

Gregor Maria Hoff

Identität am Rande

|| Marginalisierungsprozesse im Christentum

Christ zu sein ist heute nicht selbstverständlich. Das gilt paradoxerweise gerade angesichts der Feststellung, daß die getauften Christen hierzulande nach wie vor die Mehrheit bilden. Was Christ zu sein bedeutet, steht trotzdem zunehmend in Frage. Man versteht die religiöse Sprache des Christentums immer weniger. Seine tragenden Überzeugungen verlieren an lebensweltlicher Haftung. Auf kirchliche Bindungen wollen sich die Menschen eher selten einlassen. Was ist aber dann der Ort des Christentums in unserer Gegenwart? Was macht seine Identität aus, wenn es nicht mehr die ist, die man zumal großkirchlich über lange Zeit selbstverständlich leben konnte? Das Christentum erfährt inmitten seiner gesellschaftlichen Funktionen, inmitten seiner sehr unterschiedlichen Gestalten und auch der beobachtbaren Aufbruchsbewegungen eine durchgreifende Marginalisierung. Die gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Mainstreams führen das Christentum an den Rand – oft bereits an den Rand seiner Belastbarkeiten. Die schwierige finanzielle Lage mancher deutscher Bistümer muß *auch* in diesem Zusammenhang gesehen werden. Diese Situation theologisch aufzufassen, verlangt, sie als Anspruch zu begreifen. Man wird produktiv an veränderten christlichen Identitätsmustern arbeiten müssen. Perspektiven in diese Richtung möchte ich im folgenden entwerfen.

Ortsbegehung

„Every picture tells a story ... Von Orten als Autoren“. Zu diesem Thema hat der Regisseur Wim Wenders vor einiger Zeit einen Vortrag gehalten, der ein eindringliches Plädoyer für die einzigartige Bedeutung von Orten beinhaltete¹. Orte erzählen ihre eigene Geschichte. Ohne Ortssinn erleidet man einen Identitätsschwund, weil man selbst ortlos wird. Am Beispiel der eigenen Filme entwickelte Wenders die Notwendigkeit, sich vom jeweiligen Ort die entsprechende Geschichte ein- und vorgeben zu lassen. Das Interessante dabei: wie die Filmprojekte sich ganz aus dem Zuschnitt eines bestimmten Ortes ergeben. Am Anfang eine Idee, die ersten Linien einer Geschichte – und während des Drehs die Erfahrung, daß es nicht weitergeht. Daß der ursprüngliche Einfall nicht das ganze Unternehmen trägt. Die Verzweiflung des Regisseurs, mit seiner Geschichte an einem Ende zu sein, bevor sie fertig

ist. Als Wenders „Paris, Texas“ dreht, muß er Schauspieler und Crew für zwei Wochen in Urlaub schicken, um das Skript zu Ende zu schreiben. Ihm fällt nichts ein. Bis er noch einmal die *locations* überprüft, die er vorher besucht hatte. Die Geschichte entwickelt sich auf einmal von diesen Orten mit ihren Menschen, mit ihren Gerüchen, ihren Farben, ihren Geräuschen her. Die Geschichte wird erst möglich aus der genauen Kenntnis von Orten heraus. In „Paris, Texas“ ist es die Wüste, aus der ein Mann kommt, der ohne Gedächtnis auf der Suche nach einer Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart ist. Die Wüste selbst hat diese Figur ausgesucht. Ein benachbarter Ortswechsel: In „Himmel über Berlin“ übernimmt ein Engel die entscheidende Rolle, und er verdankt sich der übersehenen Unzahl von Engelsfiguren in dieser Stadt, denen Wim Wenders auf seinen Ortserkundungen begegnet ist.

Daß mit beiden Filmen eine religiös bekannte Topographie ins Bild rückt, muß nicht als zufällig angenommen werden. Entscheidender ist aber das ästhetische Muster, das Wenders aufruft. Die Genauigkeit des Ortssinns entscheidet über unsere Orientierungsmöglichkeiten und über unser Erzählvermögen. Das kann theologisch nicht unberührt lassen, wenn man über den Ort des Christentums in der eigenen Gegenwart Auskunft zu geben sucht.

Die Theologie hat für diesen Zusammenhang eine eigene Sensibilität entwickelt. Es gibt ein theologisches Konzept für diesen Sachverhalt: Die Rede des Dominikaners Melchior Cano (1509–1560) von den „*loci theologici*“². Cano meint damit Orte, auf die sich die Theologie zu beziehen hat, um überhaupt sprechen zu können. Was befähigt Theologie dazu, von Gott zu reden? Solche grundlegenden Orte sind für Cano zum Beispiel die Heilige Schrift und die Tradition der Apostel. Was sie bedeuten, muß interpretiert werden. Kirche, Konzilien, Papst, Kirchenväter und auch die (scholastischen) Theologen sind die einschlägigen Bezugspunkte, um die Bedeutung des Evangeliums zu erschließen. Weil das Evangelium allen Zeiten und Räumen gilt, ist die Theologie auch auf andere Erkenntnisorte („*loci alieni*“) verwiesen. Cano nennt die Vernunft, die Philosophen und den breiten Raum menschlicher Geschichte. Das sind die uneigentlichen, die fremden und wohl auch oft befremdenden Orte, die gleichwohl eine eigene Autorität für die Theologie darstellen. Ohne sie bleibt die christliche Gottrede bezugslos, blutleer, irrelevant.

Im Raum der theologischen Erkenntnistheorie wird also ein Ort für den unvermuteten Ort geschaffen. Die „*loci alieni*“ sind Ausgangs- und Vermittlungspunkte theologischer Einsicht. Das Übersehene, das Ausgeschlossene wartet hier darauf, seine Rolle auf der theologischen Bühne zu spielen. Solche Orte beinhalten Überraschungen. Sie transportieren Fremdes. Ein Außendruck geht von ihnen aus. Sie befähigen, zu sprechen auf die Art, wie es Wim Wenders mit „Paris, Texas“ erging. Erst als er darauf verzichtete, von sich und seinen Ideenspielen auszugehen, erst als er *vor Ort ging*, konnte er seine Geschichte erzählen. Sie war nicht länger mehr seine, sondern wurde zur Geschichte eines bestimmten Ortes. In der Unmöglich-

keit zu sprechen, wird der Ort zum Autor. Was hier nach oben drängt: das Übersehene. Und genau das macht sprachfähig.

Theologische Ortsbestimmung: Das Christentum vor seiner Marginalisierung

Was bedeutet das nun für die Frage nach dem Ort des Christentums in seiner Gegenwart? Zunächst einmal wird man dem Hinweis nachgehen müssen, daß die Sprache des Evangeliums und der Kirche an die Herausforderung bestimmter Orte bindet. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die katholische Kirche auf eine solche Ortsbestimmung verpflichtet. In den *Zeichen der Zeit* macht sich Kirche auf den Weg. Aber was und wo ist ihr Ort? Für das Konzil war dieser Ort unter anderem von politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Aufbrüchen bestimmt, mit denen die eigene *Identität* prekär wurde. Die katholische Kirche war mit einer wachsenden Fremdheit in ihrer Zeit konfrontiert: mit einer drohenden Ortsverschiebung, die sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts im Zug einer Marginalisierung des Christentums vollzieht³.

Wim Wenders Plädoyer für Orte stellt damit zeittheologisch vor erhebliche Schwierigkeiten. Es gibt nicht *den* Ort für Theologie und Kirche, der dafür sorgt, daß ihre Geschichte erzählt und vor allem erzählbar wird. Im Ansturm der „loci alieni“ verlieren sich vielmehr *Standpunkte*. Wir sind einer Unabsehbarkeit der Perspektiven, biographischen Muster und Lebenspolitiken ausgesetzt. Die postmodernen Megatrends von Pluralisierung über Individualisierung bis zur Globalisierung betreiben *auch* den Raubbau angestammter christlicher Lebensräume und Vermittlungsorte. Der Ort des Christentums erscheint darin zunehmend randständig.

Indes steht das Christentum hier vor einer widersprüchlichen Situation. Mit inzwischen zwei Milliarden Christen hat es weltweit erhebliche Zuwachsraten zu verzeichnen⁴, während es im (west-)europäischen Stammbereich zum Teil dramatische Einbrüche erlebt⁵. Sie lassen sich nach Zahlen bemessen, betreffen aber vor allem den Bereich, der sich nicht ohne weiteres quantitativ erfassen läßt. Christliche Glaubensvorstellungen und Werte bestimmen mit nachlassender Bindungskraft das Leben der Getauften und der Kirchenmitglieder, der praktizierenden wie der lediglich statistischen. Christentums- und Kirchenkritik haben Konjunktur⁶. In der europäischen Verfassung fehlt der Gottesbezug. In den laufenden Auseinandersetzungen um die neuen Biotechnologien wird das christliche Erbe oft nur noch als Hintergrundvorstellung für den Bedarfsfall eingesetzt. Wenn im Gegenzug christliche Theologen und Bischöfe in politische Prozesse eingebunden werden, zeigt sich die entsprechende Ambivalenz in der Gegenwart des europäischen Christentums: Es kommt noch vor, es behält durchaus seine Einflußzonen, aber es besetzt sie aus einer moralischen und intellektuellen Minderheitsposition heraus. Der christliche Glaube ist nicht mehrheitsfähig.

Diese Erfahrung setzt sich auf verschiedenen Gebieten durch. Man wird nicht nur weniger, sondern man dringt vor allem inhaltlich nicht mehr durch – man wird nicht verstanden. Die christliche Symbolwelt verschließt sich vielen Zeitgenossen. Die theologische Übersetzungsarbeit gelingt demgegenüber nur bedingt, womit sich zugleich die missionarische Überzeugungskraft des Glaubens zu erschöpfen droht. Auch wenn es hier Gegentendenzen gibt: Das Christentum bewegt sich auf eine kulturelle Randexistenz zu⁷. Die Distanzierung vom Christentum, die sich durchaus auch im Christentum selbst vollzieht, macht Gewinne. Man hat es mit einem „Auswahlchristentum“ (Paul M. Zulehner) zu tun. Ganz auf der Linie dieser merkantil geprägten Denkform wird man – mit einer These Walter Benjamins – vom Kapitalismus als neuer Religion der Gegenwart zu sprechen haben. Damit vollzieht sich ein komplexer Umbruch im Wirklichkeitskontakt⁸. Ein exemplarisches Detail: Der Schriftsteller Botho Strauß stellte vor einigen Jahren in einem Interview fest, daß für seine Stücke und Texte kein Platz mehr sei. Die Begründung ist theologisch aufschlußreich und zeitdiagnostisch von Interesse. Gefragt, warum man so oft aggressiv, polemisch abweisend auf seine Bücher reagiere, hält er fest:

„Es gibt dafür sehr verschiedene Gründe. Einen glaube ich zu kennen. Alles, was heute ans Transzendente und Theologische rührt, verabscheut unsere kritische Spaßintelligenz. Daß der Gedankenreichtum, der über die Jahrhunderte hinweg in der Theologie versammelt ist, heute so gut wie nie in die intellektuelle Auseinandersetzung geholt wird, halte ich für ein großes Versäumnis. Nun bin ich ja kein Theologe. Ich präzisiere lediglich das Detail aus einer transzendenten Gestimmtheit. Diese ist gegenwärtig kaum noch mitteilbar.“⁹

Der Titel dieses Gesprächs lautet: „Am Rand. Wo sonst“. Die literarisch erfahrene Marginalisierung zumal christlicher Theologie und christlichen Glaubens läßt sich immer wieder belegen. So diagnostiziert Arnold Stadler in seinem Roman „Ein hinreißender Schrotthändler“:

„Das Wort ‚Kirchenchorausflug‘ war schon schlimm genug; zum Glück habe ich nicht begonnen, von Gott selbst zu sprechen. Da wäre sie mir davongelaufen. Sie zitterte schon, daß ich, nur einen auf immer verwehrten Katzensprung von ihr entfernt, nun auch noch mit Gott kommen, (mit Gott anfangen würde), was ich ganz und gar nicht gemacht hätte, weil ich dies für unmöglich hielt. Aber Gabi hielt es für möglich, daß ich sie nun auch noch mit Gott quälen wollte. Aus Angst vor den Menschen, die dies alles hören konnten, beschwor sie mich, nun nicht auch noch mit Gott daherzukommen. Ja, sie hatte Angst, daß sie herüberschauen würden, als ob sie überlegten, die Polizei kommen zu lassen wegen Erregung öffentlichen Ärgernisses. Von Ficken hätte ich sprechen können, das war nun möglich, ein gesellschaftsfähig gewordenes Wort, nicht aber von Gott.“¹⁰

Das europäische Christentum ist randständiger geworden, und die Tendenz läßt kaum nach. Diese Erfahrung ist *in dieser Form* neu. Selbst die religionskritischen Erschütterungen und Verlustgeschichten der Moderne hatten nicht diese Sogwirkung. Die entsprechende Herausforderung pastoraler, theologischer und spiritueller Verarbeitungsreserven hat dabei ein Grunddatum einzubeziehen: Historisch gesehen entwickelte sich das Christentum aus einer Erfahrung der Marginalität

heraus. Das Christentum entstand aus dem Bezug auf Israel, also am äußersten Rand des kulturell und politisch bestimmenden Römischen Reichs, und zugleich aus der spezifischen Differenz zu ihm. Als innerjüdische religiöse Bewegung brach das Christentum mit seinem sich allmählich formulierenden Christus-Bekenntnis aus dem gegebenen religiösen Zusammenhang heraus und fand sich damit, jüdisch gesehen, in einer marginalisierten Position theologisch, aber auch lebensweltlich wieder. Verfolgungserfahrungen schlossen sich an, die der römische Staat auf seine Weise verlängerte. Auch hier bleibt das Christentum für Jahrhunderte eine Religion am gesellschaftlichen Rand, immer an der Grenze zur Legalität befindlich. Das eigene Selbstverständnis arbeitet mit einem entsprechenden Handlungsimperativ: „Zwischen den Welten wandern“¹¹. Daß sich gerade aus einer solchen Situation heraus eine besonders erfolgreiche Religion entwickelte, muß nach der systematischen Bedeutung von Marginalisierung für den christlichen Glauben religionssoziologisch, aber auch theologisch fragen lassen.

Theologiegeschichtlich begegnen schon früh erste Versuche einer Aufhebung der eigenen Randständigkeit. Justin der Märtyrer steht im zweiten Jahrhundert vor dem Problem, seinen Glauben auf dem römischen Markt der philosophischen Meinungen und religiösen Überzeugungen verteidigen zu müssen. Seine apologetischen Versuche laufen auf einen gewagten Anspruch hinaus: In Jesus Christus ist jener göttliche Logos Mensch geworden, auf den sich die maßgebliche griechische Philosophie bezieht. Spuren dieses göttlichen Logos finden sich in jedem Menschen, nämlich in seiner Vernunft. Wenn die Christen also diesen Logos verkünden, sprechen sie etwas an, was die Wahrheitsfähigkeit jedes einzelnen ausmacht. Mit anderen Worten: Im Christentum hat man es letztlich mit der wahren Philosophie zu tun. Justin formuliert aus der schwierigen, ja mitunter existenzgefährdenden Lage einer religiösen Minderheit heraus einen Anspruch, den eigentlich nur eine intellektuell mehrheitsfähige Position stellen kann. Die eigene problematische Situation wird kommunikativ genutzt. Man wagt den Schritt aus der Deckung. Programmatisch geht hier ein Theologe den Weg selbstbewußter und vor allem offen geführter Auseinandersetzung, statt sich ins Getto abdrängen zu lassen. Als eine Konsequenz ergibt sich daraus ein hohes Maß an religiöser Toleranzbereitschaft. Daß sie umgekehrt in dem Moment nachläßt, als im Zug der Konstantinischen Wende und der späteren Aufwertung des Christentums zur Staatsreligion die Mehrheitsverhältnisse abendländisch („europäisch“) für Jahrhunderte verschoben werden, wird theologisch zum kritischen Anlaß. Das Toleranzproblem erscheint als ein Brennpunkt der Marginalisierungsproblematik¹².

Soziologisch-systemtheoretisch weist dies darauf zurück, daß sich soziale Systeme über Abgrenzungen bestimmen und erneuern. Dabei ergeben sich zwangsläufig Marginalisierungsprozesse, wie Niklas Luhmann erklärt:

„Die Einheit des Gesellschaftssystems liegt also lediglich in der Abgrenzung nach außen, in der Form des Systems, in der operativ laufend reproduzierten Differenz.“¹³

Das Ziehen von Grenzen markiert Mehrheitsverhältnisse und stellt Minderheiten vor besondere Verarbeitungsprobleme. Marginalisierung erscheint dabei als Motor der Auflösung, aber auch der Neubildung von (religiöser) Identität. Sie kann zur Kompensation der eigenen Randständigkeit mit ihren besonderen Belastungen verhelfen. Zum Beispiel ist für Sekten als religiöse Marginalitätsmodelle bei starker Mitgliederbindung ein ebenso starkes Abdrängungsmotiv im Innenraum wirksam. Großkirchlich stehen dafür theologisch-kirchenrechtliche Konzepte wie „Häresie“ und „Schisma“ bereit. Damit zeichnet sich das hohe Konfliktpotential religiöser Marginalisierung ab – es ist nicht zuletzt vor dem Hintergrund des angesprochenen Sektenproblems zu beachten. Marginalisierung ist demnach auch ein komplexes Gewaltphänomen¹⁴ und muß gerade christlich mit Blick auf das Evangelium Fragen aufwerfen. Hier tun sich erhebliche Versuchungen zur Bewältigung einer bedrängend erlebten Situation auch innerhalb der katholischen Kirche auf.

Zur Theologie und Pastoral der Marginalisierung

Damit werden zugleich streng theologische Fragen in den Zusammenhang eingeführt. Eine Strategie religiöser Verarbeitung eigener Marginalisierung findet sich dann auch in der Theologisierung des Problems. Die jüdisch-christliche Glaubens-tradition lebt aus einer grundlegenden Erfahrung eigener Marginalisierung – die im übrigen im Verhältnis zueinander immer wieder wechselseitig forciert wurde, mit katastrophalen Folgen und einer zumal christentumsgeschichtlich auch systematisch zu reflektierenden Schuldgeschichte. Altes wie Neues Testament liefern verschiedene Bausteine einer eigenen Theologie der Marginalisierung. Theologische Metaphern wie die Rede vom Heiligen Rest oder die Zeichenhandlungen Hoseas (Hos 1–3) als inszenierte Selbstmarginalisierungen im Namen Gottes machen deutlich, daß von diesem Gott immer grenzwertig, immer wieder irritierend anders, immer wieder jenseits des Mainstreams zu sprechen ist.

Neutestamentlich entspricht dem eine Christologie der Marginalisierung. Dazu gehört der bevorzugte Kontakt Jesu mit Marginalisierten, die Marginalisierung Jesu im Spiegel von Unverständnis, Ablehnung und Haß, wie sie die Evangelien überdeutlich kenntlich machen. Sie lassen damit erkennen, daß Jesus gerade in diesem Zusammenhang zu erfahren und zu deuten ist. Daran schließen sich die verschiedenen überlieferten Elemente der Botschaft Jesu an: Die Bergpredigt läßt sich vor diesem Hintergrund, etwa mit den Seligpreisungen, als eine Theologie und Ethik der Marginalisierung beschreiben. Am radikalsten muß dies für die besonders von Paulus, aber auch jeweils von den Passionsgeschichten der Evangelien entwickelte Theologie des Kreuzes gelten. Der Hebräerbrief nennt es offen beim Namen: Hier ist das große Außerhalb erreicht (Hebr 13, 13). Draußen, außerhalb der Stadt, am Rand spielt die Heilsgeschichte Gottes. Dabei ergibt sich eine eigene Dialektik:

Vom Rand her wird den Rändern besondere Bedeutung zugesprochen. Die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft stellt „die Aufhebung der Grenzen“ mit soteriologischem Gewicht in Aussicht¹⁵.

Theologisch sind nun zwei Beobachtungen von besonderer Bedeutung – und vielleicht auch von zeitdiagnostischer Perspektivkraft:

1. Jüdisch-christlich erlaubt die Erfahrung eigener Marginalisierung immer wieder eine gegenläufige Entgrenzung. Exemplarisch läßt sich eine anthropologische Grundaussage des Alten Testaments heranziehen, mit der eine theologische, aber auch soziale und politische Entgrenzungsarbeit betrieben wird: Die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Religionsgeschichtlich stammt sie aus der ägyptischen Königstheologie. Der Pharao ist das Bild Gottes. Ihm kommt damit eine unvergleichliche Würde und hierarchische Stellung zu. Die Aufnahme dieses Gedankens durch Israel schreibt das theologische Programm sichtbar um. Bild Gottes ist nun ausnahmslos jeder. Eingeschlossen werden dabei, nicht zuletzt durch die Sozialprophetie, gerade die gesellschaftlich sonst Ausgeschlossenen.

2. Auf dieser Linie läßt sich eine theologiegeschichtliche Beobachtung anschließen. Immer wieder kommt es zu Neuaufbrüchen aus Situationen einer theologischen Marginalisierung heraus. Nicht selten spielen biographische und kulturgeschichtliche Verhältnisse ineinander. Augustinus schreibt unter erheblichem Außendruck den geschichtstheologischen Entwurf des „Gottesstaats“. Er kommt einem Befreiungsschlag gleich, während der Autor unter intellektuellem Marginalisierungsdruck steht. Sein christlicher Glaube steht mit den zeitgeschichtlichen Ereignissen sehr grundsätzlich in Frage. Ähnlich war es bei Luther, der privat, aber auch von den größeren Mißständen kirchlich an den Rand getrieben, seine Rechtfertigungstheologie entwirft. Andere Beispiele: Lessing, der die großen Problemstellungen moderner Theologie – zum Beispiel die Religionstheologie seines „Nathan“ – unter dem Druck der Zensur und, nach dem Tod seiner Frau, auch biographisch marginalisiert, vereinsamt, entwickelt. Die „Nouvelle théologie“ in Frankreich arbeitet gegen kirchliche Widerstände an dem Durchbruch, den das Zweite Vatikanum dann schafft. Ihre Akteure werden kirchlich beargwöhnt, Sanktionen unterworfen und damit marginalisiert.

Die Konsequenzen sind aufschlußreich: Theologisch verhilft eine besondere Marginalisierungserfahrung immer wieder zu einer produktiven Verarbeitung der Situation. Daß dies oft gegen kirchlichen Marginalisierungsdruck geschah, stellt auch für gegenwärtig anstehende Probleme eine schöpferische Auseinandersetzung mit der eigenen Kirche in Aussicht. Für die Überlebenskraft des Christentums war in den entsprechenden Situationen ganz offensichtlich eine neu gewonnene Sprache entscheidend. Sie schuf sich neue Vermittlungsmöglichkeiten. Daraus ergeben sich für die Gegenwart ganz ähnliche Forderungen.

Vor dem theologisch gezeichneten Hintergrund ist nun die Rede von einer Marginalisierung des europäischen Christentums noch einmal genauer zu verorten. Das

gilt zunächst religionssoziologisch. Im gegenwärtigen Horizont läßt sich eine Gleichzeitigkeit zweier entgegenstrebender Tendenzen feststellen. Einerseits zeigt sich ein deutlicher Säkularisierungsschub¹⁶, der auch innerhalb der Kirchen selbst festzustellen ist – der Schwund an Glaubenswissen bzw. die Absage an tragende Glaubensvorstellungen belegen dies¹⁷. Andererseits ist eine lebhafte Religionsproduktivität zu beobachten: Im Internet schießen neue Religionen wie die Pilze aus zweifelhaftem Mutterboden¹⁸. In der Fluchtlinie beider Bewegungen liegt eine Aufhebung der bekannten Rolle des Christentums. Seine ererbte Leitfunktion verschwindet. Es wird in einem Pluralismus der Stile und Lebensentwürfe, in der Auswahl des gerade Passenden oder in strikter Abwendung zu einem Phänomen unter vielen¹⁹. Dabei gehen Säkularisierung²⁰ und Individualisierung als kennzeichnende Merkmale der Moderne²¹ eine Allianz ein:

„Ein auffallendes Merkmal des langen Wegs des Westens zur Säkularität ist tatsächlich, daß er von Anfang an mit diesem Zug zur persönlichen Religion verwoben war. ... Die Verbindungen sind vielfältig. Es ist nicht bloß so, daß der Abfall vom Glauben und der Verzicht auf die religiöse Praxis denen, die übriggeblieben sind, einen höheren Grad an Reflektiertheit und innerer Verpflichtung aufgebürdet hat. Das ist vielleicht in neuerer Zeit besonders offensichtlich. Es ist vielmehr so, daß der Zug zur persönlichen Religion selber Teil des Entwicklungsimpulses für verschiedene Elemente der Säkularisierung gewesen ist. Es war zum Beispiel dieser Zug, der stark zur Entzauberung der Welt der Geister und höheren Mächte beigetragen hat.“²²

Die Moderne zieht danach eine zunehmende Verinnerlichung jener religiösen Vorstellungen nach sich, die angesichts des naturwissenschaftlich-empiristischen Weltbilds unglaublich wurden. Zugleich wird damit der religiöse Erfahrungsraum erheblich beschränkt. Die Möglichkeiten zur Kommunikation über Glaubenserfahrungen werden beschnitten. Glauben erhält einen Zug zur Entweltlichung oder droht zu einer gegenweltlichen Veranstaltung, zur Flucht zu werden. Psychologisch motivierte Religionskritiken finden hier besonderen Anhalt.

In die außengesteuerten Marginalisierungsprozesse spielen sich demnach interne ein. Die dramatischen Einbußen in der Vermittlung der eigenen Tradition sind auch als Ausdruck eines theologischen Sprachverlusts zu begreifen. Nicht zuletzt deshalb wurden Bausteine einer Theologie und einer Pastoral der Marginalisierung entwickelt²³. Der feministisch-theologische, der befreiungstheologische sowie der kontextuelle Diskurs von Dritte-Welt-Theologien rücken das Thema einer Marginalisierung im Christentum in den Vordergrund. Sie bieten zugleich Antwortangebote auf die Frage, wie man sich dem Problem einer durchgreifenden Marginalisierung des Christentums stellen könnte – zum Beispiel in einer vorrangigen Option für die Armen. Marginalisierung wird dabei als bevorzugter „locus theologicus“ vorgestellt, weil sich hier der besondere Ort der Gotteserfahrung und der Gottesverkündigung Jesu zeige.

Verschiedene Konsequenzen bieten sich vor diesem Hintergrund pastoral-theologisch an:

1. Eine kritische Selbstverortung steht an – jenseits aller Beschwichtigung wie geisttheologisch ungedeckter Resignation. Man hat die Situation zunächst einmal nüchtern wahrzunehmen und sie dann im Licht des Evangeliums daraufhin zu beleuchten, welche besonderen Handlungsimpulse sich ergeben. Was verlangt zum Beispiel die Ausgrenzung der Alten und Kranken aus unseren neuen Sozialpakten?

2. Eine Überprüfung überkommener Sprachmuster steht an – mit dem Mut, irritierende, fremdartige kulturelle Sprachen zu erlernen. Auf den vielzitierten Traditionsbruch läßt sich nicht mit bloßer Übersetzungsarbeit alter Standards antworten. Hier ist inkarnatorische Risikobereitschaft gefragt. Man muß sich zum Beispiel fragen, warum das Wort „Gott“ literarisch ein eher kümmerliches Leben führt. Und man wird im Gegenzug die eigenen liturgischen Texte auf ihre lebensweltliche Haltbarkeit hin zu prüfen haben. Man möge sich in diesem Zusammenhang einmal die Lieder und Litaneien vorführen, die auf unseren Fronleichnamsprozessionen unter die Leute getragen werden.

3. Eine hoffnungsstarke Bereitschaft zum schwierigen Zeugnis steht an – zum eigenen Glaubenlernen aus der Minderheitssituation heraus. In den biopolitischen Debatten wird die christliche Widerstandsfähigkeit herausgefordert. Man wird denen eine Stimme geben müssen, denen die eigene genommen wurde. Selbst an den Rand gedrängt zu werden, kann hier besonders sensibilisieren. Das heißt dann aber auch, daß eine Einmischungsfähigkeit politisch und gesellschaftlich zu erproben ist, die sich nicht vorab an etablierte Positionen bindet.

Dies erscheint nur möglich, wo keine Gettomentalität, kein Rückzug, sondern offene Katholizität gelebt wird. So läßt sich vielleicht das Angebot einer Lebensform vermitteln, das sich von einer pastoralen Defensivmentalität mit ihren Verlustängsten befreit. So etwas schließt kritische Zeitgenossenschaft ein – im Sinn einer wirklich geteilten und gelebten *Geistesgegenwart*, jenseits jeder fundamentalistischen oder sektenhaften Versuchung. Die Überlebensfähigkeit von Religionen ist an ihre Wandlungsbereitschaft gebunden. Die Marginalisierung des Christentums wäre vor diesem Hintergrund als eine eigene Berufungssituation zu entdecken. Sie macht Angst, sie stiftet zur Flucht an – aber gerade in diesen urbiblischen Erfahrungen wartet auch die Herausforderung²⁴: Man muß Position beziehen, und das verlangt, im Sinn der Überlegungen von Wim Wenders, daß man eine ortskundige Sprache entwickeln muß. Sprachfähig wird man nur in den Grenzerfahrungen, die Orte mit ihren eigenen Geschichten überraschend und veränderungsstark aufzwingen. Nicht nur im Film, nicht nur bei Wim Wenders ist die Wüste ein solcher Lernort. Nach der großen Erzählung des Christentums sind womöglich nun die kleineren, aber nicht minder anspruchsvollen lokalen Theologien²⁵ der Marginalisierung gefordert.

ANMERKUNGEN

- ¹ Wim Wenders, „Every Picture tells a Story: Von Orten als Autoren u. von unserem digitalen Zeitalter“. Vortrag an der Ludwig Maximilians-Universität München am 17.10.2002.
- ² Vgl. H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Paderborn 32000) 487f.
- ³ Vgl. zur Situationsbeschreibung jüngst wieder H. Waldenfels, *Kirche im Reformstau*, in: *dieser Zs.* 222 (2004) 20–32.
- ⁴ Der afrikanische Kontinent erlebt z.B. derzeit eine fulminante Christianisierung – freilich unter fundamentalistischen Vorzeichen: vgl. B. Grill, *Die Mähdrescher Gottes. Christliche Fundamentalisten rüsten in Afrika für einen neuen Kreuzzug*. In Nigeria liefern sich Anhänger blutige Schlachten mit Muslimen, in: *Die Zeit*, 27.5.2004.
- ⁵ Vgl. für die katholische Kirche in Deutschland das Datenmaterial der Deutschen Bischofskonferenz: www.dbk.de.
- ⁶ Vgl. zur Aktualität und Vielgestaltigkeit dieser Phänomene: G. M. Hoff, *Religionskritik heute* (Regensburg 2004).
- ⁷ Bestätigt wird diese Einschätzung unter anderem von Artikelserien in der FAZ und der Rheinischen Post zur Situation des Christentums in Europa (beide aus dem Jahr 2004).
- ⁸ W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, in: *Gesammelte Schriften*, hg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser (Frankfurt 1991) 100–103; vgl. Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott. Das Christentum nach der Entflechtung von Christentum u. Religion* (Freiburg 2000).
- ⁹ U. Greiner, *Am Rand. Wo sonst. Ein ZEIT-Gespräch mit Botho Strauß*, in: *Die Zeit*, 31.5.2000.
- ¹⁰ A. Stadler, *Ein hinreißender Schrotthändler* (Köln 1999) 34.
- ¹¹ Mit dem Titel einer Monographie von Ch. Marksches über das frühe Christentum: *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums* (Frankfurt 1997).
- ¹² Vgl. *Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*, hg. v. H. Schmidinger (Darmstadt 2002).
- ¹³ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde. (Frankfurt 1997) Bd. 1, 90.
- ¹⁴ Vgl. W. Sofsky, *Traktat über die Gewalt* (Frankfurt 1996) bes. 7–26; vgl. A. Halbmayer, *Um Gott streiten. Religion u. Konflikt im Zeitalter der Globalisierung*, in: *ThPQ* 151 (2003) 64–78.
- ¹⁵ J. Schlosser, *Der Gott Jesu u. die Aufhebung der Grenzen*, in: *Der Gott Israels im Zeugnis des NT*, hg. v. U. Busse (Freiburg 2003) 59–79.
- ¹⁶ Wissenssoziologisch ist in diesem Zusammenhang die ambivalente Rückdrängung des theologischen Denkens aus den wissenschaftlichen Diskursen sowie eine teilweise auch zu beobachtende ausgesprochene Christianisierung des Denkens zu beachten: vgl. im Rahmen des Forschungsprojekts „Säkularisierung in den Wissenschaften seit der frühen Neuzeit“ (Berlin 2002f.) 3 Bde., vor allem Bd. 2: *Zwischen christlicher Apologetik u. methodologischem Atheismus*, hg. v. L. Danneberg u.a. (Berlin 2002).
- ¹⁷ Vgl. die verschiedenen Umfragen zu Glaubensvorstellungen.
- ¹⁸ Vgl. H. –J. Höhn, *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart* (Freiburg 1994).
- ¹⁹ Vgl. H. Waldenfels, *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen* (Bonn 2002) bes. 1–43. An dieser Stelle ist eine weitere Marginalisierung des Christentums einzubeziehen: seine Relativierung im Kontext der anderen (Welt-) Religionen.
- ²⁰ Eine genauere Diskussion der religionswissenschaftlich umstrittenen Säkularisierungsthese kann an dieser Stelle nicht erfolgen. Man wird sie nicht ungebrochen einsetzen dürfen, noch weniger aber ganz auf ihre Einsichten verzichten können.
- ²¹ Vgl. *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, hg. v. U. Beck u. E. Beck-Gernsheim (Frankfurt 1994).
- ²² Ch. Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (Frankfurt 2002) 18.
- ²³ Vgl. H.–J. Sander, *Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie*, in: *Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung* (FS E. Klinger, Würzburg 1998) 240–258.
- ²⁴ Diese Gedanken schließen an Überlegungen meines Salzburger Kollegen Hans-Joachim Sander an: vgl. ders., *Nicht ausweichen. Die prekäre Identität der Kirche* (Würzburg 2002).
- ²⁵ Vgl. C. Sedmak, *Lokale Theologie u. globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht* (Freiburg 2000).