

"Es ist gut, dass wir hier sind" (Mt 17,4) : Glaubensverkündigung zwischen Selbtsäkularisierung und prophetischem Dienst : ein orthodoxer Beitrag

Autor(en): **Moga, Ioan**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue
internationale de théologie**

Band (Jahr): **106 (2016)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-939191>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

«Es ist gut, dass wir hier sind» (Mt 17,4). Glaubensverkündigung zwischen Selbstsäkularisierung und prophetischem Dienst. Ein orthodoxer Beitrag

Ioan Moga

Einführung¹

Man wird dem in den letzten zwei Jahrzehnten immer wieder formulierten Aufruf zur Notwendigkeit einer «neuen Verkündigung» des christlichen Glaubens bzw. einer «Neuevangelisierung» in einem zunehmend säkularen Umfeld nur zustimmen können.² Die entscheidende Frage bleibt: Wie soll das gehen?

Ich wähle für die folgenden kurzen Ausführungen einen praktisch-theologischen Ansatz. Dabei werde ich weder über die Rolle der orthodoxen Kirchen in der Sozialpolitik der säkularen Gesellschaften sprechen noch Strategien der Neuevangelisierung skizzieren. Ebenso möchte ich mich von Beginn an von einer Diskursart distanzieren, die über das Thema «Verkündigung und Säkularisierung» nur in Kampfbegriffen zu sprechen weiss. Es gibt viele Stimmen, in Ost und West, die über eine «gemeinsame Front» gegen die Säkularisierung sprechen und die verschiedenen Konfessionen als «strategische Partnerinnen» in diesem Kampf sehen. Obwohl von der Intention her richtig, zeigt diese kriegerische Sprache, dass man die säkulare Gesellschaft leider nur als Gefahr und Feind sieht.

¹ Der vorliegende Beitrag wurde im Rahmen des Symposiums «Wandel der Gesellschaft – Leben der Kirche. Orthodoxe und altkatholische Perspektiven im Gespräch» im Oktober 2013 in Bern präsentiert; der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

² Zur ersten Phase dieses missionarischen Programms innerhalb der Römisch-Katholischen Kirche vgl. JÜRGEN SCHWARZ (Hg.), *Die katholische Kirche und das neue Europa. Dokumente 1980 – 1995*, Bd. 1, Mainz 1996; WALTER KASPER, *Evangelisierung und Neuevangelisierung. Überlegungen zu einer neuen pastoralen Perspektive*, in: PETER NEUNER/HARALD WAGNER (Hg.), *In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Festschrift Heinrich Fries*, Freiburg i. Br. 1992, 231–244; durch die Gründung des «Päpstlichen Rates zur Förderung der Neuevangelisierung» durch Papst Benedikt XVI. im Jahre 2010 wurde diesem Projekt eine Schlüsselrolle für das Erneuern des heutigen Missionsverständnisses zugesprochen: RINO FISICHELLA, *Was ist Neuevangelisierung?*, Augsburg (Sankt-Ulrich-Verlag) 2012.

Ebenso wenig werde ich die inzwischen klassischen orthodoxen Ansätze zu diesem Thema vortragen, wie etwa das sakramentale Verständnis der Welt, d.h., dass es keine theologische Dualität zwischen Welt und Kirche gibt und dass dieser positive, liturgische Blick auf die Welt es erlaubt, anders auf dieses Problem zu schauen. Ein anderer Ansatz wäre das viel gepriesene, sozialtheologische Prinzip der «Liturgie nach der Liturgie», wonach sich für den orthodoxen Gläubigen das liturgisch-sakramentale Verhältnis zur Welt in alle Sphären des Lebens erstreckt. Selbst die säkulare Welt sei also ein Ort der Segnung und der Heiligung. Ein weiterer Ansatz wäre die präsentische Eschatologie: Wenn wir in der Liturgie bereits das Himmelreich vorwegnehmen, ist die Säkularisierung in der Geschichte nicht mehr so bedrohlich. Auch das dynamische Traditionsbewusstsein bzw. die kreative Treue zum Erbe der Alten Kirche spielt in der orthodoxen Diskussion über Verkündigung in säkularen Gesellschaften eine wichtige Rolle; dabei geht es darum, in der Sprache der Zeit zu sprechen, ohne die Fülle der Glaubens- und Liturgietradition zu verlassen. All dies theologisch zu entfalten wäre interessant, sinnvoll und spannend. Ich will dennoch nicht diese Linien verfolgen, auch keine Verkündigungsrezepte verteilen, sondern nur einige Punkte herausstellen, die zu einer thesenartigen, phänomenologisch verantworteten Standortbestimmung gehören würden.

Im Hintergrund dieser Überlegungen steht die Hypothese, dass die eigentliche Herausforderung für die heutige christliche Verkündigung in der Gefahr einer Selbstsäkularisierung der Kirchen liegt³, die in unterschiedlichen Formen zu Tage tritt, unter anderem in einer übermäßigen Institutionalisierung, in einem Dienstleistungsverständnis für das kirchliche Le-

³ Vor der Gefahr «einer Säkularisierung der Kirche als Antwort auf die Säkularisierung der Welt» warnte bereits 1989 der damalige Metropolit von Philadelphia und derzeitige Ökumenische Patriarch Bartholomaios Archontonis: «Eine andere Seite der sich vollziehenden Säkularisierung der Kirche ist der Trend, sich den religiösen Ansprüchen der säkularen Welt anzupassen, um jeden Preis dem modernen und postmodernen Menschen für die Bewältigung der in seinem individualistisch-eudämonistischen Geist gründenden Probleme, die auch Gott zu bloßem Mittel der Befriedigung subjektivistischer religiöser Bedürfnisse machen, Heilmittel anzubieten. (...) Dementsprechend könnten die moderne Diktatur der Profanität und die Tendenzen zur Säkularisierung der Kirche als Neo-Nestorianismus bezeichnet werden.» METROPOLIT BARTHOLOMAIOS VON PHILADELPHIA, Die Kirche als Herausforderung der Säkularisierung, in: Adolf Stirnemann (Hg.), Ein Laboratorium für die Einheit. 25 Jahre Pro Oriente 1989, Innsbruck – Wien (Tyrolia) 1991, 26f.

ben oder in einer ständigen, mehr oder weniger bewusst vollzogenen Anpassung an den Zeitgeist.

Kontext – welche säkulare Gesellschaft meinen wir?

Egal ob man unsere Zeit als «säkulare», «postsäkulare»⁴ oder eher als «plurale Gesellschaft» definiert (wozu ich, in Anlehnung an Peter Berger, eher tendiere⁵), so ist vor allem im Hinblick auf die Verkündigung der jeweilige geschichtliche und kulturelle Kontext zu berücksichtigen. Wir haben es selbst in Europa mit ganz unterschiedlichen Säkularisierungserfahrungen und -formen zu tun.⁶

Ein Beispiel: Ich bin Ende der 1970er-Jahre im kommunistischen Rumänien geboren, d.h. in einer Gesellschaft, die durch ein atheistisch-totalitäres Regime die Säkularisierung als Ideologie proklamierte. Selbst die Religionssoziologen sind der Meinung, dass in den (ehemaligen) kommunistischen Ostblockstaaten die Säkularisierung in Form eines Staatsatheismus das höchste Mass erreicht hat. Eingespannt in die Vorgaben der sozialistischen Säkularisierung, konnten die Kirchen damals dieses The-

⁴ Vgl. JÜRGEN HABERMAS, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 2001; FRIEDRICH WILHELM GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München (C. H. Beck) 2004.

⁵ Ich nehme dabei die These des bekannten Soziologen Peter Berger zu Hilfe: «Modernität führt nicht automatisch zu einer Säkularisierung der Gesellschaft. Was sie jedoch unweigerlich mit sich bringt, ist Pluralität. (...) Für den Einzelnen heißt das, dass die Weltanschauung vorhergehender Generationen nicht mehr selbstverständlich ist und er sich stattdessen zwischen verschiedenen Weltanschauungen, die in seinem Milieu angeboten werden, entscheiden muss. Mit anderen Worten bedeutet Pluralisierung zugleich auch Relativierung.» PETER BERGER, *Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität*. Ansprache bei der Verleihung des Dr. Leopold-Lucas-Preises 2010, Tübingen (Mohr Siebeck) 2011, 13f. «Pluralismus bedeutet, dass jede religiöse Tradition ihre kulturelle Selbstverständlichkeit verliert. Die Kirchen müssen sich damit abfinden, dass sie keine Monopolstellung in der Gesellschaft mehr haben, so unangenehm ihnen diese Tatsache für ihr theologisches Selbstverständnis sein mag.» PETER BERGER, *Erlösender Glaube? Fragen an das Christentum*, Berlin – New York (W. de Gruyter) 2006, IX.

⁶ Vgl. auch DAN DUNGACIU, *Religion and Secularization in the Orthodox Area. The Romanian Case*, in: Manuel Franzmann u.a. (Hg.), *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden (VS Verlag für Sozialwissenschaften) 2006, 241–244.

ma als grösste Herausforderung der Pastoral nicht direkt ansprechen. Die öffentliche Reflexion darüber, was christliche Verkündigung in einem säkularen Milieu bedeuten kann, war nicht gestattet. Das führte dazu, dass man in der orthodoxen Theologie der osteuropäischen Staaten das Thema «Säkularisierung» erst nach der Wende entdeckte, quasi als Importthema der westlichen Fundamentaltheologie. Die «Säkularisierung» wurde für die meisten Kirchenvertreter zum Inbegriff der Verwestlichung, des Konsumdenkens, des Individualismus und des Relativismus. Inzwischen ist «Säkularisierung» zu einem Gemeinplatz in der orthodoxen apologetischen Verkündigung geworden. Immer wird sie dabei als Angriff von aussen wahrgenommen, als etwas, wofür man nicht verantwortlich ist. Also: Dem Schweigen über die eigene Säkularisierung folgte nach der Wende eine apologetische Flut über den militanten Säkularismus anderer, der nun auch zu unserem zu werden droht.

Dies ist auch dadurch zu erklären, dass in vielen osteuropäischen Ländern nach der Wende eine religiöse Renaissance stattfand, die vor allem die 1990er-Jahre prägte. Diese Resakralisierung des öffentlichen Raums brachte die Kirchen wieder in die Mitte der Gesellschaft zurück, sei es durch sichtbare Kirchenbauten, sei es durch eine starke Hinwendung der Menschen zu geistigen Werten, die im wiederauflebenden Mönchtum und in der weit verbreiteten kirchlichen Frömmigkeit zum Ausdruck kommt. In den heutigen osteuropäischen Gesellschaften überlappen sich die Nachwehen der kommunistisch-ideologischen Säkularisierung, die starke kirchliche Renaissance der letzten zwei Jahrzehnte, aber auch die halbsäkulare Mentalität der Konsumgesellschaft. Diesen unterschiedlichen Kontext in verschiedenen Teilen Europas gilt es in unserer Diskussion zu berücksichtigen: auf der einen Seite eine stark privatisierte, im öffentlichen Bereich eher marginal gewordene Frömmigkeit im Westen («säkulare Frömmigkeit»), auf der anderen Seite eine offen und öffentlich gelebte Frömmigkeit im Osten.⁷ Noch differenzierter wird das Bild, wenn wir die unterschiedlichen Ausprägungen der Frömmigkeit im südlichen und im nördlichen Teil der westeuropäischen Gesellschaften betrachten. Doch ein

⁷ Zur Feststellung eines anderen Typs der Modernität (noch geprägt von einer starken Volksfrömmigkeit und religiösen Mentalitätsformen) in den osteuropäischen Gesellschaften kommt auch die Studie von PAUL ZULEHNER u.a. (Hg.), *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen nach der Wende*, Ostfildern (Schwabenverlag) 2008, 179.

Gesellschaftsbild – selbst ein differenziertes – sagt nur wenig über die konkreten Personen, und darum geht es ja bei der Verkündigung.

Konkrete Menschen im Blick haben

Ich bin seit über acht Jahren als Priester für orthodoxe Rumänen tätig, die sich in dieser westeuropäischen, säkularen Gesellschaft wohlfühlen. Sie sind in dieser säkularen Welt zu Hause, sie haben ihre Heimat nicht aus kulturellen, sondern aus wirtschaftlich-sozialen Gründen verlassen. Die meisten sind zufrieden mit ihrer westeuropäischen Wahlheimat, auch wenn diese weniger religiös und weniger traditionell ist als ihre eigene Heimat. Sie üben jedoch nach wie vor dieselbe Frömmigkeit aus, die für den religiösen Kulturraum ihrer Heimat spezifisch war. Die Integration in einen neuen Arbeitsmarkt und eine neue Sprachwelt hat für die meisten nicht auch die Übernahme der säkularen Topoi dieser Gesellschaft bedeutet. Das ist ein phänomenologisch festgestelltes Faktum, das für viele in der westeuropäischen Diaspora lebende orthodoxe Osteuropäer bezeichnend ist. Ihre Religiosität erlebt keine säkulare Reform, sondern bleibt – im Kirchenbau, in den religiösen Lebensformen (z.B. Fasten), in den Frömmigkeitsrhythmen usw. – dem orthodoxen, traditionellen «Ethos» treu. Das säkulare Umfeld an sich hat also nicht automatisch eine Auswirkung auf diese Frömmigkeitsformen. Deshalb ist die Rede von «pluralen» Gesellschaften viel gerechtfertigter, sowohl für die westeuropäischen als auch – zunehmend – für die osteuropäischen Länder. Natürlich ist dies eine Hypothese, die durch Feldforschung verifiziert werden müsste, damit sie wissenschaftlich tragbar wird.

Was ich damit zeigen will, ist die Spannung zwischen einem Gesellschaftsbild (Beispiel: «säkularisierte Gesellschaft») und den sehr unterschiedlichen individuellen oder klein-kollektiven Lebensformen (Beispiel: «orthodoxe, offen gelebte Frömmigkeit, auch in der Diaspora»).

Thesenartig formuliert: *Die christliche Verkündigung richtet sich nicht an ein soziologisches Konstrukt (sei dies die entsakralisierte oder die resakralisierte, säkulare oder plurale Gesellschaft), sondern an konkrete Menschen, die in ihrem Leben eine persönliche Synthese zwischen Gesellschaft und Glauben vollziehen.* Damit dies gelingt, ist ein Dialog notwendig – egal ob durch die Predigt, in der Seelsorge, in der Liturgie oder anderswo. Immer wird es vor allem darum gehen, ob wir den konkreten Menschen in seiner ganzen Komplexität wirklich wahrgenommen haben.

Wenn wir der therapeutischen, ja soteriologischen Dimension christlicher Verkündigung gerecht werden wollen – nach dem Motto Jesu Christi: «Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken» (Mt 9,12) –, dann müssen wir die Menschen dort abholen, wo sie sind. Es geht hier nicht nur um Barmherzigkeit (ein Wort, das jetzt im Trend liegt), es geht auch um echte Begegnung, die zu einem Heilungsprozess wird: «Macht die Kranken gesund, reinigt die Aussätzigen, weckt die Toten auf, treibt die Dämonen aus» (Mt 10,8).

Die Ortsgemeinde als offene Hausgemeinschaft

Den konkreten Menschen in den Mittelpunkt zu stellen, bedeutet mitunter nicht nur eine viel grössere Flexibilität in der Seelsorge, sondern auch die Verabschiedung vom Klerikalismus als Haltung der frontalen Verkündigungsdominanz und beherrschenden Selbstsicherheit: *Die Moderne und die Postmoderne verlangen sowohl im Westen als auch im Osten eine Neuentdeckung des Amtes als dienendes Charisma in der Kirche, in der konkreten Kirchengemeinschaft.*

Den konkreten Menschen in den Mittelpunkt zu stellen, bedeutet aber vor allem, in der ganzen Diskussion über die Verkündigung in säkularen Gesellschaften die Rolle der Ortsgemeinden neu zu betonen. Die Orthodoxie hat in ihrer Ekklesiologie immer von der Ortsebene her gedacht, d.h. von der konkreten – Eucharistie feiernden – Gemeinde her; darin hat sie die Fülle der Kirche gesehen – ohne natürlich die Notwendigkeit einer Glaubenseinheit aller Ortskirchen zu vergessen. Diese gilt es wieder zu entdecken, aber nicht nur im Hinblick auf die Eucharistie: Die Ortsgemeinde ist ein Korrektiv für jede noch so gut ausgeklügelte Strategie, universelle Lösungen für die Verkündigung des Glaubens ausfindig machen zu wollen. Die plurale Gesellschaft zeigt uns – trotz Globalisierung –, dass es auf die Begegnung, die Gemeinschaft, den Glaubenskontext, das Beziehungsgefüge, das philanthropische Netzwerk vor Ort ankommt: dort, wo sich Menschen von Angesicht zu Angesicht gegenüber stehen, Menschen mit Namen und mit Lebensgeschichten.

Doch die Ortsgemeinde kann umgekehrt auch der Ort sein, an dem eine andere Facette der Säkularisierung – nämlich der Individualismus – seine gravierenden Folgen am stärksten zeigt. Die Zunahme des Individualismus stellt eine kirchliche Grundherausforderung dar, weil sie dem gemeinschaftlichen Grundcharakter des liturgischen Ethos widerspricht. Die liturgische Gemeinschaft ist von ihrer soteriologischen Ausrichtung

und von ihrer pneumatologischen Bestimmung her immer etwas Offenes. Die Entfaltung einer neuen Kultur der *Communio*, die in erster Linie die Bewusstwerdung der Pfarrgemeinde als grosse Familie stärken könnte, ist deshalb dringend notwendig. Dass gerade in Krisenzeiten die Kirche ihre Urfunktion wieder mit Leben erfüllt, zeigt das Beispiel der orthodoxen Kirche Griechenlands, die in den letzten Jahren durch die Finanzkrise ihr karitatives Engagement auf Ortsebene so stark entfaltet hat, dass nun der tägliche Dienst an den Armen das liturgische Miteinander fast wie selbstverständlich begleitet. Das zeigt wiederum, dass die Kirche ein grosses Potenzial hat, gerade durch ihre Ortsgebundenheit der drohenden Funktionalisierung und Anonymisierung in den grossen karitativen Unternehmen zu entgehen und dadurch Sozialdienst mit existenzieller *Communio* zu verbinden. So wie die Verkündigung nie zur Routine oder Erfolgsstrategie entarten darf, so kann und darf der karitative Dienst der Christen nie auf ein funktionierendes System reduziert werden. Das Ereignishafte ist das, was Menschen mit Menschen verbindet. Das Ereignishafte ist zugleich das, was kleinere oder grössere Wunder möglich macht.

Auch die Postmoderne hat ihren Kairos

Aus dieser Perspektive ist die «säkulare Gesellschaft» nicht bloss das Umfeld, vor dem wir ein Zeugnis abzulegen haben. Die säkulare Gesellschaft begegnet mir in den Menschen. Ja, ich selbst bin Teil dieses Ganzen, bei mir selbst fängt die Spannung zwischen Säkularisierung, Zweifel und Glauben an. Wenn ich das theoretische Bild der «säkularen Gesellschaft» personalisiere, wird aus einem Faktum eine Chance. Um darin eine Chance zu sehen, bedarf es nicht nur einer philosophischen Grundbejahung der Vereinbarkeit von postmoderner Gesellschaft und (christlichem) Glauben⁸, sondern auch einer gewissen theologischen Perspektive. Zentral dabei ist der Inkarnationsgedanke. Die Menschwerdung Gottes impliziert die Wahrheit, dass der Sohn Gottes in die menschliche Geschichte eingegangen ist, und zwar bis zum Tod. Demnach kann es, vor allem aus heilsgeschichtlicher Sicht, d.h. nach der Auferstehung Jesu Christi und nach Pfingsten, keine Epoche geben, in der der menschgewordene Sohn Gottes

⁸ Vgl. THOMAS SCHMIDT, Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft, in: Rudolf Langthaler/Herta Nagl-Docekal (Hg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien (R. Oldenbourg Verlag) – Berlin (Akademie Verlag) 2007, 322–340.

nicht mitteilbar wäre. *Jede zeitgeschichtliche Epoche trägt in sich die Zeichen eines christologischen «Kairos»; auch die Postmoderne.* «Es ist gut, dass wir hier sind» (Mt 17,4), möchte ich es mit einem Bibelwort zum Ausdruck bringen.

Inwiefern wir den jeweiligen Kairos richtig interpretieren und auch heilsgeschichtlich füllen, hat einiges mit unserem Verhältnis zum Heiligen Geist zu tun – der die Zeit zwischen Himmelfahrt und zweiter Parusie begleitet. Zwischen den Zeichen des Heiligen Geistes und den Un-Zeichen der Selbstzentriertheit zu unterscheiden, stellt eine Herausforderung dar – für die Kirchen und für die Einzelpersonen.

Den Heiligen Geist anzurufen – das ist Gebet, Epiklese. Nun ist gerade das fehlende Gebet – nach Meinung des rumänischen Theologen Dumitru Staniloae⁹ – ein Kriterium einer säkularisierten Gesellschaft: Je seltener in einer Gesellschaft gebetet wird, desto säkularisierter ist sie. Und dennoch, es gibt Formen des Gebetes, die in unserer Gesellschaft in der U-Bahn, auf der Strasse oder bei der Arbeit praktiziert werden, ohne dass jemand etwas davon merkt. Ich spreche vom Jesus-Gebet, dem stillen, ständigen Herzensgebet. Dass gerade diese Art des Gebetes – das aus der orthodoxen Tradition stammt – auch von vielen Nichtorthodoxen praktiziert wird, zeigt, dass unsere Zeit doch ihren Kairos hat. Das Jesus-Gebet ist eine stille, aber wirksame Verkündigung der Heilsbotschaft.

Wenn wir von einer Gabe der Unterscheidung der Geister nicht nur im Sinne einer individuellen, spirituellen Tugend, sondern auch im Sinne einer ekklesialen Konstante sprechen, dann bedarf sicherlich eine solche Gabe nicht nur einer betenden Hinwendung zum Heiligen Geist, sondern auch all jener weiteren Elemente der christlichen Glaubensreflektion, die bereits in der neutestamentlichen und altkirchlichen Zeit im Leben der Kirche eine Rolle gespielt haben: synodales Ringen um die richtige Gesinnung angesichts bestehender Traditionen (siehe Apostelkonzil, Apg 15), Dialog mit all den «Wahrheitskernen» in der nichtchristlichen Welt (siehe das Beispiel einiger frühchristlicher Apologeten wie Justin der Märtyrer) und nicht zuletzt das Nicht-gegeneinander-Ausspielen von Glauben (pistis) und Erkenntnis (gnosis), wie dies etwa bereits Klemens von Alexandrien meisterhaft theologisch untermauert hat. Übersetzt in die heutige Zeit bedeutet dies: Die Bemühung um innerchristliche Konziliarität in theologischen und ethischen Fragen, der Dialog mit anderen Religionen

⁹ Vgl. DUMITRU STANILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Sibiu (Deisis Verlag) 1995, 23f.

und Andersdenkenden sowie ein kritisches Zusammendenken von Glaubenswahrheit und wissenschaftlicher Erkenntnis sind Teile dieses Weges.

Wen verkündigen wir?

Es hilft sicherlich, auf die Anfänge christlicher Verkündigung zu schauen. Man entdeckt dabei unter anderem eines: *Die ersten christlichen Verkündiger machten sich weniger Gedanken über die Gesellschaft, in der die frohe Botschaft ankommen, als vielmehr über den, der verkündet werden sollte.* Der sogenannte Diognetbrief (2. Jh. n. Chr.) zeigt auf wunderbare Weise, dass die römische Gesellschaft von den Christen weder dämonisiert noch verherrlicht wurde. Von Christus her, als der offenbaren Fülle der Wahrheit, eröffnete sich der Blick auf das «davor» nicht nur in der Tradition des Alten Bundes, sondern auch in der paganen Kultur. Es galt, wie bei Justin, die dort vorhandenen Samen oder Teilaspekte der Wahrheit in ihrer weltpädagogischen Funktion zu erkennen. Natürlich gibt es unter den frühen Apologeten auch solche, die mit der griechischen Welt und Kultur nichts zu tun haben wollten. Doch die dialogische Haltung setzte sich durch.

Dies sollte auch heute zentral bleiben. In erster Linie geht es um die Frage: «Was sagt ihr, wer ich bin?» Wenn wir emblematische Verkündigungsgeschichten aus der Apostelgeschichte genauer unter die Lupe nehmen, wie etwa die Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2), die Begegnung zwischen Philippus und dem Äthiopier (Apg 8) oder die Areopagrede des Paulus (Apg 17), wird deutlich, dass für die Apostel entscheidend war, die «Wer»-Frage zu stellen und zu beantworten.¹⁰ Nicht die bloße Identifika-

¹⁰ Dazu gehört sicherlich eine ständig frische Vertiefung der biblischen und altkirchlichen Verkündigungsquellen. Das neutestamentliche Kerygma spricht uns an, die Exegese ist eine theologische und existentielle Herausforderung jeder christlichen Generation. Vgl. MERJA MERRAS, Do We Meet Modernity with Out-Of-Date-Questions? Some Hermeneutical Reflections, in: Assaad Kattan/Fadi Georgi (Hg.), *Thinking Modernity. Towards a Reconfiguration of the Relationship between Orthodox Theology and Modern Culture*, Balamand (University of Balamand) – Münster (Westphalian Wilhelm's University) 2010, 11–19. Ebenso ist die Auseinandersetzung mit dem frühchristlichen Verkündigungsethos die beste Werkstattübung, um das enge Verhältnis zwischen Exegese – Soteriologie – Glaubenszeugnis – Zeitgeschehen zu eruieren: «Returning to the early centuries can provide us with the resources that we need to articulate Orthodox theology in our own contemporary situation.» JOHN BEHR, *Returning to First Principles. Articulating Orthodox Theology in a Postmodern Context*, in: A. a. O., 33. Dass der Ruf «zurück zu den Quellen» nicht als patro-

tion des erwarteten Messias oder des «unbekannten Gottes» der Athener mit der Person Jesu Christi ist dabei intendiert, sondern die Tatsache, dass diese Person gerade durch ihren Tod hindurch die Gottessohnschaft offenbart hat: durch die Auferstehung. Die «Wer»-Frage wird immer im Zusammenhang mit dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi beantwortet, d.h. mit der Gewissheit einer grundlegenden neuen Erfahrung zwischen Gott und Mensch im Ereignis des Kreuzes. Am besten ist dies in den paulinischen Ausführungen in 1 Kor 15 sichtbar: Das ganze Evangelium hängt am zentralen Zeugnis, dass der gestorbene Christus von Gott auferweckt wurde. Eine Verkündigung, die nicht aus der Gewissheit des Todes und der Auferstehung Christi ihre Kraft schöpft, ist leer und sinnlos. Die Glaubenserfahrung der Jünger war aus der Leere des Karsamstags und der überraschenden Begegnung mit dem Auferstandenen entstanden. Dies ist auch in einer säkularen Gesellschaft nicht weniger gültig.

Dabei setzen die Apostel immer etwas voraus: dass der Tod als etwas Tragisches oder zumindest als die grösste ungelöste Frage der Menschheit wahrgenommen wird. Hingegen stehen wir heute vor der grossen Herausforderung, dass die Erfahrung des Todes eine epochale Neuinterpretation bekommen hat. Vor dem Tod bemühen wir uns um die Akzeptanz der Endlichkeit im Sinne einer Lebens- und Weisheitskunst: Wenn er nicht gerade tabuisiert wird, wird der Tod als Sinnerfüllung des Lebens zelebriert. Auferstehung hat hier wenig Platz, höchstens als Schimmer eines schönen Kindheitstraums... . Wie können in einem solchen Kontext der Tod Jesu Christi und seine Auferstehung als Schlüsselereignisse des Heils vermittelt werden? Die Erfahrung Gottes hat im Christentum mit der Erfahrung des Todes (in der Gestalt des Kreuzes) zu tun. Je weniger wir mit der Erfahrung des Todes konfrontiert werden, desto schwieriger wird es, ein Verhältnis zum gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes herzustellen. Aus dieser Sicht werden Begräbnis und Totengedenken – wenn es überhaupt dazu kommt – in der säkularen Gesellschaft zu entscheidenden Momenten christlicher Verkündigung, weil sie zu den wenigen Momenten innerhalb eines säkular «regulierten» Lebens gehören, in denen die Auseinandersetzung mit dem Tod, und damit mit dem Sinn des Kreuzes, un-

logische Bewunderungsarchäologie misszuverstehen ist, sondern als fundamentaltheologische Haltung einer schöpferischen Auseinandersetzung zwischen lebendiger, kirchlicher Glaubensüberlieferung und Postmoderne, im diachronen Dialog mit der sehr verwandten fundamentaltheologischen und kerygmatischen Herausforderung der ersten christlichen Jahrhunderte, versteht sich von selbst.

ausweichlich ist. Ich meine das nicht im missionarischem Sinn, sondern im Sinne der Vermittlung einer Glaubenserfahrung, die den Auferstandenen und das neue Leben in ihm ins Zentrum setzt. Im Tod endet das saeculum, nicht aber das Leben in Christus.

Als These formuliert: *Christliche Verkündigung in säkularer Gesellschaft ist das, was sie von Anfang an war: die Mitteilung einer authentischen Erfahrung von gott-menschlicher Gemeinschaft, die im Kreuz und in der Auferstehung Jesu Christi gründet.* Authentisch zu sein, gerade wenn man eine 2000-jährige Tradition hinter sich hat, ist jedoch keine einfache Sache. Ich würde sogar behaupten, dass die Krise christlicher Verkündigung heute gerade in den Authentizitätsproblemen der Verkündigenden liegt – unabhängig davon, ob sie auf Modernisierung und Reform setzen (wie es in verschiedenen Formen in westlichen Kirchen der Fall ist) oder die verbindliche Kontinuität mit der Tradition versuchen (diese Option vertritt die orthodoxe Kirche). Man kann nicht die Menschen zu etwas erwecken, wenn man nicht selbst ein ständig Erwachender bleibt.

Leben in der Kirche als Mystagogie

Immer mehr Menschen finden sich in den Gottesdiensten oder in den herkömmlichen kirchlichen Diskursen nicht mehr zurecht. Das gilt z.T. auch für die orthodoxe Kirche. Früher hatte man darauf die Katechese als wichtigste Antwort. Doch selbst die Begriffe Katechese (Unterweisung) oder Katechismus können für diese Menschen entfremdend wirken. Ändert man das Layout oder das Kommunikationsmittel (Facebook statt Pfarragape, Youcat statt Erwachsenenkatechismus), damit die frohe Botschaft schmackhafter wird, oder geht es um einen echten Dialog? Dabei hatte die Alte Kirche mit «Unterweisung» keine theoretische Erklärung des Glaubens gemeint, sondern eine existenziell-sakramentale Einführung in das Heilsmysterium. Die Kirche ist per definitionem ein Erfahrungsraum oder -ort der Einführung, ein Ort des Übergangs. Die «Mystagogie» – Einführung in die Mysterien – war nicht nur für die Nichtgetauften, sondern auch für die Getauften da. Der Weg in das Mysterium Gottes ist ein Kontinuum.

So kommen wir – scheint mir – zu einer zentralen Komponente christlicher Verkündigung: Spiritualität, geistlichem Leben. Der orthodoxen Kirche wurde oft nachgesagt, sie habe kaum missionarisches Wirken entfaltet, dafür habe sie aber eine reichhaltige Spiritualität. Aus diesem Vorurteil ist abzulesen, dass man Verkündigung und Spiritualität als zwei

getrennte Ausrichtungen des Christlichen wahrnimmt. Verkündigung hat nicht nur mit Glaubensvermittlung, sondern auch mit Mitteilung einer geistig-geistlichen Erfahrung, sprich mit Heiligkeit zu tun. Spiritualität trägt in der ostkirchlichen Tradition eine asketische Grunddimension: Ohne den Prozess einer inneren Reinigung, den man früher eher scholastisch unter dem Leitbegriff der «Tugenden» zusammenfasste, ist ein Vorschreiten im geistlichen Leben nicht möglich. Askese und Mystik bleiben eng miteinander verbunden. Die Lebenszeugnisse zeitgenössischer heiliger (wenn auch nicht immer heilig gesprochener) Männer und Frauen sind die beste authentische Vermittlung dieser Spiritualität für heutige Menschen.

Deshalb sind Bekenntnis, Verkündigung und geistliches Leben Grundelemente einer solchen «alten» (weil auf die altkirchliche Zeit zurückgehenden) und doch sehr lebendigen missionarischen Ausrichtung. Anastasios Yannoulatos, einer der bekanntesten orthodoxen Missionswissenschaftler und zugleich Oberhaupt der Orthodoxen Kirche von Albanien, spricht in diesem Kontext von der «zentralen und unersetzlichen» Rolle der «geistlichen Erfahrung» bei der Bewahrung der Menschlichkeit im globalen Kontext von Individualismus und Willkür:

The only thing that is in a position to neutralize this lethal virus of selfishness is genuine religious experience. (...) The more genuine and pure the religious experience, the more decisively it can make a positive contribution within the global process, awakening a spirit of struggle within organized groups and peoples.¹¹

Prophetische Spiritualität: Aber wie?

In vielen Studien zu unserem Thema fällt das Stichwort «prophetisch» als Hauptaufgabe der christlichen Verkündigung in der Postmoderne.¹² Oft

¹¹ ANASTASIOS YANNOULATOS, *Globalization and Religious Experience*, in: idem, *Facing the World. Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, Geneva (World Council of Churches) 2003, 179–199, hier 194.

¹² Vgl. etwa HEINRICH BEDFORD-STROHM/ETIENNE DE VILLIERS (Hg.), *Prophetic Witness. An Appropriate Contemporary Mode of Public Discourse?*, Wien – Berlin (LIT) 2011; PETROS VASSILIADIS, *The Universal Claims of Orthodoxy and the Particularity of its Witness in a Pluralistic World*, in: Emanuel Clapsis (Hg.), *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, Geneva (World Council of Churches) 2004, 192–206. Vassiliadis spricht von einer «prophetischen

jedoch bleibt dies ein schwammiger Begriff. Olivier Clement, ein französischer orthodoxer Theologe, hat bereits 1988 in einem Aufsatz als Perspektive für die Kirche in der säkularen Gesellschaft die Entfaltung einer «prophetischen Partnerschaft» betont.¹³ Darunter verstand er sowohl eine kritische Widerstandshaltung gegenüber einer Welt, die Gott aus ihrem Leben aussortiert hat, als auch eine inspirierende Rolle für sie. Zum prophetischen Dienst der Kirche gehöre sowohl die Entfaltung eines «authentischen Pluralismus» zwischen verschiedenen Charismen, als auch die Chance einer demütigen, diskreten, aber strahlenden Sichtbarkeit in der Gesellschaft. Ein Vierteljahrhundert später sind wir ein bisschen ernüchtert: denn – so schön das Stichwort «prophetische Partnerschaft» klingen mag – sie setzt auch einen guten Draht nach oben voraus. Nicht wir sind prophetische Gegenwart in dieser Welt, sondern der Heilige Geist.

In der orthodoxen Kirche hatte seit der byzantinischen Zeit vor allem das Mönchtum diese prophetische Funktion inne. Doch gerade in unserer Zeit darf die Prophetie nicht mehr nur mit einem kirchlichen Stand in Verbindung gebracht werden. Denn angesichts der Relativierung der traditionellen Vorstellungen über das, was die Familie ausmacht, bekommt der Weg der christlichen Familie ebenso prophetische Züge wie der monastische Weg. *Die Entfaltung einer Ehe- und Familienspiritualität, die die Schönheit eines gemeinschaftlichen Lebens in Christus inmitten der Gesellschaft als prophetisches Zeugnis der Liebe herausstellt, scheint mir heute eine Priorität in der christlichen Verkündigung zu haben.*

Diese thesenartig formulierten Gedanken dürften viel Hinterfragbares enthalten. Entscheidend ist jedoch, über ihr mutmassliches Pathos hinaus einzusehen, dass wir mit unserer christlichen Verkündigung aus einer fatalistischen Defensivhaltung, aber auch aus einer anpassungsorientierten, sich selbst säkularisierenden Missionsauffassung aussteigen sollten. Sicherlich arbeiten wir in Ost und West immer noch mit unterschiedlichen Arbeitsinstrumenten und Lösungsansätzen, oft sogar mit divergenten hermeneutischen Zugängen zu den biblischen und altkirchlichen Fundamenten unserer ethischen Krieteriologie. Doch die Herausforderungen und auch das letzte Ziel sind dieselben. Als in diese Epoche Hineingeborene

eschatologischen Vision von der Kirche» als dem «absoluten Imperativ» für das christliche Zeugnis in der heutigen Welt. A. a. O., 200.

¹³ Vgl. OLIVIER CLÉMENT, Témoigner dans une société sécularisée, in: *Contacts* 40 (1988) 277–295.

sind wir durch Gottes Vorsehung und durch die inspirierende, pneumaaerfüllte Tradition der Kirche nicht nur befähigt, sondern auch verpflichtet, die Schönheit und die existentielle Fülle des apostolischen Auferstehungsglaubens zu leben.

Ioan Moga (geb. 1979 in Făgăraș, Rumänien), Dr. theol., studierte orthodoxe Theologie an der Universität München und promovierte 2009 dort mit einer Arbeit über die Ekklesiologie Hans Urs von Balthasars aus orthodoxer Sicht. Seit 2010 ist er Univ.-Ass. Postdoc am Institut für Historische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und seit 2013 zusätzlich Lehrbeauftragter an der Kirchlich-Pädagogischen Hochschule Wien/Krems. Forschungsschwerpunkte: Systematische Theologie, orthodox/römisch-katholischer Dialog. Seit 2005 ist er Priester der Rumänisch-Orthodoxen Kirche.

*Adresse: Institut für Historische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien, Österreich.
E-Mail: ioan.moga@univie.ac.at*

English Summary

The paper considers the different interpretation of the relationship between modern society and religion, and questions the classical Orthodox Church view that «secularization» represents a purely Western import which needs to be resisted. It is rather a question on the one hand of taking account of the different social contexts the Orthodox Church lives in, and on the other, of addressing internal tendencies to secularization caused by an inadequate understanding of the task of proclamation as one not anchored in personal experience. The author adopts an approach based on practical theology, and from the background of his pastoral experience in the Orthodox Church suggests some guidelines for a renewed pastoral approach. These include: (1) a readiness to see a secular and pluralist society not (any longer) as a bogeyman and a product of foreign culture, but to discover in it the «kairos» for the proclamation of faith and a new and fruitful synthesis with what is genuinely Christian; (2) not putting theories of pastoral strategy or sociology or high theological visions at the centre of proclamation, but actual human beings; (3) making the local church a vibrant place of community and genuine encounter; (4) re-experiencing the existential christocentricity of the scriptural inheritance; (5) a fresh understanding of mystagogy not as an objective, catechetical talking about faith, but as a subject-oriented initiation into the mysteries of the faith – in other words of existence; (6) developing the prophetic potential of Christian spirituality (including family spirituality).