

hundert ansässigen *Arbëreshen* (Italo-Albaner) die stärkste fremdsprachige Bevölkerungsgruppe in Süditalien und auf Sizilien. Im Gegensatz zum französischsprachigen Aostatal sowie Südtirol verfügen die Arbëreshen über kein geschlossenes Siedlungsgebiet und auch über keine kulturelle Autonomie. Ihre Dörfer liegen, mit räumlichen Schwerpunkten, über ganz Kalabrien und Sizilien verstreut. Pilotprojekte zur Einführung eines muttersprachlichen Schulunterrichts kamen bislang über das Versuchsstadium nicht hinaus. Die Arbëreshen, die noch heute ein mittelalterliches Albanisch sprechen, nehmen innerhalb der katholischen Kirche eine Sonderstellung ein. So feiern sie ihre Gottesdienste nach dem orthodoxen Ritus, ohne dabei den Status einer mit Rom unierten Kirche zu besitzen.

Über die genaue Zahl der Albaner in *Griechenland* liegen keine verlässlichen Angaben vor. Ihre Zahl soll vor dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes in Tirana

(1990/91) und des daraufhin einsetzenden Flüchtlingsstroms zwischen 30 000–50 000 Personen betragen haben. Da Athen den Albanern, die im 13. und 14. Jahrhundert ins heutige Griechenland einwanderten, bis heute die Anerkennung als nationale Minderheit verweigert, sind diese einem starken Assimilierungsdruck ausgesetzt. Ähnliches läßt sich auch über die Albaner in der *Türkei* sagen. Im Osmanischen Reich galt Konstantinopel als Zentrum albanisch-politischer Aktivitäten. Führende Köpfe der albanischen Nationalbewegung des 19. Jahrhunderts hatten an der Stadt am Bosphorus ihre Ausbildung erhalten. In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts fanden schließlich zahlreiche Albaner, die aus dem Kosovo, Mazedonien und aus Nordgriechenland (1923) vertrieben worden waren, in Istanbul und in Anatolien eine neue Heimat. Noch 1960 gaben bei einer Erhebung im Istanbul-Bezirk Atmeydan 12 000 Personen (1935 : 23 000) Albanisch als ihre Muttersprache an. *Stephan Lipsius*

Religion entdecken

Vielfältige religiöse Spuren in der Gegenwartskultur (II)

Im ersten Teil seines Beitrags (HK, April 1998, 197 ff.) über Spuren des Religiösen in unserer säkularen Gesellschaft widmete sich Arno Schilson schwerpunktmäßig der Religion im Medium Fernsehen. Hier nun die Fortsetzung dieser Spurensuche, bei der es in Auswertung einschlägiger Veröffentlichungen vor allem um den Film und die Musikszene geht.

Für das breite Feld einer sowohl kirchlich als auch theologisch einschlägigen Befassung mit dem Medium des Films erschließt das wertvolle, in seiner Art einzigartige Lexikon „Religion im Film“ (Lexikon mit Kurzkritiken und Stichworten zu 1200 Kinofilmen. Köln. 2. Aufl. 1993), verantwortet vom Katholischen Institut für Medieninformation, erste Einblicke. Die stichwortartige Anordnung und knappe Beschreibung von immerhin mehr als 1200 Kinofilmen können als erste Information hilfreich sein, doch vermögen sie die subkutan religiösen Gehalte zahlreicher sonstiger Filme wohl kaum hinreichend einzubeziehen.

Dennoch bleibt es hilfreich, wenn etwa zu „Babettes Fest“ als stichwortartige Hinweise zum religiösen Kontext zu lesen steht „Frömmigkeitsstile/Volksfrömmigkeit, Glaubensinhalte nicht-katholischer Konfessionen, Kirchen der Reformation, Sinn des Lebens“ (37) – auch wenn hier die zentrale Mahlthematik und deren krypto-religiöse Dimension unzulänglich berücksichtigt wird. Ausführliche erschließende Register sowie einschlägige Hinweise zu den jeweiligen Filmen machen dieses Buch zu einem unverzichtbaren Nachschlagewerk im Sinne einer ersten Orientierung und laden zugleich zu weiteren eigenen Nachforschungen ein. Ähnliches gilt für den Report über „50 Jahre ‚film-dienst‘“.

Ein Beispiel für das Verhältnis von Kirche und Kultur in der Bundesrepublik Deutschland“, den *Thomas Schatten* verantwortet (Eigenverlag, Leipzig 1997; Katholisches Institut für Medieninformation, Köln 1997). Unabhängig von aller Einzeldarstellung der einschlägigen Geschichte und Rezeption bleibt hier festzuhalten, daß der „film-dienst“, eine anerkannte katholische Filmfachzeitschrift, „seit Jahrzehnten durch sein filmästhetisches wie auch durch sein medienethisches Engagement einen für die Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland bedeutenden Beitrag leistet und über eines der beliebtesten Kommunikationsthemen, nämlich die Kunst- und Unterhaltungsform Film, den Dialog zwischen Kirche und Welt auf seinem Sektor ausgesprochen lebendig erhält“ (240).

Die Nähe des Films zur Sphäre des Religiösen

Genau um diesen Dialog geht es auch zwei Publikationen neueren Datums auf evangelischer Seite. Die erste dokumentiert ein ambitioniertes und längerfristiges Projekt, nämlich die Filmgespräche an der Evangelischen Akademie in Arnoldshain, samt entsprechendem Umfeld. Unter dem Ti-

tel „Kino und Kirche im Dialog“ (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996) haben die Herausgeber, *Martin Ammon* und *Eckhart Gottwald*, Aufsätze zusammengetragen, die Strukturen und Aufgaben evangelischer Filmarbeit ebenso dokumentieren wie die theoretisch-theologische Bemühung um diese Dimension einer vielfach religiös konnotierten Alltagswirklichkeit mit künstlerischer Ausrichtung.

So sehr der Film als Segment einer aus dem Geist der Autonomie geborenen eigenständigen Kunstgattung anerkannt wird, so wenig läßt sich verkennen, daß er gerade so, „wie alle Kunst, auch eine besondere Nähe zur Sphäre des Religiösen und zu den Religionen hat. Sie [die Filmkunst] verdankt sich der gemeinsamen historischen Wurzel von Kult und Kultur“ (14). Mit Rücksicht auf die gegenwärtige „Vernetzung von Religion und Unterhaltung“ (36) propagiert Ammon ein neues Ernstnehmen der verborgenen religiösen Ambitionen des Films. „Populäre Filme in großer Zahl vermitteln religiöse Chiffren und Mythen in der täglichen Lebenswelt. Nicht nur die großen ästhetischen Produktionen und spirituellen Entwürfe hervorragender Regisseure regen zur immer neuen Besinnung auf die Fragen des Lebens und des Glaubens an, sondern auch das populäre Kino ‚spielt‘ mit den Fragen von Liebe und Tod, Leid und Freud, Versagen und Bestehen des Menschen; sie ‚transzendieren‘ mit ihren fiktiven Entwürfen die ‚Sinn- und Erfahrungshorizonte‘ der Zuschauerinnen und Zuschauer“ (45). Daraus ergibt sich für die Kirche eine neue Hinwendung zur Positivität von Bildwelten und Symbolen, eine sympathisch-weiterführende Entdeckung der vielfältigen „Chiffren“ des Religiösen, die einer Klärung und produktiven Anknüpfung durchaus offenstehen.

An anderer Stelle werden Filme aufgrund ihrer symbolträchtigen Darstellung in Beziehung zur Welt der Gleichnisse gesetzt, „wobei die Autonomie der Filmkunst eine konstitutive Voraussetzung für die Erfindung ihrer Gleichnisse ist wie die Freiheit der Theologie in der Interpretation biblischer Gleichnisse. Ich suche nicht nach der religiösen Dimension oder nach den Spuren des Reiches Gottes im Film, sondern weitaus aufregender und den Wahrnehmungshorizont von Theologie und Kirche erweiternd finde ich die Frage, was mir an gegenwärtigen ‚Gleichnissen des Lebens‘ im Kino erzählt wird und in welcher Form dies geschieht“ (64). Vor allem diese Hinweise dürften, weit über die ebenfalls interessanten und informativen Ausführungen zur konkreten evangelischen Filmarbeit sowie deren Problemfelder hinaus wichtig und weiterführend sein.

Mit um so größerer Spannung nimmt man eine neuere Hamburger Dissertation zur Hand, die das hier nur Angedeutete ausdrücklich thematisiert und so einen hohen Anspruch erhebt. In der Tat sagt *Inge Kirsner* schon im Vorwort ihrer Studie „Erlösung im Film“ (Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1996). „Der Film zerstückelt zunächst die Wirklichkeit, um aus diesen Fragmenten etwas Neues zu machen; und das Fragment kann vielleicht mehr über ‚das Ganze‘ aussagen

als der Versuch seiner systematischen Erfassung – das hoffe ich auch für meine Arbeit. Ihr Schwerpunkt liegt in der Betrachtung der einzelnen Filme, die den Versuch ihrer theologischen Einordnung Gott sei Dank immer wieder aufsprengt haben“ (10). Den Eindruck einer allzu großen Zersplitterung anstelle einer konzentrierten, das Thema entschieden anpackenden und bewältigenden Darstellung wird man bei dieser Studie tatsächlich niemals wirklich los. Soviel Wissenswertes man hier über die komplexe Problemkonstellation von „Film und Theologie“ eingangs bereits lesen kann und so deutlich, zumindest in den Überschriften, die ästhetische und religiöse Dimension von Kino und Film angesprochen wird, sowenig erfüllt der Text die damit gesetzten Erwartungen.

Der anschaulich und problembewußt geratene Durchgang durch vier einschlägige Filmgeschichten – es geht um „Blast of Silence“, „Die Kommissarin“, „Jesus von Montreal“ und „Solaris“ – bringt nicht unbedingt jene überzeugenden, wirklich weiterführenden Ergebnisse, die man eigentlich aus dieser strukturell und inhaltlich eindringlich geratenen Analyse erwartet. Das abschließende Kapitel über „Alltag und Religion“ entwickelt zwar einige weiterführende Perspektiven, doch müßten diese noch weiter konkretisiert werden.

Rockmusik, Kultur und Religion

So wird etwa richtig gesagt, der Film überwinde das klassische metaphysische Zwei-Stockwerk-Weltbild. „Auf diesem dichotomischen Weg bleiben die zwei Welten getrennt: der menschlichen Welt steht die göttliche Welt gegenüber, der Zeit die Ewigkeit usw. Wird die Welt aber, aus dem Abstand heraus, den die Religion zu ihr einnimmt, nicht mehr eindimensional und widerspruchsfrei gesehen, *dann erweist sich in ihr selber, aus ihr selbst heraus, daß das, was ist, nicht alles ist*. Das Andere der Welt ist hier von der Welt selbst nicht getrennt“ (257). Indem filmische Kunst und Ästhetik des Kinos exakt diese Doppelbödigkeit der Wirklichkeit gekonnt und wirkungsvoll vor Augen führen, leisten sie etwas (und erfüllen also eine „Funktion“ dessen), was der Religion zugehörig ist. Die hier ansichtig gemachte „Wahrnehmungserweiterung“ im Film ruft nach einer „Wahrnehmungsvertiefung – auf Gott hin“ (263). Treffend bleibt auch der Hinweis, „die bewußte Vergegenwärtigung von Lebensgeschichten [sei] das Thema des Films wie der Theologie“ (258).

Die allzu abstrakt geratenen abschließenden Überlegungen über Erkenntnis im Spiegel und deren theologische Analogate drohen diese wirklich einsichtigen und wegweisenden Einsichten jedoch eher zu verstellen, als sie zu vertiefen oder aber zu ergänzen. Die auf die ganze Breite einer „Medienreligion“ ausgreifende Schlußfolgerung lautet: „Der Film ist Spiegel, insofern er auf den Glauben an eine Identität des Spiegelbildes mit seinem Urbild baut. Bereits in der Antike war die Vorstellung vertraut, daß die sichtbare Schöpfung ein Spiegel Gottes sei. Im Spiegel spiegelt sich das Sein, und

übertragen auf die Medienphilosophie hieße das: Wir werden gespiegelt, also sind wir“ (282). Dem ist grundsätzlich zuzustimmen, doch bleiben die Umsetzung und Konkretion leider im Dunkeln.

Neben diese breite Dimension des Medienreligiösen treten andere Facetten der Gegenwart, die entweder mit gleicher oder aber nur wenig verminderter Intensität dem Religiösen mitten im Säkularen Raum geben. Einer dieser Bereiche ist der *Sport*, den aus theologischer, nicht allein oder vorwiegend aus ethischer Rücksicht zu bedenken erst wenige ernsthaft und mit einigem Erfolg unternommen haben. Unter den letzten Veröffentlichungen verdienen hier die Beiträge des Berliner Sportphilosophen *Gunter Gebauer* besondere Beachtung. Gemeinsam mit dem Soziologen *Gerd Hortleder* hat er bereits 1986 ein Bändchen mit gesammelten Arbeiten zum Thema „Sport – Eros – Tod“ (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1986) herausgegeben. Wichtig und weiterführend sind vor allem Gebauers Beiträge über die „Größenphantasien des Sports“, über „Festordnung und Geschmacksdistinktionen“ sowie über „Das Spiel gegen den Tod“, weil sie subkutan „transzendente“ Dimensionen eines scheinbar oberflächlichen Geschehens offenbaren.

Eine ähnliche Grundrichtung und Dichte des Gedankens findet sich in seinem wertvollen einschlägigen Beitrag über „Gewalt und Ordnung. Bemerkungen über die Feste des Sports“ (in: *Dietmar Kamper* u. a. [Hrsg.], *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*. Frankfurt/Main 1987, 275–291). Einen anderen, streng begrenzten Zugang zum religiösen Potential der Sportszene hat eine Theologische Diplomarbeit im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz von *A. Prokopf* mit dem Titel „Der Mensch ist unheilbar religiös. Die Relevanz von kulturanalogen, rituellem Handeln in säkularisierter Gesellschaft am Beispiel des deutschen Fußballs“ gesucht und mit ihren Möglichkeiten, vor allem aber mit einer reichlich beigegebenen Text- und Bilddokumentation, wohl auch gefunden.

Gleiches gilt nicht unbedingt von dem dennoch lesenswerten Bändchen über „Fußball und Kirche“ (Wunderliche Wechselwirkungen. Hg. v. *Christian Möller – Hans-Georg Ulrichs*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997). Hier sind es vor allem die kleine „Fußball-Liturgie“ von Möller, die überzeugende Philosophie des Fußballs „Das Geheimnis ist groß“ und der Beitrag über die „Fans“, welche neben den eher salopp und anspruchslos wirkenden sonstigen Beiträgen Beachtung verdienen.

Als letzte Spur im weit verzweigten und ausladenden Feld des Säkularreligiösen – von einer ausdrücklichen Einbeziehung der vielgestaltigen religiösen Dimension der Jugendszenen und -kulturen wird hier abgesehen (vgl. dazu meinen Beitrag über „Jugend und Religion heute“ in: „Anzeiger für die Seelsorge“, 1998) – ist die *Musikszene* zu betrachten. Auch hier liegen inzwischen mehr oder weniger beachtliche einschlägige Studien vor.

Ein erstes Buch bringt einzelne, thematisch vor allem der Rockszene zugeordnete Essays, die verschiedenen Themen

und Gehalten zugeordnet sind. Unter dem ambitionierten Titel „Hungry for Heaven“ (Rockmusik, Kultur und Religion. Patmos, Düsseldorf 1997) hat *Jan Koeno*t eine essayistisch-feuilletonistische Tour d’horizon vorgelegt, die durch unterschiedliche Sinnebenen der Rockmusik führt, wobei dem Religiösen nur eine untergeordnete Bedeutung zukommt. Argumentativ weniger vermittelt, dafür aber sehr anschaulich und emotional nachvollziehbar wird die Bedeutung der Rockmusik an ihrer prägenden Wirkung auf Kultur, Kunst, Ökonomie, Politik und Medien entfaltet. Vielem, was hier gesagt wird, wird man durchaus zustimmen können, doch gewinnt man selten wirklich neue Einsichten: „Rock verändert etwas in der Welt, indem er die Leute anders im Leben stehen läßt, indem er ihren Glauben an sich selbst, ihren Glauben an andere, ihren Glauben an die Lebenskräfte in ihnen und um sie herum weckt“ (81).

Auch die summierenden Ergebnisabschnitte werden kaum Widerspruch wecken, ohne daß sie Neuland eröffneten: „Rock bringt verschiedene Schichten der religiösen Dimension ins Spiel. Urphänomene wie hypnotisierende Rhythmen, euphorisches gemeinsames Singen, ekstatisches Erleben und der Opfermechanismus tun dort wieder ihre Wirkung. Musik greift die spirituelle Sensibilität auf und bricht das Bewußtsein für das Höhere auf. Alteingesessene religiöse Apparate werden meist abgelehnt, aber viele Sänger und Musiker haben ein Bewußtsein von Gott, und einige sehen in der Person Jesu eine Quelle von Inspiration ... So enthält die Rockkultur mit all ihren Exzessen und ihrer Konfusion durch die Konfrontation mit einer übersteigenden Wirklichkeit Ansätze für ein religiöses Bewußtsein“ (215 f.). Soviel gute und wertvolle Einsichten dieses Buch auch enthalten mag, soviel richtige Einzelbeobachtungen und Aperçus es auch bringt, so sehr mangelt es doch an einer strikt argumentativen Darstellung und fundierten Kritik.

Das gilt keineswegs für die beiden nun noch vorzustellenden Werke, die sich in aller Profundität mit den religiösen Ebenen und Dimensionen der Rock- und Popmusik auseinandersetzen. Eine geradezu mustergültige Studie hat *Bernd Schwarze* zum Thema „Die Religion der Rock- und Popmusik“ (Analysen und Interpretationen. Verlag Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1997) vorgelegt. Mit hohem Problembewußtsein, breiten und soliden Kenntnissen des Gegenstandes und einer beachtlichen systematischen Interpretationskraft gelingt es ihm, die religiösen Dimensionen dieses Musikbereichs argumentativ und zeitnah zu erhellen und zu beschreiben. Seine tastenden „Zugänge“ führen vor allem zur Kategorie der „Erzählungen“, weil diese in der Rock- und Popmusik als „inhaltliche Profile einer sich wandelnden Religiosität“ (47) anzusehen sind. Die tragende theologische Absicht bleibt „nicht ein Abtasten der Grenzbereiche orthodoxer Lehre in apologetischer Absicht, sondern der Versuch, sich in hermeneutischem Interesse auf ungewohnte theologische Profile einzulassen“ (ebd.).

Die Fruchtbarkeit dieser sensiblen Wahrnehmung und Behandlung des Forschungsgegenstandes erweist sich auf Schritt und Tritt. Einer Sichtung gängiger Entwürfe zur

theologischen Ästhetik folgt ein Kapitel, welches das hermeneutische Rüstzeug für die konkrete Untersuchung bereitstellt. Dabei vermutet Schwarze mit *Peter Sloterdijk* eine *gnostische Prägung* dieser Musikszene, womit vor allem deren innere Dialektik von Weltzuwendung und Weltflucht sowie die offenkundige „Sehnsucht nach Erlösung“ (109) gemeint sind. Fernab jeder häretischen Verurteilung wird dieses „Prinzip Gnosis“ als Erkenntnismodell eingebracht. Nach einem kurzen Blick auf die Geschichte von Popmusik und Religion, deren religiöses Erbe aus der afro-amerikanischen Musiktradition unverkennbar ist, verweist Schwarze u. a. auf den Umbruch und die tendenziell positive Neubewertung von Religion und religiösen Gehalten in der Rock- und Popmusik seit 1978.

Am Gesamtwerk der Songs von Sting sowie an Einzelbeispielen von Peter Gabriel, Madonna und Prince erprobt er dann seine Vermutung und verdichtet sie zu einer erstaunlichen und plausibel erscheinenden Gewißheit: „In den Popsongs der achtziger und neunziger Jahre ... findet sich eine ausgeprägte Religiosität, die sich in höchst unterschiedlicher Weise in Musik, Text und Präsentation mit Fragen um Sein und Sinn auseinandersetzt“ (241 f.). Das bedeutet keineswegs eine neue Hinwendung zu Kirche und Christentum, doch trägt diese Religion klare Züge gnostischer Religiosität, nämlich: „die Sehnsucht nach Jenseitigkeit, die weltabgewandte, gnostische Suche nach Zeichen, Sprachbildern und Klängen, die über das Diesseitig-Alltägliche hinausweisen. Leidenschaftlich wird nach Paradiesen und Gegenwelten gefragt, in der Hoffnung auf Trost angesichts eines sinnentleerten Lebens“ (257 f.). Der in der Rock- und Popszene zu findende Dreiklang von Individualisierung, Ästhetisierung des Religiösen und Re-Inszenierung des Heiligen stellt neue Anforderungen. Zugleich eröffnet er ungeahnte Chancen für viele Bereiche kirchlichen Handelns, nicht zuletzt für die Liturgie.

Der spezifischen Frage nach „Spiritualität und Rockmusik“ (Spurensuche nach einer Spiritualität der Subjekte. Anregungen für die Religionspädagogik aus dem Bereich der Rockmusik. Schwabenverlag, Ostfildern 1997) ist *Hubert Tremel* in seiner Dissertation nachgegangen. Dabei verengt er gegenüber Schwarze die Fragestellung, indem er einerseits die spirituellen Dimensionen akzentuiert, andererseits aus theologischer Perspektive vor allem an religionspädagogischen Erkenntnissen interessiert bleibt. Der überwiegende Teil dieser Studie, die ebenso die zeitgenössischen Probleme einer subkutanen Religiosität wie deren besondere Herausforderungen für kirchliche Jugendarbeit und -pädagogik präzise benennt, kreist um die Vermittlung zwischen dem theologisch hochkarätigen Begriff der Spiritualität und dessen säkularreligiösen Implikationen und Verwirklichungsgestalten.

Religiosität – im Unterschied zur „Religion“, die auf die sichtbaren religiösen Gemeinschaften bezogen wird – meint in dieser Studie ganz allgemein einen „ganzheitlichen Transzendenzbezug“ (91), wobei Tremel besonderen Wert auf unreflektiert bleibende Transzendenzenerfahrungen legt. In die-

sem Zusammenhang entwickelt er die ganze Breite neuer säkularreligiöser Wirklichkeit, die sich im Rahmen eines funktionalen Religionsverständnisses erschließt. Spiritualität meint in diesem Kontext dann „Gestaltung individueller Religiosität“ (123), was wiederum mit der Gewinnung und Stabilisierung von Identität zu tun hat, welche für den Jugendbereich zentral bleibt: Spiritualität ist „Identitätsfindung im religiösen Horizont“ (130).

Als einer der herausragenden „biographischen ‚Orte‘ dieser Spiritualität“ (135) erweist sich die Rockmusik, vor allem in ihrer Rezeption durch Jugendliche. Spiritualität dient demnach als theologisches Interpretament für einen im säkularen Alltag meist implizit und unreflektiert gegebenen sowie gelebten „religiösen Lebensstil“ (140). In der Beschreibung der Geschichte der Rockmusik und ihrer Dimensionen wird diese als „funktionales Äquivalent“ für Religion“ (220) begriffen.

„Die textliche Seite der Rockmusik enthält sowohl *eindeutige* als auch *implizite religiöse Aussagen*“ (ebd.). „Sowohl die Live-Events als auch die zeitgenössischen Veranstaltungen in Diskotheken haben deutlichen *Kultcharakter* und führen die einzelnen in oft ekstatischer Form in andere Wirklichkeitswahrnehmungen... Die Begleitung solcher ‚religiöser Daseinserschließung‘ sollte der Religionspädagogik selbstverständlicher Auftrag sein“ (235 f.).

Eine echte Herausforderung an das Christentum

Zwischen Analyse und Kritik, zwischen Sympathie und Skepsis, vor allem aber zwischen rigider Abgrenzung und einer verantwortungsvollen theologischen Wahrnehmung möglicher Felder kirchlichen Handelns und theologischen Denkens bewegen sich die Darstellung und die Würdigung der vielfältigen Bereiche säkularreligiöser Wirklichkeiten in den vorgestellten Studien. Daß dabei herkömmliche und gewohnte Grenzen oftmals fließend werden, daß überkommene Begriffe neu zu bedenken und zu definieren sind, daß sich dabei überraschend neue Aspekte und Problemstellungen ergeben, erscheint verständlich.

Als eigentliches Erfordernis und möglicher Stolperstein ergibt sich jedoch die Notwendigkeit einer grundlegenden Debatte über die Leistungsfähigkeit und Legitimität eines funktionalen Religionsbegriffs. Exakt diese nämlich bildet die entscheidende Voraussetzung aller weiteren Überlegungen, sobald diese sich dem diffusen Feld funktionaler Äquivalente der herkömmlichen Religionen mitten in heutiger säkularer und profaner Wirklichkeit zuwenden.

Sollten die hier von anerkannten Soziologen übernommenen Voraussetzungen tatsächlich zutreffen und einem kritischen Diskurs standhalten, hätte dies allerdings weitreichende Konsequenzen. Dann nämlich stünde es um Religion und Religiosität in diesen Zeiten beileibe nicht so schlecht, wie kirchliche Kreise dies oft glauben machen, um dann in Resignation und Larmoyanz oder aber in Fundamentalismus und

Restauration zu flüchten. Nur dann aber wären die aufgezeigten verborgenen und diffusen religiösen Momente der Gegenwart als echte Herausforderung an das Christentum, möglicherweise sogar als bislang noch zu wenig erkannte und ergriffene Chancen einzuschätzen.

Den Streit über das eminent wichtige, im besten Sinne fundamentale (also grund-legende, im Negativfall dann freilich grund-stürzende) Instrument und Methodeninventar eines funktional gemeinten Begriffs von Religion zu führen, wäre mehr als nur an der Zeit. Die Gefahr einer langfristig irre-

führenden oder aber lähmenden Selbsttäuschung von Kirche ließe sich allein so bannen. Denn schlimmstenfalls wären jene große Hoffnung und jener oft überschwengliche Optimismus, der in den hier vorgestellten Publikationen zum Ausdruck kommt, endgültig zu begraben und manche Mühe umsonst – oder aber die entsetzliche Lähmung und Resignation breiter kirchlicher Kreise müßte angesichts der dann evidenten religiösen Sehnsucht dieser Zeit endgültig dem Mut und der zuversichtlichen, zupackenden Hoffnung weichen.

Arno Schilson

Im Wiederaufbau

Die armenische Kirche auf der Suche nach einem neuen Selbstverständnis

Der Deutschlandbesuch des armenischen Kirchenoberhauptes im Februar lenkte den Blick auf eine traditionsbewußte Kirche, die eng mit ihrer Nation verbunden ist. Im unabhängigen Armenien bemüht sich die Armenische Apostolische Kirche, der die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung angehört, um den Wiederaufbau nach 70 Jahren Sowjetherrschaft und verordnetem Atheismus.

„Wir machen Geschichte“, meinte das Oberhaupt der armenischen Kirche, *Garegin I.*, im Februar bei seinem ersten Deutschlandbesuch zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*. Wie sein Vorbild Johannes Paul II. reist *Garegin I.* häufig, um die in der Diaspora lebenden Armenier zu besuchen. Während dieser Pastoralvisiten werden ihm viele Türen geöffnet, die die armenische Regierung nicht zu öffnen vermag. So hat seit der armenischen Unabhängigkeit vor sieben Jahren noch kein hochrangiger Politiker des Landes die Bundesrepublik besuchen können.

Daß der zehntägige Besuch des Katholikos in Deutschland jedoch eher einen diplomatischen als einen pastoralen Charakter hatte, zeigen sowohl seine Gesprächspartner als auch die angesprochenen Themen: Beispielsweise warb der Katholikos *Aller Armenier* um die Unterstützung Deutschlands bei den Bemühungen Armeniens um Mitgliedschaft im Europarat und die Förderung einer engeren Kooperation mit der Europäischen Union. In seinem Terminkalender stand neben einem Gespräch mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz auch Außenminister *Kinkel*. Außerdem traf er mit Bundeskanzler *Helmut Kohl* zusammen. *Garegin I.* bedankte sich beim Kanzler für die vielfältige Hilfe der deutschen Bevölkerung nach dem verheerenden Erdbeben vom Dezember 1988, das mindestens 25 000 Menschen das Leben kostete.

Von der Bundesregierung erwartet der Katholikos die Anerkennung Armeniens als Teil der „europäisch-christlichen Kultur“, womit er den Wunsch verbindet, daß sein Heimatland nicht von Europa isoliert wird. Demgegenüber wür-

digte der Bundeskanzler das ökumenische Engagement des Katholikos, insbesondere während der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz (Juni 1997), und seinen Einsatz für einen christlich-islamisch-jüdischen Dialog im Nahen Osten. Kompliziertere Kapitel, wie beispielsweise der Konflikt um Berg-Karabach, wurden nicht angesprochen.

Auch unter der Sowjetherrschaft der Kirche treu geblieben

Armenier sein bedeutet Christ sein. Einer der wichtigsten Faktoren für die Bestimmung der nationalen Identität des armenischen Volkes besteht in seinem uneingeschränkten Bekenntnis zum Christentum. Jeder Armenier ist stolz darauf, daß bereits im Jahr 301 das Christentum in Armenien Staatsreligion wurde – 13 Jahre bevor Kaiser Konstantin die Verfolgung der Christen im Römischen Reich verbot. Zur Verbreitung des christlichen Glaubens in der Bevölkerung trug in erheblichem Maße bei, daß die Armenier seit 433 die Bibel in ihrer Landessprache lesen konnten. Dies war möglich, weil bereits damals Mönche die Heilige Schrift ins Armenische übersetzt hatten. Außerdem wurden die Gottesdienste in armenischer Sprache gefeiert. Da die Armenier der Überlieferung nach von den Aposteln *Thaddäus* und *Bartholomäus* missioniert wurden, trägt die autokephale Kirche den Beinamen „apostolisch“.

Als erster christlicher Staat der Welt sah sich das transkaukasische Land einem starken Druck seiner andersgläubigen