

Matthias Kroeger

Im religiösen Umbruch
der Welt:

Der fällige Ruck
in den Köpfen der
Kirche

Kohlhammer

Matthias Kroeger

Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche

Über Grundriss und Bausteine des
religiösen Wandels im Herzen der Kirche

Mit einem Nachwort zur 3. Auflage

Verlag W. Kohlhammer

Dritte Auflage 2011

Alle Rechte vorbehalten

© 2004 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart

Reproduktionsvorlage: Andrea Siebert, Neuendettelsau

Gesamtherstellung:

W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart

Printed in Germany

ISBN 978-3-17-022102-4

Inhalt

Einleitung	9
1. Zur Ausgangssituation – religiöse Innovationen, aber sie dringen nicht durch	9
2. Die Koordination der neuen Einsichten im (sich bereits vollziehenden) Paradigmenwechsel: eine geistliche und gesellschaftliche Herausforderung	10
3. Gründe der Kirchendistanzierung: die theologische Transformationsverweigerung der Kirchen und der gesuchte religiöse und theologische „Ruck“	12
4. Die Kluft zwischen freier Religiosität und christlicher Tradition – Ort der kirchlichen und theologischen Aufgabe	19
5. Kurzer Gang durch die Gliederung des Buches	24
6. Der erwartbare Widerspruch – Schmerz und Weigerung der Verwandlung – Perspektiven, Rechenschaft und Ermutigung dieses Buches	29

Kapitel I

Drei Vorspiele	34
1. „Religion“ und „Spiritualität“ – das Erwachen der Seele und der inneren Stimme: selbstverständliche oder – wie alle lebendigen Phänomene und Prozesse – gefährdete Phänomene?	35
2. Religiöse Autonomie – anmaßende Illusion oder bereichernde Zumutung? Interreligiosität als Aufgabe religiöser Autonomie	54
3. Kirchliche und christliche „Distanziertheit“ als Lebensform – ein unerlässlicher diagnostischer Begriff zur religiösen Situation der Menschen und der Kirchen	72

Zwei Grundbausteine – Grundlegungen

Kapitel II

Religiös sein ohne einen „Gott“? – Non-theistisch an „Gott“ glauben. Religiöse Wahrheiten und theologische Chancen im Zusammenbruch des Theismus	75
1. Die Lage – der gesellschaftliche Zusammenbruch des Theismus als Leitidee	75
2. Das religiöse und theologische Ende des Theismus – der „Tod Gottes“	81

3. Eine Meta-Physik der oberen Welten?	82
4. Atheismus und Non-Theismus – eine klärende Unterscheidung	87
5. Das theologische Recht und die religiöse Weise des Non-Theismus: Das Geheimnis – das ungegenständliche Göttliche – ist „überall“	91
6. „Sagt es niemand, nur den Weisen“?	97
7. Religiöse Möglichkeiten und theologische Konsequenzen des Non-Theismus – Gefährdungen und Ungenauigkeiten der notwendigen Mystik	101
8. Das Göttliche und der persönliche, personale „Gott“	105
9. Die komplementäre Bedeutung theistischen und non-theistischen (trans-theistischen) Denkens	113
10. „Mein Herz ist aller Formen fähig geworden“ – die Aneignung des Erbes: das non-theistische Mitsprechen ursprünglich theistischer Texte	119

Kapitel III

Zwei fällige Wandlungen in der Auffassung des Jesus von Nazareth (Christologie)	125
1. Das religiöse und theologische Recht der Transformation und Weiterentwicklung christlicher Lehre	125
2. Von der Absolutheit zur Unbedingtheit – Kritik und Ende der Absolutheit des Christentums und des „Christus allein“ (Christus als einziger Weg zu Gott)	130
3. Kritik und Ende der Lehre von der strafleidenden Genugtuung Christi – Luthers Alternative hierzu. Wie sind Leben und Sterben des Jesus von Nazareth „für uns“ bedeutsam?	140
4. Schluss: Neue Perspektiven aus Luthers Ermutigung: Die „Menschheit“ Jesu als Ausgangspunkt seiner religiösen Bedeutung	176

Weitere Bausteine – Konsequenzen

Kapitel IV

Die non-theistische Belebung und Fortschreibung christlicher Grundworte – Neue Bedeutung der reformatorischen Theologie im Zeichen der alternativen Spiritualität	183
1. Zwei Voraussetzungen zur Situation der freien Religiosität und die heutige Aufgabe	183
2. Christlich-reformatorische Leit- und Symbolworte als Angebot an das religiöse Bewusstsein	191
Drei Grunderfahrungen:	195
– „Gnade“ – das geschenkte, nicht machbare Leben	195

– „Gesetz“ – die Erfahrung des allenthalben ergehenden „Du sollst ...“ – Bedingung der Freiheit und der religiösen Autonomie	202
– „Religiös-Sein“ oder „Göttlich-Sein“? – eine hilfreiche Unterscheidung: Lernprozess für das Verständnis von Mystik?	215
Weiterungen und Konsequenzen:	225
– Schuld und „Sünde“ – Schicksalhafte Verwicklung und schwer erkennbarer Wurzelgrund sowie Verantwortung und Tat? Bewusstsein der Schatten, auch religiös?	225
– Die „Gleichzeitigkeit“ von Licht und Schatten, unsere Zwiegesichtig- keiten – „Der eine ganze Mensch“ ist „zwei ganze Menschen“: Urgrund auch des Schöpferischen in uns	235
– „Leiden“ – immer auf der Grenze zwischen Annahme und Widerstand – ein besonderer Ort der religiösen („Gottes“-) Erfahrung?	243
– „Zweireichelehre“ – Religiös-Sein und Politisch-Werden? Das unabweislich religiöse Verhältnis zum Politischen	245
– Jesus von Nazareth – ein besonderes und gültiges Gesicht des Göttlichen	249
– „Gott“ – Urwort und bleibender Name des non-theistisch allgegenwärtigen Geheimnisses.....	252
– Exkurs: Meditative Einheitserfahrung und christlicher Schöpfungs- glaube – ein Präzisionsvorschlag für Meditierende	261
3. Rechenschaft des Gesagten – Prozesse und Wege der Vermittlung und Erschließung als Aufgabe von Schweigen und Denken – „Mit Luther über Luther hinaus“	272

Der Grundriss – das neue Paradigma

Kapitel V

Grundlinien und Umriss der sich abzeichnenden Christlichkeit: das neue Paradigma. Zwei Modelle spirituellen Selbstverständnisses und pastoraler Praxis im religiösen Umbruch	281
1. Voraussetzung religiös offener Arbeit – der innere Kreis: „Wer die Flamme umschritt, bleibe der Flamme Trabant“	281
2. Auch der innere Kreis, das innerste Heiligtum, ist im Umbruch und Wandel der „offenen Zeit“	284
3. Zwei Modelle pastoraler/seelsorgerlicher Orientierung – eine paradigmatische Grundentscheidung – das „offene“ und das „geschlossene“ Modell	289

4. Die Theologie-verwandelnden Strukturelemente und Bestimmungsstücke des neuen Paradigmas	298
5. Der Weg ist das Ziel – wird er gegangen?	304
6. Aufgabe und Vorbild offensiver gesellschaftlicher Werbung – Modell eines neuen „Missions“-verständnisses der Kirche	309

Kapitel VI

Umriss, Stufen und Vorschein einer veränderten, gebrochenen Gewissheit – Quellen des Muts	313
1. Grundlegungen und Anfänge	315
2. Die erste Nacht der Seele	318
3. Öffnung der Seele – die bitteren Kräfte des Heils und des Heilenden	321
4. Bewährter Trost von außen und Quellen des Muts in der großen Nacht der Seele	322
5. Die Zwiegesichtigkeit des Göttlichen	328
6. Das Resümee: Lebensgeister – gewappnet mit Bildern und Liedern	332

Anhang:

Kapitel VII

„Gestaltwandel des Gesetzes“ – Luthers reformatorische Legitimation und Anweisung zum theologischen Wandel im Herzen des Glaubens	335
1. „Gesetz“ als Urphänomen – Bedingung von Leben	335
2. Das allenthalben ergehende, nicht geschriebene religiöse Gesetz und Luthers Freiheitsverständnis: Fundort und radikaler Gestaltwandel des Gesetzes	340
3. Die Konsequenz: Gestaltwandel der Theologie bis ans Herz hinan	349
4. Beispielhafte Konsequenzen heute:	354
– Begreifen des lutherischen Erbes als innovative reformatorische Kraft, nicht nur konfessionelle Tradition	355
– Problem und Vergeblichkeit der wichtigen lutherisch-katholischen Rechtfertigungserklärung	355
– Die Kirchen und die Homosexualität	358
5. Warum die Mühe um etwas, was angeblich ohnehin jeder weiß? „Gesetz“ als unverzichtbare religiöse und theologische Kategorie	360

Anmerkungen	364
-------------------	-----

Nachwort zur 3. Auflage	421
-------------------------------	-----

Einleitung

1. Zur Ausgangssituation – religiöse Innovationen, aber sie dringen nicht durch

Um keinen Zweifel aufkommen zu lassen – der fällige Ruck in den Köpfen und Herzen der Kirche ist längst im Gange. Neue Gestalten und Formungen des Christentums sind längst gegenwärtig und wirken sich aus: von J. Zink bis zu J.B. Metz, von C.Fr. v. Weizsäcker bis zu D. Sölle, von R. Pannikar bis zu Abishiktananda, von den Älteren – völlig präsent noch immer P. Tillich und C.G. Jung; meist vergessen, aber reiche Perspektiven eröffnend R. Bultmann und Fr. Gogarten – bis zu den verschiedenen feministischen und amerikanischen/afrikanischen Befreiungstheologien, interreligiösen Dialogen und ungezählten Christinnen und Christen, Pastorinnen und Pastoren unserer Gegenwart. Viele Menschen sind in Neuland unterwegs oder schauen doch danach aus.

Dabei ist eine Übersicht über die in all diesen Positionen und Facetten und auch sonst vielfach vor sich gehenden Veränderungen allerdings schwer zu gewinnen. Nur dies scheint deutlich, dass – abgesehen von jenen eindringenden und weiterführenden Einzelnen – die allgemeinen, öffentlichen und kirchlichen Entwicklungen in diesen Fragen auffällig pointillistisch, unkoordiniert und vielfach wenig an der Wurzel, wenig gründlich vor sich gehen. Statt zusammenhängender struktureller theologischer Transformation und Innovation, die sich im Bilde der Kirche und im Verständnis des christlichen Glaubens niederschlagen, lassen sich beliebig modernisierende Oberflächenretuschen und Anpassungsstrategien beobachten. Zudem scheint eine – für die Situation bezeichnende und berechtigte – Theologieverlegenheit und -verdrossenheit, ja Theologielosigkeit mitten im Herzen der Kirche, mitten in der TheologInnenschaft, speziell auch bei den ReligionslehrerInnen um sich zu greifen, die an die Wurzel zu gehen droht, weil sie sich sowohl von der Tradition wie vom religiösen Bewusstsein abkoppelt, substanzlos wird und Veränderung durch Weglassen bzw. Ausblenden des Schwierigen und Anstößigen zu schaffen sucht. Das ist die eher liberale, die offene Seite der Kirche. Die wirklich konstruktiv wirkenden Innovationen bleiben vereinzelt, unkoordiniert und schlagen auf das Bild und die Wirkung von Kirche – außer z.B. auf den Kirchentagen oder immer wieder in den Akademien – kaum durch. Vieles Neue liegt bereit und wartet darauf, zur Wirkung und im Bilde der Kirche zur Geltung gebracht zu werden.

Im Übrigen aber bewegt sich – mitten in einer dramatischen Entfremdungssituation zwischen Kirchen und Menschen – im konfessionellen Lager im Blick auf die zentrale Rekonstruktion und lebendige Neuinterpretation ihrer fundamentalen Grundlagen und Uranliegen fast nichts (außer durch die genannten liberalen und

feministischen Kräfte, die innerhalb der konfessionellen Landeskirchen wirken). Man interessiert und engagiert sich ökumenisch, auch politisch – und dies auf immer wieder wunderbare Weise (für Ausländer, für ökologische Belange u.a.), aber die alten reformatorischen (und dialektisch-theologischen) Kostbarkeiten, auf die keine neue Theologie, keine neue Religiosität bei Strafe des Substanz- und Belangloswerdens verzichten kann, werden meist nur unverändert repetiert, bleiben dem Unnötigwerden und Veralten ausgeliefert. Biblizismus und altprotestantische, barthianische oder neoliberale Restaurationen bestimmen das Bild. Auch dies alles lässt die längst und leise vor sich gehenden Innovationen und Wandlungen im Bilde von Theologie und im Wirken der Kirche punktuell, vordergründig bleiben und nicht durchdringen.

So ist es ist unübersehbar: Immer wieder streben im noch gültigen und herrschenden Paradigma Kräfte, Tendenzen und Einsichten über das alte Grundmuster hinaus, bleiben aber in dessen Bann und können seine Begrenzungen und Unzuträglichkeiten nicht überwinden und nicht abschütteln. Was alles – landauf landab – produktiv bereits geschieht und religiös bereitliegt, stößt an die Mauern der kirchenamtlich leitenden konfessionellen Theologien, welche in verkarsteter Form den eigentlichen Schatz und die Substanz der Tradition enthalten, und bleibt hinter ihnen verschlossen oder vor ihnen ausgeschlossen. (Daher so viele Vorurteile und Nichtwissen über das, was längst in den Kirchen vor sich geht.) Ein paradigmatischer Wechsel auf ein neues Niveau ist unabweislich. Dennoch – Verwandlungen gehen vor sich, neuer Wein gärt bereits in den alten Schläuchen und es geschieht viel produktive Arbeit im Zeichen des Status quo.

2. Die Koordination der neuen Einsichten im (sich bereits vollziehenden) Paradigmenwechsel: eine geistliche und gesellschaftliche Herausforderung

In dieser Situation möchte das vorliegende Buch – im völligen Bewusstsein der Relativität und Begrenztheit jedes individuellen Versuchs – einen Beitrag leisten und weiterkommen. Es möchte die neuralgischen Problempunkte, die zugleich vitale Akupunkturpunkte des insgeheim längst vor sich gehenden, aber vielfach nicht akzeptierten Wandels sind, verdeutlichen, zusammenstellen, ihre Wirkung bündeln. Es möchte fällige Flurbereinigungen vorschlagen und so den Grundriss des neuen, längst sich abzeichnenden theologischen Paradigmas hervortreten lassen. Die Zeit der zögerlichen Kleinkonzessionen, die das theologische Gesamtgebäude des biblischen und kirchlichen Weltbildes – bis hinein in Gotteslehre, Christologie oder Rechtfertigungslehre – im Unklaren fortbestehen lassen, sollte vorüber sein. Ein Ruck wird fällig, gerade auch *in* jenen Mauern und Fundamenten der kirchlich verkrusteten Substanz und Theologie. Der fällige Ruck, der kein moralischer Appell ist,

weil er nicht machbar und beschließbar ist, könnte und möchte das alte Puzzle der klassischen, derzeit etwas rat- und herrenlos herumliegenden theologischen Bestimmungsstücke der Theologie – zusammen mit neu hinzugetretenen – in einem neuen, gesuchten, allenthalben bereits spürbaren Grundmuster, dem neuen Paradigma, neu ordnen; er könnte somit einen Rahmen und Zusammenhang für die vielen, verstreut bereits vor sich gehenden Innovationen und Transformationen schaffen. In diesem Rahmen könnten die vor sich gehenden Innovationen ihren Ort finden, in ihm könnten sie erst eigentlich deutlich werden und kohärent ihre Wirkung entfalten. Ohne ein solch gemeinsames, Zusammenhänge herstellendes Muster verlieren sie sich. Solange die alten „Paradigmen“ (Kuhn) und „geschlossenen Theorien“ (Heisenberg) in den Köpfen der Menschen und im Bilde der Kirchen dominant sind (und nur Einzelheiten verändert werden), kommen die längst geschehenden Innovationen nicht zur Geltung, bleiben sie wirkungslos, prallen ab und stagnieren. Das vorliegende Buch möchte daher die bereits transformiert an entscheidender Stelle bereitliegenden, jedoch aus dem Nebel des Unbehagens sich kaum erst heraushebenden Grundbausteine des neuen Paradigmas – exemplarisch ausgehend vom Religionsbegriff, vom Gottesverständnis und von der Christologie – verdeutlichen und zusammenfassen. Zugleich möchte es mit Luthers Mitteln und d.h. im Herzen der reformatorischen Theologie die mögliche Legitimität eines im Herzen von Theologie und Kirche vor sich gehenden Wandels belegen. Alles, was bereits geschieht, ist eigentlich dazu angetan, den fälligen Ruck im Herzen und in den Köpfen der Kirche zu erzeugen, zu verstärken und zur Klarheit zu bringen. Viel Bereicherndes und Eindrucksvolles ist darüber hinaus auch im Aufbrechen der religiösen Spiritualität *jenseits* der Kirche bereits im Gange, was den Kirchen mit theologischem Recht und Gewicht zugute kommen könnte. Dass in diesem Prozess gerade auch der Wahrung und Handhabung des reformatorischen Erbes eine unübersehbare Bedeutung zukommt speziell im Blick auf jene freie Religiosität der meisten Kirchenmitglieder und Sympathisanten der Kirche, für die Distanzierten inner- und außerhalb der Kirche, soll sich zeigen.

Dabei verstehe ich diese Arbeit an der religiösen Grundmatrix und am neuen Paradigma von Theologie als ebenso religiöse und theologische wie auch als gesellschaftliche Aufgabe und als öffentlichen Beitrag. Denn so sehr wir einerseits eine erstaunliche Lebendigkeit und bereichernde Selbständigkeit im Blick auf religiöse Fragen und politisch-ethische Solidarität der Menschen erleben, so sehr ist andererseits ein spürbares Ausbluten und eine Analphabetisierung des seelischen, religiösen und ethischen Wurzelgrundes unserer Gesellschaft und eine Steigerung der subjektiven Beliebigkeit und Eindimensionalität dieser Konsum- und Spaßgesellschaft zu konstatieren. (Die Gleichzeitigkeit motiviert-wachsamer und desintegriert-identitätsloser Elemente gehört vermutlich unwiderruflich zum Bilde unserer pluralistischen Gesellschaften.) Hinzu kommt, dass die glücklicherweise rasant anwachsende freie, von der

Kirche sich emanzipierende Religiosität unserer Gesellschaft fast durchweg unpolitisch und introvertiert, privat bleibt. In solch einer Situation ist es für eine Gesellschaft nicht gleichgültig, welche Art von religiösem Wissen und theologischem Bewusstsein repräsentiert wird. Die Kirche aber wird für die auf solche Weise von einem Vakuum bedrohte Seele unserer Gesellschaft immer unzuständiger, immer unbrauchbarer und folgenloser, wenn sie bleibt wie sie ist. Sie ist – oder sollte sein – die Öffentlichkeit von Herz und Gewissen, die Öffentlichkeit von Gebot und Gnade und eine Nahrungsquelle auch der freien Religiosität. In solch einer Situation ist jeder Versuch, die religiösen Schätze der Kirche verständlich zu machen und in Zusammenhang mit dem seelischen Erleben und religiösen Begreifen der Menschen zu bringen, *auch* eine politische Aufgabe an den Wurzeln unserer Gesellschaft. Auch die Globalisierung, die globalisierte Welt braucht eine Seele und deren öffentliche Repräsentanz.

Doch um die für diesen Gesichtspunkt notwendigen Voraussetzungen und Perspektiven in den Blick zu bekommen, müssen wir zunächst einen Schritt zurücktreten und den neuralgischen Ausgangspunkt all dieser Fragen suchen.

3. Gründe der Kirchendistanzierung: die theologische Transformationsverweigerung der Kirchen und der gesuchte religiöse und theologische „Ruck“

Dass kirchlich und theologisch vieles, wenn nicht das meiste in und an der Kirche für die Mehrzahl ihrer – distanzierten – Mitglieder fundamental in Zwiespalt und Entfremdung geraten ist, weiß inzwischen fast jedermann und jedefrau. Ein Teil dieser Krise ist sicher der weiterhin anwachsenden Eindimensionalität und der unterhaltungssüchtigen („wir amüsieren uns zu Tode“) wie wirtschaftshörigen Monomanie des öffentlichen wie vielfach auch des individuellen Bewusstseins unserer Gesellschaft zuzuschreiben (obwohl auch hier nicht wenige Anzeichen gesellschaftlicher Solidarität, humanen Engagements und wachsenden religiösen Bewusstseins – gerade auch jenseits der Kirchen – als Gegengewicht sich beobachten lassen). Hiergegen ist einstweilen kein Kraut, natürlich auch nicht das einer angemesseneren Theologie oder eines zunehmenden religiösen Bewusstseins oder eines Glaubens gewachsen. Dass daher, auch in mentaler und ethischer Hinsicht, ein „Ruck“ nicht nur durch die Kirche, sondern auch durch die Gesellschaft wie auch ihre Religiosität gehen muss, wenn sie sich nicht kulturell entleeren und seelisch entwurzeln will, ist inzwischen ebenfalls vor Augen und Ohren aller, die es wissen wollen.¹ Dass dementsprechend viele religiös oder spirituell unbewusste oder verschlossene Menschen die Kirche verlassen, ist nicht weiter verwunderlich und es geschieht reichlich.

Es treten aber gerade auch religiös Suchende und Ahnungsvolle aus der Kirche

aus. Und hier liegt der andere Teil des Problems. Er besteht zweifelsfrei in der Verweigerung der fälligen Transformation durch die Kirchen, die Theologien und ihr dominant konfessionelles Christentum – trotz aller in ihnen vorhandenen, aber nicht durchdringenden Ansätze. Es handelt sich nämlich in all den religiösen Umbrüchen um eine Krise des christlichen Glaubens und des kirchlichen Wesens, nicht primär um eine Krise und Verschlossenheit der aufbrechenden religiösen Dimension der Menschen, welche unvermindert und erneut gesucht, gewollt und ersehnt, deren Erfüllung und Beantwortung aber den Kirchen und ihren etablierten Christentümern – aus leider guten Gründen – immer weniger zugetraut wird. So verliert das allgemeine religiöse Bewusstsein immer mehr den Kontakt zu den Kirchen, ihren Hilfen und Reichtümern. An dieser Stelle entsteht unsere, der Theologen und Theologinnen eigene geistige Aufgabe und geistliche Verantwortung, die es gebietet, sich auf diese Krise einzulassen und sie in ihrem Recht und ihren Konsequenzen anzuerkennen. Nur so ist diese – mitten im Herzen des religiösen Bewusstseins und des Glaubens – zu überwinden: „Nur was wir akzeptieren, kann sich verändern“ (C.G. Jung). Es scheint einstweilen wenig bewusst und deutlich zu sein, dass auch hier, mitten im christlichen Denken und kirchlichen Wesen, ein Ruck fällig ist, der das Puzzle der bewährten theologischen Vorstellungen in einem veränderten Grundmuster, heute meist „Paradigma“ genannt, neu ordnet. Dieser Ruck müsste und könnte die Kirchen und Theologien für die allenthalben bereit liegenden religiösen Wurzelgründe der freien Religiosität öffnen und im so entstehenden Dialog die traditionellen christlichen Grundbegriffe und -erfahrungen in verwandeltem Sinne wieder zugänglich machen und zur Verfügung stellen. Weil dies kaum geschieht, scheint es entsprechend wenig bekannt und verstanden zu sein, dass und warum es theologisch und religiös sinnvoll und *legitim* ist, sich auf diese Krise – durchaus in Treue zu den alten theologischen Motiven unserer Tradition – einzulassen, sie in ihrem Recht zu bejahen und ihr theologisch Folge zu geben.

In diesen Fragen weiterzukommen und einige Schritte weit Antwort und Kompass zu bieten, unternimmt dieses Buch. Denn die Krise besteht nicht nur in um sich greifender Unsicherheit und Zwiespältigkeit; sie lässt vielmehr untergründig bereits neue und ermutigende – nur eben andere als die bisher gewohnten – Einsichten und Perspektiven, Gewissheiten und Grundlinien religiösen Verstehens am Horizont auftauchen und erkennen.

An mancherlei Stellen wird ja derzeit über den unausweichlichen Wandel in Kirche und Gesellschaft nachgedacht. Der Zusammenschluss von Landeskirchen und sogar die längst geplante Konstitution der EKD als Kirche werden wieder in den Blick genommen und ernsthaft in Erwägung gezogen, überwiegend weil finanzielle Gründe dies mittelfristig erzwingen und die Revision mancher bisheriger Bestandsformen sich aufdrängt. Erst recht wird im Osten Deutschlands – im Zuge der erzwungenen Zusammenlegung vieler Parochien – über völlig neue Strukturierung der

pastoralen Arbeit unter dem Druck finanzieller Verhältnisse nachgedacht. Diese wirtschaftlichen Entwicklungen veranlassen erstaunliche Bereitschaften und Revisionen im Blick auf die Veränderung der organisatorischen Strukturen und finanziellen Verhältnisse der Kirche, die man bisher kaum zu denken gewagt hatte. Was theologische Argumentationen nicht vermochten, das schaffen jetzt die Finanzzwänge. Dieselbe Veränderungsbereitschaft müsste es nun aber endlich auch im Blick auf die *religiösen und theologischen Wandlungen* geben, die theologisch faktisch nicht ernst genommen, vielmehr überwiegend verkannt und verleugnet werden. Sie müssten aber bewusst gemacht, als fällige religiöse Veränderungen theologisch wahrgenommen sowie in ihrem Recht anerkannt und in ihren Konsequenzen aufbereitet werden.

In der PastorInnenschaft bestimmter Landschaften (vorwiegend im Norden und im Osten, weniger im Süden, wo die kirchliche Lage vergleichsweise noch gefestigter scheint) wird, beunruhigt durch die anhaltenden Kirchenaustritte, über die sog. Distanzierten und die kirchliche Bindungslockerung vieler Menschen nachgedacht. Dabei ist immer wieder zu beobachten, dass dieses Nachdenken – begreiflich und nachvollziehbar, jedoch gefährlich – geschieht, weil den Geistlichen die Kundschaft zu entgleiten droht, jedoch – nach meinen Erfahrungen – mit merkwürdig wenig Verständnis für die inneren Motive und religiösen Notwendigkeiten dieser kirchen- und theologiefernen Distanzierungsentwicklung („Ich verstehe und weiß nicht wirklich, was die Distanzierten meinen“). Merkwürdig „marktorientiert“ mithin und wenig religiös und theologisch begreifend erscheint diese zunehmende Frage- und Wahrnehmungsbereitschaft (deren innere Struktur unten zu besprechen sein wird). Sie verharrt vielfach und weithin an der Oberfläche und lässt das religiöse und theologische Recht der Distanzierten – mit destruktiven Folgen – auf sich beruhen.

Welches aber ist die *theologische und religiöse Innenseite* dieser anstehenden Wandlungen, die von Austritten, Distanzierungen, religiösen Wandlungen und Eindimensionalitäten (im Westen), von Weltanschauungssättigung und Ideologie-Aversion (im Osten) begleitet werden? Und ist die Theologie, mit der man diesen Entwicklungen begegnet, überhaupt bereit, auf die religiösen Implikationen der anstehenden Wurzelfragen einzugehen? Das vorliegende Buch möchte dazu anleiten, diesen von außen nahe gelegten oder gar erzwungenen Wandel als einen theologisch und religiös von innen her notwendigen, fälligen und legitimen zu begreifen. Es möchte dazu ermutigen, diesen Wandel nicht nur defensiv und resigniert zu erleiden (obwohl es für die hier liegende Trauer und Enttäuschung nur zu begreifliche Gründe gibt, weil mit diesen Prozessen auch unwiederbringliche Verluste und Abschiede verbunden sind), sondern ihn als religiös notwendig und theologisch ebenso fällig wie legitim anzusehen, ihn daher zu bejahen und theologisch (denkerisch) wie religiös (existentiell) bewusst zu gestalten. Denn was hier an Entwicklungen und Umbrüchen her eindringt, ist letztlich – trotz aller Transformationsschmerzen – eine Freude und eine Befreiung, eine Bereicherung und Erweiterung. Der Blick auf die alternative religiöse

Szene, die eine erfreuliche (natürlich nicht unproblematische) Hoffnung und seelische Belebung darstellt, zeigt, dass seit mindestens 15 bis 20 Jahren eine spürbare religiöse Aufgeschlossenheit und Bereitschaft durch den Westen unseres Landes geht. Und dass es im Osten Deutschlands vermutlich auch ein Erwachen dieser Frage geben wird, weil auf Dauer – ungeachtet jener nur zu begreiflichen Aversion und ideologischen Sättigung – kaum jemand „nicht religiös“ bleiben kann, scheint mir fraglos: sei es ein Erwachen in vernünftige und prüfende, existentielle und religiös-spirituelle Lebensfragen, oder sei es ein Abgleiten in die bekannten, Unbequemes umgehenden Formen des Aberglaubens und der Trivialität. Auf was für Kirchen in Ost und West aber stößt dieses schon vielfach – oder eines Tages – aufwachende religiöse Suchen und Fragen?²

Die aufkeimende alternative Spiritualität – auf welche Kirchen trifft sie?

An dieser Stelle gilt es, ungeniert die Frage zu prüfen, warum diese – im Westen bestehende oder im Osten kommende – Offenheit wesentlich an den Kirchen vorbeigeht und warum man ihnen die Antwort auf vitale geistliche oder existentielle Lebensfragen – jedenfalls bei den Randständigen oder Konfessionslosen – kaum oder wenig mehr zutraut. Dies ist, so scheint mir, die entscheidende Frage, die immerfort zu wenig verfolgt und kaum verstanden wird. Man wird ihrer Beantwortung aber nicht näherkommen, wenn man sich nicht zu dem Gedanken oder Eingeständnis aufrufen kann, dass die Menschen möglicherweise religiös wie theologisch mit ihrer Skepsis, Distanz und Vorsicht gegenüber den Kirchen und ihren Theologien Recht haben. Gewiss, auch die aufgeschlossenste und verständnisbereiteste Theologie und Kirche würde derzeit nur begrenzt Echo finden (mit noch seltenerer Konsequenz des Kircheneintritts). Denn die aufbrechende Religiosität dieser eindimensionalen Erlebnisgesellschaft ist derzeit untergründig geprägt von eingefressenen Vorurteilen und Enttäuschungen auf der einen Seite und von der Suche nach raunend Interessantem, aufregend Irrationalem und faszinierend Esoterischem, von Illusionen des religiös Angenehmen und von fast abergläubischer Dominanz alles Individuellen (und Skepsis gegenüber allem Institutionellen) auf der anderen Seite. (Sollte die allseits bekannte Neigung unseres Unbewussten zu Verdrängung und Verleugnung überall wirksam sein – nur eben im religiösen Bereich und Bewusstsein nicht?) Echte Religiosität aber ist nicht nur angenehm, schon weil sie die Frage nach der Wahrheit unserer selbst nicht erspart. Gewiss, sie freut auch und vergewissert, aber sie begegnet und stellt sich auch schmerzhaften Erfahrungen: „Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen“ heißt es daher an einer Stelle der Bibel (Hebr 10,31). Wird man sich aber diese Dinge gerade von der Kirche sagen lassen, auch wenn diese über wichtige Einsichten und Botschaften verfügt?

Jedoch – die problematische Diffusität und Verführbarkeit der freien Religiosität, die – bei all ihrer unbestreitbaren Echtheit und Notwendigkeit! – in mancherlei Hin-

sicht ein allzu angepasstes Kind heutiger Ratlosigkeit, Ausblendungen und Eindimensionalitäten bleibt, ist nur *ein* Aspekt unserer Situation. Sie dürfte die Schattenseite einer echten, tieferen Suchbewegung sein, die sich in den Tendenzen der alternativen Spiritualität kundgibt. Hier, in diesen religiösen Entwicklungen und Aufbrüchen, wäre die Substanz der christlichen Traditionen und Erfahrungen, die die Kirchen hüten – und deren Licht sie oft und unnötig unter den Scheffel stellen –, bitter notwendig und zur Geltung zu bringen. Dass dies einstweilen kaum möglich wird, so dass vielmehr die Kirchen- und Christentumsdistanzierung sich massiv – mehr als an der Oberfläche der Austrittszahlen erkennbar – fortsetzt und verstärkt, dafür liegt ein gerüttelt Anteil der Ursachen bei den Kirchen und Theologien selbst: bei der religiösen Unverständlichkeit und Verschlossenheit ihrer theologischen Anschauungen und deren Dogmatismus, bei ihrer Erfahrungsferne und vielfachen Berührungsangst gegenüber der freien „Religiosität“ und undomestizierten „Spiritualität“, kurz bei ihrer Transformationsverweigerung – gerade da, wo sie in der Mitte ihres Auftrags zu sein meinen. Hier ist ein Wandel und Umbruch bis ins Herz des theologischen Verstehens hinein überfällig, welches in seiner bisherigen Form vielfach dem Ernstnehmen der religiösen Empfindungen und Anliegen im Wege steht. Das ist der andere Aspekt unserer Situation. Nicht ohne Grund und Sinn ziehen Theologie und Kirche solch ebenso verständliche wie verzerrende Angriffe wie den von H. Schnädelbach³ auf sich, solange sie sich dem fälligen, im Geheimen längst vor sich gehenden theologischen Wandel nicht stellen und die fälligen Konsequenzen nicht erkennbar ziehen. Die Anerkennung dieses Wandels ist nämlich keineswegs Verrat an der theologischen Sache, wie vielfach in Theologenkreisen gewährt wird (was ich in der Arbeit mit ungezählten Pfarrkonventen immer wieder zu spüren bekam, vgl. unten Kapitel V). Zwar darf sich Theologie in der Tat nicht um das religiöse Bewusstsein zentrieren und sich auf dieses reduzieren, wohl aber muss sie es als seine produktive und unausweichliche Voraussetzung, als Gegenüber ihrer weiterreichenden Botschaft kennen und theologisch ernst nehmen. Dazu aber müsste sie die freie Religiosität als theologisch legitime Größe bejahen können. Die hier vorgelegten Kapitel wollen an einigen theologischen Grundbegriffen vorführen, dass ein solches Sich-Einlassen auf die Menschen, ihre Spiritualität und auf diesen Umbruch möglich und theologisch rechtens ist. Es wäre zu wünschen, dass wir uns dem fälligen Wandel nicht – wieder einmal – erst dann, wenn es zu spät ist und Kirchen und Theologien den Entwicklungen nur noch defensiv hinterherlaufen können, stellen und ihn uns widerwillig aus der Nase ziehen lassen. Das ist das Anliegen und Thema des vorliegenden Buches.

Dabei lohnt es sich vielleicht, hier schon einleitend an das Folgende zu erinnern, welches Grundlage und Voraussetzung unserer gesamten Situation sein dürfte:

Kirchendistanziertheit und religiöse Autonomie – gesellschaftlich unausweichlich

Die 1960er Jahre haben – die mit dem Ende des 19. Jahrhunderts verschärften Entwicklungen fortführend – einen durchschlagenden Pluralismus unserer Gesellschaften hervorgebracht, der sich bald darauf auch religiös auswirkte. Die Bindungskraft aller Institutionen – der Parteien und Gewerkschaften wie aller Vereine, also auch der Kirchen – nahm dadurch kontinuierlich ab. Seither leben wir definitiv in einer Lage, in der es keine homogene religiöse Prägung mehr gibt, so dass die Menschen auch religiös aus einem immer breiter sich ausfächernden Angebot auswählen, d.h. religiös autonom sein *müssen* – ob sie dies wollen oder nicht. Sie sind, um es mit P. Berger auszudrücken, dem „Zwang zur Häresie“ ausgesetzt. Überdies nimmt die Zahl der Kirchenaustritte weiter zu, und es wächst die Zahl der Ungetauften und Unwissenden in unserer Gesellschaft, die menschlich und seelisch – also religiös – gesehen eher eine Konsum- und Erlebnis- denn eine Informationsgesellschaft ist. All diese Menschen *müssen* sich das für sie Überzeugende auf dem freien Markt der religiösen Möglichkeiten zusammensuchen, und nur wer bereit und in der Lage ist, sie auf dieser Suche und auf ihren religiös notwendigerweise autonomen Wegen zu begleiten, kann seine Botschaft in diesem Prozess der religiösen Identitätsbildung zur Geltung bringen. Seit dies so ist, ist es unangemessen und äußerst kontraproduktiv, Begriffe wie „Patchworkidentität“ (oder „-religiosität“) und „Synkretismus“ nur als Negativbegriffe zu gebrauchen; sie entsprechen vielmehr sehr genau der heutigen Lebenswirklichkeit und -notwendigkeit. Statt sie zu verleugnen und als theologisch wie religiös illegitim zu verdächtigen, scheint es vielmehr unabdingbar, sie durch das Angebot von Nahrung zu substantiieren, durch das Angebot von Gegenbildern zu bereichern und sie in aller Freiheit (supervisorisch) zu ergänzen und zu „korrigieren“. Von anderen Positionen und Sichtweisen zu lernen, ist keine illegitime „Vermischung“. Jene Begriffe und die mit ihnen gemeinten Sachverhalte erzwingen die fundamentale Anerkennung der religiösen Autonomie, die in dieser pluralistischen Situation zu wählen lernen muss und die im übrigen nicht nur unausweichlich, sondern auch befreiend und bereichernd ist. Jede religiöse Theorie und Praxis, die nicht in der Lage ist, diese ebenso schöne wie zentrale Bedeutung von religiösem Individualismus/Individualität und Autonomie – trotz deren unübersehbaren Gefährdungen, Übertreibungen und Erosionen⁴ – wahrzunehmen und anzuerkennen, macht sich zu einer unakzeptablen Ideologie. Und genau das ist die Lage und das Problem der Kirchen angesichts des theologisch wie religiös völlig berechtigten Distanzbewusstseins zunehmend vieler Menschen.

Auf der Linie dieser Entwicklung wächst im allgemeinen Bewusstsein seit 20 und mehr Jahren auch eine Öffnung zu interreligiösen Einsichten und Fragestellungen heran, hinter der die kirchliche Akzeptierung und theologische Förderung dieser Fragen bedrohlich weit hinterherhinkt. In der Anerkennung dieser interreligiösen Öffnung und ihrer gültigen lebensweltlichen wie theologischen Notwendigkeit liegt heute die religiöse Voraussetzung für alle theologischen Entwicklungen, für alle Aus-

und Fortbildungsvorhaben in den Kirchen – was bisher kaum gesehen und akzeptiert wird. Die Folge ist eine verbreitete Ratlosigkeit und Inkompetenz der kirchlichen Arbeit in interreligiöser Hinsicht.

Management, Marktorientierung und „Kommunikation“ als kirchliche Ausweichmanöver

Wie wenig diese religiösen Entwicklungen und Notwendigkeiten bisher theologisch anerkannt und berücksichtigt werden, zeigt eine andere, derzeit in den Kirchen beliebte Weise, auf den Wandel zu reagieren, ohne ans theologisch Eingemachte gehen und sich religiös irgendwie bewegen zu müssen: der Versuch nämlich, über markt-konformes Management und entsprechende Werbung oder über vermehrte „Kommunikation“ ein neues Bild von der Kirche zu schaffen und so dem Problem des Mitgliedschaftsschwundes abzuhelpfen – bis hin zur Preisgabe symbolhaft-sakraler Räume und Gebäude als Werbeflächen, die sich einer missverstandenen Profanitätstheorie verdankt. Was für ein Kick: Coca-Cola oder gar ein Model auf dem Kirchendach! Dieser Weg der Kommunikation und Werbung, der – in seinen sinnvollen Komponenten – eine durchaus berechnete und wichtige Teilaufgabe des heute öffentlich Notwendigen darstellt, wird problematisch, wenn er vom primären Begreifen und Bearbeiten des theologischen und religiösen Traditions- und Verständnisabbruchs ablenkt und somit die theologischen und religiösen Aufgaben zu ersetzen droht, wie man das oft genug beobachten kann. Dann wird er zum Alibi der eigentlichen Aufgabe und zementiert die klassischen, heute sich überholenden theologischen Denkformen und Paradigmata – nach dem Motto: „Die Kirchen haben ein sehr gutes theologisches Produkt, sie verkaufen es nur eben schlecht“, wie es dann von sog. Managementberatern heißt. Hiermit soll nichts gegen eine professionelle Organisations- und Personalberatung gesagt sein, derer solch große Institutionen wie die Kirchen in ihren bürokratischen, finanziellen und kommunikativen Bereichen unweigerlich bedürfen. Es bleibt aber merkwürdig, wie viel Energie, Erwartung und Hoffnung in diese Verfahren immer wieder investiert wird und wie viel Glauben und Aberglauben die Propagatoren dieser Hoffnung finden, ohne dass die entscheidende theologische und religiöse Umstellung parallel dazu thematisiert und gefördert würde! Hierhin und in die unendlichen und erschöpfenden Kommissionsarbeiten der Kirchen, die in sich als selbstreferentiell System unendlich rotieren (was eine innerkirchliche Klage, keine außerkirchliche Bosheit über die Kirchen ist!), fließt unendlich viel Energie und Aufmerksamkeit. Während die wichtigen und hilfreichen sozialen Aktivitäten das Bild der Kirche in der Öffentlichkeit – noch – prägen, zerbröckeln die theologischen und religiösen Fundamente ins Unverständliche. Solange aber eine theologische Öffnung nicht stattfindet, konterkarieren kirchliche Unternehmungen, die nicht wirkliche Aufgeschlossenheit für religiöse und theologische Innovation implizieren, jede sinnvolle Werbung.⁵ Primär und im Kern muss es daher um Anerkennung und Vollzug des innerhalb und außerhalb von Kirche und Theolo-

gie bereits vor sich gehenden unabweislichen *theologischen und religiösen Wandels* gehen. Und es muss dabei – im Wissen um Notwendigkeit *und* Erosion der freien Religiosität der kirchlich und christlich distanzierten Menschen – um Bereicherung und theologische Erweiterung des religiösen Bewusstseins außerhalb *und* innerhalb der Kirchen (kirchlich: um die Möglichkeit wachsenden und sich wandelnden Glaubens) gehen. Das dogmatisierte innere Gefüge der kirchlichen Theologie steht dieser Aufgabe und Öffnung weithin strikt und verständnislos entgegen. „Die Konfessionen sind doch toter, als sie glauben; heute gehen wir über ihre Mauerreste hinweg“, meint dazu J. Zink.⁶

4. Die Kluft zwischen freier Religiosität und christlicher Tradition – Ort der kirchlichen und theologischen Aufgabe

Freie Religiosität und Tradition – um beider Seiten willen – aufeinander zu beziehen, ist daher die entscheidende Aufgabe. Dies ist wahrlich keine neue Einsicht, aber ihre konkreten Bedingungen sind in ein neues Stadium getreten: Die Distanz zwischen freier Religiosität/Spiritualität und christlicher Tradition hat sich eminent verschärft und zugespitzt. Die Radikalisierung des weltanschaulichen Pluralismus und die durch ihn erzwungene religiöse Autonomie, welche mehr und anderes ist als die im Protestantismus bisher bekannte „Mündigkeit“ der Nachkriegszeit (Gogarten, Bonhoeffer), erzwingen ebenso wie die Verstärkung der interreligiösen Präsenz in unserer globalisierten Welt ein neues Stadium des Gesprächs zwischen alternativer Spiritualität und Tradition.⁷ Die freie Religiosität ist heute m.E. wichtiger und zugleich gefährdeter denn je, und die Kirchen, Theologien und ihr Glaube sind notwendiger aber auch unzugänglicher, verschlossener und unbegreiflicher denn je – und das, trotz ihrer Veränderungspotentiale, in einem von Jahr zu Jahr steigenden Maße. Alles sieht im Moment danach aus, als wenn sich das Veralten und Überflüssigwerden der reformatorisch-konfessionellen und dialektischen Theologien ebenso wie das Verblässen der biblischen Tradition durch ihr fortschreitendes Vergessen- und Nichtmehrverstandenwerden (durchaus auch in Theologenkreisen) als sanftes Verschwinden aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein vollzieht. Dies aber wäre – im Blick auf die vielfache Ergänzungsbedürftigkeit und in manchem gar Substanzlosigkeit des allgemeinen religiösen Bewusstseins und der alternativen religiösen Szene unserer Gesellschaft – ein ungeheurer Schade: weniger für die Kirchen, auf die es – für sich gesehen – nicht so sehr ankommt, als vielmehr für die Menschen und die Ernährung und Erweiterung ihrer religiösen Fragen und Antworten. Die Kirchen sind dabei das zu gebrauchende – oder eben unbrauchbare – Gefäß für ihre kostbaren Traditionsschätze und Nahrungsmittel. Darum sind sie und das in ihnen herrschende theologische Denken, welches – sich selbst und andere – öffnen und dol-

metschen, aber auch verschließen und behindern kann, so wichtig und es lohnt die Mühe, die Theologie, das kostbare aber doch nur irdene Gefäß unseres Glaubens, für diese Aufgabe und Situation erneut bereit zu machen. Jedes Haus muss in seinen Fundamenten immer wieder neu unterfangen, jeder Mutterboden muss immer wieder gepflügt, gepflegt und neu aufbereitet werden. Kirche und Theologie demgemäß denkerisch wie seelsorgerlich in Stand zu halten und sie – theologisch – wieder auf den Stand der Gegenwart und des sich bereits vollziehenden Paradigmenwechsels zu bringen, damit sie menschlich und religiös nachvollziehbar und lebbar sind: das ist daher von vital menschlicher und auch fundamental gesellschaftlicher Wichtigkeit. Denn wenn wirklich das kritische Denken (und damit auch die gesellschaftliche Kommunikation und Praxis) auf religiöse semantische Potentiale, die ihm selbst nicht zur Verfügung stehen, angewiesen bleibt (J. Habermas) und wenn der freiheitliche säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, „die er selbst nicht [gewähren noch] garantieren kann“ (E.W. Böckenförde), dann muss es öffentliche Orte geben, die diese Potentiale repräsentieren: Institutionen, die seelische Wachstumsräume für diese notwendigen, aber bedrohten und sich erschöpfenden Voraussetzungen von Denken, Kommunikation, Wissenschaft, Gesellschaft und Staat bereitstellen und sie dem gesellschaftlichen Kräftespiel zur Verfügung halten – eben die Religionsgesellschaften und Kirchen. Im Gesamtparallelogramm der gesellschaftlichen Kräfte wären dann gesellschaftliche Kommunikation und herrschaftsfreier Diskurs einerseits und die religiöse Dimension und Einsicht in ihrer seelischen und institutionellen Repräsentanz andererseits bleibend aufeinander angewiesen.⁸ Religion und ihre verschiedenen – seelischen wie sprachlichen (und rituellen) – Erfahrungs- und Erscheinungsformen dürften als Grundelixiere unserer – öffentlichen und individuellen – Seele, unserer Humanität und Gesellschaft unerlässlich wichtig sein. Sie sind mindestens ein – wenn nicht *der* – öffentlich-seelische Wurzelboden, aus dem letztlich die private wie öffentliche Subjektivität, ihre Fähigkeit zu Verantwortung und Solidarität sowie ihr Vermögen, mit den Irrationalitäten der Welt und des Menschen sinnvoll umzugehen und fertig zu werden, blüht – egal ob man von religiösen, spirituellen oder nur von irrationalen Abgründen der Seele und der Gesellschaft spricht. Die Kirchen stellen dabei – im Unterschied zur privat-individuellen Spiritualität der alternativen Religiosität – die *Öffentlichkeit* dieser Anliegen und Wichtigkeiten dar. Ohne diesen Wurzelboden können Menschen allzu leicht – im osmotisch bis in die Seele einwirkenden Kräftefeld unserer Arbeits- und Wirtschaftswelt – zu „Konsum- und Arbeitstieren“ werden, die zu sein sie vielfach schon bedroht sind. Insofern stellt die in unseren westeuropäischen Gesellschaften verbreitete religions- und kirchenlose Einstellung der Aufgeklärten einen eigentümlichen Provinzialismus dar. Vermutlich kennt keine andere – auch keine hochindustrialisierte – Weltregion eine solch religiös-säkularistische Entleerung der Öffentlichkeit wie die unsere. Im Augenblick zehren wir noch immer von der seelischen Substanz und dem religiösen

Erbe vergangener Generationen, welches sich zusehends verbraucht. Kaum irgendwo ist das Bewusstsein davon so gering, dass es, da wir nun einmal nicht nicht-religiös sein können, wir vielmehr „unheilbar religiös“ sind, nicht auf Verneinung und Bestreitung dieser zentralen Lebensdimension, sondern auf ihre humane und aufgeklärte Gestaltung ankommt. Gerade auch die Vermeidung von Religion und ihren Fragestellungen erzeugt in jener bekannten „Dialektik der (Halb-) Aufklärung“ all die unqualifizierten Irrationalitäten und Aberglaubensformen, die unsere seelische und öffentliche Lage nicht unwesentlich kennzeichnen und über die sich unsere Aufgeklärten beklagen. Es handelt sich bei all dem vielmehr um die „Dialektik“ ihrer eigenen Aufklärungsweise und um die Folgen und Schatten dieser Halb“aufklärung“.⁹

Dass die Gesellschaft und die mediale Öffentlichkeit der Notwendigkeit und Aufgabe des „Anderen der Vernunft“ derzeit – aus möglicherweise verständlichen, irgendwann einmal hoffentlich durchgestandenen Gründen der Selbstreinigung – kaum entspricht und den daraus resultierenden Hiatus eher verschweigend befestigt denn thematisiert, das ist die eine Seite der Situation und des Sachverhalts. Die andere Seite aber besteht, ich wiederhole es, im Verhalten der Kirchen und Theologien angesichts dieser Situation und des Hiatus. Ihre Aufgabe wäre es, religiöses Denken und seine Erfahrungsräume gedanklich und kulturell in eine Form zu bringen, die verstehbar, angemessen und für vernünftige, autonome Menschen nachvollziehbar und intellektuell wie seelisch lebbar ist – obwohl oder gerade weil der Glaube auch Widerspruch und Torheit für die systemrationale Weisheit dieser Gesellschaft ist. Eine solche Gestaltung brauchbarer Theologie und nach-vollziehbaren religiösen Denkens stellt daher – im Hinblick auf die Bereitung des seelischen Mutter- und ethischen Nährbodens unserer Humanität – eine eminent gesellschaftliche und politische Aufgabe dar. Die Kluft zwischen Kirche und Gesellschaft, Kirche und religiösem Bewusstsein dürfte daher eine essentielle diagnostische Frage und therapeutische Problemzone nicht nur für unsere Gesellschaft, sondern ebenso sehr auch für die Kirchen und Theologien selbst darstellen. Hierbei aber wirkt sich die oben angesprochene Transformationsverweigerung der Kirchen und Theologien aus, die jene Verweigerung der Gesellschaft und den beschriebenen Hiatus zusätzlich begreiflich macht und verstärkt. Die Suche nach substantiellen Denk- und Lebensformen sich neu gestaltender Religiosität stellt – mitten in all den heute dringenden gesellschaftlichen Notwendigkeiten von Arbeitslosigkeit, Technik- und Bildungspolitik, Ökologie, Tierschutz und Globalisierung – eine ganz eigene, nicht minder wichtige, unübergehbare und ununterschreitbare, wengleich leise und leicht überhörbare, leicht übersehbare Wichtigkeit dar. Geschähe in Bezug auf die Bereitung des seelischen Mutterbodens etwas Wesentliches, dann könnte das viel für den religiösen Ruck in den Köpfen und Herzen der Gesellschaft bedeuten. Weniger als dies im Blick zu haben und hieran die theologische Aufgabe und das religiöse Denken messen zu lassen, wäre unerlaubte Vergessenheit.

„Natürliche Religiosität“ und religiöses Bewusstsein als neue theologische Aufgabe

Der ursprünglich geplante Titel des vorliegenden Buches „Theologische Stufen zur religiösen Gegenwart“ (dessen Streichung durch Freunde ich mich gebeugt habe) sollte Folgendes zum Ausdruck bringen: Das heutige, zeitgenössische religiöse Bewusstsein stellt – in all seiner Diffusität und Gefährdung – ein ganz eigenes und neues Niveau von Einsichten und Fragestellungen, Anliegen und Voraussetzungen dar, zu dem sich die unverzichtbare Theologie der biblisch-reformatorischen Traditionen erst hinaufarbeiten muss und dessen pluralistischen wie interreligiösen Bedingungen sie sich zu stellen hat. Erst dann wird sie in der Lage sein, von dort aus – unter den Strukturbedingungen dieses Plateaus – einen neuen Blick zu gewinnen, das Puzzle unserer Welt- und Lebensmaterialien sich neu ordnen zu lassen, Altes und Gegenwärtiges in neuer Perspektive zusammenzusehen und als neue Dritte Gestalt neu verstehen und zusammenwachsen zu lassen. Erst in diesem Bezugsrahmen kann die theologische Arbeit die religiöse Vermittlung richtig beginnen und neue Möglichkeiten gewinnen. Dieser Vermittlung und Aneignung bedarf auch die freie Religiosität in ihrer fast alternativlosen und allzu punktuellen Gegenwarts-, Selbsterfahrungs- und Gefühlsbezogenheit. Denn auch religiös gilt, was H.W. Henze im Blick auf die Bedeutung und „Symbolhaftigkeit der historisch gewachsenen Musik“ schreibt: „Wer sich davon lösen will, fällt in ein absurdes Nichts von Voraussetzungslosigkeit.“¹⁰ Entsprechend drohen Erosionen, Ausblendungen und Gefährdungen der – notwendigen! – „natürlichen Religion“ und ihrer alternativen Spiritualität: Sie schreien geradezu nach substantieller Gestaltung und Ernährung aus dem Fundus der Tradition. Ob man den weithin abgelehnten Begriff einer allen Menschen eigenen, in Herz und Gewissen geschriebenen „natürlichen Religion bzw. Religiosität und Theologie“ benutzen will oder nicht: Es gibt in allen Menschen und Biographien mitgebrachte, den Individuen eigene – bewusste, unbewusste, vorbewusste – Meinungen, Bilder und Anliegen, und diese müssen ernst genommen, ernährt, entwickelt und auf die Tradition bezogen werden. Geringer ist die Aufgabe nicht. Sie lässt sich aber nicht angehen, bevor es nicht zu bestimmten Bereinigungen und öffnenden Bereitschaften im Grundmuster und Paradigma der bisherigen christlichen Theologie kommt (was theologiegeschichtlich die essentielle Öffnung zu den liberalen Traditionen und zum Religionsbegriff bedeutet). Wird die freie Religiosität und alternative Spiritualität sich derlei Angebot von den Kirchen und den Christen überhaupt noch gefallen lassen? Man muss skeptisch sein, was traurig stimmen kann, da die Tradition im Kern aus unvergleichlicher Wahrheit und Nahrung der Seele besteht, welche das freie religiöse Bewusstsein sich nicht leicht selber ausdenken und kreieren kann (darüber ausführlich Kapitel IV).

Jedenfalls sind die von den Kirchen und den bisherigen Theologien und Auslegungen des christlichen Glaubens sich emanzipierende (distanzierte) Christlichkeit und

die allgemeine („vagabundierende“) Religiosität der wesentliche und eigentliche Ort, dem sich die Kirche zu stellen hat und an dem die Aufgabe der Mäeutik und Hermeneutik, der Vermittlung, Verkündigung und Theologie sich zu vollziehen hat – nicht nur die kirchlichen Gemeinden. Es ist ein bereicherndes, dazu von der Geschichtlichkeit der Wahrheitsfrage erzwungenes Plateau von Fragestellungen, auf dem Theologie und christlicher Glaube gezwungen sind, sich in der allgemeinen Religiosität, also auch interreligiös, zu verorten, dort ihre spezifischen Wahrheiten und Einsichten zu verantworten und zur Geltung zu bringen. Dies aber wird kaum oder nur begrenzt möglich sein, solange die Kirchen und ihre Theologien an ihrer fundamentalen Transformationsverweigerung festhalten und die eigene Öffnung – bis hin zur Verwandlung ihrer selbst in den Herzkammern von Theologie und Kirche – nicht vollziehen. Die theologischen und religiösen Rechte und Forderungen des neuen Plateaus und die aus ihnen resultierenden Neudeutungen und Neuformungen der Grundbausteine unserer theologischen Tradition machen daher, wie und soweit sie mir zugänglich sind, den Inhalt des vorliegenden Buches aus.

Statt großer Alternativen: kleine entscheidende Rückungen

Dabei gilt es, wie mir scheint, in diesem Prozess der Verschiebung und Neudeutung der Tradition auch die erarbeiteten *theologischen Einsichten und kirchlichen Positionen* in neuer Weise aufeinander zu beziehen. Denn die im Blick auf die heutigen Aporien erwartbaren Lösungsperspektiven liegen schwerlich in großen Revolutionen oder radikalen Alternativen – dazu ist in den vorhandenen konfessionellen (und dialektischen) wie liberalen Positionen zu viel Gültiges und Bewährtes, Ununterschreitbares erarbeitet und aufbewahrt. Die vermeintlichen, immer wieder neu aufgestellten Alternativen provozieren nur die nächsten, ebenso einseitigen Gegenschläge und Reaktionen. Dieses unsinnige Wechselspiel der ständigen – angeblich neuen – Alternativen sollte nicht fortgesetzt werden, so sehr immer wieder radikale Alternativen nötig werden können, damit die notwendige Integration von Wahrheiten (hier macht der Plural Sinn!) nicht zur Stagnation führt. Es geht vielmehr um die kleinen, aber einschneidenden „Rückungen“¹¹ und Verschiebungen an neuralgischen Akupunkturpunkten, um die leise und langsam wirkenden Fermente, die das bewährte (konfessionelle und liberale) Material und die Kostbarkeiten beider Traditionen neu prägen und koordinieren. Dies muss nicht in einem müden Kompromiss, sondern kann in vorwärts weisender Zusammenführung und mit der Kraft paradigmatischer Neupointierung geschehen, die dem „Gesetz“ der Zeit und daher dem Gestaltwandel des Gesetzes verpflichtet ist. Das wird sich hoffentlich zeigen! Damit vollzöge sich der gesuchte theologische Ruck in den klassisch theologischen (konfessionellen wie liberalen) Grundbegriffen, – wie denn bekanntlich nach der Erkenntnis Thomas Kuhns, an die hier analog gedacht werden kann, die wissenschaftliche Erkenntnis nicht allmählich und fließend, sondern in – noch so kleinen – Sprüngen durch Auftauchen

eines neuen Paradigmas und Plateaus der Erkenntnis vor sich geht¹².

„Kleine Rückungen und Verschiebungen“: Wenn man einen Kompass nur um eine oder zwei kleine Sekunden oder Grade verstellt, bedeutet dies nach 10 km Wanderung bereits eine enorme Abweichung vom alten Kurs und erhebliche Neuorientierung. Solche kleinen Rückungen bringen genügend Kurswechsel und Innovation. Schon aus ihnen entstände der fällige Wandel, der jene bisherigen Alternativen in sich aufnehmen und zugleich über sie hinausführen kann. So würde das im gegenwärtigen Protestantismus symptomatische Schwanken zwischen gegenwartsfixierter Theologielosigkeit bzw. -schwäche einerseits und theologisch substantiellen Hypertheologien konfessioneller (oder barthianischer) Prägung, die an alten Paradigmen hängen und die religiöse Gegenwart (d.h. die Menschen mit ihrer Religiosität) verpassen, weil sie sie für theologisch unerheblich halten, andererseits überwunden. So entstände – in komplementärer Zusammenführung konfessioneller und liberaler Theologien, die beide im neuen Paradigma voneinander zu lernen hätten – die Möglichkeit einer substantiellen Theologie für Distanzierte, die es bisher – als hilfreichen Rahmen für freie Aneignung und individuelle Gestaltung – kaum gibt. Die magnetfeldartig orientierende Kraft solch theologischer Theorie würde dabei, wenn sie sich denn bewähren sollte, nicht schon eine Lösung der Probleme, wohl aber Eröffnung und Bejahung, Freisetzung und Unterstützung eines gärenden, neue Perspektiven eröffnenden Prozesses bedeuten.

5. Kurzer Gang durch die Gliederung des Buches

Entsprechend werden im vorliegenden Buch seine Gedanken als Plausibilitätsangebot für das – inzwischen weitaus dominierende – Segment der Distanzierten und als *einen* Vektor im allgemeinen Kräfteparallelogramm der verschiedenen theologischen Positionen unserer Kirche vorgelegt. Ich hoffe, dass die hier vorgestellten „Rückungen“ sich als einleuchtend, hilfreich und weiterführend erweisen. Daraus ergibt sich der Aufbau:

Kapitel I behandelt – da mein Bezugspunkt und Gesprächspartner nicht die akademisch-theologische Literatur, sondern die Gespräche und Bedenken aus ungezählten kirchlichen Fortbildungsveranstaltungen und religiösen Workshops mit distanzierteren und aus der Kirche ausgetretenen Menschen sind – drei immer wieder aufkommende und nach Klärung verlangende Fragen:

a) Wie ist es möglich, den Ausgangspunkt religiöser und theologischer Arbeit bei den Fragen und Empfindungen der Menschen zu nehmen, daher „Religion“ und „Spiritualität“ als grundlegende anthropologische wie theologische Kategorien – entgegen manchen (im Prinzip durchaus berechtigten!) Bedenken – fundamental zu bejahen, gleichzeitig aber die unübersehbare Gefährdung von Religiosität und die entsprechende (traditionelle) Kritik an „Religion“ und „Religiosität“ in ihrer immer drohen-

den Gefährdung anzuerkennen und nicht aus dem Auge zu verlieren? und

b) Wie ist es möglich, auch in religiösen Fragen (also „vor Gott“) von Autonomie des Menschen zu sprechen, obwohl wir in den tiefsten Dimensionen unseres Lebens uns vorgegeben und nicht machbar, nicht frei steuerbar sind (niemand kommt zu Gott, „es sei, ihn ziehe der Vater“ nennt die Bibel diese Annahme unseres nur begrenzt freien bzw. „unfreien“ Willens)? und

c) Was ist der präzise, legitime und produktive Sinn des Begriffs der kirchlichen wie christlichen „Distanziertheit“, der inzwischen die weit überwiegende Mehrheit unserer Kirchenmitglieder – zu denen der Verfasser sich selbst zählt – charakterisiert?

Mit der Aufrichtung des Religionsbegriffes im Herzen unserer Fragestellung wird unwiderruflich die religiöse Autonomie der Menschen im Herzen der Lebensprozesse vollzogen, gleichzeitig werden die Gefährdungen und möglichen Deformationen – sowohl die der Religion bzw. Spiritualität wie die der Autonomie – zu ihrem Schutze, nicht zu ihrer Widerlegung thematisiert. Der so erst reifenden religiösen Autonomie wird – theologisch – die rote Karte ausgehändigt, mit der sie alle unakzeptierten Belehrungen, Verfremdungen und Zumutungen zurückweisen kann, bis die eigenen religiösen Wege sie dorthin führen „wohin du nicht willst“.

Sodann folgen zwei Kapitel, die den grundlegenden Strukturwandel an zwei theologischen und religiösen Zentralvorstellungen exemplarisch vorführen.

Das *erste von ihnen (Kap. II)* zeigt, inwiefern der heute um sich greifende Zerfall des Theismus (als Vorstellung einer existierenden und die Welt leitenden Gottperson), den M.N. Ebertz jüngst so eindrucksvoll in einer kirchensoziologischen Untersuchung bis hinein in das katholische Milieu belegt hat¹³, theologisch berechtigt, notwendig und ebenso sinnvoll wie legitim sein könnte. Kann man legitim und genuin religiös sein, wenn man denn an die Existenz einer die Welt leitenden Gottperson nicht mehr glauben kann? Wenn Bonhoeffers bekannter (und kirchlich kaum vollzogener) Satz „Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht“ treffend ist, dann wäre ein weltanschaulicher Atheismus religiös gültig und theologisch legitim. Dieser Satz fordert daher zur Verwandlung und Öffnung der Gottesvorstellung, zur theologischen Anerkennung und Beachtung der non-theistischen (trans-theistischen) mystischen Spiritualität heraus und leitet zum theologischen Begreifen und christlichen Rezipieren der heute weltweiten Wanderung und Wirkung des Buddhismus, einer Weltreligion ohne einen Gott, an. In dieser Herausforderung durch den hier längst vor sich gehenden Wandel im Gottesverständnis liegt m.E. eine der wesentlichen Schaltstellen, an denen sich entscheidet, ob die heutige theologische Rede die Logik und das Plateau des neuen Paradigmas und damit die fällige Weiterentwicklung religiöser Wahrheit legitim erreicht und in sich aufnimmt.

Das *zweite dieser beiden Grundkapitel (Kap. III)* möchte mit der Kritik zweier christologischer Leitanschauungen die Bahn auch in diesem Punkte für neues Denken freimachen. Es möchte so den gegenwärtigen Wandel erkennbar machen und seine

theologische Legitimität erweisen:

a) durch Kritik der Vorstellung, „Christus allein“ sei der Weg zu Gott, zur religiösen Erfahrung und zum „Heil“, und entsprechend durch die Beendigung der Rede von der Absolutheit des Christentums – beides Vorstellungen, die, wie zu zeigen sein wird, religiös wie theologisch unwahr (nicht nur sozial unakzeptiert) geworden sind. Ihre Herrschaft blockiert jeden Zugang zur Wahrnehmung freier religiöser Erfahrung, auch zur Erfahrung der Gestalt Jesu, und verleitet – sekundär – zu einer ebenso falschen wie illusorischen Stellung der Christen und des Christentums in der heutigen Welt der Religionen.– Dabei wird die einfache wie schlagende Lösung, die vor Relativismus und Beliebigkeit in dieser Frage bewahrt, vorgestellt.

b) Sodann wird der fällige christologische Wandel exemplarisch erläutert an der Kritik der in Theologie und Dogmatik, Gesangbuch und Frömmigkeit verbreiteten, ja auf weite Strecken noch immer unklar dominierenden Vorstellung der Satisfaktion („Genugtuung“) und des mit ihr verbundenen Sühnegedankens: Jesus Christus habe, so heißt es da, durch sein stellvertretendes Strafleiden für unsere Sünde genuggetan und so Gottes Zorn versöhnt. Das kritische – auch Theologen meist unbekannte – Stern- und Rätselargument Luthers in dieser Frage lautet, wenngleich merkwürdig verkappt und verknopt: mit der satisfactio sei „es doch zu schwach und zu wenig von der Gnade Christi geredet und das Leiden Christi nicht genug geehret, welchem man muss höhere Ehre geben“. Damit kommt ein Riss in diese – von Luther selber weithin (aber keineswegs ausschließlich) vollzogene – Vorstellung; er problematisiert ihre angeblich unersetzliche Stellung. Man mache sich deutlich, was für neue Linien im geheimen Deutungsgeflecht des Nachdenkens über das Leben und Sterben des Jesus von Nazareth sich damit andeuten und möglich werden, wenn diese kritische Relativierung mit Luthers Autorität ernst genommen und zur Konsequenz gebracht würde. Es wird sich zeigen, dass diese – in üblicher Deutung scheinbar biblisch-reformatorische – Vorstellung der sühnenden Genugtuung zum genuin reformatorischen Gottesverständnis durchaus in Spannung steht und dass Luther an den entscheidenden Stellen seines Denkens eine ganz andere Vorstellung und Lösung einsetzt, von der er ausdrücklich sagt, dass sie Christo die angemessene Ehre gibt. Diese aber ist außerhalb von theologischen Fachkreisen allermeist unbekannt, den Fachleuten zwar bekannt, wird jedoch von ihnen (mit wenigen Ausnahmen) – historisch zu Recht, in der Sache bedauerlich – beiseite geschoben und um ihr kardinales Gewicht gebracht.

In diesen beiden Vorstellungen – von einer existierenden und zu glaubenden Gott-Person (Theismus) und von der Bedeutung Christi (Absolutheit des Christentums bzw. Christi alleinige Heilsbedeutung in seiner Genugtuung) – liegen heute m.E. die problematischsten und unnötigsten Verschlussformeln kirchlichen Denkens überhaupt verborgen oder besser: sie liegen zutage. Sie scheinen in ihrer kirchlich-traditionellen Form allenthalben – auch unausgesprochen – durch und verstellen jeden

freien Blick, jede neue Erfahrung religiöser Themen und tragen berechtigterweise zur kopfschüttelnden Abwendung vom kirchlichen Denken bei. Die an ihnen fälligen Revisionen sind es daher, deren Kritik am notwendigsten und nachhaltigsten einzufordern sind. Wer die explosiven Sprengsätze der hier vorgetragenen Gedankenreihen und des sich längst vollziehenden paradigmatischen Wandels kennen lernen möchte, lese zunächst diese Kapitel. Ich weiß wohl, dass viele Distanzierte für derlei thematische Neueröffnungen kaum noch Interesse zeigen, weil sie innerlich schon zu weit entfernt von all diesen Fragen sind. Es handelt sich jedoch um Innovationen mitten im Herzen des Credo der Kirche, einer zentralen seelischen Institution, die stellvertretend und subsidiär für viele das seelische Vakuum unserer Gesellschaft zu füllen anbietet. Diese Innovationen müssen daher eröffnet und vollzogen werden – und zwar allein aus Gründen theologischer Triftigkeit, nicht aus Gründen der „Kundenerwartung“.

Das *IV. Kapitel* unternimmt es, unter Voraussetzung der aus dem legitimen theologischen Wandel sich ergebenden Verschiebungen und Rückungen, die Grundeinsichten des christlich-reformatorischen Glaubens vorzustellen und ihre Unersetzlichkeit für die freie Religiosität im Zeitalter der alternativen Spiritualität zur Geltung zu bringen. Denn gerade die freie Religiosität scheint, indem sie *auch* von Ratlosigkeit, Leerlauf, Beliebigkeit und religiösem Analphabetismus bedroht ist, jener Grundkategorien des reformatorischen Glaubens zu bedürfen, da diese – unerwartet – Akupunkturpunkte und vitale Grundwahrheiten jeder tiefer gehenden spirituellen Lebendigkeit darstellen. Wenn man sich bewusst macht, wie sehr das reformatorisch-kirchliche Denken mit dem theistisch-persönlichen Gottesbild und mit der Vorstellung verbunden war, „Christus allein“ sei durch sein blutiges Opfer der Weg zu Gott und zum Heil gegangen, dann ermisst man, welche Bedeutung die fälligen Verschiebungen in eben diesen reformatorischen Begriffen – vor dem Hintergrunde des religiösen Pluralismus und seiner interreligiösen Globalisierung – haben müssen. Hier werden jene fundamentalen kleinen „Rückungen“ und Kompassverschiebungen, von denen oben die Rede war, in ihrem religiös bereichernden und erschließenden Charakter anschaulich, hier lassen sie sich studieren. Hier vollzieht sich daher – altertümlich ausgedrückt – „die Rettung der reformatorischen Phänomene“. (Wer die von Luther selbst in Gang gesetzte Legitimation dieser Verschiebungen und Rückungen studieren möchte, lese vorweg das VII. Kapitel, welches seines fachtheologischen Einschlags wegen in den Anhang ausgegliedert ist, aber in der Logik der Sachabfolge eigentlich vor das IV. Kapitel gehört).

Das *V. Kapitel* fasst das Gesagte im dem Versuch zusammen, den Grundriss des sich abzeichnenden Paradigmas von Christlichkeit, welches das Puzzle der alten – und neu hinzutretenden – Begriffe neu ordnet und deutet, vorsichtig zu zeichnen, die sich ergebenden Bestimmungsstücke und ihre in jenen „Rückungen“ sich anbahnenden Neudeutungen zusammenzufassen und die derzeit unklar, verleugnet und

unbehandelt bleibenden zu benennen. Es ist ein Versuch, über die pointillistische Anspielung immer und immer wieder isoliert und konsequenzlos bleibender Einzelaspekte und diffus bleibender Umrisslinien hinauszukommen und durch Zusammenstellung wie durch gegenseitige Beleuchtung dieser Bestimmungsstücke die Grundlinien des sich abzeichnenden Kraftfeldes religiöser Wahrnehmung zu verdeutlichen und ins Bewusstsein zu heben.

In diesem Zusammenhang werden zwei Grundmodelle religiösen Selbstverständnisses und kirchlicher Praxis idealtypisch – mit praktisch unzählbaren Übergangs- und Mischformen – zur Debatte und zur Entscheidung gestellt: eines der „geschlossenen“ und eines der „offenen“ Zeit (Picht/v. Weizsäcker), eines mit der ein für alle mal feststehenden Wahrheit der kirchlichen Traditionen, eines mit in Kontinuität sich wandelnder, stets in Evolution befindlicher religiöser Wahrheit. „Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen“ – dieser Satz des johanneischen Christus (Joh 16,12) könnte zeigen, warum es legitime religiöse Motive, Entdeckungen und Fortentwicklungen gibt, die im bisherigen, traditionellen Wahrheitsverständnis des christlichen Glaubens noch keinen Platz und keine Heimat hatten.

Das *VI. Kapitel* zeigt, wie als Konsequenz aus allem Gesagten eine neue, heute mögliche – durchaus bedingte und gebrochene, aber in Stufen wachsende – Gewissheit aussehen kann. „Wenn der Wind des Wandels weht, bauen die einen Mauern, die anderen Windmühlen“ (taoistischer Spruch) – und die meisten, füge ich hinzu, bauen beides, wenn sie klug sind. Sich auf den Wandel einzulassen, bedeutet nicht uferlose Ausgesetztheit und Desorientierung, sondern auch Schutz und Gewissheit – in gewissem Maße.

Das *VII. Kapitel* endlich führt an einer wesentlichen lutherischen Kategorie (also mitten im Herzen scheinbar konservativen Wissens) den Gedanken durch, inwiefern es *theologisch* legitim sein kann, sich auf den heute faktisch längst – obwohl vielfach unerkannt und unbejaht – vor sich gehenden fundamentalen religiösen Wandel einzulassen: „Gestaltwandel des Gesetzes“, so lautet seine Überschrift. Denn die Erfahrung des „Gesetzes“ (des Packenden und Unbedingten) ist die zentrale Eingangskategorie der (lutherischen) Theologie, die ich – entgegen allen (z.B. Barth'schen) Einwänden – für unwiderlegt und treffend wahr halten muss. Wandelt sich aber die Gestalt des Gesetzes, weil diese nach Luthers grundlegender Einsicht radikal geschichtlich und wandelbar ist, so wandelt sich mit ihm in der Konsequenz das gesamte Gefüge der theologischen Grundbegriffe bis ins Herz aller theologischen Anschauungen und religiösen Bilder hinein – ein Vorgang, dem sich die Theologie nur um den Preis ihrer eigenen Versteinerung und Überflüssigkeit entziehen kann. Im angemessenen Verständnis der Zentralkategorie „Gesetz“ liegt daher m.E. die entscheidende Legitimation, sich auf den heutigen religiösen Wandel theologisch einzulassen. Ist aber an dieser Stelle, im Herzen der lutherischen Theologie, die Legitimität und Fundamentalität des anstehenden Wandels erwiesen, so sollte die stärkste

Hürde, der wichtigste Legitimationsgrund der Transformationsverweigerung mitten in den konfessionellen Kirchen und Theologien gefallen sein. In diesem Zusammenhang gerät die wahrhaft revolutionäre, von den Kirchen selbst vernachlässigte Einsicht und uneingeholte Aufforderung Luthers unweigerlich und beispielhaft in den Mittelpunkt: Die Christen sollen, sagt Luther, Schöpfer ihrer eigenen neuen Dekaloge, der heute fälligen neuen Gebote, nicht nur Vollzieher jener alten, sich überholenden Gebote und religiösen Vorstellungen sein. Man ahnt, welch tief greifende Wandlungsfähigkeit Luther den Christen damit zumutet und freigibt. Gehorsam und kreative Autonomie des Menschen erscheinen hier als einander bedingende Elemente genuiner Religiosität. – Die in diesem VII. Kapitel für manche LeserInnen sicher enthaltenen (ein wenig doch fachtheologischen) Schwierigkeiten sind der Grund, warum dieses Kapitel in den Anhang verwiesen wurde. Es bleibt jedoch im Blick auf die befreiende Wichtigkeit und erfreuende Bereicherung dieses Themas allen Interessierten zugemutet, kann aber natürlich übergangen werden.

6. Der erwartbare Widerspruch – Schmerz und Weigerung der Verwandlung

Dass dieser Umriss des neuen Paradigmas und Deutungsmusters sich zu wesentlichen Teilen – wenngleich nicht ausschließlich – mit den bisherigen theologischen Kraft- und Begriffsfeldern der Kirche schneidet, jedoch über sie hinausdrängt, wird natürlich Widerspruch und den Einwand, dies alles sei nicht mehr christlich, jedenfalls nicht reformatorisch, erzeugen. Ein neues Paradigma, das immer auch Diskontinuitäten erzeugt, muss daher an diese Frage rühren und diesen Einwand erzeugen. Darüber wird zu reden sein. Dass hier die im traditionellen Sinn und Paradigma gesetzten Deutungsgrenzen des bisher Christlichen überschritten werden, ist wahr. Ob aber das hier Gesagte in einem neuen und notwendigen Sinne den legitimen Bedingungen des fortgeschriebenen christlichen und reformatorischen Erbes nicht doch genügt, ja erst recht eigentlich entspricht, muss sich erweisen. Es wird und darf in diesen Fragen auch weiterhin verschiedene, konkurrierende Verständnisweisen des christlichen Glaubens geben. Der „Ruck in den Köpfen der Kirche“ bedeutet nicht, dass alle derselben Fortschreibung und Neuformulierung unseres Glaubens – welche es auch sei – folgen müssten. Das hier Vorgetragene ist nur *eine* Weise des allerdings fälligen Rucks; denn ein neues paradigmatisches Plateau und Niveau, eine neue Gestalt des „Gesetzes“ ist unabdingbar. In diesem Sinne müssten die hier vorgetragenen Bestandsaufnahmen und faktischen religiösen Entwicklungstendenzen im Horizont von Kirche und christlichem Glauben als Möglichkeit und Ferment einen Platz bekommen – im Interesse der sehr vielen Menschen und ihrer religiösen Lebensmöglichkeit, die – inner- wie außerhalb der Kirche – im alten Hause der klas-

sischen Theologien nicht mehr zu leben vermögen. Mehr als diese Möglichkeit wird nicht gefordert. Es scheint aber, als wenn mit den wahrzunehmenden und hier zusammengestellten Erfahrungen und Einsichten die religiöse Wahrheit der Distanzierten an die Pforten von Theologie und Kirche pocht. So jedenfalls, wie es ist, kann es nicht bleiben und nicht weitergehen. Ich sage dies mit tiefem Respekt vor der Unersetzlichkeit der biblisch-reformatorischen (und dialektisch-theologischen) Tradition, zu deren Vorfahrenschaft ich mich dankbar bekenne, weil ich ihr die Möglichkeit der theologischen Rezeption und Verarbeitung unserer post-christlichen religiösen Gegenwart verdanke. In ihrer Kraft lässt sich die religiöse Gegenwart grundlegend – als „Gesetz“ der Zeit – ernstnehmen, ohne sich an sie zu verlieren und unter ihr Diktat zu geraten. Doch auch diese Grundlagen der reformatorisch-dialektischen Tradition müssen in den Fleischwolf der Neustrukturierung, da ihre Verwandlung Voraussetzung und Bedingung ihrer Kontinuität ist. (Darüber ist – „mit Luther über Luther hinaus“ – ausführlich in Kapitel IV und VII gehandelt).

Perspektiven, Rechenschaft und Ermutigung dieses Buches

Mit all dem konzentriert sich das vorliegende Buch auf die Grundfragen der *Theologie und des religiösen Denkens* in den gegenwärtigen Umbrüchen und Revisionen – nicht auf die im Schwange befindlichen organisatorischen und kommunikativen Wandlungen und Anpassungen. Alle seine Texte sind innertheologische und innerkirchliche Rechenschaft über Legitimität und Gefährdung der theologischen Wandlungsprozesse, auf die sich einzulassen keineswegs Verrat an der theologischen Sache und keine Selbstaufgabe ist, wie eine (Selbst-) Verdächtigung lautet, die ich bei meinen vielfältigen Arbeiten in Pfarrkonventen immer wieder zu hören und zu spüren bekam. Diese Kapitel sollen daher denen, die sich des herandrängenden Wandels – ratlos oder schlechten Gewissens – nicht erwehren können, Mut und ein gutes Gewissen machen, sich auf ihn einzulassen, *wenn* dies auf religiös gültige Weise geschieht und theologisch den Bedingungen des reformatorischen (und dialektisch-theologischen) Erbes genügt. Ob dies in den hier vorgeschlagenen Deutungen der Fall ist, wird umstritten sein. Dieses Buch versteht sich aber als Anregung und Ermutigung an alle Distanzierten innerhalb und außerhalb der Kirche – im Amt und ohne Amt der Kirche –, in dem umstrittenen, jedoch lebensnotwendigen Transformationsprozess weiterzugehen und ihn zu wagen, wenn dieser – sich ohnehin vollziehend – nicht verkommen und verarmen soll. Immer wieder hört man von der wachsenden Zahl derer, die sich – mitten im Herzen der Kirchen – immer weniger trauen, zu ihren eigenen Traditionen zu stehen. Daher gilt es, den Weg – mitten hindurch zwischen vagierender, depressiver Ratlosigkeit und fröhlich-hartnäckigem Fundamentalismus – zu finden. Es gibt ihn.

Wesentliche Voraussetzungen und Folgen dieser Gedanken für das Erleben und Verstehen von Kirche habe ich in meinem Buch „Die Notwendigkeit der unakzep-

tablen Kirche“, in dem die hier ausführlich behandelten theologischen Themen nur kurz angedeutet waren, dargelegt.¹⁴ Denn es bleibt ja wahr, dass die Kirche für immer mehr Menschen ungenießbar, fatal und gleichzeitig doch so notwendig ist wie das tägliche Brot. Nur unter der Voraussetzung des Eingeständnisses ihrer in vieler Hinsicht unakzeptablen geistigen, religiösen, vielfach auch ethischen Verfassung ist für viele Menschen, die am Rande und in Distanz zu ihr leben, die Kirche noch begreiflich zu machen – wir zitierten es schon: „Die Konfessionen sind doch toter, als sie glauben; heute gehen wir über ihre Mauerreste hinweg“. Auch werden nur unter dieser Voraussetzung, wenn sie denn begriffen würde, theologisch denkende Menschen in den Kirchen weiterhin an die fällige theologische Arbeit gehen und sich um die fundamentale Veränderung und eingreifende, nicht nur sich anpassende Öffnung und Transformation kirchlicher Rede und Denkungsart bemühen. In einer kirchlich so belasteten und problematischen Situation wie der heutigen ist die Paradoxie von der „Notwendigkeit der unakzeptablen Kirche“ m.E. weiterhin das Einzige, was noch stimmt und hilft. In der Kirche selbst wird diese fundamentale Tatsache erst ansatzweise gesehen und akzeptiert, obwohl – wie gesagt – bereits viel neuer Wein in den alten Schläuchen rumort und wirkt.

Im Blick auf all dies hatte ich schon in jenem Buch von der „Notwendigkeit der unakzeptablen Kirche“ den zunächst gewiss anmaßend wirkenden Satz formuliert, es könne so „theologisch und kirchlich in der Tat nicht weitergehen“¹⁵. Das vorliegende Buch gibt Rechenschaft und Begründung für diese Behauptung. Sie dürfte sich bestätigen, wenn die Kirchen gegenüber der religiösen Situation und den Menschen so fremd und abgeschottet bleiben, dass sie auf das ihre Tradition belebende und lebensmäßig inkarnierende Elixier einer theologisch „unreinen“, aber den Menschen „natürlichen“ Religiosität verzichten.¹⁶ Sie dürfte sich aber auch beweisen, wenn die Kirchen im Blick auf Begriff und Verständnis von „Religion“ nicht unzweideutig ihre biblisch-reformatorische Tradition bewahren, ohne die die freie Spiritualität bzw. Religiosität Entscheidendes entbehrt und daher substantiell von Erosion bedroht wird. Wie aber soll beides zusammengehen? Dies theologisch zu denken, soll die Aufgabe auch in diesem Buche sein.

Überschätzung oder Unausweichlichkeit theologischer Arbeit in der gegenwärtigen Lage?

Bei all dem kann es allerdings – das muss zum Schluss eingeräumt werden – eine Überschätzung der Rolle von Theologie in diesen Prozessen geben. Wie weit nämlich theologische Fragen von den Anliegen der Menschen bereits entfernt sind, mag man daran ablesen, dass solche unter den Kirchenaustrittsgründen und -anlässen kaum genannt werden. Menschliche Beziehungen, Atmosphäre der Veranstaltungen, Geldfragen, Pillenzyklika und Homosexuellen-Ausgrenzung sowie diffuse Fremdheitsempfindungen der Kirche gegenüber u.a.m. stehen im Vordergrund des kirchendistanzierenden Bewusstseins, und positivenfalls scheint, ob der Pastor mensch-

lich gut und sozial, der Papst kinderlieb und reisebereit („weltoffen“) ist, wichtiger als die „Richtigkeit“, Hilfsfähigkeit oder Angemessenheit theologischer Antworten und religiöser Sprache. Kirchen und Religionen können offenbar – jenseits noch so angemessener oder problematischer Theologie – in ihren Riten, Sakramenten, Fest- und Lebensformen eine bergende spirituelle Heimat sein, die atmosphärisch manchen Menschen die Annäherung leicht macht. In all diesen Hinsichten geschieht in den Kirchen – vor allem dank der Frauen in der Kirche – sehr viel Menschenfreundliches. Auch ohne Klärung theologischer Fragen lässt es sich offensichtlich gut leben.

Und dennoch – die Kommunikation mit den religiösen Grundsachverhalten und theologischen Grundworten sowie deren Verständlichkeit bleibt doch auf Dauer der fundamental wichtige und zentrale Vorgang, soll die seelische Beziehung zu den Glaubensinhalten wie auch die Kirchenbindung religiös nicht völlig ausgehöhlt werden und abreißen. Nach irreversiblen Schwund der Kirchenmitgliedschaft und aller christlich-kirchlichen Selbstverständlichkeiten kommt es auf Evidenz und Überzeugung kirchlicher Rede und Verkündigung doppelt an. Hinzu kommt, dass der rasante Aufbau nicht-kirchlicher sozialer Projekte und Hilfsorganisationen wie auch die Minderung der kirchlichen Finanzen und mit ihr der Abbau der sozialen Dienste der Kirchen (die für viele Menschen Ruf und Bedeutung der Kirchen recht eigentlich ausmachen) die Frage ihrer geistlichen Bedeutung, Verstehbarkeit und Wirkung (bzw. Unverständlichkeit und Wirkungslosigkeit) noch stärker und nackter hervortreten lassen wird. Auch wenn man sich der immer nur relativen Bedeutung der (in Lebensprozesse eingebetteten) theologischen Fragen nicht verschließt: sie bleiben, obwohl gebunden an bestimmte kommunikative Bedingungen, doch für Glauben, Leben und religiöses Empfinden und Verstehen entscheidend wichtig. Die Veränderung der menschlich-kommunikativen Bedingungen in der Kirche ist inzwischen weit gediehen, weiter als die Verwandlung der religiösen und theologischen Inhalte. Keine Kommunikation aber und kein feierlicher Ritus, auch kein Tee mit Schmalzbrot nach einer (in ihren christologischen oder theistischen Kernen) wieder einmal unbegreiflichen Predigt ersetzt den notwendigen religiösen Wandel, den fälligen theologischen Ruck in den Köpfen der Kirche und neu erschließende Möglichkeiten des Verstehens und Öffnungen in den Herzen ihrer Mitglieder.

Ich wünsche mir daher für all diese Überlegungen Leserinnen und Leser, die sich Zeit und Ruhe für möglichst viele *einzelne* dieser Kapitel nehmen und sich das Buch lieber nur in Auswahl, vielleicht auch ausgewählte Kapitel mit ihren Arbeitsgruppen, zu Gemüte führen, statt es ganz und auf einmal herunterzulesen: religiös fragende und nachdenkliche Menschen, interessierte und gebildete Laien an den Grenzen inner- und außerhalb der Kirche, keineswegs nur TheologInnen, für die dieses Buch auch, aber nicht vorrangig, gemeint ist.

Über den Versuch also, wie die theologisch legitime und religiös fällige Transformation gefördert werden und von welchem paradigmatischen Gesichtspunkt aus die

Aufgabe komplementären theologischen Denkens und Arbeitens – zwischen Theologie und religiösem Bewusstsein einerseits und zwischen den verschiedenen innertheologischen und interreligiösen Positionen andererseits – gelingen könnte, geben die folgenden Kapitel Auskunft. „Wir verstecken uns, wenn wir das Denkbare nicht denken“ (C.Fr. v. Weizsäcker)¹⁷.

Hamburg, im Januar 2004

Kapitel I

Drei Vorspiele

Die religiöse Lebens- und Lerngeschichte, auch die Aneignungs- und Abstoßungsgeschichte im Blick auf die christliche Tradition findet heute bei den meisten Menschen – vielfach auch bei Kirchenmitgliedern – wesentlich *vor* den Toren der Kirche statt. Hier leben sie, hier liegt daher das Hauptaufgabenfeld der Kirchen. An den hier – zwischen Gesellschaft und Kirchen – verlaufenden Verständnis- und Missverständnislينien müssen daher auch die Kirchen lernen, sich selbst offensiv und deutlich zu verstehen und zu verhalten. Die Schwellen- und Berührungsgänge zwischen Gesellschaft und Kirche sind für sie wie auch für die Menschen ein wichtiges Thema, ja, sie sind eine wesentliche Voraussetzung ihrer Arbeit und ihres Auftrags – gerade auch religiös und theologisch. In diese ungeschützte Zone der von den Kirchen längst sich emanzipierenden und wild wuchernden Religiosität müssen sie sich begeben; in ihr müssen sie sich aufzuhalten und an ihr teilzunehmen lernen (was vielfach und erweislich – entgegen dem Selbstbewusstsein von Pastoren und Pastorinnen – nicht der Fall ist). Aber nicht nur aus seelsorgerlichen Gründen müssen sie sich auf diese Entwicklungen vor ihren Toren (und längst in ihrem eigenen Herzen und innersten Heiligtum) einstellen, sondern weil dort Verwandlungen und kreative Neuformulierungen der religiösen und theologischen Wahrheit und ihrer Inhalte selbst vor sich gehen. Nicht nur die Kirchen und deren Gemeinden sind – und dürfen sein – der Ort immer neu sich gestaltender Theologie. Hier, vor den Toren der Kirche, stellen sich daher immer wieder Fragen, welche einerseits dem unbestreitbaren Recht des Wahrheitsbewusstseins der Distanzierten entspringen, weil sie deren religiöses Wachstum betreffen, andererseits aber auf begründete theologische Bedenken im Blick auf diese „natürliche“ Religiosität der Menschen stoßen, so dass diese Bedenken der Klärung und Begründung bedürfen.¹⁸

Drei dieser Bedenken seien daher hier am Anfang besprochen. Ich beziehe mich dabei im Folgenden weniger auf theologische Literatur (die im Hintergrund natürlich beachtet bleibt) als auf lebensweltliche Einwände und mündliche Bedenken, die mir in der Arbeit mit PastorInnenkonventen, auf Öffentlichkeitsveranstaltungen oder in Workshops mit aus der Kirche Ausgetretenen immer wieder begegnen.

1. „Religion“ und „Spiritualität“ – das Erwachen der Seele und der inneren Stimme: selbstverständliche oder – wie alle lebendigen Phänomene und Prozesse – gefährdete Phänomene?

Mit Recht wird heute im religiösen Selbstbewusstsein wieder auf breiter Front – in erheblichem Umfang auch jenseits der Kirchen – vom Begriff der Religion bzw. der Spiritualität als einem innersten menschlichen Anliegen ausgegangen. Damit wird auch der Sachverhalt der in den letzten drei Generationen weithin kritisierten und abgelehnten „natürlichen“ Religion bzw. Religiosität faktisch wieder vorausgesetzt, benutzt und positiv aufgegriffen. Dies ist gut und – wie zu zeigen sein wird – auch theologisch rechtens so. Was aber ist der existentielle Sinn und das essentielle Bedürfnis in dieser Entwicklung?

Religiosität und Spiritualität – das beginnende Murmeln, das aufwachende Lied der Seele

Der „existentielle Sachverhalt“ von Religion ist im Kern wohl der, dass Menschen in aller Regel irgendwann einmal anfangen, über sich nachzudenken, sich ihrem Lebenswunsch, ihrer Sehnsucht, ihrer Sinnfrage – spätestens in Krisen – zuzuwenden, wenn nicht Pragmatismus, Positivismus oder irgendwelche Überbelastungen des Lebensvollzuges all dieses zudecken und verhindern. Religion beginnt an den merkwürdigsten Ecken biographischer Zufälligkeiten und irrationaler Eindrücke: wenn ein Mensch, auf irgendeiner der erwachenden Altersstufen, sich allmählich der Schönheiten, Rätsel und Probleme seines Lebens, seiner Liebe, seiner Sterblichkeit oder seiner Einsamkeit, seiner Lebensführung, seiner und seiner selbst bewusst wird und das scheinbar Selbstverständliche fragend zum Unselbstverständlichen, Erstaunlichen, Merkwürdigen wird. Und wenn er eines Tages mit Staunen und Entdeckerfreude auf das Erfreuliche, das Wunder und das Schöne oder – je nach Stimmungslage und Umweltkonstellation – auf das Anstrengende, Bedrohliche, Zwiespältige, Irrational-Unselbstverständliche oder die Unheimlichkeit der ihn umgebenden Welt und der Lebenszusammenhänge aufmerksam wird – irgendwann, früher oder später, vielleicht mit Hilfe von Eltern, FreundInnen oder LehrerInnen, die einen aufmerksam machen und helfen, Fragen zu stellen und Neues zu sehen. Bis sich all dies – allmählich und vertieft – in die Erstaunlichkeit und Irritation der eigenen Innenwelt, in die schöne und brutale Merkwürdigkeit der Lebenswelt und das Wunder des Kosmos hinein fortsetzt. Anders als bei jedem Tier sind es lange Jahre, die wir Menschen brauchen, um in unserer Welt aufzuwachen und sie uns vertraut zu machen – wenn denn dieser Prozess nicht vertrödelt wird. Wenn dann einmal beim Erleben und Bewusstwerden all dieser Dinge der Menschen laute Lust zu schweigen beginnt, dann, so meint Eichendorff, „rauscht die Erde wie in Träumen wunderbar mit allen Bäumen, was dem Herzen kaum bewusst“. Irgendwann, in der Regel, beginnen Menschen – veranlasst durch glückliche oder unglückliche, schmerzhaft Erfahrungen –

ihre eigenen Fragen, Sehnsüchte und Träume zu murmeln (ob sie dies religiös nennen oder nicht). Sie stellen Fragen nach dem, was uns erfüllt und trägt, uns über uns – woher? wohin? – hinausweist, hinaustreibt, weil fraglich wird, woher und warum all dies auf uns zukommt: Wer bin ich? Wie möchte ich leben? Was erfüllt mich? Was muss ich tun? Was packt und zwingt mich unwiderleglich (akademisch gesprochen: Was geht mich „unbedingt“ an)? Es stellt sich dann – allmählich deutlicher werdend – die Frage, was wohl das Schöne und Wichtige, vielleicht sogar *das* Schönste und Wichtigste oder unser Grundgefühl vom Leben sei, an dem sich alles andere bemisst und entscheidet: Woran hängen wir unser Herz? und was empfinden wir als Geheimnis in allen uns umgebenden Dingen? Dabei aber bedarf es (so noch einmal Eichendorff) eines oder mehrerer Zauber- und Symbolworte, um das in allen Menschen geheime Lied dieser Themen und die schlafende Melodie der Sehnsucht, des Schmerzes und der Notwendigkeit in unserer (inneren und äußeren) Welt zum Klingen und Schwingen zu bringen, sie zu benennen, sie allmählich in Sprache zu fassen und so die Dinge und das in ihnen verborgene, aus ihnen sprechende Rätsel bewusster zu machen, vielleicht sogar mit Ziel und Sinn zu erfüllen. Lieder und Gedichte erreichen eine Tiefe der Person und des Herzens, wie sie der Gedanke nicht erreicht. Das ist es, was – noch einmal – mit Eichendorffs Liedvers gemeint ist: Es „schläft ein Lied in allen Dingen, die da träumen fort und fort. Und die Welt hebt an zu singen, triffst du nur das Zauberwort.“ Ein verletzlicher, keineswegs selbstverständlicher Prozess.

Wir alle haben, so lautet die – schon als solche – belebende Vermutung, solch eine geheime, zunächst wortlose und diffuse, schlafende Melodie, eine innere Stimme in uns, die geweckt werden muss, die gewisser Zauberworte und einer Sprache bedarf, damit wir nicht in Sprachlosigkeit verstummen und in Diffusität verschwimmen. Hier trifft die (natürlich bis in ihre Träume hinein längst kulturell mitgeprägte, aber doch dem Menschen) „natürliche Religion und Religiosität“, welche zunächst eine diffus-organismische Kraft der sich in ihren Poren öffnenden Seele und ihrer Lebenssehnsucht ist, auf die kulturelle Tradition der Sprache und ihrer Zauberworte. Dieses Erwachen der Seele und ihres Eigenlebens – in Träumen und Sehnsüchten, Gedichten und Liedern – ist das Thema der entstehenden Religiosität oder Spiritualität. Aufkeimende Spiritualität bedeutet allermeist das zunächst und notwendigerweise diffuse Empfinden, dass es – ungekannt und unbenannt – irgendetwas gibt, was „größer ist denn unser Herz“, wie die Bibel sagt (1Joh 3,20): Irrationalitäten, Mächte, die uns behüten und tragen, aber immer wieder auch Irrsalle, die uns in Frage stellen, bedrohen und ängstigen, oder das Geheimnis des großen Kosmos, in dem wir leben und von dem wir umfassen sind. Nennen wir diese dem Menschen in der Regel innewohnende und naheliegende Fragestellung „natürliche Religion“.¹⁹

Gewiss ist Religion – im allmählichen Aufwachen all solcher Fragen und Empfindungen – zunächst vitaler Lebensvollzug, oft genug unterhalb der bewussten und

verbalen Ebene. Sie ist staunender, aufbrechender, handelnder, demütiger und dankbarer Vollzug des Lebens und seiner Verantwortungen. Und sie ist, wenn denn so ein Bewusstsein erwacht und ausgebildet wird, Ahnung von und Ehrfurcht vor den größeren Mächten. Aber, weil wir unweigerlich und glücklicherweise – von der Evolution begabt – mit Gedanken, Sprache und Vorstellungen leben und weil wir also werthafte Menschen sind, geschieht dies religiöse Leben und sein Erwachen irgendwann auch im Zusammenhang mit Worten, Bildern und Vorstellungen. Diese entsprechen – wenn es gut geht und sie innerlich stimmen – der Wirklichkeit des gelebten Lebens und erschließen sie. Sie verhindern und missleiten aber – wenn es oft genug schlecht geht und sie verschließend, verzerrend und unwahr sind – das wahre Leben, was immer das sei. Aber es gibt so etwas wie wahres, also auch so etwas wie unwahres, vergeudetetes, vertanes Leben. Daher muss jene innere Stimme („Religiosität“) immer erst aufwachen und sich bilden – in jedes Menschen freier Verantwortung. Sie, die zunächst inhalts- und bildlose, sprach- und gestaltlose Ahnung und Sehnsucht vom „wahren Leben“ ist, wird zunächst meist von frühen Beziehungspersonen oder Erlebnissen der Kinder- oder Jugendzeit geweckt und in Liedern, Versen, Erzählungen versprachlicht und singbar gemacht (oder eben – wie es heute zunehmend der Fall ist – auch nicht, so dass sie stumm und diffus, blind und verführbar bleibt). Sie bedarf der Bildung, des allmählichen Erwachens, der subjektiven Bewusstheit darüber, welches die jeweils zu ihr, zu mir passenden Bilder und Worte, Geschichten und Symbole sind, die mein Herz und Gefühl, mein Bewusstsein und meine Subjektivität ausmachen und ihr entsprechen, damit sie aufwachen, meine eigene werden kann und ich in solchen Fragen nicht überfremdet werde und leer oder ratlos, sprachlos oder hohl bleibe. Ohne diese allmählich zum Sprechen gebrachte innere Stimme bleibt die Annahme jedes Glaubens, bleibt jedes innere Wissen – zunächst sinnvoll, auf Dauer aber problematisch – äußerlich, unangeeignet und fremd. Die innere Stimme, das eigene Gefühl ist der Ort des Begreifens und der Verarbeitung all dessen, was von „innen“ in uns aufsteigt. Aber sie ist auch Bedingung der Wahrnehmung und Aneignung alles Wirklichen, Wahren und Gültigen in dem, was uns von „außen“ her begegnet – in Menschen und Situationen, Beziehungen und Gesprächen, in Kultur und Natur, in Gottesdiensten und Riten, Theater und Konzerten. Denn es gibt außer der aufwachenden Stimme von „innen“ auch eine Wahrheit „von außen“, die wahrgenommen und aufgenommen, angeeignet werden muss. So erst entsteht innerer Reichtum und seelische Bildung – keineswegs nur von innen, aber nie ohne „innen“. Dies alles sind langsame Wachstumsprozesse in persönlich verschiedensten Varianten.

Woher aber kommen die Themen und Erfahrungen, die „von außen“ auf uns zukommen und die Seele ernähren und bereichern? Sie sind Ergebnis der Erfahrung anderer Menschen neben uns und vor uns in der Geschlechterkette der Menschheitsgeschichte: das Wissen und die Leitbegriffe, Symbolworte der Religionen und

Traditionen mithin. Die aber müssen erst angeeignet werden. „Nur dein eigenes Blut bringt den uralten Mund zum Sprechen“, so beschreibt Rudolf Borchardt den hier notwendigen Verinnerlichungsvorgang.²⁰ Hier gibt es ganze Welten an Bildern, Symbolen, Musiken und Gedanken kennen zu lernen, die man nicht gewinnt, wenn man in sie nicht irgendwann eingeführt wird. Ihre bereichernde und leitende, innere Sprache induzierende Bedeutung zu betonen, bedeutet keine Indoktrination, denn jene Grund- und Symbolbegriffe der Tradition haben den Rang eines freien Angebots an die religiöse Autonomie und sie tragen – wie sich zeigen wird – selber Freiheitsgrade der Aneignung in sich. Die Seele muss ernährt werden; sie muss ihre eigene Wahrheit und Sprache lernen. Wenn nichts in sie hineingelegt wird, kann in Zeiten der Not nichts abgerufen werden. Dies ist keine Alternative zu den tief von innen kommenden Bildern und heilenden Formen („Mandalas“) der Seele. „Natürliche Religiosität“ und kulturell geprägte religiöse Sprache und Tradition müssen sich treffen, sind aufeinander angewiesen.

Dies ist um so mehr zu erinnern, als auch Folgendes zum Bilde der heutigen freien, sich von der Kirche emanzipierenden Religiosität gehört: Die meisten, die sich von den kirchlichen Traditionsinhalten entfernen, schließen sich nicht an andere Gruppen oder an religiöse Gestaltungen anderer Religionen an, sondern geraten in ein Niemandsland, das sie einer inneren Sprach- und Formlosigkeit, Ratlosigkeit und Diffusität ausliefert. Es bedarf daher Bilder, Lieder, Psalmen, Gebete, Musiken, Gedichte, vielleicht auch Riten, die die innere Formlosigkeit imprägnieren und allmählich überwinden. Gerade fremde Bilder und Worte helfen dem Selbstwerden der Seele – wenn sie denn „stimmen“, stimmig sind. Wir sind in aller Regel nicht genial und schöpferisch genug, um all dies aus unserem eigenen Inneren selbst neu zu erschaffen. Potentiell, schlafend und vorbewusst sind diese inneren Stimmen und Bereitschaften in uns – so gewiss sie vielfach auch von der Eindimensionalität der uns umgebenden Lebenssysteme oder von individuellen Lebensführungen erdrückt und angepasst, damit aber gelähmt und lähmend desinteressiert werden können. Eine Sprache aber für sie, in der sie explizit, bewusst und lebendig werden können, muss erst in die Seele hineinkommen und sozialisiert werden, damit sie erinnert und abgerufen werden kann – in Zeiten der Not oder der – durchaus nicht leichter zu bestehenden – Alltäglichkeit. Auf diesen Prozess des sprachlichen Aufwachens und der Ernährung durch Bilder und Melodien kommt viel an. Aber eben dieser Prozess gestaltet sich fast immer nur leise, langsam und nebenbei, im Hintergrund – bestimmte Intensitätsphasen und Lebensstufen ausgenommen. Ständig mit derlei beschäftigt sind nur professionelle TheologInnen. Entsprechend ist Religion weitgehend nur *an* andere Lebensprozesse angebundene, „mitgeschehende“, daher „mitwahrgenommene“, nur selten – aber immer wieder auch und notwendig – eigens und separat für sich thematisierte und erlebte Religion, es sei denn es finden sich einladende Orte und Gelegenheiten, öffentliche und private, welche nötig sind, um mit

dem überbordenden Pluralismus der Angebote fertig zu werden. So wie wir für die Nahrung des Körpers sorgen, so bedarf auch die erwachende, heranwachsende Seele ihrer Ernährung und Sorgfalt.

Von der „Religiosität“ zur „Religion“

In einem solchen Wachstumsprozess lernt es die innere Stimme und Bewusstheit, sich allmählich auf das Rätsel und Geheimnis zu beziehen, welches in allem und überall („ubique“) wohnt und alles Sichtbare – völlig weltimmanent oder metaphysisch²¹, äußerlich oder innerlich – überschreitet (transzendiert). So beginnt sie, sich – mitten in allen auftauchenden Rätseln, Irritationen und Fragen – dem zu stellen, was „höher als alle Vernunft“, „größer denn unser Herz“ ist und was – mitten in allem Relativen – unbedingt und gültig wird, packt, „stellt“ und innerlich führt. So entpuppt sich die religiöse Dimension, der explizit religiöse Sinn des existentiellen Sinns, Murmels, Staunens, Dankens, Bittens, Klagens und Hoffens. „Was soll das Ganze? und was geschieht hier mit mir?“ Wenn so die fragende Sehnsucht eine Gestalt, Worte und Bilder bekommt, die ihr Form und Antwort geben, dann ergibt sich allmählich ein religiöses Bewusstsein, bildet sich Religiosität – ob man es so nennt oder nicht: Alles kann zum Ort der Erfahrung von Religion, Unbedingtheit und Transzendenz werden. Nicht alles, was sich in der erwachenden Seele regt, ist religiös, aber alles, was sich regt, kann zu Buchstabe, Wort, Organ und Medium der beginnenden Religiosität werden. Geschieht dies, so wird aus der nur „psychologisch“ verstandenen „Psyche“ und ihren Verarbeitungsmechanismen allmählich das, was man menschlich und religiös erst eigentlich als „Seele“ des Menschen bezeichnet. Diese empfindet dann nicht nur sich selbst, sondern mit und durch sich selbst das, was die Tiefe ihrer selbst ausmacht, was über sie hinaus weist, was „größer denn unser Herz“ ist – ob man es „Göttliches“ bzw. „Gott“ nennt oder nicht. Dann wird aus (Ich-zentrierter) „Religiosität“ erst eigentlich „Religion“; denn diese ist mehr als unser subjektives, religiöses Gefühl. „Religion“ geschieht, wo unsere Seele sich auf jenes Größere, Tiefere oder Höhere hin ausstreckt und wo wir uns selbst, unser kleines Ich überschreiten, nach innen oder außen „transzendieren“ und einem Größeren begegnen: einer Kraft oder Autorität, die größer ist als wir selbst – mitten in und an den Dingen und Erfahrungen unserer Welt. Unsere religiösen Gefühle und unsere Religiosität werden dann das *Organ*, mit dem wir uns auf jenes Größere einstellen und zu ihm öffnen. Alles, was wir sind: Körper, Gefühle, Herz, Denken, Geist, kann zu solchem Organ werden. Solange wir uns nur um uns selbst, um unsere religiösen Gefühle drehen (und dies für den Sinn von Religion halten), tritt eine Gefährdung der Selbstvergötzung, der Vergötzung unserer religiösen Gefühle, unserer Religiosität ein, um deretwillen in der Theologie – nicht ohne Grund, wie sich weiter unten zeigen wird – kritisch und immer wieder *auch* ablehnend von Religion gesprochen wird.²²

In all diesen seelischen Wachstumsprozessen sind wir Menschen frei, die Symbole und Namen für jenes Größere selbst zu wählen, oder auch – sei es aus Wurstigkeit, sei es aus frommer Hemmung (beides gibt es) – es namenlos und unbenannt zu lassen. Daher können keine Religionstheorie und keine Kirche sich zu Besitzern oder Verwaltern dieser inneren Stimme, ihrer Erfahrung und angemessenen Benennung aufwerfen oder ein Deutungsmonopol behaupten; es darf hier auch keine Vereinnahmung geben, wenn Menschen ihre eigene Religionslosigkeit behaupten und wahren wollen.²³ Darum müssen aber andere (religiöse) Menschen sich nicht ausreden lassen, dass für sie Religion – und mit ihr auch der christliche Glaube – bedeutet, dass wir zu eben der Wirklichkeit hin geschaffen sind, die größer als unser Herz und unser religiöses Bewusstsein ist und die in vielen Schicksalen und Erfahrungen dieser Welt und unseres Lebens begegnen kann. Wir dürfen daran festhalten, dass in aller Wirklichkeit die Spuren des Geheimnisses sich finden lassen, welches, weil es das erste und letzte ist, „göttlich“ genannt wird. Das Angesprochenwerden von diesem Geheimnis kann in den verschiedensten Weisen und Formen geschehen. Manchmal drängt es sich auf, manchmal nicht. Niemand muss.

Darum gibt es individuell wie gesellschaftlich sinnvoller- und notwendigerweise immer wieder das Aufbrechen und Aufwachen der religiösen Stimme, und es gibt seit geraumer Zeit bei uns das Erwachen der alternativen Spiritualität jenseits der Kirchen zu beobachten und zu achten, weil sich dieses Bedürfnis oft genug nicht mehr mit den kirchlichen Formen seiner Interpretation und Gestaltung zufrieden geben will und kann. Zu dieser existentiellen oder religiösen Dimension unseres Herzens, unserer Seele, auch unseres Verstandes sind wir, so meint der Heilige Augustin, geschaffen: „Gott, du hast uns zu dir geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis dass es ruhet in dir“. Auf sie hin sind wir angelegt, die Beziehung zu ihr ist uns einerschaffen – auch jenseits des Wirkungsbereiches aller Kirchen und Religionsgemeinschaften und deren dogmatischen Deutungstraditionen. (Denn dass wir religiös bzw. spirituell sind, heißt nicht, dass wir christlich sind oder werden müssen, so wenig „religiös“ zu sein schon bedeutet, an einen persönlichen Gott zu glauben oder glauben zu müssen. Christlichkeit und Theismus sind nur *eine* Gestalt und Lösung der religiösen Frage.) Die Notwendigkeit dieser inneren – religiösen oder existentiellen – Vorgänge aber zu erkennen und sie vernünftig-denkend zu begleiten, das heißt wahrhaft „aufgeklärt“ sein – dies sei gegen jede „unvollendete Aufklärung“ (C.Fr. v. Weizsäcker) gesagt, die das Thema „Religion“ verdrängt und das Ende von Religion durch Aufklärung erhofft. Aufgeklärte Aufklärung wendet sich gegen Aberglauben und Deformation (der Religion wie der Vernunft), nicht gegen die Unausweichlichkeit von Religiosität, Religion und Spiritualität selbst. „Die Wissenschaft führt an die Schwelle einer Erfahrung, die sich der Meditation, aber nicht der Reflexion erschließt. Dies ist vernünftig. Das begriffliche Denken kann einsehen, dass es den Grund seiner Möglichkeit nicht begrifflich bezeichnen kann“ und dass es mithin

von Voraussetzungen lebt, die es selber nicht schaffen kann. Wir zitierten diese Einsicht schon.

Weitere Erfahrung von außen – die politische Welt als Ort religiöser bzw. spiritueller Erfahrung
Ich sagte vorhin, dass *alles* zum Ort und Medium von Unbedingtheit und Transzendierung, zum Auslöser der inneren Stimme werden könne. Wenn aber überall, dann kann nicht nur von „innen“, sondern auch von „außen“ her religiöse Erfahrung gemacht und in Gang gesetzt werden, und das nicht nur in der Begegnung mit der Tradition, mit Texten, Bildern und Gedanken anderer Generationen und Kulturen. Es gehört hierzu ebenso das Angesprochen- und Gepacktwerden von ästhetischen Erfahrungen des ergreifenden oder erschütternden Schönen – sei es im Kino, im Museum, im Theater oder in der Natur – oder von menschlichen, ethischen und eben politischen Erfahrungen: den Erfahrungen von Ungerechtigkeit und Leiden. Auch diese äußeren Eindrücke werden oft zum Anfang der Erfahrung von Unbedingtheit oder einer inneren bzw. religiösen Identität. Darum ist in christlicher Perspektive – nach dem sog. Doppelgebot Jesu – der „Nächste“ und mit ihm unabweisklich auch die Gesellschaft und das Politische ein Ort, an dem religiöse oder „Gottes“erfahrung ihren Ausgang nehmen kann – unabhängig davon, ob man dabei an einen existierenden Gott glaubt oder nicht. Gewiss, auch diese Erfahrung „von außen“ bedarf der inneren Wahrnehmung, Annahme und Verankerung; aber auch sie ist ein möglicher und legitimer Auslöser der inneren Stimme, die man heute meist Empfindung von „Solidarität“ oder „Verantwortung“, traditionell „Gewissen“ nennt. Das „Gewissen“ (ein innerstes und bewusst werdendes Wissen) ist es, welches mich zwingt, mich auf etwas einzulassen und irgendeinem Gefühl Folge zu geben, welches meinem normalen, üblichen Leben und Wohlbefinden vielleicht gar nicht nahe liegt; es veranlasst mich, mich der politischen Erfahrung von menschlichem Leid und von Ungerechtigkeit auszusetzen, sie in mich einzulassen, mich ihnen zu stellen. Der Ausgangspunkt dieser Erfahrung ist dann zunächst nicht eine innere Frage, sondern eine von außen aufgezwungene Notwendigkeit, die ich an mich heran oder in mich herein lasse, weil aus ihr eine innere Notwendigkeit oder („religiös“) das Gebot „Du sollst lieben ...“ spricht. Dies weist noch einmal darauf hin, in wie hohem Maße unser Inneres auch von außen her lebt, von außen her provoziert, belebt und ernährt wird, der „Außenleitung“ bedarf und ihr zugänglich ist. Dieser Ausgang der religiösen Erfahrung vom Politischen ist immer wieder für viele Menschen eine Möglichkeit und Notwendigkeit ihrer beginnenden inneren Stimme und Bewusstheit. Die politischen Theologien, die dies thematisieren, sind daher eine unverzichtbare Notwendigkeit im Raum der Kirche und irgendwann auch ein Angebot, eine Herausforderung für jede seelische, innere Welt; denn die freie Religiosität ist heute fast durchweg unpolitisch und nur innerlich. Es ist gut, sich auch dieser von außen, von Politik und Gesellschaft induzierten Möglichkeit des religiösen Erwa-

chens immer bewusst zu sein. Man sollte diese Möglichkeit aber nicht dogmatisieren und zur Notwendigkeit, zum Zwang erklären. Sie ist für die meisten von uns erst einer der späteren, weiteren „wachsenden Ringe, die sich über die Dinge ziehn“.

Diese so ganz verschiedenen Erfahrungen – die von innen wie die von außen – sind es, die sich wellenartig in den Menschen in immer weiteren Kreisen allmählich ausbilden, ausbreiten.

Die Allmählichkeit der inneren Stimme und der Gewissheit

Erst wenn mit diesen Erfahrungen ein gewisses Wachstum und inneres Einswerden – durch Selbsterfahrung, Fremderfahrung, tägliches Tun, Meditation oder anderes – in uns stattfindet, entsteht eine aus all dem allmählich erwachsende innere Stimmigkeit und Gewissheit. Die religionspsychologische Kultur der 1970er und 1980er Jahre mit C.G. Jung einerseits und den verschiedensten Formen der asiatischen Meditation andererseits haben die Wichtigkeit dieses Themas mit Macht in den Mittelpunkt gestellt und – angesichts unserer Unerfahrenheit mit der Stille und der Ängstlichkeit vor deren (zunächst drohender) Leere – eine Kultur des zu lernenden Schweigens für viele Menschen wichtig und auch für die christlichen Kirchen unabweisbar gemacht. So – nicht nur, aber immer mehr auch so – wächst die religiöse innere Stimme, wird der innere rote Faden dieser Themen in uns angespannen.

Diesen auf Dauer unverleugbaren inneren Zug gibt es im Menschen offensichtlich, und unsere biographische Aufgabe und Verantwortung ist es, ihm Raum zu schaffen, ihn wachsen zu lassen und zu gestalten – oft mit notwendigen Unterbrechungen, durch Liegenlassen oder durch Phasen der Trivialität und Ablenkung, die wir auch brauchen. Auch diese innere Stimmigkeit und Gewissheit kann sich – wie die beginnende innere Stimme – nur allmählich bilden, sie fällt nicht vom Himmel, wird nicht einfach „zugesprochen“, sondern braucht einen langsamen und allmählichen Prozess des Hineinwachsens und Innewerdens. Nicht immer ist alles Wichtige wichtig, nicht immer alles Wahre dran und wahr.

Gefährdungen und Verführungen der religiösen Suche – Götzen und Vergötzungen

Jedoch, dieser Bildungsprozess ist deformierbar – wie jeder lebendige Wachstumsprozess. Auf seinem Wege lauert von jeher immer wieder eine Gefahr, welche darin begründet ist, dass wir als wesenhaft bezogene, gesellschaftliche, dialogische und osmotische Wesen offen und in Beziehung leben. Wir sind daher offen für Bilder und Suggestionen jeder Art, für positive wie für negative Einflüsse und Sozialisationen, für seelisch Wahres und Unwahres; von beidem ist unsere Gesellschaft voll.

Dies müssen wir wissen und daher lernen, in einem Prozess der inneren Bewusstwerdung und Unterscheidung alles Andrängende zu handhaben. Zu den Themen und Begriffen „von außen“ gehören daher – außer den oben besprochenen lebensnotwendigen – auch die ständig auf dem Unterhaltungs- und Weltanschauungsmarkt