

„Überall schlägt uns Angst entgegen.“

Das Mission Manifest zwischen Untergangsszenario und Errettung als Ausdruck fortschreitender Binnencharismatisierung der römisch-katholischen Kirche?

Gunda Werner

„Überall schlägt uns Angst entgegen“.¹ Dieser Satz reiht sich ein in eine Fülle von Aussagen über den wahrgenommenen Zustand der Gesellschaft aller Autorinnen und Autoren des zu Beginn des Jahres 2018 veröffentlichten Mission Manifest. Als Dogmatikerin interessiert mich eine solche Veröffentlichung aus drei Gründen: weil Dogmatik nach der Vermittlung des Glaubens in die jeweilige Zeit fragt, lese ich zum einen die Zeitanalysen von Initiativen, die sich eben dieser Vermittlung annehmen, besonders aufmerksam. Zum anderen ist Glaubensvermittlung eine Aufgabe von Kirche, ein Thema, das das Verständnis von Kirche in den Mittelpunkt stellt. Darüber hinaus ist Glaubensvermittlung nach der anthropologischen Wende und als solche nach dem II. Vatikanum subjektorientiert konstruiert, weshalb mich drittens die anthropologische Grundlegung interessiert. Deswegen werde ich erstens die im Text vorhandene dichotome Codierung gesellschaftlicher Entwicklung analysieren und der Vermutung nachgehen, dass sie als Konstruktion notwendig ist, um dem spezifischen Religionsverständnis der Autorinnen und Autoren zu entsprechen. Zwei-

¹ Pater Hans Buob SAC, Wir müssen uns selbst zur Freude des Evangeliums bekehren, um andere zu Jesus führen zu können, in: Johannes Hartl/Karl Wallner/Bernhard Meuser (Hg.), Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche, Freiburg i. Br. 2018, 227-238, 227.

tens verknüpfe ich die Analyseergebnisse mit ihren institutionalisierten primären Fundorten der Kirchlichkeit, nämlich der charismatischen und in der Nähe zur freikirchlich-evangelikal verorteten Religiosität. In einem Ausblick ist die Frage zu stellen, wie mit der Ambiguität der Moderne ohne Dichotomien umgegangen werden kann. Damit sage ich zugleich aus, dass diese Dichotomien die theoretischen Fassungen hinter den vereinfachenden Religionsformen sind, also als Blaupause fungieren und die Möglichkeit spezifischer antimoderner Reflexe erst eröffnen und ermöglichen, gleichzeitig aber durchaus nicht zwingend sind. Deswegen hängt an der Deutung der Gegenwart so viel, so dass es sich nicht um ein Glasperlenspiel handelt!

1. Dichotome Codierung als Konstruktion zur Lösung funktionaler Bezugsprobleme von Religion

Detlev Pollack und Gergely Rosta machen in ihrer breit angelegten Studie „Religion in der Moderne“ auf jene zwei funktionalen Bezugsprobleme aufmerksam, die Religion beschäftigen sollte: nämlich die „Entkörperlichung des Spirituellen“ und die „schmerzlich erfahrene Irrelevanz des Glaubens für die Lösung existenzieller Probleme.“² Auf diese würden evangelikale, pentekostale und charismatische Gruppen besonders reagieren. Die aufmerksame Lektüre des Mission Manifest legt eine ähnliche Intuition der Autorinnen und Autoren nahe. Die Beiträge sind geprägt durch eine Gegensätzlichkeit, die die Deutungen der gegenwärtigen Zeit in allen Bereichen prägt. Die Schlagworte sind dabei sowohl die in den Pontifikaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. gängigen Interpretationen als auch eine spezi-

² Detlev Pollack/Gergely Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M./New York 2015, 406f.

fische Ausdeutung der Prozesse der Säkularisierung, Individualisierung und Relativierung in ihren scheinbar unausweichlich und ausschließlich negativen Folgen für den Einzelnen, die Einzelne und die Gemeinschaft der Kirche auf der einen³ und die Kirche Jesu Christi als ideale Gemeinschaft als Gegenpol auf der anderen Seite.⁴ Es tauchen allerdings diese Gegensätze in einer Durchgängigkeit auf, die meines Erachtens in dieser Betonung neu sind. So ist die Gegenüberstellung der „Alten Kirche“⁵, des „Konventionellen Christentums“⁶, der „verwaschenen Gestalt“⁷, die noch nicht einmal für den „Misthaufen“⁸

³ Als Beispiele in der Einleitung der Herausgeber, Mission Manifest, 16: „epidemisch gewordenen Säkularisierung“; Michael Prüller, Mission Manifest, 26: „An Opiaten aller Art herrscht kein Mangel.“; ebd. 33: „Spirituelle Wüste, die zurückbleibt, wenn die Kirchen in den christlichen Ländern bedeutungslos werden“; ebd. 36: „dass Grundmuster des Zusammenlebens weggebrochen sind, etwa das Verständnis der unauflöselichen Ehe von Mann und Frau und die daraus resultierende Selbstverständlichkeit einer lebenslangen Treue“; Sophia Kuby, Mission Manifest, 99: „Aber von der prägenden Kraft des Glaubens, die der Glaube einst für Europas Kultur hatte, ist nicht mehr viel übrig“; ebd. 106: „Die heute schier grenzenlose Freiheit ist auch eine Zeit großer Orientierungslosigkeit“; ebd. 108: „Leben, arbeiten und sterben sie [die Menschen in Einpersonenhaushalten; GW] ohne menschliche, familiäre Zuwendung?“; ebd. 106: „das halbherzig Verdruckste des konventionellen Christentums“; Meuser, Mission Manifest, 170: „Sie verstehen sich als Teil der Toleranzgesellschaft und finden den Begriff [Mission; GW] kontaminiert“; ebd. 179: „Die Tristesse der Konsum-Christen [...]“; ebd. 188: „Es ist eine kühne Vision, aber ich glaube daran, dass Menschen danach hungern, sich über die tiefsten Dinge auszutauschen, statt von einer Barbecue-Party zum nächsten Fress-Event zu wandern.“

⁴ Beispielhaft: Prüller, Mission Manifest, 26: „Der Kirche ist eine letzte Domäne geblieben: die Welt außerhalb von ‚Ich bin ich und muss mir selbst genügen‘“; ebd. 27: „[...] die Kirche immer noch der Hafen, in dem man mit seiner Sehnsucht einlaufen kann.“

⁵ Meuser, Mission Manifest, 169, 173; ebenso in der Präambel.

⁶ Kuby, Mission Manifest, 102, 106.

⁷ Meuser, Mission Manifest, 173.

⁸ Maximilian Oettingen, Mission Manifest, 133: „Betone ich, dass ein schales, bloß konventionelles Christsein nicht einmal für den Misthaufen reicht“

reiche zu den ‚neuen Formen‘ die Folie, auf der die Notwendigkeit eines neuen Christentums der Entschiedenen und Begeisterten begründet wird. „Wenn die Kirche wieder ein Ort der echten christlichen Gemeinschaft – eine Gemeinschaft von Gemeinschaften – wird, bietet sie etwas an, das knappste Resource geworden ist. Sie wird zum Ort, wo man tief und sicher zugehörig ist [...]“. ⁹ Diese Aussage – und da schließe ich mich der Wahrnehmung von Ursula Nothelle-Wildfeuer an ¹⁰ – ruft eine Irritation hervor, die zwischen den Formulierungen und der Bedeutungsebene entsteht. Diese exemplarische Aussage ist eingebettet in die dargestellten gesellschaftlichen Deutungsmuster, die zu eben diesen Irritationen führen, denn es ist nicht eindeutig, ob diese als umfassend eingeführte Gemeinschaft wirklich umfassend ist. Ekklesiologisch fällt ins Auge, dass zwei Bereiche des kirchlichen Handelns marginalisiert werden oder nahezu unerwähnt bleiben: das caritative Handeln und die Jugendverbandsarbeit als Ort von Gottes Gegenwart und der Erfahrung Gottes. ¹¹ Weil, so die plausibilisierende Argumentation,

⁹ Kuby, Mission Manifest, 110.

¹⁰ Ursula Nothelle-Wildfeuer, Mission und Mission Manifest (2018), online: <http://www.feinschwarz.net/mission-und-mission-manifest/> [Stand 05.05.2018]: „Warum dann aber meine große Skepsis dem Mission Manifest gegenüber? Es liest sich befremdlich, wenn von der vielleicht letzten Chance des Christentums die Rede ist – ist Gott am Ende, wenn die Menschen keinen Weg mehr sehen?“; „Wo aber ist die Dimension der Diakonia im Mission Manifest? Selbst weitgefasst als sozial-caritative und auch gesellschaftlich-politische Diakonie, ist im gesamten Text dazu kaum etwas zu finden. Konstitutiv für die Mission und für das Comeback der Kirche ist sie dort jedenfalls nicht.“; „Klar, es ist erfreulich, wenn auf der Mehr-Konferenz in Augsburg 11.000 meist junge Menschen ihren Glauben feiern. Aber ist es weniger wertvoll, und hier schließe ich mich Erik Flügge an, wenn über 100.000 sozial engagierte Jugendliche bei der 72-Stunden-Aktion des BDKJ mitmachen, wenn über 300.000 Sternsinger und Sternsingerinnen durch die Straßen ziehen?“

¹¹ Unter vielen: Wallner, Mission Manifest, 76; Markus Wittal, Mission Manifest, 61.

alles wegbricht, was diese sogenannte alte Kirche aufrecht erhalten hat (demographischer Wandel, Austritte, Wegbrechen der Finanzen, Strukturreformen), entsteht eine spannungsvolle Situation, in der das Neue entstehen soll. Dies ist durch eine individuelle, eindeutige Entscheidung für Jesus beschrieben, aber als katholisch codierte Entscheidung muss sie in eben die hierarchische Gestalt und damit doch zugleich in die zu Ende gehende, sterbende Gestalt eingebaut werden. Darüber hinaus aber wird die Dichotomie von Theologie zur persönlichen Gebets- und Gotteserfahrung aufgebaut. So betont exemplarisch Wittal, dass es primär um die Person Jesu Christi gehe¹². Diese theologische Grundbestimmung wird erneut erfahrbar besonders (ausschließlich?) im Bußsakrament und in den neuen Formen der Gemeinschaften und ihren rituellen Ausdrucksformen. Die Relevanz von Theologie wird durchaus gesehen, jedoch relativiert im Hinblick auf die Notwendigkeit der Erfahrbarkeit von Gott. Oettingen entwirft dies in einer Transformation, die nach 2000 Jahren eintritt, so dass die Theologie dem Kerygma Platz machen müsse.¹³ Prüller geht einen Schritt weiter, indem er zur Rückbesinnung auf das Evangelium ermutigt. Diese „bringt die große Linie zurück und macht locker: ‚Kirche‘ ist möglich ohne Konkordate, Fakultäten und Kathedralen“¹⁴, nötig seien Jünger und das Feuer des Heiligen Geistes. Fassler braucht für die Glaubensweitergabe kein Theologiestudium, es eröffne aber die Möglichkeit, im Gespräch nicht passiv zu sein, weil das priesterliche Gegenüber Theologie studiert hat und deswegen wissend ist. Darüber hinaus ist es aber nicht nötig, sondern wichtiger ist die Erfahrung des Glaubens in der Gemeinschaft.¹⁵ Die per-

¹² Wittal, Mission Manifest, 60.

¹³ Oettingen, Mission Manifest, 128f.

¹⁴ Prüller, Mission Manifest, 18.

¹⁵ Katharina Fassler, Mission Manifest, 214.

sönliche Entscheidung für Christus bedarf für Meuser dann auch nur zweier Bücher zur Orientierung: die Bibel und den Katechismus.¹⁶ Von den evangelischen Christen hat die katholische Kirche zwar die Bedeutung der Schrift neu gelernt, richtig verstanden und ausgelegt wird sie aber erst durch den Katechismus. „Der Katechismus ist der hermeneutische Schlüssel zur Kirche. Er ist das Buch, in dem all das zusammenhängend benannt, vernünftig erhellt und kirchlich verbürgt wird, was man begründet erhoffen darf, notwendig glauben und konsequent tun sollte, um Christ zu sein. Die Alternative zum Wachsen im Glauben in lebendiger Auseinandersetzung mit dem Proprium des Glaubens heißt: Synkretismus, Eklektizismus, Halbwissen, Eigenbau. Also gar nichts.“¹⁷

Diese Dichotomien erscheinen allerdings weniger als soziologische Beschreibungen, die in eben dem deskriptiven Charakter entsprechend darlegen, welche gesellschaftlichen Transformationen wahrnehmbar sind, sondern werten diese Veränderungen direkt. Daraus entstehen im wissenschaftlich interessierten Lesen vor allem Fragen: Die Vermischung von Deskription und Wertung zugunsten der Wertung, die vor aller Deskription bereits entschieden hat, wie die Gegenwart zu deuten ist, nämlich als Verfall, würde doch eine etwas differenziertere Begründung für diese Wertung wünschenswert erscheinen lassen. Ich wüsste zum Beispiel gerne, welche Zeit denn die zur jetzigen Zeit benannte Referenzzeit eines Christentums sein soll, an dem sich das Leben der Gesellschaft an den Zehn Geboten orientierte?¹⁸ Die Generation der Eltern und Großeltern, so Kuby, sind mit der Präsenz der „Grundkenntnisse des christlichen Glaubens“

¹⁶ Vgl. Meuser, *Mission Manifest*, 188.

¹⁷ Ebd. 189.

¹⁸ Vgl. Kuby, *Mission Manifest*, 99.

großgeworden.¹⁹ Gerade aber bei der letzteren Generation dürfte, auch beim Jahrgang 1981, die Gegenfrage erlaubt sein, inwiefern dies eine positive Referenzzeit sein kann, wenn die Grundkenntnisse nicht zum Handeln danach geführt haben? Welche Krite-riologie liegt der Bewertung zu Grunde? Woher, mit anderen Worten, nehmen die Autorinnen und Autoren die Gewissheit, dass diese Zeit der Gegenwart zum Ende des Christentums führen wird und zudem anscheinend keinerlei positive Konnotation hat? Wieso die Sicherheit, die Mehrheit der Menschen sei bedrückt, verängstigt? Wer ist die Instanz, die über diese als Ausnahmezustand stilisierte Gegenwart entscheidet? Etwas spitz könnte gefragt werden, ob die Missionsidee der Autorinnen und Autoren zufriedene Menschen überhaupt gebrauchen kann?

Werden diese Fragen analytisch betrachtet, ist in der Veröffentlichung weder zu erfahren, auf welche Quellen und Erkenntnisse diese Beschreibungen sich beziehen, noch woher sie die Deutung nehmen. Allerdings ist diese Deutung wesentlich, denn nur diese begründet den Missionsimpuls, der – in einer als dem Verfall anheimgegebenen Zeit – ein lebensnotwendiger Eingriff ist. Damit aber stellt sich mit der Deutungsfrage die Machtfrage. Es geht um die Macht, mit einer Deutung über Lebensentwürfe einer gesamten Gesellschaft und ihrer kirchlich sozialisierten Mitglieder so zu entscheiden, dass sie als missionierungs- und damit veränderungsbedürftig verstanden werden. Dies wird in durchweg abwertenden und abschätzigen Formulierungen getan, demgegenüber die ‚neuen‘ Formen der gänzlichen Bekehrung in militärischer Wortwahl beschrieben werden. Beides reagiert auf ein konstruiertes Gefühl der Bedrohung, das eben solche Sprache rechtfertigt, weil die Situation dringend ist.²⁰ Die religiöse Codierung führt aber zu durchaus

¹⁹ Ebd. 103.

²⁰ Oettingen, Mission Manifest, 133: „Wann habe ich zuletzt öffentlich gesagt,

aufschlussreichen Erkenntnissen: Einerseits weisen die Autorinnen und Autoren in ihrem Missionsimpuls Auswege aus dem von Pollack und Rosta festgestellten ersten funktionalen Bezugsproblem, denn der angebotene Glaube wird durch die unmittelbare Erfahrbarkeit durch Gefühl und Körperlichkeit bis hin zu Wundern und Heilungen verstanden. Weil die Deutungshoheit der konstruierten Dichotomien im eigenen Wertesystem festgemacht wird, wird in diesem auch die Auflösung dieser Spannung gesehen, und zwar durch die emotionale Überzeugungskraft exemplarischer Bekehrungsgeschichten. Bruchbiographien wird narrative Evidenz und damit die Möglichkeit universalisierbarer Deutung zugeschrieben.²¹ Die Vereindeutigung dieser einzelnen biographischen Erfahrungen als universalisierbare Erfahrung für alle und auch für Gruppen wird über die Vereinfachung des Inhalts der Mission in dem beschriebenen antiintellektuellen Reflex verstärkt.²² Indem der Glaube als für den Alltag relevant in Aussicht gestellt wird, ist die zweite Lösung des funktionalen Bezugsproblems erreicht. Allerdings ist dies nur über die situative Funktionalisierung von Einzelbiographien im Bekehrungsnarrativ vermittelbar. Darin aber wird die Personalisierung durch eine Entinstitutionalisierung gewachsener Strukturen bei gleichzeitiger Hierarchisie-

dass die Situation eines Christen mit dem Leben eines Soldaten verglichen werden kann – und zwar in einer relativ kleinen Armee kurz vor einem Kampf gegen eine wesentlich größere Streitkraft?"; Wallner, Mission Manifest, 70: „Jesus ist hier ganz eindeutig: Welteroberung ist angesagt! [Mt. 28,18-20; GW] Das ist politisch nicht korrekt und im Milieu der Toleranz scheinbar nicht darstellbar.“

²¹ Vgl. eindrücklich bei Prüller, Mission Manifest, 31-34.

²² Vgl. ebd. 34: „Mission hat ein klares Ziel: den einzelnen Menschen und sein Leben in Fülle“; dabei ist die Kirche der sichere Grund (42), es sollte nichts im Widerspruch zur Kirche unternommen werden. Wie diese Spannung zum Leben in Fülle aufgelöst werden kann im Leben des einzelnen, wird nicht beschrieben.

rung wiederum personalisiert, und zwar sowohl auf die Person als auch auf die Autorität der Päpste hin.²³

Dies stellt eine Dialektik katholischer Erweckungsbewegungen dar, die gerade nicht den Individuationsschüben des ‚Altar Calls‘²⁴ folgen können, sondern hierarchisch einfügbare Deutungsmuster anbieten müssen, wollen sie nicht die Einheit in der hierarchischen Gestalt zugunsten individueller Glaubensbiographien auflösen. Dies führt zu der mäandernden Wertung von Theologie, Struktur, Amt und Hierarchie, die sich durch die Erläuterung der Thesen zieht. Eine Dialektik, die erstens eine ekklesiologische Rahmentheorie verdient hätte, die sich mit den Herausforderungen der Moderne und ihren heutigen Gestalten auseinandersetzt, und zweitens auf den Ursprung dieses Missionsverständnisses theologisch stärker hinweist, nämlich nicht nur freikirchliches, sondern auch pentekostal-charismatisches Christentum.

2. Die dualistische Versuchung und ihre spirituelle Konsequenz – Vergemeinschaftungen in pentekostal-evangelikal- charismatischer Konvenienz

Die spezifische Weltsicht, die das Mission Manifest als Deutung der Wirklichkeit anbietet, wird ebenso in eine Funktionalität genommen wie die biographischen Narrative in ihrer Erfahrungsevidenz. Beide Beobachtungen lassen sich aber genau dort finden, wo sich der strategische Schulterschluss auch konkret vollzieht, sei es in gottesdienstlicher Form, in der Strukturierung der Gemeinschaft und ihrer Mission, sei es in politi-

²³ Vgl. die vielen Papstzitate als auch Beschreibungen der Person, Wallner: Mission Manifest, 71f., 78, 89: Zeichenhandlungen des Papstes; viele mehr.

²⁴ Vgl. Hartl, Mission Manifest, 159.

schen Bündnissen: in den Vergemeinschaftungen freikirchlicher und charismatischer Konvenienz.²⁵ Gerade aber der genauere Blick in die politische Stoßrichtung dieser Bündnisse legt die Folie offen, um die es im Kern zu gehen scheint, nämlich um die Gestaltung einer liberalen Gesellschaft, zu der die akzeptierte Vielfalt der Lebensformen gehört.²⁶ Um dieses Phänomen als ekklesiologisches Thema und als spezifisch theologische Deutung der Gegenwart umfassender zu verstehen, lohnt es sich, einen genaueren Blick in die zugrundeliegenden Vergemeinschaftungsformen zu werfen. Die charismatischen Gruppen und Gemeinschaften orientieren sich dabei am Grundimpuls der klassischen pentekostalen Bewegung, die Anfang des 20. Jahrhunderts aus der Erweckungsbewegung heraus ihre Gottesbegegnung als Geisterfahrung verstanden und gedeutet hat.²⁷ In den 1960er Jahren entwickelten sich unterschiedliche

²⁵ Vgl. die Ausführungen von ebd. 157-165; ebenso die Werbung und Ausrichtung des Gebetshauses in Augsburg, online: <https://gebetshaus.org/gebetshaus/#c16> [Stand 06.05.2018].

²⁶ Auf politischer Ebene ist der Zusammenschluss vor allem im Blick auf Themen zu beobachten, die sich mit Lebensentwürfen rund um sexuelle Orientierung oder Selbstbestimmung drehen. Vgl. konkret die Veranstaltungen der „Christen in der AfD“ im Blick auf die Ehe für Alle im Vorfeld der Entscheidung für die Ehe für Alle im Deutschen Bundestag, online: <http://www.chrafd.de/index.php/79-veranstaltungshinweis-symposium-oeffnung-der-ehe-folgen-fuer-alle> [Stand 06.05.2018]. Ebenso ist die Protestbewegung *Manif pour tous* zu betrachten, die im Vorfeld der Entscheidung der Nationalversammlung in Frankreich 2013 überkonfessionelle Proteste organisiert und hervorgerufen hat, vgl. online: <http://www.sueddeutsche.de/politik/homo-ehe-in-frankreich-aufstand-der-konservativen-1.1656289> [Stand 06.05.2018]. In Baden-Württemberg hat 2015 der Protest gegen eine Schulbuchreform unter dem Motto „Für Ehe und Familie – Stoppt Gender-Ideologie und Sexualisierung unserer Kinder“ Aufmerksamkeit und politische Konsequenzen hervorgerufen. Vgl. online: <http://www.sueddeutsche.de/bildung/schule-baden-wuerttemberg-schueler-sollen-verschiedenheit-akzeptieren-lernen-1.2929977> [Stand 06.05.2018].

²⁷ Vgl. Gunda Werner (Hg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?*, Freiburg i. Br.

Strömungen aus dieser Deutung der Gotteserfahrung und ihrer Vergemeinschaftungsform, die zutiefst unterschiedlich waren. So entstanden auf der einen Seite die Neo-Pentekostalen Grup-

2018; dies., Binnencharismatisierung der römisch-katholischen Kirche als Ausdrucksform der *ecclesia semper reformanda*? Anmerkungen zur internen Verarbeitung von Herausforderungen der Moderne, in: dies., *Gerettet*, 116-144; dies., *Leben, Jesus und Rock'n'Roll. Pfingstlerische Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung vor dem Horizont ekklesialer Deutungsmuster*, in: Matthias Remy/Saskia Wendel (Hg.), *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher*, Freiburg i. Br. 2017, 392-428; Reinhard Hempelmann, *Die Pfingstbewegung als Teil der Weltchristenheit und ökumenische Herausforderung*, in: Alexander F. Gemeinhardt (Hg.), *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung*, Göttingen 2005, 7-25; Thomas Schärfl, *Americanized Catholicism? A Glance from the United States back toward Germany*, in: *Horizons* 41 (2014) 296-309; Leonildo S. Campos, *Pneumatologien im Konflikt. „Klassisches Pfingstlertum“ und „Neupfingstlertum“ in Brasilien*, in: *Concilium* 47 (2011) 411-422; Theo Sundermeier, *Der Heilige Geist und der Pluralismus der Kirchen. Ein Stück pfingstlerische Anamnese*, in: *EvTh* 69 (4/2009) 300-311; Walter J. Hollenweger, *Pfingstkirchen und Ökumene*, in: Christoph Dahling-Sander/Kai M. Funkschmidt/Vera Mielke (Hg.), *Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung*, Frankfurt a. M. 2001, 16-34; Martin Petzke, *Weltbekehrungen. Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalen Christentum*, Bielefeld 2013; Norbert Strotmann, *What does the phenomenon of the New Religious Movements mean for the pastoral concepts of the Universal Church?*, in: Müller/Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge to the Catholic Church*, Quezon City 2015, 315-341; Cardinal K. Koch, *The Pentecostal Churches as partners of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity?*, in: Müller/Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics*, 345-358; Tobias Keßler/Albert-Peter Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012; Cecil M. Robeck, *Pentecostal Challenges in the Americas*, in: Dahling-Sander/Funkschmidt/Mielke (Hg.), *Pfingstkirchen und Ökumene*, 124-131; Dirk Spornhauer, *Begegnung mit Pfingstgemeinden in der Praxis*, in: Gemeinhardt (Hg.), *Die Pfingstbewegung*, 141-158; Reinhard Hempelmann, *Gemeinsame Aufgabe. Freikirchen, Evangelikale und Pfingstler als Faktoren der ökumenischen Bewegung*, in: HerKorr Spezial 1 (2010) 35-39; Ludwig D. Eisenlöffel, *Die deutsche Pfingstbewegung und die ökumenische Idee*, in: Dahling-Sander/Funkschmidt/Mielke (Hg.), *Pfingstkirchen und Ökumene*, 158-180.

pen. Diese werden als „Indipendants“; „non-white-indigenious; post-denominational; Neo-charismatics“²⁸ beschrieben und vor allem in ihren fluiden Formen wahrgenommen, die es kaum möglich machen, über allgemeine Charakteristika validierbare Aussagen zu machen. Auf der anderen Seite konstituiert sich die charismatische Bewegung innerhalb der großen Kirchen, der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation, und versteht sich als eine Reformbewegung, die das gemeinschaftliche Gebet und die Geisterfahrung mit aus der pentekostalen Spiritualität entlehnten Lobpreisliedern in den Mittelpunkt stellt.²⁹ In den letzten Jahren sind vermehrt Überschneidungen in der Performance und der Größe der Gottesdienste zwischen den Neo-Pentekostalen Kirchen und den charismatischen Gruppen und Gemeinschaften zu beobachten, also vor allem in der ästhetischen Codierung. Die Attraktivität der pentekostalen und neo-pentekostalen Bewegungen, die an ihrem rein numerischen Zuwachs außerhalb von Europa abzulesen ist, beschäftigt vor allem (Religions)soziologen.³⁰ Weil die

²⁸ Albert-Peter Rethmann, Die geschichtliche Entwicklung der Pfingstbewegung und ihre Praxis, in: Keßler/Rethmam (Hg.), Pentekostalismus, 15-33, 22.

²⁹ Die 1967 gegründete katholische charismatische Erneuerung stellt die größte Gruppe der zur charismatischen Frömmigkeit gehörenden neuen Bewegungen dar. Zu den charismatisch ausgerichteten Bewegungen, die in Europa und auch Deutschland vertreten sind, gehören „Chemin Neuf“, „Gemeinschaft Emmanuel“, „Gemeinschaft der Seligpreisungen“. Vgl. Peter Hocken, Charismatische Bewegungen, II. die ChB. im Einzelnen, in: LThK Bd. 2, durchgesehene Ausgabe der dritten Auflage 1993-2001, Sonderausgabe 2006, Sp. 1019-1022.

³⁰ Geschätzte 44 % der Weltchristenheit wird bis zum Jahr 2025 die eigene Religiosität pentekostal oder charismatisch leben. Vgl. Michael Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vlyn 1992, 23, zit. nach: Hempelmann, Die Pfingstbewegung, 13. „According to the Center for the Study of Global Christianity, there are about 279 million pentecostal Christians and 305 million charismatic Christians worldwide.“ Das sind die vom PEW-Forum recherchierten Zahlen für 2011, online: <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christiani>

pentekostal-charismatische Religiosität bisher in Europa keine nennenswerte Ausbreitung gefunden hat³¹, richten sich die Analysen der Attraktivität v. a. auf Lateinamerika als einem Kontinent, der Bedingungen vereint, die für eine differenzierte Betrachtung wesentlich sind: Die vorhandene Mehrheitsreligionsform des katholischen Glaubens ist durch die tiefgreifenden gesellschaftlichen Transformationen der Urbanisierung mit der Entwicklung von Mega-Cities und ihren Folgen wie Säkularisierung, Migration, Modernisierung und Landflucht betroffen.³² In diesen Veränderungen scheinen pentekostale und neo-pentekostale Gemeinschaften und Kirchen eine adäquatere Antwort auf die Sehnsucht und die Suche der Menschen zu geben als

ty-exec/ [Stand 07.05.2018]. Das PEW Forum definiert Pentekostales und charismatisches Christentum allerdings etwas anders: „Charismatic Christians belong to non-pentecostal denominations yet engage in spiritual practices associated with pentecostalism, such as speaking in tongues and divine healing“, ebd.; Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, Cambridge 2004, 144-151. Alle Definitionen online: <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-movements-and-denominations/#defining> [Stand 07.05.2018].

³¹ Vgl. (für Deutschland) Pollack/Rosta, *Moderne*, 410. Wesentlich beigetragen zu der historisch kleinen Nummer pfingstlicher Kirchen hat die sogenannte Berliner Erklärung von 1909. Zur Berliner Erklärung fanden sich 1909 insgesamt „56 führende Vertreter der Gemeinschaftsbewegung und der evangelischen Allianz“ zusammen, die sich von den neuen pfingstlichen Bewegungen deswegen distanzieren – so Theo Sundermeier – weil das „Zungenreden, die überschäumende Ekstase“ die „nüchternen Württemberger nicht ertragen und theologisch nicht würdigen“ konnten, vgl. Sundermeier, *Der Heilige Geist und der Pluralismus der Kirchen*, 304.

³² Vgl. die vielen Arbeiten von Margit Eckholt, z. B.: Margit Eckholt, *An die Peripherie gehen. In den Spuren des armen Jesus. Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus*, Ostfildern 2015; dies./Stefan Silber (Hg.), *Glauben in Mega-Cities. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral*, Ostfildern 2014; dies., *Den Glauben in der Stadt heute leben. Die lateinamerikanischen Großstädte und die sozialen, kulturellen und religiösen Transformationsprozesse der Gegenwart*, in: Eckholt/Silber (Hg.), *Glauben in Mega-Cities*, 14-33.

die römisch-katholische Kirche. In der näheren Analyse können aufschlussreiche Kriterien dieser Attraktivität herauskristallisiert werden³³, denn die Zugehörigkeit bedeutet, ein entschiedenes Leben zu führen, zu dem eine hohe Ethisierung und Moralisierung gehört. Die Erfahrbarkeit Gottes ist nicht nur durch die Geisterfahrung in der Geisttaufe ermöglicht, sondern eben in der unmittelbaren alltäglichen Veränderung des Lebens, die sich häufig festmacht an einer Verbesserung der prekären Lebenssituation. Zu der Erfahrbarkeit des Wirkens Gottes im eigenen Leben gehört der enthusiastische Glaubensausdruck, zu dem auch der Glaube an das unmittelbare Eingreifen Gottes ins Leben gehört, sei es durch Reichtum (prosperity gospel) oder Wunder. Das Leben in Gemeinschaft ist durch die klare Zugehörigkeit geprägt, die über Identitätsmarker garantiert wird. Dem zugrunde liegt eine dualistische Weltansicht, die die Welt in Schemata wie gut-böse, mit Gott-ohne Gott, drinnen-draußen, Gott-Dämonen aufteilt. Dieser Dualismus führt in Kombination mit einem spezifisch codierten Moralkodex zu zugleich politisch überkonfessionellen Allianzen um einzelner Themen willen.³⁴ Auf diese Weise werden religiöse Vorstellungen politisch relevant. Katholischerseits ist dies noch verstärkt worden durch die Moralpolitik der Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. Weil religiöse Fragen in moralischen Themen politisch vertreten werden, können auch schon kleine,

³³ Zu den Kriterien der Attraktivität u. a.: Cecil Robeck, *Pentecostal Challenges*, 133f; Pollack/Rosta, *Moderne*, 413-434; Pollack, *New Religious Movements*, 182f.

³⁴ Exemplarisch ist hier die Situation in Brasilien. „Im Bundesparlament stellen evangelikale Politiker die größte parteiübergreifende Fraktion. Inzwischen bestimmt die BBB-Koalition – Biblia, Boi e Bala, zu Deutsch Bibel, Bulle (Großagrarier) und Blei (Waffenlobby) – die Geschicke des Landes. Es ist der reaktionärste Kongress seit Ende der Militärdiktatur 1985 [...]“. So Andreas Behn in der TAZ vom 17.10.2017, online: <http://www.taz.de/!5452680/> [Stand 07.05.2017].

hoch-aktive Gruppen politisch relevant sein.³⁵ Letzteres dürfte sowohl für den europäischen Kontext aufschlussreich sein als auch für gegenwärtige Beobachtungen im bundesdeutschen Raum, die die von Anja Henning als drittes Merkmal aufgeführte Beobachtung gegenwärtig bestätigt und zugleich verändert. Denn zu den Inhalten scheinen seit 2015 verstärkt Symbole hinzugekommen zu sein, die eine veränderte Kommunikation ermöglichen, die weniger eindeutig ist, obwohl sie durch das Symbol vereindeutigen will. Zu denken ist hier z. B. an die (erneute) ‚Kreuz-Debatte‘, die mit dem Kreuz ein vordergründiges Thema nennt, das sich aber gerade nicht als im strengen Sinne religiöses, sondern als identitäres Anliegen entpuppt.³⁶

„Kurz gesagt scheinen (neo-)pentekostale Bewegungen in Transformationsgesellschaften mit den ihnen inhärenten Freisetzungskräften den Individuen passende Inhalte und Struktu-

³⁵ Nach den Untersuchungen der Politikwissenschaftlerin Anja Henning sind in den letzten 30 Jahren drei veränderte Merkmale im Zueinander von Politik und Religion zu entdecken: Erstens: Die sichtbare Präsenz der Religion durch politische Krisen (Lateinamerika; Polen; Revolution im Iran 1979; Erfolg christlicher Rechter in den USA; 11. September 2001, etc.) und ihre Verstärkung durch die gezielte strikte Moralpolitik der Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI.; zweitens konfessionsübergreifende Allianzen, durch die religiöse Überzeugungen in moralischen Fragen politisch vertreten werden; drittens ist das Eintreten für die traditionelle Moral- und Familienpolitik oftmals das einzige Erkennungsmerkmal ursprünglich katholischer Parteien im politischen Alltag (CDU/CSU), vgl. Anja Henning, Zum Verhältnis von Religion und Politik in Europa, in: APUZ 24 (2013).

³⁶ „Gleichzeitig wurde beschlossen, dass ab 1. Juni im Eingangsbereich jedes bayerischen Dienstgebäudes ein Kreuz hängen soll. ‚Das Kreuz ist grundlegendes Symbol unserer bayerischen Identität und Lebensart. Es steht für elementare Werte wie Nächstenliebe, Menschenwürde und Toleranz‘, so Söder.“ Bericht aus der Kabinettsitzung vom 24. April 2018, online: [http:// bayern.de/bericht-aus-der-kabinettsitzung-vom-24-april-2018/?seite=1617](http://bayern.de/bericht-aus-der-kabinettsitzung-vom-24-april-2018/?seite=1617) [Stand 07.05.2018]; Überblick über Reaktionen: <http://www.theologie-und-kirche.de/> [Stand 07.05.2018].

ren zu bieten, die in konkreter, authentischer Gotteserfahrung im Geist faktisch zu einer höheren Lebensqualität und einem höheren Lebensstandard führen.³⁷ Enthusiastische christliche Gemeinschaften eröffnen demnach in der Ambiguität von Individualität und Gemeinschaft als eine der Herausforderungen der Globalisierung eine temporär mögliche Bindung. Diese – als neo-pentekostale besonders – schnell veränderbaren Sozialformen bieten innerhalb der raschen Transformationen urbaner Gesellschaften und durch Migration bestimmten Megacities eine inkulturations- und anpassungsfähige Vergemeinschaftung der christlichen Idee an. Besonders aber für Frauen eröffnen sie – im Grunde paradox angesichts des Moralkodexes und der Ablehnung jeglicher gendertheoretischen Analyse – durch die Aufwertung der einzelnen einen Weg, als Frau verantwortungsvoll und selbstbewusst bis in Leitungsverantwortung und Ämter hinein in Gemeinschaften wirken zu können.³⁸ Zudem führt der hohe Moralkodex zu einer spürbaren Veränderung der Lebenssituation, in dem vor allem die Ehemänner zu ethischem Handeln und Verhalten verpflichtet werden.³⁹ Diese Attraktivität hat allerdings spezifisch für die römisch-katholische Kirche einschneidende Folgen, so Casanova und Jenkins⁴⁰, denn die

³⁷ Werner, *Leben, Jesus und Rock'n'Roll*, 403.

³⁸ Vgl. zu dieser paradoxen Situation die Beschreibung bei: Michael Schüssler, *Gott erleben und gerettet werden? Praktiken und Affektstrukturen des pentekostalen Christentums in europäischtheologischer Perspektive*, in: Werner, *Gerettet*, 215-262.

³⁹ Vgl. ebd. 216f., mit dem Verweis auf: Pablo Semán, *Pfingstkirchen als Ausweg aus der Armut? Religiosität und Alltag in Buenos Aires*, in: *metrozones* (Hg.), *Urban Prayers, Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt*, Hamburg/Berlin 2011, 41-65.

⁴⁰ Vgl. Philip Jenkins, *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as Challenge for the Catholic Church*, in: Müller/Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics*, 285-312; José Casanova, *New Religious Movements as a Global Phenomenon Between Secularization*

(neo)pentekostalen Kirchen können „genau das in der römisch-katholischen Kirche empfundene Defizit auffangen und Frauen nicht nur Leitungsämter antragen, sondern – tiefgreifender – eine Reformation des Machismo eröffnen.“⁴¹ Zudem verdeutlicht Casanova, dass diese Situation eine selbstkonstruierte ist, die die katholische Kirche durch ihr Verharren auf spezifischen Frauen- und Genderbildern hervorgerufen habe. „Sociologically, in reaction to the Catholic Church’s official defense of a ‚traditionalist‘ position on gender issues and a singularly focus on ‚sexual‘ moral issues, one can observe throughout the Catholic World a dual process of female secularization and erosion of the Church’s authority on sexual morality.“⁴² Die Wahrnehmung, dass Katholiken ihre Kirche auch wegen der Form verlassen, findet sich zudem ausdrücklich im Abschlussdokument von Aparecida.⁴³

Gerade die numerischen Erfolge der pentekostalen und neo-pentekostalen Gemeinschaften und Kirchen legen es nahe, Elemente in die verfassten Kirchen zu integrieren, um einen weiteren Mitgliederschwund zu stoppen oder wenigstens zu verlangsamen. Die charismatischen Gemeinschaften werden römisch-katholisch dementsprechend akzeptiert und gefördert.⁴⁴ Allerdings sind hier römisch-katholische Eigenarten sichtbar. Denn die ursprüngliche Freisetzungsdynamik pentekostaler

and Religious Revival and Fundamentalism, in: Müller/Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics*, 45 - 69.

⁴¹ Werner, *Leben, Jesus und Rock’n Roll*, 400.

⁴² Casanova, *New Religious Movements*, 66.

⁴³ Sekretariat der DBK (Hg.), *Aparecida 2007: Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik*, 13.-31. Mai 2007 (=Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007, Nr. 311.

⁴⁴ Vgl. dazu als Überblick: Bernhard Sven Anuth, *Kirchliche Bewegungen zwischen Universalkirche und Teilkirchen. Kanonistische Perspektiven*, in: Werner, *Gerettet*, 44 - 92.

und dann charismatischer Spiritualität würde die römisch-katholische Kirche in ihrem Zentralismus vor die ernsthafte Frage stellen, wie das Zueinander von Individualität und Hierarchie, Pluralität und Einheit unter modernitätstheoretischen Vorzeichen zu denken ist, denn die pentekostale Bewegung ist in ihrer subjektorientierten Religiosität eine ausgesprochen moderne Bewegung, ebenso wie die neo-pentekostalen Gemeinschaften in den 1960ern passförmig zur entstehenden Post/Spätmoderne sind.

Wie also ist unter den Bedingungen der Moderne die Bedingung der Möglichkeit individueller Religiosität, die ja auch katholisch als geistbegabt, also als vom Geist berufen und gesalbt, verstanden wird, mit einer hierarchischen Sozialgestalt zu verbinden? Welchen Stellenwert bekommt die Berufung zur Nachfolge Jesu im Geist in einer verfassten Kirche, wenn diese Berufung auf der Folie charismatischer Religiosität gedacht werden will? Zugespitzt gefragt: Dürfte der Geist zu einer Aufgabe, einer Berufung berufen, die römisch-katholisch nur bestimmten Menschen erlaubt ist? Römisch-katholisch also, so Thomas Schärtl spitz, ist dieser Impuls gezähmt und zwar klassisch katholisch, indem er durch das Priestertum vermittelt wird.⁴⁵ „The insistence on immediacy is likewise channeled into a theology of office, so that the immediacy of Christ is mediated mainly through the priest, even to the point that it is most concretely experienced by the priest.“⁴⁶ Das Pontifikat von Johannes Paul II. hat darüber hinaus die charismatische Spiritualität personifiziert und damit legitimiert. Dies schlägt sich in einer Sakramentenkonzentration charismatischer Liturgien nieder, die dadurch zu amtszentrierten Feiern werden, die das römisch-katholische Identitäts-Dreigestirn in einer bestimmten Lesart

⁴⁵ Vgl. Schärtl, *American Catholicism*.

⁴⁶ Ebd. 307.

garantieren: Papsttreue, Eucharistie, Buße.⁴⁷ Als klassisches Beispiel im deutschsprachigen Raum darf hier „Nightfever“ gelten, das auch für die Autorinnen und Autoren von Mission Manifest als eine best practice neuer Formen gilt. Kirchenrechtlich analysiert Norbert Lüdecke dies gewohnt nüchtern: „Die in der Regel jungen idealistischen Gläubigen werben – theologisch missionieren – unter Führung des Klerus für die göttliche Heilanstalt und ihre Ordnung mit zeitgeistigen Mitteln soweit und solange diese mit der Anstaltsordnung kompatibel sind. In diese wird eingeladen, damit viele, möglichst alle Menschen sich der ihnen durch die Taufe vielleicht schon gewährten, aber säkular überdeckten lebenslänglichen Zugehörigkeit zu ihr wieder bewusst werden oder um Zutritt zu ihr bitten.“⁴⁸ Brenda Carranza bezeichnet die charismatische Erneuerung als ein Versuch der römisch-katholischen Kirche, modern zu sein, ohne sich der Moderne zu öffnen. „Das Dilemma Kirche gegen Moderne scheint sich in dem Maß zu verschärfen, in dem die neue Art, katholisch zu sein, von der CE [Charismatische Erneuerung; GW] zum vorherrschenden Model gemacht wird.“⁴⁹

Die angeführten Kriterien der Attraktivität pentekostaler Religiosität mit ihren welt- und gesellschaftsdeutenden Metaphern und theologischen Reflexionen finden sich in einer frappierenden Ähnlichkeit in den Deutungen der Autorinnen und Autoren des Mission Manifest wieder. Zugleich kann die Binnencharismatisierung der römisch-katholischen Kirche die spezifische Sozialform dieser christlichen Gestalt beschreiben, mit ihren amtstheo-

⁴⁷ Ausgesprochen lesenswert ist hier die Analyse des Gebetsabends „Nightfever“ von Norbert Lüdecke und Georg Bier, *Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung*, Stuttgart 2012, 13, 27.

⁴⁸ Ebd. 27.

⁴⁹ Brenda Carranza, *Der katholische Pentekostalismus Brasiliens im Wandel*, in: Keßler/Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus*, 34-56, 53.

logischen Implikationen als auch ihren anti-modernen Reflexen im Blick auf Gender, sexuelle Orientierung, freiheitliche Wahl der Lebensformen und Vielfältigkeit. Weiterhin konnte die politische Brisanz durch die überkonfessionellen Bündnisse deutlich werden. Ungelöst bleibt bei dieser Analyse der Deutungs- und Realisierungsfolie dieser Form römisch-katholischer Frömmigkeit wie ein Verständnis der gesellschaftlichen, kirchlichen und anthropologischen Gegenwart so erfolgen kann, dass der Versuchung einer dichotomen und vereinfachenden Deutung entgangen werden kann.

3. Gedeutete Ambiguität als Vermittlungshermeneutik einer Ekklesiologie in der heutigen Zeit – theologische Anschlussreflexion

Die pentekostale Religiosität spannt ihr Selbstverständnis aus einer unmittelbaren Gotteserfahrung in einer sichtbaren Geisterfahrung ein in eine Weltsicht, die die nahe Wiederkunft Christi glaubt. Diese endzeitliche Perspektive auf die Welt ist verbunden mit der Überzeugung, dass Gott in dieser Welt machtvoll handeln wird. Machtvolles Handeln geschieht an und mit den Gläubigen, die sich von der Welt abwenden und Gott zuwenden. Für diese Abwendung von der Welt ist diese konsequenterweise als eine unheilvolle, gottferne Welt beschrieben – und größtenteils erfahren. Dies führt zu einer Dichotomie des Für-Gott oder Gegen-Gott, die nur eine Auflösung in eine der beiden Richtungen zulässt. Alles andere ist nicht möglich und entspricht einem lauen Christentum. Diese verallgemeinernden Beschreibungen finden sich im Mission Manifest wieder, allerdings ist die Religionsform, in die hinein sich Menschen entscheiden sollen, deutlich definierter als sie es in den pfingstlichen Vergemeinschaftungsformen ist. Die charismati-

sche Spiritualität kann also die Wirkungen des Geistes nicht auch noch in der Spaltung von der bestehenden Gemeinschaft oder Kirche verstehen und wirkt daher vom Grundimpuls dieser Religionsform merkwürdig gezähmt. Der Versuch, eine bestehende Dichotomie gerade nicht als Ambivalenz oder Dialektik zu verstehen, sondern in eine Eindeutigkeit auflösen zu wollen, ist eine eindeutige Gemeinsamkeit. Eine Ambivalenz oder Dialektik würde die Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft, Gott und Mensch, Schuld/Sünde und Freiheit, Moderne und Abgründe dieser Moderne etc. aushalten.

Am Ende kristallisiert sich als Kernfrage also heraus, wie mit der Ambiguität der fluiden Moderne und ihren ambiguiden Religionsformen umgegangen werden kann, nachdem die gesellschaftlichen Prozesse einer zunehmend globalisierten Kommunikation und eines tiefgreifenden Wertewandels weniger zu einem Verschwinden religiöser Phänomene geführt hat als vielmehr zur ausdrücklichen Transformation der Erscheinungsformen. So steht sichtbare, verfasste Religion neben diffundierten religiösen Symbolen. Religion und ihre als religiös betitelten Phänomene erscheinen hierbei als der sichtbar zu erfassende Ort, an dem sich unterschiedliche Motive gesellschaftlichen und politischen Handelns vereinen. Die normativen Wahrheitsansprüche, durch die jede Religion ausgezeichnet ist, steht sowohl vor der Herausforderung ihrer Vermittlung als auch vor der Reflexion der Voraussetzungen dieses Vermittlungsprozesses selbst. Der Religion zugrundeliegende Wahrheitsanspruch bezieht sich dabei ebenso auf die Inhalte wie auf die Subjekte, die daran beteiligt sind. Welche Deutung die Subjekte in diesem Prozess erfahren, hängt wesentlich von der Deutung der Gegenwart als auch des normativen Wahrheitsanspruches ab. Der von den Autorinnen und Autoren des Mission Manifest vorgetragene Problemkomplex einer (post)modernen Gesellschaft und ihrer Subjekte folgt der normativ verstandenen Interpretation

der Errettung auf eine Eindeutigkeit in der Religionszugehörigkeit sowie ihrer performativen Codierung.

Was wäre allerdings, wenn die Grundlagen dieser Deutung und ihrer normativen Konsequenzen in Frage zu stellen sind? Ist es nicht vielmehr denkbar, dass die in den exemplarischen Biographien präsentierte Gebrochenheit der Individuen nichts ist, was zu heilen wäre, sondern der *conditio humana* entspricht? Also eine Konstitution, die als solche eben konstituierend für das Subjekt in seiner konkreten Identität ist und weniger ein zu überwindender Zustand im Blick auf eine zu erreichende ‚heilere‘, ‚errettete‘ Identität? Judith Butler beispielsweise führt viele Gründe an, wieso die Akzeptanz eigener und fremder Vulnerabilität als Bedingung des Menschseins eine bessere Grundlage für eine Gesellschaft ist als normative Überzeugungen und Abgrenzungen, die zu Diskursen führen, die durch Ausschlüsse codiert sind.⁵⁰ Wenn aber Subjektwerdung

⁵⁰ Vgl. Judith Butler, *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt a. M. 2009; Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a. M. 2001; Judith Butler, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a. M. 2005; Talal Asad/Wendy Brown/Judith Butler/Saba Mahmood (Hg.), *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley 2009; Gunda Werner, *Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers in theologischen Diskurs*, in: *ThRv* 114/3 (2018) 180-202; Gunda Werner, „Ins Wort fällt mir die Zeit“ – Judith Butlers Subjekttheorie als Herausforderung pastoraler Praxis, in: Andreas Henkelmann/Graciela Sonntag (Hg.), *Zeiten der pastoralen Wende? Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums. Deutschland und die USA im Vergleich*, Münster 2015, 41-73; dies., *Differenz als theologischer Begriff – subjekttheoretische Überlegungen und theologische Materialproben*“, in: Stefan Alkier/Michael Schneider/Christian Wiese (Hg.), *Diversität – Differenz – Dialogizität. Religion in pluralen Kontexten*, Berlin 2017, 117-141; dies., *Die Macht der Lücke. Eine kritische Relektüre von Judith Butlers Subjekttheorie für kirchliche Tradierung*, in: Gunter Prüller-Jagenteufel/Rita Perintfalvi/Hans Schelkshorn (Hg.), *Macht und Machtkritik. Beiträge aus feministisch-theologischer und befreiungstheologischer Perspektive. Dokumentation des 4. internationalen Workshops „Kontextuelle befreiende Theologien“*, Aachen 2017, 71-88.

als ein Prozess verstanden werden kann, der durch die Ambiguität von Unterwerfung und Ermächtigung geschieht, also Unterwerfung unter Normen und zugleich die eigene ermächtigte Übernahme oder Ablehnung derselben, dann ist genau dieser Prozess ekklesiologisch hoch bedeutsam. Er macht nämlich darauf aufmerksam, dass für Gott entschiedene Subjekte keineswegs ihre Ambiguität in eine Richtung, die der Bekehrung und Vereindeutigung, auflösen müssen. Vielmehr kann die Ambiguität der Subjektwerdung als eine Dialektik verstanden werden, die gerade nicht aufgelöst werden braucht, sondern Wahrheitsformen sucht, die diese Dialektik konstruktiv deutet. Eine derartige Deutung würde sich orientieren können an der Erkenntnis, dass die Achtung und Anerkennung der Freiheit der/des Einzelnen und Vielheit der Lebensformen nicht bedrohlich, sondern selbstverständlich ist. Allerdings tut Theologie und Kirche gut daran, die beiden funktionalen Bezugsprobleme, die Pollack/Rosta herausgestellt haben, also die fehlende Körperlichkeit und die spürbare Relevanz des Glaubens, sehr ernst zu nehmen. Nicht um in eine Konkurrenz zu charismatischen Gruppen zu gehen, sondern weil beides dem Grund des Glaubens entspricht.