieser »postsäkularen« Konstellation von Religion und Gesellschaft für das Projekt einer Neuevangelisierung ergeben. Zunächst sollen Formen und Formate identifiziert werden, in denen sich heute religiöse Suchbewegungen diesseits und jenseits des Christentums, aber auch auf Seiten von »Kirchenchristen« vollziehen (1). Daran schließt sich die Frage an, inwieweit die Resonanzfähigkeit für diese Suchbewegungen jenseits von Dogma und Moral eine Erfolgsbedingung ist für jedweden Versuch, das Evangelium wieder gesellschaftlich antreffbar zu machen (2). Mit einem Blick auf das apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* (2013) von Papst Franziskus⁴ soll abschließend erörtert werden, ob es nicht andere und wichtigere Zeichen der Zeit gibt, auf die eine Vergegenwärtigung des Evangeliums heute achten muss (3).

1 Schlaglichter: Formen und Formate religiöser Nachfrage

Seit geraumer Zeit ist diesseits und jenseits des kirchlich institutionalisierten Christentums eine umfassende Neuformatierung der Nachfrage nach Religion beobachtbar, für die der Begriff »Dekonstruktion« stehen kann.⁵ Wer sich überlegt, aus der Säkularität zum Religiösen zu konvertieren, übt sich in der Praxis des »zerlegenden Zusammensetzens«. Aufgebrochen und aufgefächert werden dabei bisherige Sets einer Glaubenspraxis, die am kompletten kultisch-rituellen und lehrmäßigen Depositum einer Religion oder Konfession orientiert waren. Sie stehen fortan im Dienst des individuellen Selbsterlebens, wobei sie häufig in nichtreligiöse Strategien, Verfahren und Formen der Selbstvergewisserung implementiert werden.

Für die Beantwortung der Frage, wie und als was Religion nachgefragt, bestritten oder ausgewählt wird, spielen auf der Subjektseite zwar biografische (bzw. existenzielle) Selbst- und Situationsdefinitionen eine entscheidende Rolle. Diese entwirft das Individuum jedoch nicht gänzlich »aus sich«, sondern immer auch in Relation zu den übrigen Selbstdefinitionen der Gesellschaft: Sie zeigt sich als Ellbogen-, Zwei-Drittel-, Risiko-, und Informationsgesellschaft. Sie ist eine »Wellnessgesellschaft«, in der ganzheitliche Gesundheit und Work/live-Balance auf der Werte- und Relevanzskala ganz oben stehen. Sie ist eine »Erlebnissegesellschaft«, die alles prämiert, was ein »event« verspricht und intensiv die Sinne anspricht. Die »postsäkulare« Neuformierung von existenziellen Fragen und religiösen Antworten korreliert mit diesen Gesellschaftsformaten. Und sie korreliert mit säkularen »Megatrends« (z. B. Individualisierung, Ästhetisierung, Erlebnisorientierung).

Auch von ihnen muss man reden, wenn man die besondere Signatur heutiger Nachfrage nach Religion bestimmen will.⁶

Die Suche nach säkularen Frage- und religiösen Vitalzeichen sollte aber nicht mit der Frage beginnen, *was* die Menschen heute noch glauben – im Vergleich zu früheren Generationen oder im Abgleich mit dem Katechismus der katholischen Kirche. Für ergiebiger und aus einer lähmenden verfallstheoretischen Diagnostik herausführend halte ich – so meine zweite These – die Erkundigung, *wie* Menschen heute religiös interessiert sind: In welcher Weise gehen sie diesem Interesse jenseits der etablierten religiösen Institutionen und der traditionellen Formate religiöser Praxis nach? Ausgehend von dieser Frage wird im Folgenden eine kleine Phänomenologie religiöser Zeit- und Lebenszeichen skizziert, die sechs Idealtypen unterscheidet.⁷

1.1 Von außen nach innen: Psychische Transzendenzen?

Während in den 1970er Jahren noch eine sich sozial und politisch definierende Religiosität die Relevanz jeder Glaubenspraxis an gesellschaftlich erhofften Auswirkungen festmachte, hat sich die Nachfrage nach Religion seit den 1990er Jahren zunehmend mit subjektzentrierten und therapeutischen Interessen legiert. Sie hält religiöse Riten und Bekenntnisse nur insoweit für belangvoll, wie sie bestimmte Wirkungen im religiösen Subjekt hervorrufen: Gefühle, Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit, Trance, die vom Subjekt als heilsam, befreiend, bewusstseinsweiternd, erhebend etc. erlebt werden.

Viele religiös Interessierte wollen sich nicht mehr damit begnügen, auf eine Offenbarung angewiesen zu sein, von der nur »Abschriften« erhalten sind. Sie bestreiten, dass über deren Deutung allein eine religiöse Institution autoritativ befinden kann. Was Vertreter dieser Institution selbst nur vom Hören-Sagen kennen, wollen sie aus eigenem Erleben bestätigt finden. Sie suchen nach religiösen Live-Kontakten, über deren Gehalt und Relevanz sie selbst befinden wollen. Daher lassen sie sich auch nicht mehr an religiöse Institutionen und ihre Experten verweisen, sondern beginnen bei sich selbst. Sie setzen bei der Suche nach religiösen Gewissheiten dort an, wo sie unstrittig und unabweisbar für sich selbst Zuständigkeit reklamieren können: bei ihren Gefühlen, bei ihrer »Innerlichkeit«. Sie begeben sich auf eine Transzendenz nach innen, um zu entdecken, was sie vermissen. Sie erkunden ihr »inneres Ausland«. Sie wollen wissen: Was steckt noch in mir? Was kann ich noch aus mir machen? Was ist mein wahres und eigentliches »Ich«? Wie kann ich den Abstand zwischen meinem faktischen Ich und meinem wahren Ich verkürzen? Manche in ihre Innenwelt Reisende entdecken wie einst Augustinus ein unruhiges Herz, aber ziehen daraus einen anderen Schluss: »Vielleicht ist mein Herz deshalb so unruhig – weil es nicht ruht in mir!«

⁶ Unter dieser Rücksicht wird die von *Evangelii gaudium* ausgesprochene Einladung angenommen, die dort gebotene Analyse der missionarischen Herausforderungen zu ergänzen (EG 108.). Im Folgenden werden sozio-kulturelle Dynamiken thematisiert, die dort nicht näher erörtert werden. Nur summarisch geht EG 63ff. auf Phänomene der Säkularisierung und religiöse Gegenbewegungen ein

und listet entsprechende Herausforderungen einer Inkulturation des Glaubens auf (68-77). Bemerkenswert ist die Sensibilität für die Verschränkung zeitdiagnostischer und theologischer Aufgabenstellungen. Gemäß EG 41 »erfordern die enormen und schnellen kulturellen Veränderungen, dass wir stets unsere Aufmerksamkeit darauf richten und versuchen, die ewigen Wahrheiten in einer Sprache auszudrücken, die deren ständige Neuheit durchscheinen lässt.«

⁷ Zum Ganzen siehe auch Hans-Joachim HÖHN, *Fremde Heimat Kirche*. Glauben in der Welt von heute, Freiburg/Basel/Wien 2012; DERS., *Zerstreuungen*. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.

1.2 Eigenes Leben – eigener Glaube: Spirituelle Selbstmedikation

Eine subjektzentriert Form religiöser Aufgeschlossenheit lässt sich nicht mehr eingemeinden. Sie lebt nicht von einer vereinsförmigen Zugehörigkeit. Hier tritt die sozialintegrative Funktion der Religion hinter ihre biografieintegrative Funktion zurück. Religion ist nicht mehr dazu da, um ein Individuum in eine Gemeinschaft zu integrieren, um sowohl dieser Gemeinschaft als auch dem Individuum ein geschichtlich-soziales Kontinuum zu gewährleisten. Vielmehr ist Religion insofern gefragt, wie sie zur Sicherung biografischer Kontinuität trotz zahlreicher Brüche und Fragmente auf Seiten des Individuums beiträgt. Die Nachfrage nach Riten und Symbolen richtet sich auf Formen, die im Institutionellen das Individuelle akzentuieren. Religion hat es ja mit dem Protest zu tun, allen fragmentarischen, negativen, ambivalenten Erfahrungen zum Trotz eine konsistente Lebensdisposition nicht aufzugeben, um ein eigenes Leben führen zu können. Das Interesse an religiösen Inhalten bemisst sich hier weitgehend danach, ob und inwieweit sie Prozesse der Selbstfindung und Selbstvergewisserung in Gang setzen. Die Leitfrage vieler Zeitgenossen ist nicht, wie sie einem Gott gerecht werden, auf dass er ihnen gnädig wird. Ihr Interesse besteht darin, herauszufinden, was in und von einer Religion ihnen gerecht wird. Was passt zu ihnen, um jene existenziellen Leerstellen füllen zu können, die ihnen das Leben sinnlos vorkommen lassen? Wenn es stimmt, dass Religion von dem erzählt, was »fehlt und passt«, und sie selbst auf der Suche nach dem »fehlenden Passenden« sind, dann weiß jedes Subjekt am besten, was ihm fehlt – und kann ermesen, was zu ihm passt! Zunehmend lassen sich daher Phänomene der »spirituellen Selbstmedikation« beobachten. Man stellt sich selbst die Diagnose einer religiösen Befindlichkeitsstörung und hält nach passenden Therapieangeboten Ausschau.

Viele Zeitgenossen wenden hierbei das Versprechen der Moderne, mit ihr sei die Zeit gekommen, in der jeder Mann und jede Frau endlich ein »eigener Mensch« sein könne, auch auf ihre religiösen Angelegenheiten an. Das »forum internum« ihres eigenen Erlebens wird ihnen zum Bürger von Authentizität und Autonomie. Es macht sie unabhängig von der angemäßen Deutungshoheit »externer« Instanzen. Sie werden zu religiösen Selbstversorgern.

1.3 Mal etwas anderes ...: Religion als (kollektive) Suche nach dem unbestimmten Besonderen

Wie erzwungene Gemeinsamkeiten zu einer Betonung des Individuellen führen, so weckt die Individualisierung des Lebens eine neue Bereitschaft zur Interaktion. Nicht selten zeigen sich religiöse Individualisten als »anlehungsbedürftige Einzelgänger«: Sie möchten ein eigener Mensch sein, aber sie wollen es nicht allein sein müssen. Ihre Individualität soll bestätigt und zugleich transzendiert werden. Gesucht werden niederschwellige Veranstaltungen und Erlebnisse, die ein »unbestimmtes Besonderes« zum Thema haben (z. B. sommerliche Kulturevents und Festivals). Den hierbei Beteiligten wird die Gnade zuteil, etwas Besonderes und etwas Gemeinsames zu erleben, ohne Abstriche an ihrer Individualität machen zu müssen. Katalysator hierfür sind Erfahrungen des Einmaligen, Unwiederholbaren, Außergewöhnlichen, Singulären, d. h. des »Anderen« gegenüber dem Gewohnten, Üblichen, Normalen. Wenn man religiöse (Groß-)Veranstaltungen besucht, will man nicht mehr belehrt oder moralisch unter Druck gesetzt werden, sondern ein spektakuläres Ereignis mit starken ästhetischen und emotionalen Eindrücken verlassen

können. Verehrt werden charismatische Persönlichkeiten, die gerade wegen ihrer Reserven gegenüber jedweder Nötigung in Glaubensfragen beeindrucken. Die Bestimmung von Nähe und Distanz zum Geschehen wird zudem nicht ihnen oder einer Institution überlassen, sondern dieses Recht reklamieren die Individuen für sich selbst. Dies gilt auch für die Bestimmung der Relevanz des Erlebten. Hoch im Kurs stehen spirituell eindrucksvolle Gestalten, die – wie etwa der Dalai Lama – auf dogmatische Festlegungen verzichten. Wo solche geschehen, wird von kritischen Zuhörern bereits Fremdbestimmung gewittert. Was sie fasziniert, ist die besondere Unbestimmtheit des von ihnen gesuchten Besonderen. Sie wollen von einem Erlebnis gefesselt werden, aber nicht von dessen Deutung, die bereits andere vorgenommen haben.

1.4 Spüren, was man glaubt: Die Sinne und der Sinn

Zur Signatur einer »postsäkularen« Spiritualität gehört ein Interesse an Religion jenseits der moralischen und dogmatischen Auslegungen religiöser Überlieferungen. Die Nachfrage richtet sich stattdessen auf eine ästhetische »performance«, wie sie etwa in Riten und Ritualen praktiziert wird. Hier scheint am ehesten atmosphärisch erlebbar zu sein, was Religion leisten kann: Medium zu sein für die sinnliche Repräsentanz des den Sinnen Entzogenen. Religiöse Riten und Rituale sind »jenseits« von Dogma und Moral angesiedelt und folgen einer anderen Logik: Moral verlangt, dass Taten folgen, damit sich eine Überzeugung praktisch auswirken kann. Ein Ritual realisiert bereits die Sphäre, in der es wirkt. Dogmatik ist der begriffliche Reflex einer Einsicht und Erfahrung, die den Menschen »gepackt« hat. Ein Ritual vollzieht Ergriffenheit. Man kann sich im Ritual sinnlich von dem ergreifen lassen, wovon sonst in begrifflicher Distanz die Rede ist. Ein Ritual spricht nicht (nur) über etwas, sondern spricht etwas zu, das den Beteiligten zusagt. Indem sie mitmachen, erleben sie, dass sie etwas tun, das ihnen zugleich guttut. Nicht das Nacheinander von Information und Rezeption, die Aufteilung von Zuschauer und Mitspielern, sondern die Gleichzeitigkeit dieser Aspekte, ihr Ineinander macht religiöse Rituale attraktiv. Sie überwinden die Divergenz von Aktivität und Passivität; sie erzeugen eine eigene Stimmung und leisten so eine Einstimmung in die Begegnung mit einer Wirklichkeit, die dem Menschen nicht in den Kopf will, sondern unter die Haut geht.

1.5 Unter einem offenen Himmel: Sich im Glauben frei bewegen

Sämtliche bisher angesprochenen Trends und Tendenzen, die das soziale bzw. säkulare Leben prägen (Individualisierung, Erlebnisorientierung, Ästhetisierung) bündeln sich in einem Format religiöser Suche, das derzeit hoch im Kurs steht: das Pilgern. Pilger zeigen sich zwar als religiöse Individualisten, aber nicht als selbstbezogene und abweisende Eigenbrötler. Die idealen Pilger sind »gesellige Einzelgänger«: Sie folgen ihrem eigenen Schritt und Rhythmus, aber auf einem gemeinsamen Weg. Sie wollen eine Zeit lang für sich sein, ohne aber auf Dauer allein bleiben zu müssen. Pilger kommen unterwegs einander ganz nah, geben Intimes von sich preis und wissen zugleich, dass daraus keine gegenseitigen Verbindlichkeiten erwachsen. Es gibt ein gemeinsames Ziel, einen gemeinsamen Weg und eine Richtung, der alle folgen. Und dennoch ist ein(e) jede(r) nur dem je eigenen Tempo und Schrittmaß unterworfen. Auf einer Route, die schon unzählige Andere vor ihm gegangen sind, ist jeder Pilger nicht der erste und nicht der letzte, auch wenn er im Augenblick auf

sich gestellt ist. Er findet auf Zeit Gemeinschaft in den Herbergen und Zufallsbekanntschaffen unterwegs. Pilgern liegt somit einerseits im Trend der Individualisierung und setzt andererseits seine »kommunitären« Momente dagegen.

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

Wo derart Sinn und Sinnlichkeit zusammenkommen, darf eine dritte Größe nicht fehlen: die Freiheit des Denkens und Glaubens. Vor allem viele »Konvertiten« aus der Säkularität wollen in religiösen Kontexten nicht dogmatisch unterwiesen oder moralisch bevormundet werden, sondern auch in religiösen Angelegenheit möglichst rasch auf eigenen Füßen stehen. Sie wollen sich in der Religion frei bewegen können. Wenn sie mit anderen zusammenkommen – dann ohne Gängelei und unter einem freien Himmel! Eine solche Nähe von Freiheit, Sinn und Sinnlichkeit bietet auch das Pilgern. Pilgern kann man nur im Freien, unter freiem Himmel. Pilgern stellt zwar auch besondere Ansprüche. Aber diese sind abseits von Dogma und Moral angesiedelt und folgen einer anderen Logik. Beim Pilgern wird nicht etwas »abgehandelt«, vielmehr kann man sich hier etwas »einhandeln«. Hier wird nicht (nur) über etwas gesprochen, sondern hier wird dem Menschen etwas zugesagt. Und es bleibt ihm genügend Zeit, sich darüber eigene Gedanken zu machen. Das Dogma ist der begriffliche Reflex einer Einsicht und Erfahrung, die den Menschen auf die Spur Gottes gebracht hat. Das Pilgern zieht selbst diese Spur nach. In dieser Spur wird der Mensch bewegt von dem, was nur erspürt werden kann und nur im Spüren wirklich und wahr wird. Das Pilgern öffnet einen Zugang zur Anwesenheit dessen, was eine Spur durch die Sinne und Gefühle des Menschen zieht. Es ist dasjenige, was dem modernen Menschen nicht in den Kopf will, sondern auf sein Herz zielt.

1.6 Vorwärts in die Vergangenheit: Stand im Beständigen finden

Für viele Zeitgenossen ist Religion »konstitutionell konservativ«, d.h. sie steht für das Bleibende, worin man eine »Bleibe« findet in einer Gesellschaft, die ansonsten dem Beschleunigungs- und Innovationsdiktat untersteht. Ihre Inhalte und Formen sind darum vor Modernisierungen zu bewahren. Religiöse Veränderungen sollten am besten »rückwärts« reformiert werden. Hoch im Kurs stehen Traditionen, die archaischen Ursprungs sind; in ihnen steckt das Versprechen der Authentizität, des Unverfälschten, Wahren, Reinen. Gepflegt wird daher die Treue zum Ursprung (und zu jenen Personen, die sich selbst diese Treue bewahrt haben). Gehandelt wird nach der Devise: »Halte bestimmte Regeln und du wirst sehen, wie sie dir Halt geben!« Allerdings kommt diese Treue zum Ursprung und zu Halt gebenden Regeln nicht unmittelbar religiösen Institutionen zugute. Selbst dort, wo eine dogmatische oder moralische Re-Codierung von Religiosität gesucht wird, wird sie meist für eine subjektzentrierte Identitätsstabilisierung eingesetzt und nicht für eine Stabilisierung der Institution. Auch in traditionalistischen religiösen Zirkeln erwartet man eine religiöse Identitäts- und Sinnvergewisserung nicht allein von Dogma und Moral, sondern zugleich von einer ästhetisch-liturgischen Aufladung dieser Medien. Die Subjekte solcher Erwartungen sind intensiver den säkularen Megatrends der Individualisierung, Ästhetisierung und Erlebnisorientierung verhaftet, als ihre Rhetorik zu erkennen gibt und zugeben will.

2 Nachfragen: Neuevangelisierung und christliche Zeitgenossenschaft

Die Typologie religiöser Frage- und Zeitzeichen legt die Schlussfolgerung nahe, dass dem Projekt einer Neuevangelisierung rascher Erfolg beschieden sein müsste, wenn es sich als anschlussfähig für die skizzierten Suchbewegungen erweisen könnte. Viel wäre bereits gewonnen, wenn Maßnahmen der religiösen Wiederbelebung resonanzfähig wären für die postsäkulare Formatierung von Fragen der Daseins-, Welt- und Selbstakzeptanz des Menschen. Offensichtlich kreisen religiöse Suchbewegungen innerhalb und außerhalb der etablierten Kirchen und Konfessionen um die Frage: Wie und wo kann man in einem Leben, in dem zu viel fehlt, damit alles passt, dasjenige finden, was alles Fragmentarische zusammenfügt?

Gelingt es kirchlichen Initiativen auf Dauer nicht, die Säkularisierungsresistenz dieser Frage und die Modernitätskompatibilität ihrer Antworten zu demonstrieren, wird sich – so meine dritte These – das Verhältnis von Individuum und religiöser Institution weiterhin scherenförmig auseinander entwickeln.

Innerkirchlich wird jedoch teilweise bestritten, dass es zur Überwindung dieser Divergenz entscheidender Reformen hinsichtlich Format und Kernthemen der Glaubensverkündigung bedarf.⁸ In der Tat gibt es erfolgreiche Gruppen und Aufbrüche, welche nicht eine Innovationskrise, sondern eine Tradierungskrise des kirchlich organisierten Christentums ausmachen und daher auf Renovierungen des Überkommenen setzen, damit wieder »alles passt«. Der »Nightfever«-Bewegung ist es gelungen, ästhetisch ansprechende Neuinszenierungen traditioneller Andachtsformen zu etablieren. Ohne Veränderungen der dogmatischen oder moralischen Codierung des Evangeliums vorzunehmen, setzt man hier auf eine ästhetisch-emotionale Resonanz. Ihr traut man zu, dass sie den Zugang zu den »essentials« des christlichen Glaubens eröffnet. Dem Interesse an einer »Transzendenz nach innen« kommen tiefenpsychologische Interpretationen des Evangeliums à la Eugen Drewermann nach. Und wer einen unaufdringlichen spirituellen Ratgeber sucht, der nur auf Bestellung individuell dosierbare Rezepturen mit sanft wirkenden Inhaltsstoffen verabreicht, wird im Schrifttum von Anselm Grün fündig werden. Das unbestimmte Besondere haben regelmäßig Kirchen- und Katholikentagen mit großformatigen Kulturevents im Angebot. Und selbst der ansonsten wenig spektakuläre »Eucharistische Kongress« bot 2013 im Kölner Dom mit der »lux eucharistica« eine imponierende Lightshow. Sie schlug mit einer faszinierenden Komposition von Farben und Klängen die Besucher so lange in den

8 Die römische Bischofssynode 2012 hat zu ihrem Thema »Die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens« nur wenige Impulse gegeben. Ihre eigenen Vitalzeichen sind nur schwach; hinsichtlich seiner Struktur und Arbeitsweise wartet dieses Gremium seinerseits auf Wiederbelebungsmaßnahmen.

9 Vgl. auch EG 89: »Die Rückkehr zum Sakralen und die spirituelle Suche, die unsere Zeit kennzeichnen, sind doppeldeutige Erscheinungen. Mehr als im Atheismus besteht heute die

Herausforderung darin, in angemessener Weise auf den Durst vieler Menschen nach Gott zu antworten, damit sie nicht versuchen, ihn mit irreführenden Antworten oder mit einem Jesus Christus ohne Leib und ohne Einsatz für den anderen zu stillen. Wenn sie in der Kirche nicht eine Spiritualität finden, die sie heilt, sie befreit, sie mit Leben und Frieden erfüllt und die sie zugleich zum solidarischen Miteinander und zur missionarischen Fruchtbarkeit ruft, werden sie schließlich der Täuschung von Angeboten erliegen, die weder die Menschlichkeit fördern, noch Gott die Ehre geben.«

10 Vgl. EG 93-101 mit einer Auflistung evangeliumswidriger Fehlhaltungen: Spirituelle Weltlichkeit und anthropozentrischer Immanentismus (nr. 93-94), ostentative Pflege von Liturgie und Lehre ohne »wirkliche Einsenkung des Evangeliums in das Gottesvolk und die konkreten Erfordernisse der Geschichte« (95), Selbstabschließung in Elitegruppen und egozentrische Selbstgefälligkeit (95), eine weltliche Kirche »unter spirituellen oder pastoralen Drapierungen« (97).

Bann, bis ein spröder, wortlastiger »Meditationsimpuls« eine dogmatische Vereindeutigung des Gesehenen und Gehörten vornehmen wollte.

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

Zweifellos besteht eine Schlüsselqualifikation für die Akteure einer Neuevangelisierung darin, auf zeit- und sachgemäße Weise den spirituellen Fragen und Nöten der Zeit gerecht zu werden. Sie müssen aber auch auf zeitgemäße Weise der Sache des Evangeliums gerecht werden – und sich auf evangeliumsgemäße Weise auf der Höhe der Zeit bewegen. Anders formuliert: Die Kirche muss die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums so deuten, »dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben kann« (GS 4). Unter dieser Rücksicht gilt es – so meine vierte These –, bei kirchlichen Wiederbelebensmaßnahmen buchstäblich mit zweierlei Maß zu messen, d.h. doppelt Maß zu nehmen: zum einen an den säkularen und religiösen Zeichen der Zeit und zum anderen an der Sache des Evangeliums. Christliche Zeitgenossenschaft muss dabei den Maßstab des entscheidend Christlichen anlegen: die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, das Ineinander des Mystischen und Politischen. Von diesem Maßstab her ist auch ein kritisches (und nicht bloß affirmatives) Verhältnis zu den aktuellen Formaten religiösen Suchens und Findens verlangt: Kann es sein, dass Psychomystik, Eventspiritualität und Ritualästhetik nicht Hochformen, sondern Schwundstufen christlicher Religionskultur sind? Kann es sein, dass sie nichts anderes sind als fromm anmutende Versuche, sich die existenziellen Misereen des Mitmenschen und die sozialen Mißstände der Welt vom Halse zu halten?⁹ Würde eine Kirche, die bloß resonanzfähig sein will für mystische, ästhetische und emotionale Religionsbedürfnisse nicht nur den Zumutungen des Evangeliums, sondern auch der Moderne ausweichen?

3 Neuevangelisierung à la *Evangelii gaudium*: Eine »Franziskanische« Wende?

Zu den bewährten intensivmedizinischen Maßnahmen gehört auch das künstliche Koma, in das ein Patient versetzt wird. Seine Ärzte hoffen darauf, dass sich in dieser Phase das Immunsystem und seine Selbstheilungskräfte so weit erholen, dass man eine riskante Operation wagen kann. Das Pontifikat von Papst Franziskus ist von Anfang an dadurch gekennzeichnet gewesen, dass er in einer für die katholische Kirche bedrohlichen Krise nicht auf die Selbstheilungskräfte der Kurie, sondern auf die Therapeutik des Evangeliums setzt. Er versetzt die Kirche nicht in das künstliche Koma eines liturgischen Ästhetizismus, moralischen Rigorismus oder dogmatischen Positivismus.¹⁰ Vielmehr verordnet er ihr einen Ortswechsel und eine Luftveränderung: Ihr Platz ist an der Seite der Armen und sie soll die Luft der Barmherzigkeit atmen. Damit verlagert der Papst die Reformdebatte in der katholischen Kirche. Er will die Fixierung auf problematische Strukturen aufheben und lenkt die Aufmerksamkeit auf problematische Mentalitäten in diesen Strukturen. Es geht ihm um andere Formen des Umgangs mit Dogma und Moral – nicht um deren Auf-

hebung. Vielleicht setzt er darauf, dass einer Reform problematischer Strukturen ein Abbau problematischer Mentalitäten vorausgehen muss.

Weitgehend offen ist noch, ob die Kirche im neuen Pontifikat wirklich auf neuen Wegen vorankommen (und auf die Moderne zugehen) will oder ob sie sich nur anders auf den alten Routen bewegt. Wird es eine »Franziskanische« Wende geben, die zur evangeliumsgemäßen Revitalisierung der Kirche führt? Lässt diese Wende eine Hinkehr zu jenen Menschen erkennen, von denen eine auf Dogma und Moral pochende Kirche sich entfernt hat?

Die Leitlinien des apostolischen Schreibens *Evangelii gaudium* beginnen mit dem Appell, »hinauszugehen aus der eigenen Bequemlichkeit und den Mut zu haben, alle Randgebiete zu erreichen, die das Licht des Evangeliums brauchen« (EG 20). Beschworen wird eine Kirche »im Aufbruch«, die furchtlos die Initiative ergreift, »auf die anderen zuzugehen, die Fernen zu suchen und zu den Wegkreuzungen zu gelangen, um die Ausgeschlossenen einzuladen. Sie empfindet einen unerschöpflichen Wunsch, Barmherzigkeit anzubieten – eine Frucht der eigenen Erfahrung der unendlichen Barmherzigkeit des himmlischen Vaters und ihrer Tragweite« (EG 24; vgl. 37). Kritisiert werden »kirchliche Strukturen, die eine Dynamik der Evangelisierung beeinträchtigen können« (EG 26). Angemahnt wird eine Verkündigung, die sich auf den Kern des Evangeliums konzentriert und sich befreit vom »Zwang der zusammenhanglosen Vermittlung einer Vielzahl von Lehren, die man durch unnachgiebige Beharrlichkeit aufzudrängen sucht« (EG 35). Offen angesprochen wird die Revision überkommener kirchlicher Normen, Vorschriften und Bräuche, deren Plausibilität und Wirksamkeit erschöpft sind (EG 43). Vor allem aber wird klargestellt: »Die Armen sind die ersten Adressaten des Evangeliums« (EG 48). Breiten Raum nimmt daher die Sondierung der sozialen Dimension der Evangelisierung, ihrer ökonomischen und politischen Herausforderungen ein. Damit wird eine Einsicht bekräftigt, welche die Theologie schon vor Jahrzehnten formulierte und die dennoch in der Kirche in den letzten Jahren kaum noch entschiedene Verfechter fand: Gerade weil das Grundereignis des Glaubens – die Offenbarung der unbedingten Zuwendung Gottes zum geschundenen, gequälten und missachteten Menschen – nicht jenseits des Politischen und Ökonomischen stattgefunden hat, ist seine Praxis folgenreich für jene Bereiche, die scheinbar diesseits des Religiösen liegen. Das Christentum ist politisch dadurch, dass es nicht christlich wäre, wenn es unberührt bliebe von der aus politischer Gewalt und ökonomischer Macht resultierenden Unfreiheit und Ohnmacht des Menschen. Es wäre nicht christlich, wenn es sich unbeeindruckt zeigte von gesellschaftlichen Schiefen und Pathologien, die aus technisch-wissenschaftlichen und ökonomischen Modernisierungsprozessen resultieren.

Aber selbst die Formatierung sozialen und politischen Engagements als praktische Exegese des Evangeliums wird – so meine letzte These – nicht genügen, um das europäische Christentum aus seiner Krise herauszuführen. Denn zu selten geht man gleichzeitig daran, an die Inhalte kirchlicher Verkündigung bzw. an ihre Prämissen die Frage zu richten, ob all das, was Christen glauben sollen, einen Kompatibilitätstest mit den Bedingungen eines modernen, aufgeklärten Bewusstseins noch bestehen wird. Dabei gibt es zahlreiche Indizien dafür, dass gerade die »essentials« des christlichen Glaubens immer weniger in die Plausibilitätsstrukturen der Gegenwart vermittelbar sind. Seit Jahren treten »personale« Gottesvorstellungen in den Hintergrund. Stattdessen finden Gottesbilder zunehmend Akzeptanz, die das Göttliche als eine kosmische, alles durchflutende Energie oder als ein numinoses, über Entstehen und Vergehen bestimmendes ewiges Gesetz identifizieren. Sie scheinen auf ersten Blick eher mit einem

naturwissenschaftlichen, posttheistischen Weltbild kompatibel zu sein. Es muss daher nicht verwundern, dass sich auch in der Theologie Plädoyers mehren, die ein »update« des christlichen Bekenntnisses fordern¹¹ und anstelle konfessioneller Engführungen auf eine postkonfessionelle Neuinterpretation des christlichen Credo setzen.¹² Dabei sollen nicht nur überkommene Glaubensaussagen in die Moderne übersetzt, sondern auch intellektuell unzumutbare Glaubensvorstellungen ersetzt bzw. aufgegeben werden. Man mag den ersten Umsetzungen dieser Vorschläge ihrerseits erhebliche Plausibilitätsmängel ankreiden.¹³ Aber zweifellos ist ihnen hinsichtlich der Beobachtung recht zu geben, dass sich die christlichen Kirchen entgegen einer verbreiteten Annahme weniger in einer Tradierungskrise als in einer Innovationskrise befinden. ♦

11 Vgl. exemplarisch Gotthold HASENHÜTTL, *Glaube ohne Denkverbote. Für eine humane Religion*, Darmstadt 2012; Klaus-Peter JÖRNS, *Update für den Glauben. Denken und leben können, was man glaubt*, Gütersloh 2012; Michael KROEGER, *Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche*, Stuttgart 2011.

12 Vgl. Hans-Martin BARTH, *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein*, Gütersloh 2013.

13 Die von Klaus-Peter JÖRNS und Hubertus HALBFAS im Jahr 2012 gegründete »Gesellschaft für eine Glaubensreform« tritt in diesem Kontext u. a. dafür ein »dass die historisch-kritische Erforschung der Bibel in allen Bereichen kirchlicher Tätigkeit entschieden fortgeführt und durch eine theologische Kritik unserer Überlieferungen ergänzt wird [...]; Überlieferungen wie die Sühnetheologie, die Jesu Verkündigung verdecken, im kirchlichen Unterricht und Gottesdienst nicht mehr unkritisch bzw. unkommentiert verwendet werden [...]; die Bibelauslegung im Rahmen der Religionsgeschichte und des heutigen Bildungswissens erfolgt, zu dem zum Beispiel Evolutionstheorie und Quantenphysik gehören; offen gefragt werden kann, welche Glaubensschätze nichtbiblische Religionen in ihren Überlieferungen aufbewahren, die auch für uns von Bedeutung sind [...]« (www.glaubensreform.de).