

Rückenwind?

Kirche im Wandel

(Abschlussreferat zum Studientag)

Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn

Was einstmals als Leitbegriff zur Kennzeichnung eines konfessionellen Minderheitsstatus unter anderen religiösen Bekenntnissen und Denominationen fungierte, muss zunehmend als Kennzeichen für die gesellschaftliche Ortung des Christentums überhaupt betrachtet werden: die „Aussiedlung“ und Zerstreuung, die Diaspora. Vollerorts stehen Kirche und Glaube im Zeichen der sozialen Marginalisierung und der „Exkulturation“. Mit diesem Befund verbindet sich mehr als die institutionelle Trennung von Kirche und Staat. Weitaus dramatischer ist ein allmähliches Sich-fremd-werden von Moderne und Christentum. Diese Entfremdung ist zu unterschiedlichen Anteilen der Kirche und der Moderne zuzuschreiben. Heute morgen sind einige Trends skizziert worden, deren Antriebsmomente nicht auf seiten der Kirche, sondern auf Seiten der Gesellschaft zu suchen sind. Das heißt aber keineswegs, dass ihnen die Kirche ohnmächtig ausgeliefert ist. Sie kann sich auf diese Trends konstruktiv und kritisch einstellen, ohne sich ihnen zu ergeben. Im Stile des widerständigen Sich-Einlassens kann dieser Gegenwind genutzt werden, um dennoch Kurs zu halten. Im folgenden will ich einige dieser Reaktionsmöglichkeiten sondieren. Die größte Herausforderung stellt der „Megatrend“ der funktionalen Differenzierung dar. Er zwingt zu einer theologischen und soziologischen Neubesinnung auf die gesellschaftlichen Orte und Strukturen, an denen das Christentum in seiner kirchlichen Sozialform antreffbar wird.

1. Kirche im Kontext funktionaler Differenzierung: Soziales Teilsystem oder Kontrastgesellschaft ?

Die gegenwärtige gesellschaftliche Situation der Kirche ist gekennzeichnet durch den vorläufigen Endpunkt einer sozialgeschichtlichen Entwicklungslinie, die soziologisch durch die Stichworte „funktionale Differenzierung“ und „Autonomisierung sozialer Teilsysteme“ näher zu charakterisieren ist. Angesichts einer funktional gegliederten Gesellschaft, die ihre Zuständigkeit für wichtige Bereiche des Zusammenlebens (Recht, Wirtschaft, Bildung, Politik usw.) auf bestimmte Teilsysteme verteilt, kann sich der Öffentlichkeitsanspruch der Kirche nur noch schwerlich auf Gebiete erstrecken, die in die Zuständigkeit anderer Teilsysteme fallen. Die trotzigen Versuche der Kirche, auf ihre marginale Stellung mit der Übernahme von Aufgaben zu reagieren, welche dennoch diese Bereiche tangieren, werden gesamtgesellschaftlich nur insoweit toleriert, wie sie dabei lediglich subsidiäre, kompensatorische oder komplementäre Leistungen erbringt. Zwar profitiert die Kirche auch von einem solchen gesellschaftlichen Aggregatzustand, der ihr innerhalb eines abgegrenzten, konkordatar garantierten Zuständigkeitsbereiches eine relative Selbständigkeit zuerkennt. Für manche Christen sind jedoch diese Zugeständnisse nicht Zeichen für die Anerkennung der gesellschaftlichen Relevanz des Glaubens. Sie werten sie eher als Indizien dafür, dass die Kirche den Umarmungsmanövern der bürgerlichen Gesellschaft erlegen ist, dass sie zu einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft religiöser Sinngebung und Wohlfahrtspflege in einem ansonsten »religiös unmusikalischen« und nach je eigenen Gesetzen funktionierenden Sozialsystem geworden ist. Pastoral und Liturgie scheinen nur noch der spirituellen Erfüllung bürgerlicher Kontingenzbewältigungsbedürfnisse oder der Bereitstellung von Trostmitteln für erlittene Frustrationen zu dienen. Das System "Religion" hat demnach soziale Krisenphänomene lediglich derart zu verarbeiten, dass sie sich nicht mehr destabilisierend für die Gesellschaft auswirken. Es nimmt in diesem Sinn Anteil an den Pathologien des Sozialsystems, ist aber vom Prozess seiner Konstitution ausgeschlossen¹.

Die Frage ist nun: Gibt es einen nicht bloß theologisch beanspruchten, sondern auch soziologisch plausiblen christlichen Widerstand gegen diese geschichtlich gewachsene Situation, der mehr ist als die Deklamation einer Weigerung, sich mit ihr abfinden zu wollen? Wie lässt er sich gesellschaftlich durchsetzen? Gibt es einen auch sozialtheoretisch vertretbaren Ansatz, der weder die marginale Stellung der Kirche ignoriert noch auf eine Rückgabe verlorener oder sogar obsolet gewordener sozialer Privilegien spekuliert?

Von theologischer Seite ist hierzu vor einiger Zeit der Vorschlag gemacht worden, die Kirche als eine »Kontrastgesellschaft« zu organisieren. Die Christen sollen sich nicht mehr damit abfinden, dass die kirchlichen Institutionen einzig als soziale Einrichtungen zur Neutralisation von Frustrationen aufgesucht werden und sie "in eindeutiger Zuordnung zum Staat, die abgegrenzte Funktion der religiösen Sinngebung für die überall erfahrbare Endlichkeit aller Lebensbereiche und -vorgänge übernehmen und darüber hinaus nichts beanspruchen"².

¹ Vgl. hierzu etwa die Kritik von H. PEUKERT, Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung, in: J. Blank/G. Hasenhüttl (Hg.), Erfahrung, Glaube und Moral, Düsseldorf 1982, 76-102.

² N. LOHFINK, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg/Basel/Wien ⁴1984, 109-110 Zur weiteren Illustrierung dieses Ansatzes, vgl. DERS., Die messianische Alternative. Adventsreden, Freiburg/Basel/Wien 1981, DERS./R. PESCH,

Es soll ihnen wieder um eine nicht mit Staat und Gesellschaft identische, eigene Form des Zusammenlebens gehen, an der erkennbar wird, wie Gott sich eigentlich menschliches Miteinander vorgestellt hat. In ihrem Zentrum müssen die unabgeholten Absichten Gottes mit den Menschen stehen, wie sie von den alttestamentlichen Propheten bis hin zu Jesus von Nazareth immer wieder eingefordert wurden: eine gesellschaftliche Alternative zum Modus des Habens und Prinzip des Tausches. Erreichbar ist diese jedoch weder durch eine revolutionäre Umwälzung der Gesellschaft noch über den Marsch durch ihre Institutionen an die geheimen Schalter des Systems, um von dort das Ganze neu ordnen zu können. Gegen diese bisher allesamt fehlgeschlagenen Versuche einer Transformation der Gesellschaft wird die Devise gestellt, "dass es vielleicht noch das Klügste ist, in kleiner, aber gleichgesinnter Gruppe anzufangen, dort neue Gesellschaftsformen ohne viel Reden einfach zu leben und um den Rest der Welt sich nur noch am Rande zu kümmern. Wenn dann etwas wächst, wird das Neue seine Anziehungskraft schon entfalten und auf die alte Gesamtgesellschaft zurückwirken"³.

Geleitet ist dieses Votum für einen Umbau der Kirche als Alternativ- oder Gegengesellschaft von der Einsicht in die Andersartigkeit eines genuin christlichen Umgehens mit Besitz, Macht und Gewalt.⁴ Sie "müsste die Christen heute eigentlich dazu zwingen, tragende Elemente am heutigen Gesellschaftssystem als falsch konstruiert zu betrachten und sich selbst daran zu machen, mit der Konstruktion von Kontrastgesellschaft zu beginnen. Als eines der wesentlichen Merkmale einer an der Bibel orientierten gesellschaftlichen Veränderung betrachten wir die nicht funktionale, sondern segmenthafte Fundierung des Zusammenlebens der Menschen in überschaubaren, auf Freiwilligkeit und gewaltlosem Umgang miteinander beruhenden 'Gemeinden'. Jede Reduzierung des Christlichen auf ein funktionales Teilsystem ... unter Verzicht auf ein Mitspracherecht im Bereich aller anderen Funktionen der Gesamtgesellschaft dürfte nicht der Bibel entsprechen"⁵. Daher muss es wieder zur Aufgabe der Christen gehören, "die in der Gesellschaft nötigen Aktivitäten im Bereich der Wirtschaft, der Medizin und der Kultur selbst exemplarisch zu leisten, um in Stellvertretung das Gleichgewicht der Welt als eines humanen Lebensraumes zu erhalten und das Götzenhafte aus den autonomen Bereichen und Formen des Lebens in der 'alten' Gesellschaft auszuschmelzen"⁶.

Seine neutestamentlichen Grundlagen sieht dieses Kirchenverständnis am deutlichsten in den Bildworten von den christlichen Gemeinden als »Salz der Erde«, »Licht der Welt« und »Stadt auf dem Berg« (Mt 5,13-16) ausgedrückt. Diese Metaphern beschreiben ein Doppeltes: Sie stellen nicht nur die Kontrastfunktion der Kirche heraus, sondern erinnern die Christen auch an Sinn und Ziel dieses Kontrastes. Nicht eine Gemeinschaft, die esoterisch um sich selbst kreist oder sich gegen die Mächte der Welt abschirmt, wird hier gefordert, sondern eine Alternative, die die Welt verändert; also nicht Widerspruch um des Widerspruchs willen und erst recht nicht "Verachtung der übrigen Gesellschaft aus elitärem Denken heraus. Gemeint ist einzig und allein der Kontrast für die anderen und um der anderen willen... Gerade weil die Kirche nicht für sich selbst, sondern ganz und ausschließlich für die Welt da ist, darf sie nicht zur Welt werden, sondern muss ihr eigenes Gesicht behalten. Falls sie ihre Konturen verliert . . . , kann sie die übrige Gesellschaft nicht mehr verändern. Dann hilft keine missionarische Aktivität mehr; dann hilft kein noch so betriebsames Engagement nach außen hin mehr"⁷.

Es wäre unredlich, sich der Auseinandersetzung mit solchen „Kirchenträumen“ zu entziehen, indem man sie zu Utopien erklärt. Sie sind dies in der Tat, doch keinesfalls im pejorativen Sinn. Die Kirche als "Modellgesellschaft" Gottes ist nicht von gesellschaftlichen Vorgaben her zu verorten oder einzuplanen; sie ist utopisch, indem sie sich nicht einer restriktiven Platzanweisung am Rande der Gesellschaft beugt. Dennoch ist sie realistisch genug, um zu erkennen, dass sie ihre ererbte Marginalität nicht einfach überspringen kann. Wohl aber weiß sie diese als Chance einer alternativen Konstruktion sozialer Lebenswelten zu nutzen. Wie es scheint, ist diese Konzeption durchaus in der Lage, das einleitend skizzierte Dilemma der Kirche zu lösen: einerseits an die Peripherie der Gesellschaft gedrängt zu sein, andererseits dennoch ihren Anspruch auf Weltgestaltung einlösen zu können und dabei sogar noch die Aussagen des Neuen Testaments auf ihrer Seite zu haben. Hier scheint ein Ansatz gefunden zu sein, der aus der soziologischen Not eine theologische Tugend zu machen verspricht. Schließlich rührt der Appell, sich der Welt nicht anzugleichen (vgl. Röm 12,2; Jak 4,4), an ein Grund-

Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz, Düsseldorf 1978; G. LOHFINK, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg/Basel/Wien ⁶1985; Ders., Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik, Freiburg/Basel/Wien 1988.

³ N. LOHFINK, Kirchenträume, 144.

⁴ Vgl. G. LOHFINK, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, 42-170.

⁵ N. LOHFINK/R. PESCH, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit, 8

⁶ L. WEIMER, Die Lust an Gott und seiner Sache oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren? Freiburg/Basel/Wien 1981, 279. Vgl. auch ebd., 135-138, 279, 302, 316, 402, 489, 502.

⁷ G. LOHFINK, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, 169. Als weitere Belegstellen für die Chiffre "Kontrastgesellschaft" verweist Lohfink auf Joh 15,18f.; 17,14-19; Röm 12,2; 1 Kor 5,9-11; 2 Kor 5,17; Eph 5,8; Phil 2,14f.; Kol 3,8-14; Tit 3,3-6; 1 Petr 2,9.

thema der gesamten Christentumsgeschichte, und die Skepsis gegenüber einer Kirchlichkeit, die in nicht geringem Umfang auf Konformität mit der Gesellschaft angelegt ist, also auf Opportunitätsdenken beruht, ist zweifellos auch in der Gegenwart angebracht⁸.

Die Herausstellung des Kontrastmotivs spielt - wenngleich unter anderen Vorzeichen - seit einigen Jahren eine besondere Rolle auch in „lehramtlichen“ Stellungnahmen zum innerkirchlichen Disput um den weiteren Kurs der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft. Feststellbar ist der Trend, sich aus als prekär empfundenen oder konfliktbeladenen Bereichen zurückzuziehen, um in eigener Regie gesellschaftliche Handlungsfelder zu besetzen. Es wird in Aussicht gestellt, über eine von Kompromissen mit säkularen Mächten und Gewalten freie und somit unverkürzte Wahrung und Darstellung eines kirchlichen Propriums zugleich ein glaubwürdiges Zeugnis des Evangeliums ablegen zu können⁹. Bemerkenswert ist, wie hier die Frage nach einer christlichen Alternative zur „Welt“ mit der Frage nach der Sicherung christlicher Identität verknüpft wird. Offenkundig wird vorausgesetzt, dass die Rückbesinnung auf die im Neuen Testament grundgelegte Identität der Kirche und ihre missionarische Tätigkeit im Verhältnis von Grund und Folge zueinander stehen. Wo diese Reihenfolge in der Kirche praktiziert wird und ein gesellschaftliches Engagement nur auf der Basis einer extensiven Identitätssicherung und -vergewisserung möglich ist, macht sich jedoch bald eine "Wagenburgmentalität" breit. Wo dies zum Programm erhoben wird, liegt die Kirche in dem Trend der Zeit, gegenüber dem sie eine Alternative sein wollte, - der Trend, infolge einer Rückzugsbewegung in der Idylle symmetrischer Beziehungen nur noch mit Gleichgesinnten zu verkehren und abseits der Großgesellschaft in einer selbsterrichteten Gegenwelt das eigene Glück zu finden. Anstatt eine Gegen-»öffentlichkeit« zu formieren, verformt sich die Kirche hierbei zur geschlossenen Gesellschaft.¹⁰

Der Begriff der sozialen Identität der kirchlichen Glaubensgemeinschaft ist jedoch anspruchsvoller als ein Autonomiemodell, das ausschließlich oder vorwiegend unter dem Gesichtspunkt des Kontrastes entwickelt wird. Soziale Identität konstituiert sich zwar in einer Vergewisserung der beteiligten Subjekte über das Proprium ihres Miteinanders, jedoch nicht inhalts- und beziehungslos im Hinblick auf ihre Umwelt oder in rein negativer Absetzung davon. Sie kann auf Dauer nur gesichert werden durch den kritisch-affirmativen Austausch mit den dort geltenden Werten und Verhaltensmustern; anders ist die Gefahr einer Gettoisierung nicht zu umgehen als durch die Erweiterung der 'Exklusivität' christlicher Alternativen zu einer 'Inklusivität' in bezug auf die positiven Gehalte jedes anderen gesellschaftlichen Sinn- und Handlungsentwurfes. Daran ist auch eine Kirchenleitung zu erinnern, welche die biblische Metapher vom "Salz der Erde" bemüht, um das "Anderssein" der Christen zu unterstreichen: "Salz ist nun freilich kein Lebensmittel, das man um seiner selbst willen genießt. Es ist nicht selber Speise, sondern man fügt es den Speisen hinzu. ... Wollte hingegen jemand auf den Gedanken kommen, Salz als Selbstzweck und also selber als Speise auszugeben, so würde die Reaktion derer, die darauf hereinfallen, alsbald jeden überzeugen, dass Salz als Speise genossen ungenießbar ist: man würde spucken."¹¹ Salz erfüllt nur dann seine spezifische Funktion, wenn es als Zutat eingesetzt wird. Dann würzt es Speisen, verstärkt ihren Eigengeschmack und macht Lebensmittel haltbar.

Gegen die Verengung in der Organisationsform der Kirche als religiöse Gegen- oder Sonderwelt steht auch ihre theologische Sinnstruktur: In der Kirche wird Gottes Wille zur Gemeinschaft mit den Menschen „konkret“, d.h. sozial antreffbar und geschichtlich ausgeweitet. Gleichwohl ist der Gemeinschafts- und Heilswille Gottes nicht auf diese konkrete, geschichtlich-soziale Antreffbarkeit der Kirche begrenzt. Gott will das Heil aller Menschen (1 Tim 2,4) – auch jener, die nicht zu ihr gehören. Und eben dies bezeugt die Kirche! Zum Wesen und Auftrag der Kirche gehört es somit, Ereignis und Gestalt der Zuwendung Gottes zu den Menschen zu sein, die nicht an den Grenzen der Kirche endet. Dies schmälert nicht, dass dort, wo die Zuwendung Gottes Ereignis und Gestalt wird, die Gemeinschaft mit Gott unüberbietbar und uneingeschränkt präsent ist. Die Kirche repräsentiert jene Wirklichkeit, die in ihr unüberbietbar präsent ist, aber sie zugleich übersteigt. Sie bildet die Ge-

⁸ Vgl. W. LANGER, Vom Fremdsein des Christen in der Welt. Eine fremd gewordene Kategorie neutestamentlichen Glaubens, in: R. Englert (Hg.), Christlicher Glaube als Lebensstil, Stuttgart 1996, 237-248.

⁹ Die Bandbreite der Verwendung dieses Motives ist beträchtlich und deckt äußerst heterogene Konstellationen ab. Es begegnete in den Auseinandersetzungen um die Beteiligung der katholischen Kirche am staatlichen System der Schwangerenkonfliktberatung ebenso wie in der Ablehnung theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten. Stets fürchtet man eine "Verdunkelung" des kirchlichen Zeugnisses...

¹⁰ Problematischer als der Rückgang des äußeren Bestandes der Kirche ist ihre innere Verkümmern. Dass sie kleiner wird, muss man beklagen, - dass sie dabei kleinlicher und engstirniger wird, ist das größere Übel. Dabei ist keineswegs ausgemacht, ob diese geistige Enge von oben, von dem klerikalen Führungseliten oder vom Kirchenvolk ausgeht. In etlichen Gemeinden dominiert das geistige Kleinbürgertum mit seiner ängstlich-traditionalistischen Mentalität – und es wird von manchen Bischöfen nicht nur furchtsam geschützt, sondern zuweilen auch sorgsam gepflegt. Politisch, sozial und kulturell ist ein solches Kirchentum belanglos – es ähnelt einer Thermoskanne, „die nach innen wärmt und nach außen kalt bleibt“, H. ZÄHRNT, Mutmaßungen über Gott, München/Zürich 1994, 172.

¹¹ E JÜNGEL, Reden für die Stadt. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde, München 1978, 22-23.

meinschaft derer, die vom Evangelium her glauben, dass jedes wahre menschliche Miteinander verborgen vom Gemeinschaftswillen Gottes (Hl. Geist) umfassen ist und daher an einem Sinngrund teilhat, den sie nicht für sich allein beanspruchen kann (vgl. LG nr. 16).

2. Kirche im Zeitalter der Pluralisierung von Religion: Vom verbindend Christlichen

Wenn gilt, dass die Kirche den Heilswillen Gottes repräsentiert, der sie zugleich übersteigt, dann lässt das Verb „übersteigen“ auch die Deutung zu, dass die Art und Weise, wie Gottes universaler Heilswille die Menschen außerhalb von Christentum und Kirche anspricht, eine „andere“ als die christlich-kirchliche Präsenz ist. Eine verständigungsorientierte Einstellung gegenüber anderen Religionen ist aber nicht identisch mit der Erwartung, dass sich „dasselbe“ auch woanders findet. Wer den Ort von Christentum und Kirche im Kontext der modernen religiösen Pluralität bestimmen möchte, macht es sich zu leicht, wenn einfachhin mit der Möglichkeit verschiedener, aber gleichwertiger Manifestationen des einen und selben göttlichen Heilswillens in den verschiedenen Religionen der Welt gerechnet wird, wie dies viele Vertreter einer pluralistischen Religionstheorie annehmen.

Wenn den verschiedenen Weltreligionen tatsächlich eine je eigene und vom Christentum unabhängige Wertschätzung zukommen soll, müssen sie zu einem gewissen Grad „unverrechenbar“ sein, d.h. sich so voneinander unterscheiden, dass sie jeweils unter einem bestimmten Aspekt „unvergleichlich“ sind. Alle Religionen haben also nicht einfach das Eigene im Anderen zu entdecken, sondern sind aufgefordert, wechselseitig das Eigene im Anderen anders zu finden als bei sich selbst und dabei sich das Eigene „übersteigende“ Andere zeigen zu lassen.

Das dem Eigenen übersteigend-zugehörige Andere ist nicht eine Dublette des Eigenen. Keineswegs glaubt man in allen Religionen letztlich doch nur das Gleiche. Andernfalls hätte es nichts mehr mit einem unverrechenbaren Eigenwert der Religionen auf sich. Das Christentum wäre genötigt, Abstriche an der Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth zu machen und müsste daran gehen, bei den anderen Religionen Ansätze zur Komplettierung seiner Botschaft auszumachen. Die Überzeugung, dass Jesus Christus „Mittler und Fülle“ der Offenbarung ist, impliziert aber, dass dieses Offenbarungsgeschehen aufgrund seines Inhalts weder ergänzbar noch überbietbar ist. „Unüberbietbarkeit“ meint hier, dass es für den Menschen kein anderes, „größeres“ oder „vollkommeneres“ Heil gibt, als dass der in allem mächtige Gott im Leben und Sterben des Menschen an der Seite des Menschen steht und den Widerstreit von Leben und Tod bleibend zugunsten des Lebens entscheidet. „Mehr“ hat der Mensch von Gott nicht zu erwarten, - und „mehr“ hat Gott nicht zu vergeben. Im Christentum ist dem Mensch dieses Heil (inter)personal erschlossen worden. Es kann sich gleichwohl offen dafür halten, in der Begegnung mit anderen Religionen zu lernen, dass es gänzlich „andere“ und unvergleichliche Weisen der Selbstbekundung eines göttlichen Heilswillens geben kann.

In jüngster Zeit ist es üblich geworden, von Christen zu fordern, sie sollten im Kontext religiöser Pluralität etwas Eigenes, d.h. von den Vertretern anderer Religionen Verschiedenes sein und sagen. Diese Forderung wird nicht nur von Kirchenoberen gestellt, sondern ist im interreligiösen Diskurs auch von Nichtchristen zu hören. Der in Indonesien tätige Theologe Franz Magnis Suseno hat sich diese Position zu eigen gemacht: „Meiner Meinung nach haben wir Christen in einer pluralistischen Welt nur dann eine Chance, wenn wir nicht nur Dinge sagen, bei denen kein Mensch merkt, dass es sich um etwas Christliches handelt. Meine muslimischen Dialog- und Diskurspartner: Liberale, Skripturalisten, Sufis, Linke, javanische Synkretisten, die möchten hören, was ich als Christ einbringe.“ Christen sollen etwas Eigenes einbringen und dieses Eigene soll gegenüber Anderen etwas Verschiedenes sein. Diese Auffassung ist m.E. doppelt prekär: zum einen hinsichtlich der Verschiedenheit und Andersheit, zu der mich die Nicht-Christen verpflichten. Sie kann der geschickt getarnte Versuch sein, in diesem Verschiedenen einen Grund zu sehen, sich nicht mit dem Eigenen im Anderen zu identifizieren. Das Verschiedene ist dasjenige, worin der Andere mir nicht gleicht, d.h. worin er mir nicht gleich ist. Das Verschiedene wird hier zum Vorwand, um Ungleichheiten zu betonen und zu pflegen. Prekär ist dieser Ansatz auch unter einer zweiten Rücksicht, denn er kann aus einem Selbstmissverständnis der Christen erwachsen. Etwas Eigenes und Unverwechselbares sein und sagen zu sollen, wird hier so gedeutet, dass es sich um etwas „unterscheidend“ Christliches handelt. Wer unterscheidet, muss ausscheiden und ausschließen. Wer aber in und durch den Vorgang des Ausschließens seine Identität wahren will, erweist sich als Vertreter einer Ideologie. „Ideologien schließen sich in ihrer Lehre und Absicht gegenseitig ist und sind nichts als das, wodurch sie sich gegenseitig bekämpfen“ (K. Rahner).

Der Ideologiefalle kann die Kirche am ehesten dadurch entgehen, dass sie das „unterscheidend“ Christliche als dasjenige identifiziert, das alle Menschen verbindet, eint und sie einander gleich macht. Eben dies ist der Heilswille Gottes, die Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit aller Menschen. Es ist die Orientierung am

alle Menschen Verbindenden, das die Kirche zum Einsatz für Menschenrechte und ein globales Gemeinwohl motiviert. Und diese Orientierung macht sie unterscheidbar von sozialen und religiösen Bewegungen, die nur partikuläre Eigeninteressen vertreten oder sich der Lobbyarbeit hingeben (vgl. die Stellungnahmen des Papstes zum Irak-Krieg 2003).

3. Kirche im Kontext individualisierter Lebensführung: Glaube und „Lebenskönnerschaft“?

Etwas allen Menschen Gemeinsames bestimmen und vertreten zu wollen, mag heute Zuspruch finden, wenn es solidaritätsstiftend ist und sich für eine Änderung politisch-ökonomischer Strukturen einsetzt. Es erscheint jedoch als ein aussichtsloses Unternehmen, wenn die Kirche etwas benennen will, das für jeden Menschen in Fragen der individuellen Lebensführung und religiösen Praxis belangvoll sein soll. Auch das hat zunächst strukturelle Ursachen, die mit der funktionalen Differenzierung und weltanschaulichen Differenzierung moderner Gesellschaften zu tun haben.

Christliche Glaubensinhalte, Welt- und Menschenbilder sind nicht mehr selbstverständlicher Bestandteil der gesellschaftlichen Relevanz- und Plausibilitätsstruktur, d.h. ihre Überzeugungskraft und Geltung sind immer weniger gesellschaftlich verbürgt. Im Prozess der Glaubensvermittlung kann diese Überzeugungskraft daher auch immer seltener durch ein „Andocken“ an sozio-kulturelle Relevanz- und Plausibilitätsmustern erreichen. Stattdessen muss nun versucht werden, über eine Subjektzentrierung die Bedeutung christlichen Glaubens- und Lebenswissens zu demonstrieren.

Genau dies aber markiert einen wunden Punkt in Theologie und Kirche. Denn viel von der Attraktivitätsschwäche des kirchlichen Christentums resultiert aus seinem Versagen, eine überzeugende Alternative zur dogmatischen und moralischen Selbstdarstellung zu entwickeln. Seinen öffentlichen Geltungsverlust sucht man in der Regel durch das auszugleichen, was ihn mitverursacht hat: die Dogmatisierung und Moralisierung des Glaubens. Die Kirche erhöht innerhalb dieser Alternative entweder nach innen das Pensum des dogmatischen Glaubenswissens oder sie hofft nach außen auf eine höhere gesellschaftliche Akzeptanz über Memoranden, Denkschriften und Moralpredigten, mit der sie dem ethischen Orientierungsbedarf der Gegenwart entgegenkommen will. Das Eine ist in seinen Grenzen so sinnvoll wie das Andere, jedes einzelne für sich und beide zusammen aber bewirken wenig ohne ein Drittes: die Ästhetik des Glaubens, die ihn „sinnenfällig“ macht.

Der Glaube kann nur dann einen „sensus“ für eine andere oder bessere Welt wecken, wenn er zu einer Haltung führt, durch die man in dieser Welt ganz und bei allen Sinnen ist. Schließlich geht es ihm weniger um „Übersinnliches“ als um den Sinn des sinnhaft Zugänglichen. Im Gebrauch der Sinne kommt es aber nicht nur auf die Erschließung der Welt an, sondern auch auf die Bewertung und Bedeutung des dabei Erschlossenen. Dem Glauben ist hierbei das Evangelium die wichtigste Seh- und Deutungshilfe. An seiner Lebensdeutungskompetenz erweist sich nicht nur sein kultureller Geltungsanspruch, sondern auch seine existenzielle Bedeutung.

Den Ausweg, den die Ästhetik hier weist, beschreibt sie in Richtung *Lebenskunst*. Dieses Stich-, Reiz- und Modewort zieht ebenso viele Assoziationen wie Missverständnisse nach sich. Es hört sich nach fröhlicher Unbekümmertheit im Umgang mit den Widrigkeiten des Daseins an. Man kann aus ihm Selbstverliebtheit und Verantwortungsscheu heraushören. Das Ziel des Lebenskünstlers scheint zu sein, in allen Angelegenheiten hauptsächlich Stil zu zeigen. Was stilisiert wird, ist zweitrangig, wenn man dabei wenigstens eine gute Figur macht. Würde sich der Gehalt des Wortes „Lebenskunst“ in diesen Momenten erschöpfen, wäre es für die Theologie kaum von Belang. Gleichwohl kann es aber auch ein Kernstück ethischer Bemühungen ausmachen, für die der Glaube anschlussfähig ist. Hier geht es um die Lebensführungskompetenz des Menschen, um „Lebenskönnerschaft“, um jene Schlüsselqualifikationen und Vermögen, wodurch ein Individuum „gekonnt“ auf die Herausforderungen des Lebens einzugehen vermag.

„Der Lebenskünstler ist beweglich,
der Lebenskünstler aufrecht.

Der Lebenskünstler gibt seinem Leben einen Sinn,
der Lebenskünstler erfüllt ihn.

Weiß jener aus der Not eine Tugend zu machen,
bewährt dieser die Tugend in der Not.

Lebenskunst flieht den Schatten und sucht das Licht;

Lebenskönnerschaft flieht das Zwielflicht, sucht Licht und Schatten.

Gibt der Lebenskünstler auf die Frage des Lebens eine Antwort,

sucht der Lebenskünstler die Frage, deren Antwort das Leben ist.“¹²

Ein solches Bemühen hat natürlich auch eine ästhetische Komponente, da es stets auch die Selbstverwirklichung eines Subjekts, sein Sich-ins-Werk-Setzen, die Gestaltung seines Selbstseins zum Thema hat. Es antwortet auf die Frage, wie der Mensch sich und sein Leben in (eine) Form bringen, ihm eine eigene Gestalt geben und trotz aller Hemmnisse und Behinderungen das Bejahenswerte im Leben und an sich selbst befördern kann

Eine theologische Ästhetik, die sich um die Wahrnehmung der Sinndimension des Daseins, um die Subjektwerdung des Menschen und um die Gestaltwerdung des Evangeliums zu bemühen hat, steht vor der Frage, was der Glaube zur Ausbildung einer „Lebenskünstlerschaft“ beiträgt. Inwieweit verhilft er dazu, die Herausforderungen jener Situationen zu bestehen, in denen einem Menschen Hören und Sehen vergeht? Was richtet er aus in den Krisen und Konflikten des Lebens, die einem Menschen Sinn und Sinne schwinden lassen? Weiß er um einen Grund, warum man trotz des Unannehmbaren in der Welt das Leben in dieser Welt annehmen kann?

Diese Fragen deuten an, dass eine theologische Ästhetik nicht nur einem Wahrnehmungs-, sondern auch einem bildnerischen Ideal verbunden sein muss und demnach zu den „bildenden Künsten“ gezählt werden kann. Bei ihrer Ausformung kann der ästhetische Imperativ der Gegenwart „Zeig’s mir!“ durchaus zur Geltung kommen, auch wenn er in diesem Zusammenhang zunächst irritiert. Die Progressiven unter seinen Adressaten erinnert er an eine hinreichend bekannte (und konservative) Weise, wie (Aus-)Bildungsziele erreicht werden können: Der Mensch wird gebildet, indem ihm Sehenswertes geboten wird und er sich in Sehenswürdigkeiten auskennt. Jedenfalls ist das die Überzeugung des typischen Bildungsbürgers. Soll also eine theologische Ästhetik ein Angebot für die Frommen in den gebildeten Ständen sein, das nur dem Begriff, aber nicht der Methode und den Inhalten nach eine Alternative zur moralischen und dogmatischen Vermittlung einer überkommenen Weltsicht darstellt?

Eine zeit- und sachgemäße Ästhetik muss sich jenseits bildungsbürgerlicher Klischees stets auch um eine zeit- und sozialkritische Reflexion bemühen, für die noch keineswegs entschieden ist, dass vernachlässigt werden darf, was nach bildungsbürgerlicher Manier gemeinhin keines Blickes gewürdigt wird. Der ästhetische Imperativ „Zeig’s mir!“ ist erst dann kategorisch, wenn er nicht halt macht vor dem bisher Verdeckten und vor dem Vollzug des Sehens selbst. Es gilt einen Blick für das Verborgene zu gewinnen, die Ohren zu öffnen für das Unerhörte, sich anrühren zu lassen vom Unberühmbaren, empfindsam zu werden für das Große am Unscheinbaren.

Sensibel dafür, wo Ästhetik lediglich zu einer Kommerzstrategie oder einem Lifestyle-Label gemacht wird, wo Religion zu einer Sache elitären Bildungsgehaves oder vergeistigter Weltfremdheit verkommt, wird die Theologie eine „Kunst der Bestreitung“ entwickeln müssen, um sich gegen die Trivialisierung und Banalisierung des Lebens und des Glaubens zur Wehr setzen zu können. Sie wird dabei ein Design der Alterität zu entwickeln haben und auf blinde Flecke achten. Sie wird Markierungen des Vermissten und Fehlenden anbringen und jene Anteile im menschlichen Leben auszeichnen, die nicht mehr „wieder-gut-gemacht“ werden können. Aber ebenso wird sie die Hoffnung auf dasjenige im Leben zu stärken haben, das nicht mehr „wieder-schlecht-gemacht“ werden kann.

Eine solche Ästhetik muss weniger neu erfunden als in ihren bestehenden Ansätzen fortgeschrieben werden. Theologie und Praxis der Sakramente sind dabei an erster Stelle zu nennen, an der die Sinnhaftigkeit und Sinnlichkeit des Glaubens ebenso manifest wird wie sein Existenzbezug. Die Sakramente stehen für jene existentiellen und religiösen Situationen des Daseins, in denen uns das Hören und Sehen für das Gelingen und Zerbrechen unserer Existenz gerade nicht vergehen soll. Sie haben zu tun mit der Hoffnung der Menschen auf ein noch ausstehendes Leben – auf ein bleibendes Bewahrtsein vor dem eigenen Nichtsein (Taufe), auf ein Standgewinnen und Zu-sich-stehen-Können im Eingeständnis eigenen Versagens (Buße), auf die Verlässlichkeit eines Versprechens (Ehe). In den Sakramenten gewinnt diese Hoffnung eine Gestalt. Aber umstellt von den Beständen eines unstimmgigen, inakzeptablen Daseins kann diese Gestalt den Gehalt der Hoffnung nicht bleibend abgelenken. Als antizipierend vermittelnde Zeichen eines richtigen Lebens im falschen haben sie zugleich die Funktion, das Unwahre und Unheile am und im Leben aufzuzeigen. Sie wirken dem Unheilen entgegen, indem sie durch ihren Vollzug die Bedingungen einer Praxis vermitteln, die darauf aus ist, das zu erfassen und zu realisieren, was dem Menschen fehlt und zugleich sein Dasein erfüllt. Kaum anders können auf evangeliumsgemäße Weise Wahrnehmungs- und Lebenskunst geschult und ausgebildet werden.¹³

¹² G. Achenbach, *Lebenskünstlerschaft*, Freiburg/Basel/Wien 2001, 9

¹³ Vgl. ausführlicher hierzu H.-J. HÖHN, *Spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente*, Würzburg 2002.