

Juni 6/2012

Aus dem Inhalt

Georg Lauscher
Geerdete Spiritualität tut not 161

Ralf Miggelbrink
Die Zukunft des Katholischen 163

Werner Kleine
Dialog statt Gehorsam 166

Ingrid Rasch
Wenn Wege sich trennen ... 173

Stefan Nacke
Verweltkirchlichung?! 175

René Buchholz
Die Kunst der Bestreitung 181

Literaturdienst: 188

Francio F. Claver: Der Aufbau einer Ortskirche

Jan Loffeld: Das andere Volk Gottes

Elmar Nass: Vision Mensch – Mission Hoffnung

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Spiritual Pfarrer Georg Lauscher, Priesterseminar, Leonhardstr. 10, 52064 Aachen | Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12, 34414 Warburg | Dr. Werner Kleine, Goethestraße 64, 42327 Wuppertal | Ingrid Rasch, Volksgartenstraße 5-7, 50677 Köln | Dr. Stefan Nacke, Templerweg 82, 48165 Münster | Dr. René Buchholz, Am Boeselagerhof 11, 53111 Bonn

Unter Mitwirkung von Domkapitular Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Weihbischof Dr. Heiner Koch, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Dompropst Dr. Stefan Dybowski, Niederwallstr. 8-9, 10117 Berlin | Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim | Weihbischof Franz Vorrath, Zwölfing 16, 45127 Essen

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim, Köln und Osnabrück

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63, 50606 Köln, Telefon (0221) 1642-7002 od. -7001, Fax (0221) 1642-7005, Email: gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln und Osnabrück“ erscheint monatlich im Ritterbach Verlag GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5-7, 50226 Frechen

Der jährliche Bezugspreis beträgt 32,50 Euro incl. MWSt. | Einzelheft 3 Euro zzgl. Porto und Versandkosten

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffassung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Besprechungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck: Ritterbach Verlag GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5-7, 50226 Frechen

ISSN 1865-2832

Geerdete Spiritualität tut not

Spiritualität ist marktfähig geworden. Spiritualität oder das, was sich dafür hält, verkauft sich. Meist ist sie hohl. Esoterisch-diffus. Inhaltlich dürftig. Nicht Salz, sondern Balsam für die Welt des Ego und des Mammon.

Auch in der Kirche spricht man viel – und immer äußerst positiv, ja beschwörend – von der hohen Bedeutung der Spiritualität. Oft bleibt es beim Bekenntnis, beim Appell.

Und auch bei uns in der Kirche ist „Spiritualität“ oft diffus. Inhaltlich dürftig. Ohne Hand und Fuß. Ein Hauptwort ohne Tuworte.

Mich bewegt seit Langem, was der jüdische Religionsphilosoph Abraham J. Heschel schreibt (in seinem sehr lesenswerten Hauptwerk „Gott sucht den Menschen“ unter der Überschrift „Spiritualität ist nicht der Weg“):

„Die Welt braucht mehr als die verborgene Heiligkeit persönlicher Innerlichkeit. Sie braucht mehr als fromme Gefühle und gute Absichten. Gott fordert das Herz, weil Er das Leben des Menschen braucht. Durch gelebtes Leben wird die Welt erlöst, durch Leben, das in Übereinstimmung mit Gott lebt, durch Taten, welche die begrenzte Nächstenliebe des menschlichen Herzens überwinden.“

Wenn an dem eingangs beschriebenen kritischen Blick auf die gegenwärtige Spiritualitätskultur (innerhalb wie außerhalb der Kirche) etwas dran ist: Ist die spirituelle Lebendigkeit in unserer Kirche so dürftig, genau weil wir zu wenig weltfreudig und weltkritisch, zu wenig vital eingebunden und vital selbstverantwortlich unseren Glauben

leben? Nebulös, weltlos, unlebendig, belanglos? Eine Nettigkeit, die man sich sparen kann.

Ich sage manchmal etwas provokant: „Ich habe(!) keine Spiritualität.“ Ich finde, es ist entscheidend: beständig die innere Zweisamkeit mit Christus zu suchen; mein Leben zu bestehen in Seinem Geist (spiritus), der mich von innen her wie durch äußere Begegnungen und Ereignisse führen will; möglichst wach im unfassbaren Geheimnis Gottes und zugleich möglichst wach in den realen Verhältnissen dieser Welt zu leben. Und die Kirche ist in ihrer Leibhaftigkeit Teil dieser Welt. Wider den äußeren Augenschein erscheint sie mir in den Verhärtungen des Klerikalismus, der sich abseits der Welt einzurichten gedenkt, genauso verweltlicht zu sein wie in liberaler, widerstandsloser Anpassung.

Nochmals Abraham J. Heschel: *„Der innerste Raum muss an den äußersten Vorposten bewacht werden. Religion ist nicht dasselbe wie Spiritualismus; was der Mensch in seiner konkreten physischen Existenz tut, ist für Gott unmittelbar relevant. Spiritualität ist das Ziel, nicht der Weg des Menschen. In dieser Welt wird Musik mit konkreten Instrumenten gemacht, und für den Juden sind Mizwot (Gebote, Pflichten, „Bindungen“) die Instrumente, mit denen das Heilige verwirklicht wird. Wäre der Mensch nur Verstand, dann wäre Anbetung in Gedanken die Form, mit Gott in Verbindung zu treten. Aber der Mensch ist Körper und Seele und sein Ziel ist, so zu leben, dass beide, sein Herz und sein Fleisch dem lebendigen Gott singen!“*

Ich glaube, in unserer gegenwärtigen Suche nach ganzheitlicher, authentischer „Spiritualität“ wäre ein Anknüpfen an diese jüdische, biblische Glaubensweise dringend nötig. Das II. Vatikanum hat deutlich in diese Richtung gewiesen. Darin unterscheiden wir uns deutlich von den post-modernen, oft gnostisch geprägten Spiritualitäten des

Marktes. Wie in der Frühzeit des Christentums gilt es auch heute der gnostischen Entleiblichung, Entweltlichung und damit Entwirklichung christlichen Glaubens zu widerstehen und aktiv gegenzusteuern. Noch einmal eine jüdische Stimme, die Martin Bubers, eines Zeitgenossen und Weggefährten Heschels:

„Es wird erzählt, ein gottbegeisterter Mann sei einst aus dem Bereich der Geschöpflichkeit in die große Leere gegangen. Da wanderte er, bis er an die Pforte des Geheimnisses kam. Er pochte. Von drinnen rief es ihn an: ‚Was willst du hier?‘ ‚Ich habe‘, sagte er, ‚den Ohren der Sterblichen dein Lob verkündet, aber sie waren mir taub. So komme ich zu dir, dass du selber mich vernehmeest und mir erwidert.‘ ‚Kehr um‘, rief es von drinnen, ‚hier ist dir kein Ohr. In die Taubheit der Sterblichen habe ich mein Hören versenkt.“

Gott ist keine Idee. Der biblische Gott ist keine platonische oder neuplatonische Idee. In Christus hat er sich unser Fleisch und unsere Welt angeeignet. Gott ist Gott der ganzen Menschheit und des ganzen Universums. Gott ist Gott immer auch der Anderen.

„Glaubst du an dein Gottesverständnis oder glaubst du an Gott?“ fragt J. B. Metz.

„Wenn du an Gott glaubst, dann heißt dein Glaube (vor allem) wachen, aufwachen.“

Zeitgenössisch zeitkritisch.

Kirchlich kirchenkritisch.

Selbstbewusst selbstkritisch.

Liebe Leserinnen und Leser,

das goldene Konzilsjubiläum, das in die Jahre 2012-2015 fällt, lädt dazu ein, über das Vaticanum II wie auch über die Kirche in Gegenwart und Zukunft nachzudenken. Dies geschieht im Juni-Heft des Pastoralblatts gleich mehrfach. Am Anfang steht **Prof. Dr. Ralf Miggelbrinks** Antwort auf die Frage nach dem spezifisch Katholischen, wie es sich aus den Konzilsdokumenten ergibt, sowie auf die Frage nach der Zukunft der so verstandenen Katholizität. Der Autor ist Inhaber des Systematischen Lehrstuhls an der Universität Essen.

Ehe das Thema Konzil noch einmal von einer anderen Seite, nämlich unter dem Gesichtspunkt der Globalisierung aufgegriffen wird, gibt es zwei stärker an der pastoralen Praxis orientierte Beiträge. **Dr. Werner Kleine**, Neutestamentler und Pastoralreferent in der City-Seelsorge Wuppertal, beleuchtet den eher wenig bekannten Zweiten Korintherbrief im Allgemeinen wie im Besonderen hinsichtlich der Perikopen, die an den nächsten Sonntagen als Zweite Lesung vorgesehen sind. Vielleicht sind seine Ausführungen Hilfe und Ansporn zugleich, einmal nicht zum Evangelium, sondern zu diesen wenig vertrauten Texten zu predigen, in denen sich Paulus mit sehr „handfesten“ Problemen auseinandersetzen hat.

Ingrid Rasch vom Vorstand des Katholikenausschusses in Köln stellt Idee und Durchführung eines nun schon mehrfach gefeierten Gottesdienstes für Menschen mit zerbrochenen Ehen sowie diejenigen, die sich ihnen zugehörig fühlen, vor.

Dr. Stefan Nacke, Leiter der Zentralabteilung Politik, Wirtschaft und Soziales im GV Essen betrachtet, wie oben angekündigt, das letzte Konzil unter dem spezifischen Aspekt eines „Weltereignisses“, zu dem weltweite Beteiligung wie weltweites begleitendes Interesse gleichermaßen gehören. Nach der „Abgeschottetheit“ aller Vorgängerkonzilien war dies ein Kirche verändernder Schritt.

Prof. Dr. René Buchholz schließlich, Fundamentaltheologe an der Uni Bonn und Referent im Kath. Bildungswerk Bonn, stellt ausführlich die jüngste Fundamentaltheologie von Hans Joachim Höhn (Institut für Kath. Theologie an der Uni Köln) zusammenfassend, einordnend und durchaus auch mit kritischem Blick vor. Sozusagen eine Privatvorlesung nur für die Leserinnen und Leser des Pastoralblatts. Möge diese Ausgabe eine gute Ergänzung oder auch Alternative zur Europameisterschaft sein, wünscht Ihnen

ihr



Gunther Fleischer

Die Zukunft des Katholischen

Was ist katholisch?

Den Sockel der Kuppel von Sankt Peter in Rom zieren 23 Meter über dem Boden goldene Mosaikbuchstaben von zwei Metern Höhe: *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam.* [Du bist Petrus und auf diesem Felsen werde ich meine Kirche erbauen.] Die Inschrift markiert den Anspruch, den das Gebäude und der Platz davor unterstreichen: Hier ist der eine Ort der geschichtlichen Gegenwart des Petrus, welcher der geschichtliche Nachfolger des menschgewordenen Gottes ist. Die Reformation wies diesen Anspruch zurück. An die Stelle des „Du bist Petrus ...“ (Mt 16,18) tritt für sie das andere Herrenwort aus dem Matthäusevangelium „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind...“ (Mt 18,20). An die Stelle der Präsenz in geschichtlicher Einmaligkeit, institutioneller Profiliertheit und historischer Erkennbarkeit tritt die geistige Allgegenwart Gottes im Inneren des gläubigen Herzens. Kirche ist ein sekundäres Gebilde dieses Glaubens, wenn sich nämlich die Gläubigen zur Gemeinschaft der Gläubigen versammeln, um das Wort Gottes zu hören und die Sakramente zu feiern (CA 7). Auch die Kirchen der Orthodoxie rücken die geistige Gegenwart Gottes an den Anfang ihres Verständnisses der Kirche.

Sowohl Protestanten als auch Orthodoxe bemerken dabei wohl die Stärke des Katholischen: Wenn Menschwerdung Gottes nicht nur ein kurzes, in historischer Hinsicht nahezu unsichtbares, ja, inexistentes Ereignis vor langer Zeit an verborgenem Ort gewesen

sein soll, sondern geschichtlich Wirkung entfalten soll, dann kann das Modell von Kirche nicht aus dem Programm der bloßen Innerlichkeit des gläubigen Herzens abgeleitet werden, dann ist Menschwerdung Gottes ein historisches Ereignis, das folglich der geschichtlichen Größe von Tradition und Institution bedarf.

Weihnachten ist eben nicht das Fest des vernommenen Gotteswortes, sondern des *fleischgewordenen* Gottes. Und wie geistig man die Wirksamkeit dieses fleischgewordenen Gottes berechtigterweise auch immer denkt, immer stellt sich auch die Frage nach Strukturen, Gebäuden und Besitz als Möglichkeitsbedingung geschichtlicher Wirkung. Wo dagegen die Reinheit des Geistig-Geistlichen erstrebt wird, da delegieren Kirchen die äußeren Dinge an den Staat oder an Dritte. Genau das geschieht im Katholizismus nicht. Die katholische Kirche ist die geschichtlich präsenteste Kirche, die den geschichtlichen Auftrag als ihre wesentliche Sendung ergreift.

Aus dieser grundlegenden Eigenschaft des Katholischen ergeben sich wesentliche Schlussfolgerungen: (1) Die katholische Kirche versichert sich der Echtheit ihrer *traditio*, indem sie die geschichtliche *Kontinuität* des Zeugnisprozesses beobachtet. Aus dieser ersten Eigenschaft des Katholischen ergibt sich die Ablehnung jedes grundlegenden Bruches in der Überlieferung. (2) Die katholische Kirche ist *universale Kirche*, weil sie sich als geschichtlich Gesandte der Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit als Ganze begreift. Vor der Universalität ihrer Sendung muss jedes Partikularinteresse weichen. Katholiken fühlen sich wegen dieser Eigenschaft ihrer Kirche National- und Landeskirchen ebenso überlegen wie Milieu- und Neigungskirchen. Andererseits ist die geglaubte Universalität der katholischen Kirche mehr geglaubte Verpflichtung und Zumutung als immer und überall im Katholizismus erreichte Tatsache.

Das Konzil und das Katholische

Dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) werfen seine lauten Gegner heute vor, es habe die katholischen Grundprinzipien von Kontinuität und Universalität verworfen. Im Einzelnen werden folgende Lehren moniert:

(1) Die katholische Kirche erkennt die objektiv-heilsgeschichtliche Bedeutung der Juden als *andauernde* göttliche Erwählung zum Heil der Welt (Nostra Aetate 2, 2).

(2) Die katholische Kirche übt ihre geschichtliche Sendung in der Welt aus, indem sie auf dem Weg des nicht-kontroversen *Dialoges* der vollen Einheit aller Getauften dient (Unitatis redintegratio).

(3) Die katholische Kirche geht davon aus, dass „Wahres und Heiliges“ in vielen Religionen zu finden ist und begegnet fremden Religionen in der Haltung des beidseitig bereichernden Dialoges (Nostra aetate 2, 2). Wo sie Mission betreibt, sucht sie die Achtung des Guten in den „Riten und Kulturen der Völker“ (Ad gentes 9, 2).

(4) Die katholische Kirche begreift sich selbst als *Werkzeug Gottes*. Sie soll in allen ihren Gliedern der Einheit der Menschheit untereinander dienen und alle Menschen mit Gott verbinden (Lumen gentium 1, 1).

(5) Die katholische Kirche begreift alle ihre liturgischen und hierarchischen Vollzüge als Mittel zu dem Zweck, ihrer wesenhaften kirchlichen Sendung zu dienen (Sacrosanctum Concilium 5-7).

(6) Die katholische Kirche bejaht und verteidigt die Freiheit der Person in allen politischen, weltanschaulichen und religiösen Zusammenhängen (Gaudium et spes 17, 1).

Für die Gegner des Konzils beinhalten alle sechs Punkte den Bruch mit der Tradition: War nicht jahrhundertlang für die Bekehrung der Juden gebetet und gepredigt worden? Sollten nicht andersgläubige Christen sich dem römischen Bischof unterwerfen? Galten nicht andere Religionen als Werk von Teufeln und Dämonen? Galt nicht die heilige Liturgie als auf ewig eingesetzte göttliche Ordnung? Galten nicht die Kirche und ihre hierarchische Ordnung als Größen unwan-

delbaren göttlichen Rechts? Obsiegt nicht die Wahrheit der Lehre gegenüber der Freiheit der Person?

Oberflächlich betrachtet scheint doch das Konzil in der Tat einen Bruch mit der Tradition darzustellen und wird gar von manchem seiner Anhänger auch noch so gefeiert. Die Traditionen aber, mit denen hier gebrochen wurde, gehörten nicht von Anfang an zur Kirche. Sie stammen im Wesentlichen aus dem Hochmittelalter. Sie basieren auf einem bestimmten Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt: Gott wird in der blühenden Feudalordnung des Mittelalters vor allem als Schöpfer verstanden: Als Schöpfer ist er jenseitiger Herrscher, vergleichbar dem abwesenden Feudalherrn, der durch Rechtssetzungen und mittels seiner Stellvertreter die Ordnung seines Herrschaftsbereiches zum allseitigen Wohl sichert. Treue, Gehorsam und Einheit sind in dieser Welt sehr viel wichtiger als persönliche Freiheit. Dieses Verständnis von Ordnung spiegelt sich bis heute im katholischen Verständnis von Hierarchie.

Das Konzil sieht in diesem Modell des Verhältnisses von Gott und Welt einen historisch bedingten Bestandteil der eigenen Tradition. Die Kirche kann sich von dem feudalen Herrscher-Untertan-Modell gefahrlos lösen. Statt mit dem Modell vom abwesenden Lehnsherren arbeitet das Konzil mit dem Modell vom liebenden Schöpfer, der mit seiner Schöpfung im Menschen Gemeinschaft sucht und deshalb danach trachtet, *sich selbst* den Menschen mitzuteilen (Dei Verbum 2, 1). Die Mitteilung Gottes an die Menschheit ist die Quelle des Heils prinzipiell aller Menschen. Immer wieder zitiert das Konzil 1 Tim 2,4: Gott will, „dass *alle* Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.“

Die Mitte des Glaubens

Anders als die hochmittelalterliche Theologie kann die nachkonziliare Theologie ihrem Auftrag nicht unter Berufung auf die formale Autorität des Weltenherrschers

gerecht werden. Sie muss um eine *verstehende* Erkenntnis der Wahrheit Gottes in der eigenen Tradition ringen, statt von den Menschen aufgrund formaler Autorität Unterwerfung und Gehorsam zu verlangen.

Die Gegner des Konzils wollen diese veränderte geschichtliche Situation der Kirche nicht akzeptieren. Mit ihrem Insistieren auf dem hochmittelalterlichen Modell verraten sie aber die von ihnen beanspruchten wesentlich katholischen Gehalte von Kontinuität und Universalität. Ihr Beharren auf der Fortdauer des hochmittelalterlichen Modells beinhaltet nämlich den Verzicht auf geschichtlich-gesellschaftliche Geltendmachung der Selbstmitteilung Gottes in ihrer Bedeutung für *alle* Menschen. Stattdessen wird die privilegierte Rettung einiger weniger Anhänger des eigenen Weltbildes vertreten. Mit dem engen Weltbild und der Vorstellung vom Heil nur für die eigenen Anhänger sind zwei wesentliche Merkmale der Sekte gegeben. Das Sektenhafte ist seit der Väterzeit der Gegenbegriff zum Katholischen, das auf der Erkenntnis der Universalität und Kontinuität der eigenen Sendung beruht.

Der Abschied vom hochmittelalterlichen Modell des abwesenden und von der Kirche vertretenen göttlichen Weltherrschers hin zur Heilsmitteilung Gottes an alle Menschen, der die Kirche *dient*, erfordert mehr theologische Leistung: Worin besteht das Heil Gottes, dem alle kirchliche Institution dienen sollen? Die Theologie spielt für die Kirche nach dem Konzil eine bedeutendere Rolle als zuvor. Die neue Bedeutung spiegelt sich in einer Vielzahl theologischer Forschungsinitiativen. Sie spiegelt sich aber auch in einer erheblich anspruchsvolleren nachkonziliaren Liturgie: Um ein Vielfaches hat die Zahl der biblischen Lesungen in den Gottesdiensten zugenommen. Aus dem Bewusstsein der meisten Gläubigen verschwundene Gottesdienstformen wie das Tagzeitengebet (Stundenbuch) wurden wiederbelebt. In vielem zeigt das Konzil selbst auf, dass die hier zu beobachtenden Neuerungen in Wirklichkeit Rückkehr zur altkirchlichen Tradition sind. All dieser

Zugewinn an liturgischem und theologischem Reichtum macht aber die Konzentration auf das Wesentliche unausweichlich. Auch hier ist die Theologie gefragt. Welches ist die Mitte des Glaubens und des kirchlichen Lebens, auf die alles zu konzentrieren ist?

Das Konzil nennt die Eucharistie und ihren Ursprung im „*mysterium paschale*“ Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens (LG 11,1). Die Feier des Ostermysteriums wurde durch das Konzil als Gemeindefeier wiederhergestellt. Was beinhaltet aber das Ostergeheimnis? Der Begriff des „*mysterium*“ signalisiert, dass eine einfache Beantwortung dieser Frage nicht möglich ist. *Mysterium* im theologischen Sinn ist eben deshalb Geheimnis, weil sein Verständnis nur in der existentiellen Angleichung eines Menschen an den Gehalt des Geheimnisses möglich ist. Damit aber beinhaltet der Begriff des Geheimnisses ein unvermeidliches Moment der Subjektivität. Sein Verstehen ereignet sich in jedem Menschen irgendwie anders.

Was kann aber dann die Theologie beitragen zum Verständnis des Geheimnisses als der organisierenden Mitte des Glaubens? Die Theologie kann Strukturen und Muster des Lebens mit Strukturen und Mustern des Lebens und Sterbens Jesu von Nazareth verknüpfen. Sie kann Jesus zeigen als den von Gott geführten Menschen, der den schenkenden Reichtum der alles Leben tragenden Liebe Gottes als den verlässlichen Grund seines Lebens erfährt. Sie kann Jesus zeigen als den, der gegen Dummheit, Ausgrenzung, Hass und Verfolgung auf die bejahende Liebe Gottes vertraut und der sich im Angesicht seines eigenen drohenden Todes von dieser Liebe Gottes getragen weiß. Sie kann Jesus verkündigen als den, dessen Tod nicht das zynische letzte Wort der Mächtigen war, sondern in dessen Foltertod sich die größere Macht des Leben schenkenden und liebend bejahenden Gottes gezeigt hat. So verkündet die Kirche das Geheimnis eines von Gottes Liebe geführten und getragenen Leidens und Sterbens. Es handelt sich um das Geheimnis einer sich verschenkenden Fülle, die im Untergang des freiwillig erlittenen Todes nur

noch größere Quellen des Lebens erschließt. Wo die katholische Kirche diese österliche Mitte ihrer eigenen Sendung in der Vielfalt der Lebensgeschichten sucht und findet, da führt sie Menschen in die Mitte ihrer sinngebenden Tradition vom menschengewordenen Gott ein und gewinnt in vielfältigster Weise immer neu Zukunft.

Damit das geschehen kann, müssen Katholiken heute theologisch wahrnehmungs-, denk- und sprechfähiger werden. Ein gesteigerter Bedarf an theologischer Bildung ist ein Erfordernis, das sich aus der Zukunftsperspektive des Konzils ergibt. Damit verbunden ist die Perspektive einer anspruchsvollen Pluralisierung des Katholischen im Inneren. In einer aufmerksamen, gesprächs- und kritikbereiten Haltung sollen Katholiken mit- und voneinander lernen, die eigene Tradition in der liturgischen Feier, im praktischen Dienst an allen Menschen und im vernünftigen Gespräch auszulegen und mit Leben zu erfüllen. Die heute aufgegebene Pluralität der Lebensformen und Werthaltungen muss dann nicht mit dumpfer Gleichgültigkeit ertragen werden, sondern darf angenommen werden als der epochale Gestaltungsraum kirchlicher Existenz in der gesellschaftlichen Gegenwart. Die einheitsstiftende Kraft des kirchlichen Amtes wird sich unter diesen Bedingungen nicht primär unter Berufung auf die hierarchische Autorität bewähren, sondern durch die Überzeugungskraft, die es entfaltet.

Werner Kleine

Dialog statt Gehorsam

Eine Einführung in Vorgeschichte und Theologie des 2. Korintherbriefes

Der 2. Korintherbrief¹ gehört im Gesamt des biblische Kanon zu den Schriften, die sich nicht unbedingt der primären Aufmerksamkeit erfreuen. Zwar finden immer wieder einzelne Stellen in theologischen Argumentationen Verwendung. Dabei werden diese Verse aber nicht nur häufig aus dem Zusammenhang gerissen, sondern auch die innerbrieflichen Kontexte selten beachtet. Allerdings besteht die Heilige Schrift eben nicht aus Worten, die beliebig zitierbar wären: „Die Bibel gibt sich ja in der Tat nicht als unmittelbare Offenbarung zeitloser Wahrheiten zu erkennen, sondern vielmehr als das schriftliche Zeugnis von Gottes wiederholtem Eingreifen in der menschlichen Geschichte, durch das er sich offenbart.“² Zum Studium der Bibel sind also nicht nur der Gesamtzusammenhang eines Textes zu beachten (synchrone Textdimension), sondern auch der historische Kontext, in dem er entstanden ist (diachrone Textdimension). Aus exegetischer Sicht ist es daher höchst erfreulich, dass größere Teile des zweiten Korintherbriefes (2 Kor 4,6–5,17) vom 9. bis zum 12. Sonntag des Lesejahres B in einer Art Bahnlesung verkündet werden³. Dieser Passus bildet das argumentative Kernstück eines größeren Zusammenhangs. Um den Text richtig zu verstehen, muss vor allem der gesamttextliche, aber auch der historische Kontext in den Blick genommen werden.

1. Die Entstehung des 2. Korintherbriefes

a) Ein Text, aber zwei Briefe – eine kurze Literarkritik

Es sind vor allem die neutestamentlichen Briefe, die einen intensiven Einblick in das Werden der frühchristlichen Gemeinden ermöglichen. Denn Briefe sind per definitionem kommunikative Handlungen, bei denen auch das Beziehungsgefüge zwischen Absender und Adressat stilbestimmend sind. Das gilt insbesondere auch für die Paulusbriefe, die nicht nur Einblicke in die persönliche Geschichte des Heidenmissionars ermöglichen, sondern gerade deshalb auch Rückschlüsse auf den Zustand der Beziehung zu den jeweiligen Erstadressaten der Briefe zulassen. Das gilt insbesondere für den 2. Korintherbrief, der schon relativ am Beginn des Schreibens in 2 Kor 2,5 auf einen vorausliegenden Konflikt schließen lässt. Dabei weist der Text in der vorliegenden kanonischen Form einen deutlichen Bruch in Form und Stil zwischen dem 9. und 10. Kapitel auf, der in den vergangenen Jahrzehnten nicht nur Anlass für eine intensive exegetische Diskussion über die Einheitlichkeit des 2. Korintherbriefes geführt hat⁵.

Eine Gesamtbetrachtung des Textes kann den stilistischen Bruch zwischen den Kapiteln 9 und 10 nicht außer Acht lassen. Es scheint völlig abwegig, dass Paulus das Schreiben in der vorliegenden Form auf den Weg gebracht hat. Am Beginn des Textes kommt er auf einen Konflikt zu sprechen, der einen neuerlichen Besuch unmöglich gemacht hat (vgl. 2 Kor 2,1–5). Stattdessen hat er der Gemeinde einen Brief geschrieben (2,4), der wohl verlorengegangen ist⁶. Seinen Mitarbeiter Titus hat er zur Gemeinde geschickt (vgl. 7,5–16), der die Wogen glätten sollte und das wohl mit Erfolg getan hat. Einem neuerlichen Besuch der Gemeinde steht nun nichts mehr entgegen (vgl. etwa 9,4ff, aber auch 8,20ff). Allerdings wird Titus mit einem Empfehlungsschreiben (vgl. die Empfehlung des Titus in 8,23f) vorausgeschickt. Ziel und Zweck der gesamten

Ausführung der Kapitel 1–9 gipfeln dabei in dem Aufruf zur Vollendung der sog. Jerusalemer Kollekte in den Kapiteln 8f, zu der Paulus sich bei dem Apostelkonzil verpflichtet hatte (vgl. Gal 2,10). Paulus ist daran gelegen, diese Kollekte zu einem erfolgreichen Abschluss zu bringen. Die Darstellung des dem Schreiben vorausgehenden Konfliktes zu Beginn des Schreibens und der Hinweis in 8,6, dass Titus das von Paulus früher bei den Korinthern begonnene Werk jetzt vollenden solle, lassen darauf schließen, dass man Paulus offenkundig unlautere Absichten im Zusammenhang mit der Kollekte unterstellt hatte⁷. Die Kapitel 1–9 des vorliegenden Textes dienen als ganzes dem Nachweis der Aufrichtigkeit und Lauterkeit (ἀπλότης καὶ εἰλικρίνεια – so die Schlüsselbegriffe in 1,12) des Paulus und der Restituierung eines positiven Beziehungsgefüges zur korinthischen Gemeinde. Der gesamte Ton in diesen Kapiteln ist auf eine Versöhnung des Paulus mit der Gemeinde angelegt, die die Grundlage für den erfolgreichen Abschluss der Kollekte bildet.

Demgegenüber schlägt die Stimmung mit Kapitel 10 völlig um. Nicht nur der pointierte Beginn des Kapitels, mit dem Paulus sich selbst in den Vordergrund bringt (αὐτὸς δὲ ἐγὼ, Παῦλος, παρακαλῶ ὑμᾶς – 10,1), markiert eine Zäsur. Auch der polemisch-kämpferische Ton der Kapitel 10–13 ist nicht mit dem um Versöhnung werbenden Ton der Kapitel 1–9 vereinbar. Jetzt ist nicht mehr von Versöhnung, sondern von Bestrafung des Ungehorsams (ἐκδικῆσαι πᾶσαν παρακοήν – 10,6) die Rede. Auch der ironische, als „Narrenrede“ bezeichnete Teil 11,16–12,13 lässt auf eine gänzlich andere dem Text zugrundeliegende Kommunikationssituation schließen als es bei den Kapiteln 1–9 der Fall war⁸. Jede Versöhnung, die durch die Kapitel 1–9 hergestellt würde, würde durch die Strategie in den Kapiteln 10–13 zerstört, sollten beide Textteile in ein und demselben Schreiben gestanden haben. Das ist bei einem versierten Briefautor wie dem Apostel Paulus allerdings höchst unwahrscheinlich, so dass nur der Schluss zulässig ist, dass der kanonisch

fixierte Text des 2. Korintherbriefes tatsächlich zwei eigenständige Schreiben enthält. Wahrscheinlich wurden sie deshalb zusammengefasst, weil sie in ein- und denselben kommunikativen Vorgang gehören: Um einen bestehenden Konflikt zu bereinigen, schreibt Paulus zuerst nach positiven Anzeichen den Brief 2 Kor 1-9. Nachdem sich das gewünschte Ergebnis aber nicht einstellt, folgt – kurz vor einer erneuten Ankunft des Paulus in Korinth – das mit deutlichen Worten verfasste Schreiben 2 Kor 10-13⁹.

b) Die Vorgeschichte: Ein Konflikt

Die Tatsache, dass im kanonischen 2. Korintherbrief zwei Schreiben enthalten sind, führt zu der Frage nach dem historischen Kontext der Schreiben. Der vorliegende Text selbst enthält Hinweise auf diese Vorgeschichte. So geht Paulus in 1,15f auf eine Änderung von persönlichen Reiseplänen ein. Die dort geschilderte, ursprünglich geplante Route weicht von der geplanten Reise, die in 1 Kor 16,4-8 dargestellt wird, ab. Die Gemeinde sah sich möglicherweise benachteiligt oder deutete die Änderung der Reisepläne als Zeichen mangelnder Zuneigung des Apostels. Wie auch immer: Die Stimmung war wohl schon beim Eintreffen des Apostels in der Gemeinde ungünstig. Bei dieser, nach dem Gründungsbesuch wohl zweiten Visite der korinthischen Gemeinde stand die Kollekte für die Jerusalemer Ur-gemeinde, zu der Paulus sich bei dem Apostelkonzil verpflichtet hatte, im Mittelpunkt. Offenkundig war Paulus gekommen, um die Kollekte einzusammeln. Darauf lässt der Hinweis in 1 Kor 16,1-4 schließen¹⁰.

Die ungünstige Stimmungslage mag dazu beigetragen haben, dass sich der sog. „korinthische Vorfall“ ereignete. Paulus kommt auf diesen Vorfall in 2 Kor 2,5 selbst zu sprechen. Eine nicht näher genannte Person (ΤΙΣ) hat den Gemeindegänger offenkundig frontal angegriffen und ihm unlautere Absichten unterstellt. Der Gesamtduktus des Schreibens 2 Kor 1-9 deutet

darauf hin, dass es bei dem Konflikt um eben jene Kollekte ging: Zuerst soll die Versöhnung mit der Gemeinde bewirkt werden (wobei insbesondere der Nachweis geführt wird, dass Paulus Motive lauter sind – vgl. 1,12), um sie danach zur Vollendung des Kollektenwerkes zu motivieren. Auch die Tatsache, dass diese Motivation in 2 Kor 8f zwei ganze Kapitel in Anspruch nimmt, spricht hierfür.

Paulus scheint eine impulsive, zugleich aber auch sensible Persönlichkeit gewesen zu sein. Der Vorfall, den Paulus offenkundig als persönliche Beleidigung (λύπη/λυπεῖν – 2,5) empfunden hat, führt jedenfalls dazu, dass er überstürzt aufricht und Korinth verlässt. In jedem Fall bleibt der Konflikt zwischen Paulus und der Gemeinde zuerst unbewältigt. Die Mehrheit der Gemeinde selbst hingegen scheint den Verursacher des Konfliktes, der im Schreiben nicht näher genannt werden muss, da er den Beteiligten ja bekannt ist, zur Rechenschaft gezogen zu haben (vgl. 2,6).

Paulus selbst ist wahrscheinlich nach Asien, möglicherweise seinem Hauptquartier in Ephesus¹¹, gereist. Von hier aus schickt er Titus nach Korinth, der dort die Stimmungslage sondieren soll.¹² Wahrscheinlich überbringt Titus der Gemeinde in diesem Zusammenhang auch den sog. „Tränenbrief“, der in 2,4 erwähnt wird. Er selbst macht sich auf dem Landweg von Ephesus aus über Mazedonien (vgl. 7,5) nach Korinth auf den Weg. In Mazedonien trifft er auf Titus (vgl. 7,6f), der positive Nachrichten aus Korinth überbringt. Der Tränenbrief hat sein Ziel erreicht (vgl. 7,8f). Auf diese Weise ermutigt, entschließt sich Paulus zu einer erneuten Visite der Gemeinde, die dem Abschluss der Kollekte dienen soll (vgl. 9,4). Zur Vorbereitung dieses Besuches schickt Paulus seinen Mitarbeiter erneut nach Korinth, um Vorkehrungen für den Abschluss der Kollekte zu treffen (vgl. 9,3-5). Dabei gibt Paulus seinem Mitarbeiter Titus das in 2 Kor 1-9 vorliegende Schreiben mit, mit dem die Versöhnung mit der Gemeinde besiegelt und die Gründe für die Kollekte noch einmal dargelegt werden sollen.

Die gesamte aktuelle Reise des Paulus dient der Einsammlung der Kollekte in den von ihm gegründeten Gemeinden. Darauf deuten die Notizen in 8,1 und in 8,24 hin. Interessant ist dabei der Hinweis auf Begleiter, die sich als Delegierte aus den einzelnen Gemeinden bei Paulus befinden (vgl. 8,23 und 9,4). Die Begleiter erfüllen wahrscheinlich eine doppelte Funktion: Sie sollen zum einen in der Jerusalemer Urgemeinde die heidenchristliche Gemeinden repräsentieren. Zum anderen kommt ihnen eine Kontrollfunktion zu; so stärken sie Transparenz und Aufrichtigkeit des paulinischen Kollektenwerkes.

Paulus selbst reist mit seinen Begleitern hinter Titus her, wobei er weitere Zwischenstationen in verschiedenen Gemeinden eingelegt haben dürfte. Kurz vor seiner Ankunft in Korinth (vgl. 12,14 und 13,1) muss er erneute Nachrichten aus Korinth erhalten haben, die von einem Wiederaufflammen des Konfliktes berichten. Das veranlasst ihn zur Abfassung des polemisch-offensiven Schreibens 2 Kor 10–13, dem man deutlich anmerkt, dass seine Geduld jetzt am Ende ist. Es ist gewissermaßen die letzte Gelegenheit für die Korinther, reinen Tisch zu machen (vgl. 13,10).

Der weitere Verlauf der Geschichte ist offen. Aus einer Notiz in Röm 16,30–32 lässt sich auf einen erfolgreichen Abschluss der Kollekte in Korinth schließen. Die Grußnotiz am Ende des Römerbriefes (Röm 16,22f) lässt darüber hinaus vermuten, dass auch der Grundkonflikt zwischen Paulus und der Gemeinde so weit bereinigt ist, dass Paulus die korinthische Gastfreundschaft angenommen hat und in der Gemeinde verweilt.

2. Theologie im Dialog

Die beiden im kanonischen 2. Korintherbrief enthaltenen Schreiben stellen nur Ausschnitte eines größeren Kommunikationszusammenhanges dar und spiegeln zudem nur die Perspektive des Paulus wieder. Aber sie zeigen, wie intensiv der Apostel

um die Gemeinde ringt. Den Grund dafür gibt er selbst in 1,14 an: Die Korinther sollen verstehen, dass der Apostel (und seine Mitarbeiter)¹³ ihr Ruhm (καύχημα) sind, so wie sie sein Ruhm sind. Diese wechselseitige Bedeutung der apostolisch-gemeindlichen Beziehung ist das Grundthema, das das gesamte Schreiben 2 Kor 1–9 durchzieht. Ziel ist die Bewerkstelligung der in den 2 Kor 8f ausführlich thematisierten und auch theologisch begründeten Kollekte, die nur gelingt, wenn die Einheit zwischen Paulus und den Korinthern gewährleistet ist. Der erste Hauptteil des Briefes 2 Kor 1–9, der von 2,14–7,3 reicht, soll eben die These beweisen, die in 1,12–2,13 ausformuliert wird. Weite Teile der paulinischen Argumentation werden vom 8. – 11. Sonntag im Jahreskreis des Lesejahres B in der zweiten Lesung verkündet.

Paulus treibt in seinem Brief Theologie. Dabei geht es ihm weniger um die Darstellung des Glaubens an sich. Die Theologie steht hier vielmehr im Dienst der Versöhnung mit der Gemeinde. Paulus befiehlt nicht. Er fordert keinen kritik- und fraglosen Gehorsam ein. Er möchte die Korinther überzeugen, weil nur der Überzeugte den Glauben frei bejahen und die Konsequenzen für das eigene Leben ziehen kann. Das Mittel hierzu ist der (theologische) Dialog, das Verfahren die Argumentation. Die kunstvoll gestaltete Komposition der paulinischen Ausführungen in 2,13–7,3 zeigt, wie intensiv sich der Apostel mit der Frage auseinandergesetzt haben muss, wie er die Versöhnung mit der korinthischen Gemeinde angesichts der verfahrenen Ausgangssituation bewerkstelligen kann. Dabei geht Paulus zuerst auf die Notwendigkeit ein, angesichts des Konfliktes seine eigene Qualifikation als von Gott bestellter Diener des Neuen Bundes nachzuweisen (2,14–3,6), um dann die Bedeutung dieses Dienstes in seiner Bedeutung und seinen Konsequenzen darzustellen (3,7–4,6). Dieser erste Argumentationsgang findet sein Ziel in der Aussage, dass Paulus nicht sich selbst verkündet, sondern Jesus Christus als Herrn (4,5). Dieses Ausgerichtetsein auf den

Auferstandenen führt vor das Paradox christlich-gläubiger Existenz, die sich zwischen gegenwärtiger Wirklichkeit und zukünftiger Gewissheit ereignet. Die Auswirkungen dieses Ausgespanntseins thematisiert Paulus in 4,7-5,10. 5,1-10 stellen dabei ein herausragendes Zeugnis der paulinischen Eschatologie dar. Sie wird allerdings nicht um ihrer selbst willen ausgeführt; vielmehr geht es auch hier um die wechselseitige Bedeutung von Apostel und Gemeinde. Denn der Zielsatz in 5,10 verweist eindeutig darauf, dass ausnahmslos jeder (τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς) vor dem Richterstuhl Christi den Lohn (interessanterweise keine Strafe!) für das gut und schlecht Getane empfängt. Die Ausführungen in 5,1-5 legen nahe, dass Paulus mit einer unmittelbaren Auferstehung nach dem Tod rechnet. Angesichts dieser Unausweichlichkeit wird die drängende Notwendigkeit mit den Korinthern offensichtlich: Weder die Korinther noch ihr Gemeindegründer könnten im eschatologischen Gericht einfach ohne den jeweils anderen bestehen.

Angesichts dieser Notwendigkeit kommt Paulus jetzt ausdrücklich auf die Versöhnung mit den Korinthern zu sprechen (5,11-21). Die Gesamtargumentation kommt mit der Versöhnungsbitte in 5,20 und dem die soteriologischen Konsequenzen aufzeigenden Zielsatz in 5,21 zum Höhepunkt. An der ausstehenden Versöhnung hängt das Bestehen des Neuen Bundes und entscheiden sich somit Heil oder Unheil für die Gemeinde wie für den Apostel.

Paulus kehrt in seinen Ausführungen im wahrsten Sinn des Wortes sein Innerstes nach außen (vgl. 6,11f). Er hofft jetzt auf eine entsprechende Reaktion der Gemeinde (6,13). Ziel ist dabei immer noch die Durchführung der Kollekte (2 Kor 8f). Möglicherweise war gerade dieses neuerliche Eingehen auf die umstrittene Kollekte Anlass für die Erneuerung des Vorwurfs, es gehe ihm nur um das Geld.

Es ist gut nachvollziehbar, dass Paulus das Ausbleiben einer positiven Reaktion der Korinther schwer getroffen und enttäuscht

hat. Das in 2 Kor 10-13 vorliegende Folgeschreiben lässt sich tatsächlich gut als zynisch-desillusionierte Reaktion begreifen. Der argumentative Duktus von 2 Kor 1-9 macht daher einem kämpferisch-polemischen Ton Platz. 2 Kor 10-13 ist ein offenes und persönliches¹⁴ Kampfschreiben des Paulus: Jetzt rechnet er mit seinen Gegnern ab und ringt um die Gemeinde. Er hat keine Zeit mehr, um darauf zu warten, dass die Gemeinde zu sich kommt. Der kurz bevorstehende Besuch (12,14; 13,1) lässt ihn zu diesen drastischen Mitteln greifen.

3. Der theologische Fokus der Sonntagslesungen

Der Überblick über Vorgeschichte, Struktur und theologische Leitmotive zeigt, dass die zweiten Lesungen des 8.-13. Sonntags im Jahreskreis B zentrale Passagen der auf Versöhnung ausgerichteten Argumentation des Paulus aufgreifen. Es ist typisch für ihn, dass diese Argumentation trotz der persönlichen Motive mit den Mitteln der Theologie erfolgt. Kommunikationspsychologisch trennt er so die Beziehungs- von der Sachebene und bereitet so die eigentliche Versöhnung vor.

Im Zentrum der Lesung vom 8. Sonntag im Jahreskreis B (3,1b-6) steht dabei die grundlegende Frage nach Rolle von Apostel und Gemeinde. Hier wird schon das enge Bezogensein beider aufeinander deutlich: Die Existenz der Gemeinde, die sie Paulus verdankt, wird für ihn selbst zum lebendigen Beweis der Legitimität seiner Sendung.

Der am 9. Sonntag folgende Text (4,6-11) weist einen großen Sprung und in sich eine leichte Inkohärenz auf, die auf den ersten Blick allerdings nicht auffällt. Der Eingangsvers der Lesung (V. 6) bildet eigentlich den Abschluss des vorhergehenden Abschnittes, mit dem Paulus das Ziel seines Dienstes an der Integrität der Gemeinde vorstellt. Angesichts des schwelenden Konfliktes macht er deutlich, dass er Licht in der Finsternis erblickt. Von hier ausgehend eröffnet V. 7 einen neuen Gedankengang, mit dem Paulus

seine persönliche Eignung für diesen Dienst nachweist: Er ist bereit, persönliche und existentielle Lasten für die Gemeinde in Kauf zu nehmen.

Am 10. Sonntag wird dieser Text und das hier angeschlagene Thema unter Auslassung des V. 12 weitergeführt (4,13-5,1). Dabei kommt in V. 15 das Ziel der paulinischen Mühen ausdrücklich in den Blick: das Wachsen der Gemeinde und ihr Heil, aber auch die Vermehrung der Ehre Gottes. Die VV. 16-18 bilden eine Überleitung, die – ausgehend von der vergänglichen Not des Apostels – den Blick auf die Unvergänglichkeit richtet. Hier ist der Ansatzpunkt für die eschatologische Dimension, die Paulus der Beziehung zwischen sich und der Gemeinde beimisst. Diese Dimension kommt mit dem die Lesung abschließenden V. 5,1 in den Blick, der tatsächlich die Eröffnung eines neuen Gedankengangs darstellt.

Die Auflösung dieser Spannung erfolgt mit der Lesung vom 11. Sonntag (5,6-10). Hier kommt endgültig die soteriologische Relevanz der apostolisch-gemeindlichen Beziehung in den Blick, die letztlich vor dem Richterstuhl Christi offenbar wird (5,10). Dem kann sich niemand – auch die Gemeinde nicht – entziehen. Das Handeln jedes Gliedes der Kirche, egal ob Amtsträger oder Laie, muss sich hieran messen lassen. So zählt vor dem Richterstuhl Christi nicht mehr, wer oder was jemand war, sondern was er getan hat.

Die Lesung vom 12. Sonntag (5,14-17) ist schon ganz von der Versöhnung zwischen Paulus und der Gemeinde bestimmt. Angesichts der Versöhnung Gottes mit den Menschen, die sich gerade in der Totalidentifikation Gottes mit den Tiefen der menschlichen Existenz am Kreuz und der Auferstehung, die Paulus als Neuschöpfung versteht, erweist, erscheint jeder menschliche Konflikt als banale Überheblichkeit. Für den, der in Christus ist, so an seinem Sterben und Auferstehen partizipiert und so selbst neu geschaffen wird, können keine menschlichen Maßstäbe mehr gelten.

Leider sieht die Leseordnung die Auflösung dieses auf Versöhnung gerichteten Gedan-

kengangs nicht am folgenden Sonntag vor (er findet sich am Aschermittwoch). Die Lesung vom 13. Sonntag (8,7.9.13-15) entstammt den Kollektenkapiteln und dient der Motivation der Gemeinde, ihren Worten ebenfalls Taten folgen zu lassen – in diesem Fall die Vollendung der Kollekte für Jerusalem. Dabei kann die Gemeinde auch hier davon ausgehen, dass jede Gabe nicht umsonst ist, sondern eine Gegengabe erwirkt, so dass ein Ausgleich entsteht. Die Gabe, die die Gemeinde zu erwarten hat, ist das dankende Gebet der Jerusalmers Gemeinde für die Geber (9,14) – für Paulus ein Zeichen der ersehnten Einheit von Juden- und Heidenchristen.

4. Zwei antike Briefe – so aktuell wie nie

Die nähere Beschäftigung mit dem kanonischen Text des 2. Korintherbriefes zeigt nicht nur, dass die neutestamentlichen Texte intensive Zeugnisse gelebten Lebens in der frühen Zeit des Christentums sind. 2 Kor 1-9 und 2 Kor 10-13 dokumentieren auch den kreativen Umgang mit einem massiven Konflikt. Statt Dekretierung und Mahnung zu Gehorsam wird miteinander gerungen und die Überzeugung mit Argumenten gesucht. Die Gemeinde und ihr Gründervater begegnen sich auf Augenhöhe, ohne die je eigene Rolle zu vernachlässigen. Diese differenzierte Egalität ist auch eine Form von Hierarchie, eine heilige Ordnung, deren Zweck nicht in der Über- und Unterordnung oder der Aufspaltung von Auserwählten und Gehorchenden besteht; die heilige Ordnung des Paulus kommt vielmehr im Bild vom Leib Christi (1 Kor 12,12-31) zum Ausdruck, in dem jedes Glied die ihm zukommende Funktion zu erfüllen hat, es aber keine Wertigkeit dieser Rollen gibt. Die Kirche ist als Ganzes das Volk Gottes, das mitunter um die Wahrheit ringen muss in der Gewissheit, „dass wir alle vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden müssen, damit jeder seinen Lohn empfängt für das Gute oder Böse, das er im irdischen Leben getan hat“ (2 Kor 5,10).

Anmerkungen:

- ¹ Von den jüngeren Kommentaren seien an dieser Stelle empfohlen: E. Grässer, *Der zweite Brief an die Korinther* (ÖTK 8, 2 Bände, Gütersloh 2002 und 2005); J. Kremer, *2. Korintherbrief* (SKK NT Bd. 8), Stuttgart 1990 und C. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (THNT Bd. 8), Berlin 20112.
- ² Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (23. April 1993), VAS 115 (hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz), S. 114
- ³ Der 2. Korintherbrief wird darüber hinaus auch am 7. (2 Kor 1,18-22) und 8. (3,1b-6) sowie am 13. (2 Ko 8,7.9.13-15) und 14. (2 Kor, 12,7-10) Sonntag im Lesjahr B gelesen. Der eingangs zitierte Vers 5,20 wird jährlich im Zusammenhang der zweiten Lesung am Aschermittwoch verkündet (2 Kor 5,20-6,2).
- ⁴ Man denke etwa an die autobiographischen Angaben und persönlichen Darstellungen in Gal 2,1-21 oder das fast schon intime Freundschaftsbekenntnis zur phillipischen Gemeinde in Phil 4,14ff.
- ⁵ Eine Übersicht über die verschiedenen Teilungshypothesen bietet H.D. Betz, *2. Korinther 8 und 9. Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus*, Gütersloh 1993, S. 25ff. Siehe auch G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart 1993⁷, S. 246-249.
- ⁶ Manche Exegeten identifizieren diesen Brief mit Teilen des vorliegenden zweiten Korintherbriefes, etwa mit den Kapiteln 10-13.
- ⁷ Dafür spricht auch die ausführliche Darstellung der Zuverlässigkeit des Apostels, die die Korinther nun endgültig erkennen sollen, in den VV. 1,12-14.
- ⁸ So auch H. Merklein, Art. „Korintherbriefe“, in: *LThK3*, Bd. 6, Sp. 379-382, hier: Sp. 381.
- ⁹ Zur zeitlichen Zuordnung der Briefe 2 Kor 1-9 und 2 Kor 10-13 siehe W. Kleine, *Zwischen Furcht und Hoffnung. Eine textlinguistische Untersuchung des Briefes 2 Kor 1-9 zu wechselseitigen Bedeutsamkeit der Beziehung von Apostel und Gemeinde* (BBB 141), Berlin 2002, S. 48f.
- ¹⁰ Vgl. hierzu auch H. Merklein/M. Gielen, *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2-16,24* (ÖTK 7/3), Gütersloh 2005, S. 397-414, insbesondere den Exkurs auf S. 408ff. Zur Bedeutung der paulinischen Sammlung in den heidenchristlichen Gemeinden für die Jerusalmere Urgemeinde siehe auch W. Kleine, *Paulus und das Geld*, in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen*, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln und Osnabrück, 2010 (Jg. 62), S. 144-151, bes. S. 144-147.

- ¹¹ Vgl. hierzu W. Kleine, *Furcht*, S. 56, Anm. 81.
- ¹² Darauf deutet zumindest die Notiz in 7,6f von der Rückkehr des Titus aus Korinth hin. Er muss also zuvor nach Korinth gereist sein.
- ¹³ Vgl. zur Verwendung der 2. Person Plural in den Paulusbrieffen W. Kleine, *Furcht*, S. 62-64.
- ¹⁴ Vor allem in der sogenannten „Narrenrede“ (11,16-12,13) gibt er im Gewand des Spötters viel über sein persönliches Befinden preis.

Wenn Wege sich trennen ...

Gottesdienst für getrennt Lebende und Geschiedene und alle, die ihnen nahe stehen – Ein Erfahrungsbericht

- Die Stunde hat mir Mut und Zuversicht gegeben ...
- Ich empfand es als einen zutiefst bewegendenden Gottesdienst ...
- Die Predigt hat mich sehr berührt ...
- Danke für die einfühlsamen und berührenden Worte, es hat mir gut getan, wie heilende Salbe auf eine Wunde ...
- Die Atmosphäre in der Kirche, das Raumgeben für die Gefühle, die Gebete, all das hat meine Last etwas leichter werden lassen ...

Solche und ähnliche Rückmeldungen gab es zum Gottesdienst unter dem Thema „Wenn Wege sich trennen – Gottesdienst für getrennt Lebende und Geschiedene und alle, die ihnen nahe stehen“.

In einer Kooperation zwischen Katholikenausschuss Köln und der katholischen Ehepastoral im Stadtdekanat Köln wurde im März diesen Jahres zu einer besonders gestalteten Wortgottesfeier eingeladen – zum zweiten Mal, ermutigt durch die guten Erfahrungen bei der „Premiere“ in der Fastenzeit der Vorjahres. Und die Fortsetzung mit einem festen jährlichen Termin ist geplant.

Als Mitglied des Vorbereitungskreises möchte ich über unsere Überlegungen und Erfahrungen bei der Planung und Durchführung dieser Gottesdienste sprechen – mit der Absicht, zu ähnlichen Gottesdiensten auch an anderen Orten anzuregen. Zur Zeit

gibt es sie in unserem Umkreis in Leverkusen und in Brühl – mit positiver Resonanz. Hier wie dort ist sehr bewusst die Entscheidung gefallen, keine ökumenische Feier anzubieten, sondern gerade im katholischen Umfeld ein Zeichen der Unterstützung und Stärkung zu setzen.

Zu beiden Gottesdiensten in Köln kamen einmal 28, einmal 25 Männer und Frauen sehr verschiedenen Alters – für eine Millionenstadt sicherlich eine kleine Zahl, aber die Signalwirkung eines solchen Angebotes ist aus Sicht der Initiatoren nicht zu unterschätzen, dafür sprechen auch Rückmeldungen aus Gemeinden.

Die Idee entsteht

In meiner langjährigen beruflichen Tätigkeit als Psychologin in der Erziehungs- und Familienberatung und bei meinem Engagement in einer Kölner Innenstadtpfarrei sind mir immer wieder Menschen begegnet, die sich nach einer Trennung oder Scheidung in der Kirche abgewertet, ausgegrenzt, verurteilt fühlen. Sie tragen schwer und oft jahrelang daran, dass es ihnen nicht gelungen ist, das feierlich vor Gott und den Menschen bei der Trauung gegebene Versprechen einzuhalten. Dabei spielt keine Rolle, ob sie selbst den Trennungsschritt vollzogen haben, oder ob die Initiative dazu vom anderen ausging. Nicht selten gehen sie nicht mehr zu den Sakramenten, manchmal aus mangelndem Wissen über die kirchenrechtlichen Gegebenheiten, manchmal aus den oben beschriebenen Empfindungen heraus. Die immer wieder in Fürbitten, Predigten oder Verlautbarungen gebrauchte Formulierung „Ehe und Familie“ lässt bei getrennten oder geschiedenen Menschen mit Kindern oft das Gefühl entstehen, im kirchlichen Kontext als Familie weniger wertvoll zu sein, weniger Ansehen zu haben.

Meine Erfahrungen wurden von einer Arbeitsgruppe des Katholikenausschusses geteilt, so dass es zu der Entscheidung kam, diesen Gottesdienst anzubieten. Als Zielgruppe haben wir mit der Ergänzung „und

alle, die ihnen nahe stehen." auch Menschen einbezogen, die indirekt betroffen sind – Verwandte, Freunde. Wir wollten damit nicht nur den Betroffenen einen größeren Schutz, was ihre eigene Biographie angeht, ermöglichen, sondern vor allem von vornherein betonen, dass dieses Thema uns alle gemeinsam angeht. In der Nachreflektion ist uns deutlich geworden, dass es angezeigt gewesen wäre, in der Gestaltung des Gottesdienstes diese Gruppe noch stärker zu berücksichtigen

Die konkrete Gestaltung

Wir brauchten das Rad nicht neu zu erfinden, denn es gibt eine beachtliche Zahl von Gestaltungsideen, Anregungen, Texten und Vorlagen. Konkret genutzt – mit leichten Modifikationen entsprechend den räumlichen und persönlichen Bedingungen – haben wir von Grote, Lenders, Rosner-Metzler: „Weggehen – Trennung, Abschied, Neubeginn – Gottesdiensthilfen“, Herder 2011 und Beuscher, Mackscheidt, Miethe: „Gewagtes Glück“, Neues Buch 1998. Wir haben bei der Auswahl darauf geachtet, dass im Gottesdienst die unterschiedlichen Gefühle von Zorn, Trauer oder Schuld ebenso Raum und Ausdrucksmöglichkeit haben wie der Blick auf Aufbruch und Neubeginn.

Der zeitliche Aufwand für die Vorbereitung hielt sich in Grenzen. Wir, das sind in diesem Fall Martin Bartsch, Pastoralreferent in der Ehepastoral im Stadtdekanat Köln, Johannes Krautkrämer, Pfarrvikar in einer Innenstadtgemeinde und die Verfasserin, Mitglied im Vorstand des Katholikenausschusses Köln.

Wichtig war uns, dass im Gottesdienst Mann und Frau vertreten sind, wichtig war uns auch, dass ein Priester dabei ist. Der Priester trug ein liturgisches Gewand, die beiden anderen Alltagskleidung. Wir haben ein Liedblatt zur Verfügung gestellt mit dem Leitspruch „Wir feiern Gottes Zusage: Du bist in meinen Augen teuer und wertvoll, weil ich dich liebe.“ (nach Jesaja); und auf der Rückseite sind die Kontaktdaten der

Verantwortlichen für den Gottesdienst angegeben.

Als besonders bedeutungsvoll hat sich das Angebot eines persönlichen Segens am Ende der Feier erwiesen. Die Segensworte waren sehr persönlich. Dabei berührte die Hand des Segnenden die Schulter des Gegenübers. Das erschien uns eine angemessene Mitte zu sein zwischen zu großer Distanz oder zu großer Nähe. Nicht selten weinten die Menschen dabei, und auch für den Segnenden war es eine sehr berührende Erfahrung.

Überraschend war für uns, dass nicht nur Menschen teilgenommen haben, deren Trennung oder Scheidung erst kurz zurücklag, sondern bei manchen die Ereignisse bereits viele Jahre zurücklagen.

Äußere Gegebenheiten

Wir haben einen Kirchenraum gesucht, der genügend Intimität bietet, aber auch genügend Platz, um voneinander Abstand zu wahren. Es war deutlich festzustellen, dass die Menschen nicht nah beieinander sitzen wollten. Wir haben uns für eine Kirche entschieden, die zentral und leicht erreichbar ist. Es bietet sich auch an, ein großes Einzugsgebiet zu wählen, um den Menschen Anonymität zu ermöglichen. Wenngleich die Tatsache der Trennung oder Scheidung eine so unübersehbare gesellschaftliche Realität ist, bleibt sie für die betroffenen Menschen im kirchlichen Kontext offenbar immer noch schambesetzt.

Das Angebot des Gespräches nach dem Gottesdienst wurde nur sparsam genutzt, was möglicherweise auch an fehlender Intimität im Kirchenraum lag. Genutzt wurde aber der Email-Kontakt und daraus folgende Telefonkontakte. Das Angebot der Kinderbetreuung wurde im vergangenen Jahr nur von einer Mutter genutzt, in diesem Jahr gar nicht in Anspruch genommen. Dennoch möchten wir bei einem solchen Angebot bleiben, um Verständnis für die Situation junger Alleinerziehenden-Familien zu signalisieren.

Die Werbung

Wir haben Plakate und Karten drucken lassen, das Material z. T. per Mail, überwiegend aber in Papier an die Pfarrgemeinden und die Pfarrgemeinderatsvorsitzenden verschickt, an die katholischen Familienzentren, an Bildungsstätten und ähnliche Einrichtungen, an Beratungsstellen, an Verbände ... Vereinzelt haben Pfarrgemeinden das Angebot auf ihrer Homepage veröffentlicht oder in ihre Terminankündigungen aufgenommen. In nicht allen Pfarreien gelangten die Materialien in die Schaukästen oder Schriftenstände. Wir gehen eher davon aus, dass es sich nicht um eine inhaltliche Ablehnung handelte, sondern dass die Dinge in der Info-Fülle untergegangen sind.

Besonders werbewirksam (lt. Rückmeldung derer, die gekommen sind) war nach unserer Erfahrung die Vorstellung in der örtlichen Presse. Nicht zu vernachlässigen sind aber auch etwas unkonventionellere Wege: die Auslage der Karten beim Friseur, beim Arzt, beim Bäcker, wo immer es erlaubt wird.

Auf eine breite Werbung haben wir vor allem deshalb besonderen Wert gelegt, weil ein solches Angebot - auch wenn es letztendlich nur von einer relativ kleinen Zahl genutzt wird - eine Geste des Willkommens für die Betroffenen und ein Stück Bewusstseinsbildung für alle Gemeindemitglieder sein kann.

Stefan Nacke

Verweltkirchlichung?!

Vaticanum II im Globalisierungsdiskurs¹

1. Das Konzil – ein Globalisierungsphänomen?

Als Johannes XXIII. im Januar 1959 ganz überraschend ein Konzil einberief, war zunächst nicht klar, ob es die Fortsetzung des 1870 kurzfristig abgebrochenen Ersten Vaticanums sein sollte, bis der Papst dann festlegte, es solle ein neues Konzil sein und Vaticanum II heißen. Damit war nicht nur das anberaumte Geschehen lokalisiert, sondern zugleich ein Bezug hergestellt, der Gemeinsames und Unterscheidendes verdeutlichen lässt. Wenn später gesagt wurde, dass das Zweite Vaticanum nichts des Ersten Vaticanums relativieren, es vielmehr bestätigen und konkretisieren wollte, ist zu fragen, was das eigentlich Neue dieses Konzils dann ist. Der Streit darüber bestimmt seit seinem Abschluss 1965 bis heute – im 50sten Jubiläumsjahr seines ersten Zusammentretens – den Prozess seiner Rezeption: Hier finden sich neben den kirchpolitischen Differenzierungen des Typs „konservativ/liberal-progressiv“ auch der kirchenorganisatorische Gegensatz von bischöflich-ortskirchlicher Kollegialität und römisch-kurialen Zentralismus. Es geht ekklesiologisch um die Auseinandersetzung hinsichtlich des kirchlichen Selbstverständnisses als „communio“ im Bezug auf das hierarchische Prinzip. Hinzu kommt der zeitlich-entwicklungsbezogene Kontrast von „traditional“ und „modern“. Es stehen Positionen, die das Konzil für abgeschlossen erklären und ad acta gelegt sehen wollen, solchen gegenüber, die es als „Anfang eines Anfangs“ begreifen. Darüber hinaus wird darum

gerungen, inwieweit das Konzil in der Kontinuität mit der ihm voranliegenden Tradition und Lehre steht, oder ob es vor allem einen Bruch darstellt, der zur Unterscheidung einer „vorkonziliaren“ und einer „nachkonziliaren“ Kirche nötigt. Strittig ist weiterhin die exegetische Frage, welches Kriterium für die Deutung des Konzils und die Interpretation seiner Texte gelten soll: der pfingstliche „Geist des Konzils“, wie er im Erleben seiner Teilnehmer zum Ausdruck kam, oder die buchstabengetreue Orientierung an den Texten, die als Kompromissformeln unterschiedliche Perspektiven teilweise unvermittelt zusammenbinden.

Ohne diese Rezeptionsdebatten um eine angemessene Konzils hermeneutik im Einzelnen lösen zu können, könnte man einen umfassenderen Ansatz ins Auge fassen, indem man das Konzil zunächst und primär als ein Globalisierungsphänomen zu verstehen sucht, und zwar in der von Karl Rahner bereits recht früh benannten Weise, nämlich als „erster amtlicher Selbstvollzug von Weltkirche“. So wäre gut an die bekannte religionssoziologische Beschreibung Franz-Xaver Kaufmanns anzuschließen, nach der es im Zuge des allgemeinen gesellschaftlichen Säkularisierungsprozesses auf katholischer Seite zu einer Verkirklichung im organisatorisch-bürokratischen Sinne gekommen sei, die nicht zuletzt in der Definition des Universalepiskopates des Papstes beim Ersten Vatikanum ihren symbolischen Höhepunkt gefunden habe: Im Zweifel gibt es mit dem Papst nun eine organisatorische Instanz, die angesichts vielfältiger gesellschaftlicher Bestrittenheiten und unter genau bestimmten Umständen „unfehlbar“ Wahrheit garantieren kann. Ist mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die angedeutete organisatorische Engführung dadurch überwunden, dass in der Art seines Ereignisses wie in seinen Verlautbarungen Abschied von der Vorstellung einer „Kirche als Gegengesellschaft“ genommen wird und qualitativ neue Anschlüsse errungen werden, die ein Selbstverständnis einer „Kirche der Weltgesellschaft“ aufscheinen lassen? Ist vor diesem

Hintergrund das grundsätzlich Innovative des Zweiten Vaticanums nicht, dass mit diesem Konzil der Katholizismus einen neuen Globalisierungsschub vollzogen hat, und zwar in Form einer für alle Beteiligten und Beobachter bewussten, also sinnlich wahrnehmbaren und schriftlich fixierten „Weltkirklichung“?

2. Das Konzil als „Weltereignis“

In der soziologischen Weltgesellschaftsforschung, die ihren Anfang zwei Jahrzehnte vor dem sogenannten Globalisierungsdiskurs der 1990er Jahre und ein Jahrzehnt nach Konzilsende nahm, werden sogenannte „Eigenstrukturen der Weltgesellschaft“ analysiert. Besonders prominent ist dabei die Form des Weltereignisses, mit der man neben Weltausstellungen, Revolutionen, Naturkatastrophen, Fußballweltmeisterschaften eben auch das Zweite Vatikanische Konzil in einen Vergleichszusammenhang bringen kann. In all diesen Fällen geht es um globale Interaktion weltweit rekrutierter Teilnehmer unter Beobachtung eines weltweiten Publikums. Das gemeinschaftliche Handeln soll Weltbedeutsamkeit erzeugen, was der „Welt“ auch mitgeteilt wird. Man unterscheidet natürliche (wie das literarisch berühmte Erdbeben von Lissabon) von historisch-politisch-moralischen Welt- und Medienereignissen. Im Fall des Zweiten Vaticanums wird zum einen zunächst eine wissenschaftliche Kategorie rückblickend auf den Untersuchungsgegenstand angewandt. Wie der Band „Weltereignis Konzil“ (1966) des späteren Chefredakteurs von „Christ in der Gegenwart“, Manfred Plate, zeigt, gehört dieser Begriff aber auch zur zeitgenössisch-journalistischen Selbstbeschreibung des Ereignisses des Zweiten Vaticanums wie auch der Erfahrung seiner unterschiedlichen Akteure.

Zu seinen vier Sessionen versammelten sich weit über 2000 Konzilsväter (Kardinäle, Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe, Ordensobere) aus fast achtzig Nationen. Zusammen mit ihren Sekretären und theologischen

Sachverständigen, den offiziellen Konzilsberatern, den (ökumenischen) Beobachtern und den Presseleuten waren in den vier jeweils dreimonatigen Sitzungsperioden ca. 10.000 Menschen „aus aller Herren Länder“ in Rom in „Konzilsdingen“ anwesend. Trotz der homogenisierend wirkenden offiziellen Konzilsprache Latein wurde bei den vielfältigen inoffiziellen Anlässen um die Konzilsaula in St. Peter herum in allen Sprachen gesprochen und neue Bekanntschaften gemacht, wie der im deutschen Sprachraum einflussreiche Konzilsberichterstatter und Jesuit Mario von Galli mit Blick auf die erste „Session“ 1963 beschrieben hat: „Heute, da die technischen Errungenschaften die Welt zu einer Welt machen, bergen solche menschlichen Beziehungen den Schlüssel zum Frieden der Menschheit. Beim Konzil war es nicht anders. (...) Die Kräfte des Glaubens und der Liebe müssen ‚entbunden‘, sie müssen ‚verkörpert‘, sie müssen mit lebendigem Fleisch ‚umkleidet‘ werden. Dies geschieht eben erst in der Begegnung von Mensch zu Mensch. Dieses Erlebnis fehlt bis heute in der Mehrzahl. Am Konzil wurde es Wirklichkeit. Es begegneten sich Bischöfe aller Kontinente auf der Straße, im Restaurant, bei Empfängen, im Hotel, wo sie wohnten. Die Kontaktbegabten spielten eine unvorhergesehene Rolle. Viele sagten: Hier begann eine Wende der Kirche zum universalen Denken, deren Tragweite erst spätere Zeiten erkennen werden.“ Die Weltereignislogik, mit der so gute Erfahrung gemacht wurden, wird in der Nachkonzilszeit wieder aufgegriffen, wenn z.B. regelmäßige Weltbischofssynoden den Papst beraten oder dieser zum Weltjugendtag in die Metropolen der Welt einlädt.

Doch zurück zum Konzil: Sein „Öffentlichkeitsmanagement“ war zu Anfang noch stark vom klassischen „Konzilsgeheimnis“ geprägt, so dass von dem Geschehen in der Konzilsaula in St. Peter beinahe nichts nach außen drang. Bald aber entwickelte sich die (interaktionslogische) Weltereignisdynamik in der Art, dass angesichts der Erwartungen der Weltöffentlichkeit vor Ort und seiner

Teilnehmer in Rom die konziliaren Kontrollversuche zunehmend durch Kooperation mit den Medien abgelöst wurden. Massenmedien wurden nun selbst für den internen Informationsfluss und dortige Meinungsbildung gebraucht. Folgerichtig stellte der Vatikan allen Konzilsvätern mit dem „L'Avvenire d'Italia“ eine der vielen über das Konzil berichtenden Tageszeitungen kostenlos zur Verfügung. Doch nicht nur in der Organisation des Weltereignisses Konzil, sondern auch in seiner Welt- und kirchlichen Selbstbeschreibung erwies es sich als „lernende Organisation“. Die Innovation erzeugende Unkontrollierbarkeit von Interaktion zeigt sich für das Konzil vor allem darin, dass es, als es schließlich zusammentrat, die allermeisten Textvorlagen seiner kurial dominierten Vorbereitungsgremien ablehnte und seine eigenen Formulierungen aufgrund der unerwarteten weltkirchlich-kollegialen Erfahrung neu fasste.

3. Weltgesellschaft im Singular

Eine besondere Innovation, die das Konzil als globaler Interaktionszusammenhang möglich machte, ist die konzileigene „Erfindung“ der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, die als einzige Konzilskonstitution keinen Vorläufer aus der Vorbereitungszeit hatte. Der Konzilstheologe Joseph Ratzinger hatte sie einmal „Gegensyllabus“ genannt, weil sie von Thematik und Begriffswahl und nicht zuletzt auch durch ihre Gattungsbezeichnung „Pastoralkonstitution“ als Kontrapunkt zu den kirchenamtlichen Verurteilungen des 19. Jahrhunderts zu lesen sei. Dort und in den sie vorbereitenden Sozialenzykliken Papst Johannes XXIII. sowie der Antrittsenzyklika Pauls VI. „Ecclesiam suam“ wird die kirchliche Umwelt bereits als eine Weltgesellschaft wahrgenommen und beschrieben. Dies korrespondiert in erstaunlicher Weise mit dem zehn Jahre später gefassten soziologischen Begriff von der einen Weltgesellschaft (im Singular) als dem denkbar umfassendsten Sozialsystem. Gesellschaft wird dort nicht mehr im nationa-

len Kontext gedacht, sie konstituiert sich vielmehr über „kommunikative Erreichbarkeit“ und ist aufgrund moderner Verkehrs- und Kommunikationstechniken in der Moderne immer global („die Welt ist ein Dorf“). In der einen Weltgesellschaft (im Singular) ist Unterscheidendes nun nicht mehr im Gegenüber zu identifizieren, sondern vielmehr als Binnendifferenzierung. So befindet sich auch die Weltkirche nicht von der Welt getrennt; sie sucht vielmehr neu den Anschluss „in der Welt von heute“, wie es im Untertitel der Pastoralkonstitution lautet. Mit diesem Ortswechsel einher geht auch eine Veränderung der Form weltkirchlicher Selbst- und Umweltwahrnehmung, die nun – als weltkirchliche Beobachtung der Kirche in der Welt von heute – im Sinne einer reflexiven Beobachtung zweiter Ordnung nicht mehr einfach Sozialdoktrin sein kann, sondern nur noch als dialogische Gesellschaftsethik denkbar scheint.

„Dialog als formale Struktur“ der Pastoralkonstitution (Ratzinger) zieht sich durch verschiedene Konzilstexte in Bezug auf unterschiedliche gesellschaftliche und kirchliche Kontexte. So wird er empfohlen allgemein zur Klärung von Meinungsverschiedenheiten, darüber hinaus als innerkatholischer Kommunikationsmodus mit Bezug auf die Bischofskonferenzen, für den „brüderlichen“ Austausch mit den „getrennten Brüdern“, aber auch mit den Nichtchristen und Atheisten, auf organisatorischer Ebene mit den getrennten abendländischen Kirchen über die Themen Heilige Schrift, Abendmahl, Sakramente, Liturgie und Dienstämter, ebenso wie mit den Ostkirchen, innerkatholisch den Priestern und Ordensleuten mit der Welt, den Bischöfen mit den Menschen über die Wahrheit und schließlich mit oder besser: zu Gott. Dieses Dialogmotiv gewinnt angesichts von gesellschaftlicher Säkularisierung und Pluralismus seine weitere Brisanz, wenn das Konzil die innerweltgesellschaftliche Umwelt der Weltkirche vor allem funktional differenziert wahrnimmt. Dass die verschiedenen (welt)gesellschaftlichen Teilbereiche ihre jeweilige Logik haben,

sei sogar Schöpferwille, wie es in „Gaudium et spes“ 36 lautet: „Nun scheinen viele unserer Zeitgenossen zu befürchten, dass durch eine engere Verbindung des menschlichen Schaffens mit der Religion die Autonomie des Menschen, der Gesellschaften und der Wissenschaft bedroht werde. Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selbst nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre Wahrheit, ihre eigene Gutheit und ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methoden achten muss.“

Als Dialogbasis bei der weltgesellschaftlichen Anschlussuche rezipiert das Konzil – befördert durch die Sozialenzyklika „Pacem in terris“ von Johannes XXIII. – die Menschenrechte. Dementsprechend müsse alles dem Menschen zugänglich gemacht werden, was dieser für ein wirklich menschliches Leben brauche: „Nahrung, Kleidung und Wohnung, sodann das Recht auf eine freie Wahl des Lebensstandes und auf Familiengründung, auf Erziehung, Arbeit, guten Ruf, Ehre und auf gezielte Information; ferner das Recht zum Handeln nach der rechten Norm seines Gewissens, das Recht auf Schutz seiner privaten Sphäre und auf die rechte Freiheit auch in religiösen Dingen“ (Gaudium et spes 26). Es ist dieser endlich errungene Standpunkt der Menschenrechte inklusive der Religionsfreiheit, die eben nicht mehr bloß institutionell als „libertas ecclesiae“, sondern als nun für jeden geltende individuelle „libertas personae“ verstanden wird, der aus der Kirche als Gegengesellschaft eine Kirche der Weltgesellschaft werden lässt. Auf Basis der Menschenrechte

kann man als Katholik auch gemeinsam mit anders- oder nichtgläubigen „Menschen guten Willens“ für eine gerechtere und gemeinwohlorientierte Gesellschaft eintreten, deren globale Wirkmechanismen durchaus gesehen werden. Mit diesem Rüstzeug und mit Blick auf die unterschiedlichen gesellschaftlichen Logiken (funktionale Differenzierung) erfasst erst Johannes XXIII. in „Pacem in terris“, dann das Konzil mit seiner Pastoralkonstitution und kurz danach Paul VI. mit „Populorum progressio“ die gesellschaftlichen Teilbereiche als globale Zusammenhänge: In wirtschaftlichen Dingen ist die Soziale Frage heute als weltökonomisches Thema virulent und Politik nur noch als dem Frieden verpflichtete Weltinnenpolitik zu begreifen.

4. Weltreligionen im Plural

Was im weiten „Außenverhältnis“, also in Bezug auf die globalisierten Funktionskontexte Wirtschaft und Politik relativ einfach durch einen bescheideneren Auftritt zu realisieren ist, findet seine Probe aufs Exempel im konkreten Nahbereich: Wie hält es das Konzil mit der Religion und dem bisher katholisch vertretenen Anspruch, diesen Bereich „in Wahrheit“ vollständig selbst zu organisieren? Das Konzil gewinnt einen positiven Begriff sowohl von der Diversität des Christlichen wie auch von der Alterität der Religionen. Damit wird das akzeptiert und ratifiziert, was aus dem neuen Verständnis von Religionsfreiheit folgen muss. Die weltgesellschaftliche Integration eines weltkirchlichen Katholizismus gelingt eben nur als eine Weltreligion (Weltkonfession) unter anderen. Dies trifft sich mit der empirischen Auffälligkeit zunehmender religiöser Diversität, Variabilität und Vitalität der Weltgesellschaft, in der Säkularisierung im Sinne funktionaler Differenzierung sehr wohl als Trend festzustellen ist, aber der Rückgang religiöser Überzeugungen und Praxis im weltweiten Vergleich ein europäischer Sonderfall bleibt. Franz Xaver Kaufmann spricht von einer Perspektive doppel-

ter Relativität, zu der sich das Konzil für die katholische Kirche in seinem Ostkirchendeckret, dem Dekret über den Ökumenismus sowie seinen Erklärungen über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen und über die Religionsfreiheit durchgerungen habe. Die Kirche habe erfahren und konstruktiv nachvollziehen müssen, dass das weltgesellschaftlich entstandene globale Bewusstsein sie selbst als ein partikulares Moment definiere, und zwar im doppelten Sinne einer Partikularität des Religiösen mit Bezug auf die Zukunftsperspektiven der Menschheit (funktionale Differenzierung) und einer Partikularität des Christlichen/Katholischen mit Bezug auf das Religiöse (Pluralismus).

Die religiöse Globalisierung des Katholizismus hat, so lässt sich für den eingangs beschriebenen Diskurs über die „richtige“ Rezeption des Konzils festhalten, mit dem Zweiten Vaticanum einen neuen, qualitativen Schub erhalten. Bei den qualitativen Innovationen des Konzils resultiert die Zunahme an Weltgesellschaftskompatibilität ad extra aus einer gesteigerten Komplexitätsverarbeitungskapazität ad intra: Der neue Umweltbezug beruht auf einer veränderten Selbstreferenz. Die innerkatholische Heterogenität (z.B. unierte Ostkirchen oder länderspezifische Traditionen), die bislang bestenfalls ignoriert, der meist aber mit Uniformierungsabsicht und Standardisierungstechniken begegnet wurde, wird nun zum positiven Identifikationspunkt des Katholischen. Dies aktiviert auch eine entsprechende Strukturvielfalt, wie man beispielsweise an der Durchsetzung der nationalen Bischofskonferenzen oder der Einführung landessprachlicher Liturgie erkennen kann. Semantische Umstellungen in der kirchlichen Selbstbeschreibung von „Gesellschaft“ (*societas perfecta*) zu „Gemeinschaft“ (Volk Gottes) und hin zu einem eher instrumentellen Kirchenbegriff (Kirche als Heilssakrament) ermöglichen eine Selbstdezentralisierung.

Im innerchristlichen Kontext machen nicht mehr historisch kontingente Strukturen wie die Kirche den primären Vergleichspunkt aus, sondern vielmehr die Anfangsinitiative, also das Christusevangelium selbst wird als (gemeinsamer) Kern wiederentdeckt, um den sich alles Christliche dreht. Eine Ausdifferenzierung einzelner „Heilselemente“ sowie ihre Identifizierung auch in außerkatholischen christlichen Zusammenhängen schafft kommunikative Anknüpfungspunkte, über die als ökumenischer Dialog strukturelle Kopplungen möglich werden. Analog funktioniert dies auch im interreligiösen Bereich, dort aber angesichts kultureller Komplexität verhaltener. Dennoch stimulieren die auch bei anderen (Welt)Religionen entdeckten „Wahrheitselemente“ zu positiver Anerkennung und interreligiösem Dialog. In beiden Fällen können hergebrachte Dichotomien wie Gläubige/Heiden oder Rechtgläubige/Häretiker zugunsten variabel-gradueller Identifikation flexibilisiert werden. In Verbindung mit der Aussage von der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ führt dies schließlich dazu, dass sich der gesellschaftliche Inklusionsmodus des Katholischen wandelt: Vormalige integralistische Versuchungen einer alles umfassenden katholischen Gegengesellschaft (Milieukatholizismus) sind durch primäre Selbstintegration ins Religiöse aufgehoben. Voraussetzung dafür ist, dass die „mosaische Unterscheidung“ (Jan Assmann) wahr/falsch nunmehr als Aspekt der Selbstreferenz hinsichtlich eigener Offenbarung und Tradition interpretiert wird. Im anerkannt pluralistischen Umweltbezug bleibt diese Unterscheidung sublimiert durch die neuerdings individualisierte Auffassung von den Menschenrechten, insbesondere der Religionsfreiheit: Glaube korrespondiert notwendig mit Überzeugung.

Der Entscheidungsmechanismus „Weltereignis Konzil“, der innere Widerstände überwindet und als selbstreflexiver Aushandlungsprozess praktiziert wird, erzeugt einen neuen, nunmehr religiös globalisierten Katholizismusbegriff. Wie weit dieses Ver-

ständnis im konkreten Kirchenalltag auch fünfzig Jahre nach Konzilsbeginn auf Resonanz stößt und welche Probleme es gibt, wenn man von Planungsentscheidungen auf Durchsetzung umstellt, entscheidet darüber, ob Verweltkirchlichung wirklich stattfindet. Sie ist als Programm der Kirche weiter aufgegeben als Unterscheidung der Geister in der Spannung von Anpassungsversuchungen an gesellschaftliche Moden und Trends auf der einen und Entweltlichungsmahnungen auf der anderen Seite.

Anmerkungen:

- ¹ Umfangreiche Literaturverweise in: Stefan Nacke, Die Kirche der Weltgesellschaft. Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus, Wiesbaden 2010: VS-Verlag.

Die Kunst der Bestreitung

Zu Hans-Joachim Höhns
Fundamentaltheologie¹

Streitfragen und verlorene Gewissheiten

„Es ist gleich tödlich für den Geist“, schreibt Friedrich Schlegel im 53. Athenäum-Fragment, „ein System zu haben, und keins zu haben. Er wird sich wohl entschließen müssen, beides zu verbinden.“² Auch Fundamentaltheologen (und nicht minder die Dogmatiker) stehen vor der ‚Systemfrage‘: Können Sie noch den Eindruck erwecken, eine in sich geschlossene Totalität theologischer Spekulation zu präsentieren? Ist eine theologische Systematik, welche alles Differierende, Anstößige und Leidvolle, das sich in der erfahrbaren Welt findet, aufgehoben und vollständig integriert hat, nicht erschlichen? Mindestens ebenso fraglich ist, ob die verloren gegangene gesellschaftliche Verbindlichkeit und Plausibilität des Christentums durch ein emphatisches Bekenntnis einzelner oder charismatisch eingestimmter Gruppen substituiert werden kann. Der Kölner Fundamentaltheologie Hans-Joachim Höhn ist in seinem jüngsten Buch³ von solchen vermeintlichen Gewissheiten weit entfernt. Problematisch ist ihm gerade „jener theologische Sprachgestus, der bekenntnisstark daherkommt und meint, sich damit jede dogmatische Vollmundigkeit erlauben zu können“, wie Höhn schon in seiner Studie *Der fremde Gott* konstatierte⁴. Im Verlauf der Neuzeit scheint Gott ‚arbeitslos‘ geworden zu sein: Zur „Erklärung innerweltlicher Abläufe und Sachverhalte“ ist er nicht notwendig (29f); als Instanz, moralische Normen zu begründen und den Verstoß gegen sie zu sanktionieren, wurde er ebenfalls überflüssig;

mit dem Übergang von einer Metaphysik der Erkenntnis in eine funktionale Erkenntnistheorie erübrigt sich der Rekurs auf Gott nicht minder (28, 48). Die Rede von Gott scheint überflüssig zu sein, bestenfalls eine unverbindliche Beschäftigung in den wegen ihrer mangelnden Produktivität verdächtigen Augenblicken der Muße, seit der Frühaufklärung aber auch beargwöhnt als Residuum von Unwissenheit, Fanatismus und unerhellter Herrschaft.

Soweit die Theologie sich nicht in binnenkirchliche und glaubensimmanente Sprachspiele zurückziehen will, sollte sie sich ihrer apologetischen Erbschaft erinnern. Vor allem der Fundamentaltheologie ist von ihrer eigenen Geschichte her das „Streitmotiv und das Schema ‚Angriff und Verteidigung‘“ durchaus vertraut (17). Höhn möchte, wie er im ersten Kapitel näher ausführt, die Theologie profilieren als „Kunst der Bestreitung“. Sie wird sich freilich nicht mit bloßer Anti-Kritik begnügen können, sondern die kritische Distanz auch gegenüber der eigenen Position einnehmen, wenn sie glaubwürdig bleiben soll (42).

Nun ist im Verlauf der Neuzeit nicht bloß die Rede von Gott problematisch geworden, sondern auch das Organon aller Kritik, die Vernunft selbst. Dass sie im Fortgang der Modernisierung gegenüber ihren Zwecken blind und in dieser reduzierten Form zum Instrument neuer Unterdrückung wurde, ist seit Adorno, Horkheimer und Foucault schon mehrfach herausgearbeitet worden. Theologie als Selbstreflexivität des Glaubens ist ab ovo zu dieser Dialektik der Rationalität vermittelt. „Wer sich auf diese Vernunft einlässt, partizipiert auch an ihren Pathologien.“ (38) Es mag von daher nahe liegen, auf das Wort Gottes oder das biblische Welt- und Wirklichkeitsverständnis als alleinige Basis und normative *loci theologici* zu rekurrieren. So inspirierend und unverzichtbar der biblische Einspruch gegen die naturwüchsige Logik der Geschichte für die theologische Reflexion auch ist, so wenig rechtfertigt er die Flucht in die Unmittelbarkeit des Glaubens als „etwas, das ‚höher‘ sei als jede Vernunft“ (43); Höhn besteht mit Recht darauf,

dass die „intellektuelle Plausibilität und lebenspraktische Relevanz“ des Glaubens theologisch ausgewiesen wird (ebd.), auch wenn ‚Relevanz‘ nicht schon seine Nützlichkeit für die seelische und gesellschaftliche Ökonomie bedeutet. Die Lage der Theologie wird dadurch eher komplizierter, denn es scheint, als könnte sie auf nichts Unmittelbares rekurren – weder auf ‚den‘ Glauben, noch auf ‚die‘ Vernunft, und schon gar nicht lässt sich ein geschichtslos gedachter Glaube nachträglich zu einer ebenso geschichtslos konzipierten Vernunft als aneinander ursprünglich äußerliche Größen vermitteln.

Schließlich sind die zentralen Themen, die Höhn der Fundamentaltheologie zuweist – Gott, Offenbarung, Heilswege – zumindest neuzeitlich eher *Streitfälle* als Gewissheiten (46–54) und können schwerlich als Refugium und feste Burg des verunsicherten religiösen Bewusstseins dienen. Selbst wenn die Theologie den ‚Lückenbüßergott‘, der in die letzten Winkel einer naturwissenschaftlich (noch) nicht hinreichend verstandenen Welt gescheucht wird, verabschiedet und im Sinne einer *theologia negativa* auf die absolute Verschiedenheit von Gott und Welt verweist, bleibt immer noch die Frage, wie dieser Gott mit dem Menschen eine Beziehung aufnehmen, d.h. sich offenbaren könne. Und wenn er dies auf eine noch genauer zu klärende Weise kann, welchen Stellenwert haben die unterschiedlichen Religionen als mögliche Antworten auf diese Offenbarung? Stehen sie als Heilswege gleichberechtigt neben dem Christentum – und wenn nicht, wie lässt sich noch zwischen den Religionen ein Dialog realisieren, der mehr ist als die Bekundung des guten Willens? Damit sind die Themen umrissen, an denen Höhn sich in seiner Fundamentaltheologie abarbeitet.

Gott in Relationen denken

Eine noch mögliche oder angemessene Rede von Gott ist nach Höhn anzusiedeln zwischen Sein und Nichts, der Fraglosigkeit der Welt (als Daseiendes ist sie vor dem Nichtsein bewahrt) und der Fragwürdigkeit

der Welt (sie ist zugleich vom Nichtsein bedroht oder verweist auf es). Hier erst – und nicht in der Konstruktion einer naturwissenschaftlichen Kausalkette – eröffnet sich die Frage nach dem zureichenden Grund dessen, was ist, wobei dieser Grund „weder ein Etwas noch das Nichts“ sein kann (96). Ein ‚Etwas‘ ist Teil der Welt, so fragwürdig wie diese und keineswegs Gott, und das Nichts begründet nichts; *ex nihilo nihil fit* (95). Ebenso wenig ist „Gott als Einzelwesen zu denken, das zugleich alles ist“⁵, wie es in neueren panentheistischen Modellen versucht wird. Gott ‚alles in allem‘ wird letztlich zu einer weltlichen Größe, identifizierbar mit dem ‚Sein überhaupt‘, während Höhn wert darauf legt, dass Gott keineswegs unter die Differenz von ‚Sein‘ und ‚Nichts‘ fällt: Was in der religiösen Terminologie ‚Gott‘ genannt wird, steht für die Differenz „zwischen Sein und Nichts“ *zugunsten* des Seienden“ (108). ‚Gott‘ kann begrifflich keinem von beidem zugeschlagen werden, sondern konstituiert den Unterschied überhaupt erst und ist darum nicht „unter Denkkategorien zu bringen ..., die für die Beschreibung von Sein und Nichtsein gelten“ (99). Nun sind aber alle unsere Begriffe bezogen auf das zwischen Sein und Nichts eingespannte fragile Daseiende und können *unmittelbar* jenen Grund des Daseins nicht erfassen oder adäquat ausdrücken.

Entsprechend lässt sich von Gott nicht identifizierend, sondern nur in Relationen sprechen, welche von der Welt und ihrer fragilen Verfassung nicht abstrahieren. „Was das Wort ‚Gott‘ bedeutet“, so Höhn treffend, „erweist sich in besonderen ‚Umstandsbestimmungen‘ des Daseins“⁶ – was auch die Möglichkeit einschließt, dass Gott vermisst wird. Erkenntnistheoretisch und metaphysisch nötigt diese Einsicht zu einem Abschied von starren, auf ein geschichtlich invariantes ‚Wesen‘ fixierten substanzontologischen Modellen. Sie werden bei Höhn abgelöst von einer *relationalen Ontologie*, in deren Zentrum das *Verhältnis* (Daseinumstand) bzw. die *Relation* (Bezugnahme auf Daseinumstände) stehen. Schon in seinem Buch *Der fremde Gott* hatte Höhn die Grundzüge

einer relationalen Ontologie skizziert⁷, und man gewann bei der Lektüre den Eindruck, dass sie das Konstruktionsprinzip und Kraftzentrum der Argumentation bildet. Für Höhns Fundamentaltheologie liegt dies als Einheit von Methode und Bewegung der Sache offen zutage. Dass die Beziehung selbst eingeht in die ‚Identität‘ und dieser nicht etwa als bloßes Akzidens anhaftet, ist diesem Denken zentral; „alles, was ist, ist ohne oder außerhalb solcher Bezüge nicht zu seinem Selbstsein in der Lage“ (115f). Die Relationen bezeichnen also nicht ein bloß äußerliches, zeitbedingtes Merkmal, von dem man getrost abstrahieren kann, um zu einem zeitlosen ‚Wesen‘ vorzudringen, sondern die Beziehungen gehören zur Immanenz des Selbst, sie sind „daseins- und identitätskonstitutiv anstatt bloß daseins- und identitätskonsekutiv zu sein“ (115). Die Verflüssigung der Substanzmetaphysik ist nicht präzedenzlos; wie die Tradition von Nicolaus Cusanus bis zu neueren Autoren wie Bernhard Welte, Heinrich Rombach und vor allem Peter Knauer zeigt (110, 116⁸).

Die theologische Bedeutung eines solchen relationalen Denkens ist fundamentaltheologisch aufzuzeigen am Begriff der Offenbarung und seiner genaueren Entfaltung. Mit Recht erinnert Höhn an den Ideologie- und Heteronomieverdacht, dem der Offenbarungsanspruch in den religionskritischen Diskursen seit Beginn der Neuzeit ausgesetzt ist (151-160). Die Aufgabe besteht aber nicht nur darin, diesen Verdacht zu entkräften; ebenso – und in derselben Denkbewegung – muss gezeigt werden, dass jener Gott, der von der Welt unendlich verschieden ist, was Höhn ja gegenüber den pantheistischen Modellen betont, ein Weltverhältnis eingehen kann, zumal im Christentum diese Relation inkarnatorisch zugespitzt wird. Offenbarung – als Selbstoffenbarung Gottes und keineswegs als bloße Mitteilung von Sätzen – hält nicht nur die einseitige Verwiesenheit der Welt auf Gott fest (Geschöpflichkeit), sondern bestimmt dieses Sein qualitativ. Insofern Gott selbst „nur in Analogie zum ‚Sein‘ von Verhältnissen und Relationen zu beschreiben“ ist, näherhin als

„Realität unbedingter Zuwendung“ (177), ist auch Offenbarung in diesem Sinne zu interpretieren.

Gottes unbedingte Zuwendung und ihre weltlichen Entsprechungen

„Eine Selbstoffenbarung Gottes in der Welt lässt sich angemessen nur verstehen als Übersetzung von Gottes Selbstverhältnis unbedingter Zuwendung in innerweltliche Entsprechungsverhältnisse ...“ (179) Weder wird Gott Teil der Welt; noch wird die Welt Gott einverleibt; beides liefe auf die Neutralisierung radikaler Alterität hinaus. Das christliche Offenbarungsverständnis ist auch keine Variante griechischer Mythen, die von Besuchen der Götter auf Erden erzählen; es „erscheint nichts substanzhaft Göttliches in der Welt“ (191). Gottes Selbstverhältnis wird vielmehr übersetzt „in das innerweltliche Entsprechungsverhältnis unbedingter interpersonaler Zuwendung. Das Christentum beruft sich hierbei auf Leben und Wirken Jesu von Nazareth und bekennt ihn als den Gott ganz und gar entsprechenden Menschen. In Jesu Menschenverhältnis ist präsent, was das Menschenverhältnis Gottes ausmacht: die Unbedingtheit und Unüberbietbarkeit daseins-, identitäts- und freiheitsbegründender Zuwendung ...“ (ebd.) Richtete die neuere Forschung seit Johannes Weiß ihren Fokus auf die Reich-Gottes-Botschaft Jesu, so bestimmt Höhn diese näherhin als Befreiung von der Daseinsangst „in der bedingungslosen Gemeinschaft der Menschen mit dem in allem mächtigen Gott“. (207) Eben dies wird in der Verkündigung und im Handeln Jesu, das die Marginalisierten einschließt, sichtbar. Dass dieses gott-menschliche Verhältnis mit dem Tod nicht endet, manifestiert sich in Kreuz und Auferstehung Jesu. Gott bricht die jede Beziehung auslöschende Macht des Todes und seiner Verbote wie Krankheit und soziale Marginalisierung, Unrecht und Gewalt. Mit den Begriffen ‚Kreuz‘ und ‚Auferstehung‘ wird „von zwei Seiten her ein und dasselbe Geschehen angedacht (226): „Wenn der Tod

kommt, kommt Gott mit. In der Unendlichkeit Gottes läuft der Tod sich tot.“ (224)

Bewähren muss sich die relationale Ontologie nicht zuletzt bei der Erschließung des christologischen Dogmas. Gegenüber dem Verdacht, die Christologie behaupte, „der Mensch Jesus sei Gott gewesen“ und falle damit in magisches und mythisches Denken zurück⁹, legt Höhn allen Nachdruck darauf, dass hier *keine Identität* ausgesagt werde, sondern eine *Entsprechung* von Gott und Mensch. Wo Beziehungen und Entsprechungsverhältnisse in der Sprache traditioneller Substanzontologie dargestellt und so verdinglicht werden, ist der Verdacht, das Christentum sei nur eine vergeistigte Form des Mythos, kaum vermeidbar. So steht die Rede von der Gottessohnschaft Jesu „für den Ineinsfall von Gottes Menschenverhältnis mit dem Gottesverhältnis des Menschen“ (256); eine *Beziehung* also, die in Jesus von Nazareth unüberbietbar realisiert wurde, aber keinen „ontologischen Sonderstatus“ begründet (257). Jesus kann mit Kol 1,15 als „Bild des unsichtbaren Gottes“ bezeichnet werden, insofern er den ganz Anderen und Unsichtbaren „ins interpersonal Wahrnehmbare“ übersetzt (267), darin aber die unendliche Differenz und so auch die Intention des Bilderverbots wahr.¹⁰ Was im Reden und Handeln Jesu Gestalt gewinnt, ist nicht ein gott-menschliches Mischwesen – eine solche substantielle Vermischung oder Verwandlung schloss das Konzil von Chalkedon explizit aus (vgl. DH 302) –, sondern die ungeschmälerte Gottebenbildlichkeit des Menschen im Sinne einer Entsprechung, was zugleich bedeutet, dass das „Selbst- und Weltverhältnis Gottes und das Gottes- und Menschenverhältnis Jesu“ nicht gesondert nebeneinander existieren (276).

Gehört aber, was hier entfaltet wurde, nicht gänzlich der Vergangenheit an, so dass die Nachgeborenen nur noch staunend oder zweifelnd davon Kenntnis nehmen können? Dies träfe in der Tat zu, wenn die Erfahrung unbedingter Zuwendung nur noch über die biblischen Schriften tradiert würde, in der heutigen menschlichen Praxis aber keinerlei Entsprechung mehr hätte. (281f) Aber gera-

de das kirchlich verfasste Christentum ist aufgefordert, die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der eigenen Praxis zu realisieren; Kirche muss also „vollziehen, was sie bezeugt“ (300). Nur in der Einheit von explizitem, reflektiertem Bekenntnis und der ihm entsprechenden Praxis ist die Selbstoffenbarung Gottes geschichtlich präsent und nicht bloß Gegenstand einer schönen Erzählung: ‚Es war einmal‘. Die Existenz eines geschichtlich verifizierbaren sozialen Gebildes – die Kirche – ist also keine nachträgliche oder gar überflüssige Zugabe zur Offenbarung, sondern Index ihrer bleibenden Gegenwart, die freilich nicht in der Innerlichkeit des Glaubenden ihren exklusiven Ort hat, sondern in der angemessenen empirischen Gestalt und im Handeln des sozialen Verbandes selbst.

Transversale Theologie der Religionen

Allerdings ist ein solches Handeln keineswegs beschränkt auf das explizite Christentum: „Wo sich die Anerkennung des anderen Menschen als Person frei macht von Hintergedanken und Einschränkungen, wird gleichsam anonym und inkognito das Menschen- und Gottesverhältnis Jesu vergegenwärtigt.“ (282) Höhn möchte nun keineswegs Rahners These vom ‚anonymen Christentum‘ repristinieren, um damit die detaillierte Auseinandersetzung mit dem religiösen Pluralismus zu unterlaufen. Wenn aber mit dem II. Vatikanischen Konzil die Universalität von Gottes Heilswillen festzuhalten ist und sich auch in nichtchristlichen Religionen manifestiert, so sind exklusivistische Positionen auszuschließen (310–313, 340, 343f). Es liefe auf die Negation des universalen Heilswillens Gottes hinaus, wenn der Zugang zum Heil davon abhinge, in welchen kulturellen und religiösen Kontext jemand zufällig hineingeboren wird (294f). Bedeutet dies aber umgekehrt, dass angesichts der religiösen Vielfalt alle Religionen uneingeschränkt im Sinn einer pluralistischen Theologie der Religionen gleichwertige Heilswege

darstellen und das Christentum nur ein beliebiger unter vielen ist? Dies kollidiert prima facie hart mit dem Unüberbietbarkeitsanspruch des Christentums, während umgekehrt die inklusivistischen Modelle diesen Anspruch wahren und zugleich gegenüber den anderen Religionen eine größere Offenheit zeigen. Deren Grenzen werden allerdings sichtbar, wo konstatiert wird, dass die „außerchristlichen Religionen ‚an sich‘ und grundsätzlich abgeschafft und überholt sind durch die Ankunft Christi“, wenn auch bis zum Augenblick nicht klar sein mag, wann genau diese Religionen „aufhören, ein Heilsweg für bestimmte Menschen zu sein“. Sie können diese Funktion nur ausüben als *implizites Christentum*, während sie das explizite im besten Falle um einige Aspekte bereichern¹¹. Es wiederholt sich in der Theologie der Religionen das seit Lessing bekannte Problem, ob und wie etwas geschichtlich Partikulares universale Geltung beanspruchen könne. Wenn die bisherigen drei Modelle einer Theologie der Religionen in ihrer ‚programmatischen Absolutsetzung‘ (343) nicht zu überzeugen vermögen, was bildet dann die Alternative?

„Partikular, einmalig und unwiederholbar“, so Höhn, „ist die Offenbarung seiner (des Christentums, R.B.) Botschaft in der Gegebenheitsweise unbedingter (inter-)personaler Zuwendung mitsamt ihrer materialen Unüberbietbarkeit. Universal ist der in dieser Zuwendung offenbar werdende unbedingte Wille Gottes zur Gemeinschaft mit allen Menschen, d.h. auch mit jenen, die niemals in Kontakt mit dem Christentum kamen oder kommen werden. Ihnen wird daher das Moment seiner Unbedingtheit als in einer anderen, mit der christlichen unverrechnbaren (d.h. ‚a-personalen‘) Gegebenheitsweise erschlossen gedacht werden müssen“ (346f)

Unüberbietbarkeit und Einzigartigkeit bedeutet nicht Exklusivität noch die christliche Vereinnahmung anderer Religionen. Ihnen wird vielmehr eine heilsgeschichtliche *raison d’être* zuerkannt, die nicht schon vom Christentum abgeleitet ist. Die personale Form, in welcher die Unbedingtheit des göttlichen

Heilswillens im Christentum als geoffenbart bekannt wird, ist ihrem spezifischen Gehalt nach weder wiederholbar noch durch eine weitere zu überbieten. Das schließt aber die Möglichkeit ein, dass in anderen Religionen diese Unbedingtheit in einer Form festgehalten ist, die *weder* eine heilsgeschichtliche Notlösung und materiale Depravation der ‚wahren‘ Offenbarung darstellt und durch das Christentum überholt ist, noch lediglich eine „materiale Ergänzung“ (344) des christlichen Offenbarungsverständnisses ist. Dieses Modell einer *transversalen Theologie der Religionen* bringt das Wahrheitsmoment, das in den drei religionstheologischen Grundtypen erstarrt ist, wieder in Fluss, indem sie sich gegenseitig korrigieren und falsche Verabsolutierungen verhindert werden. Die transversale Theologie der Religionen besitzt eine größere ‚Freiheit zum Objekt‘ und steht quer zu einer religionstheologischen Metatheorie, welche die Differenzen und Gemeinsamkeiten der Religionen eher neutralisiert als präzise herausarbeitet und diskutiert. Eine Diskussion der *komparativen Theologie der Religionen*, wie sie etwa Klaus von Stosch bietet, hätte diesen Teil abgerundet.

„Er wird sich wohl entschließen müssen, beides zu verbinden.“

Höhn bietet in seinem Buch ein anspruchsvolles, sorgfältig argumentierendes fundamentaltheologisches Modell, das den Lesern einige Anstrengung abfordert und sie als denkende Zeitgenossen ernst nimmt; nicht alle werden es ihm danken. Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ ist ihm nicht Anlass, aus den Widersprüchen neuzeitlicher Rationalität in die scheinbare Unmittelbarkeit eines Glaubens zu springen, der sich vor der Kritik als bloß subjektive Setzung erweist. Die ‚Kunst der Bestreitung‘ ist auch innertheologisch fruchtbar und bewährt sich in der nachdrücklichen Stellung gegen Fideismus und Supranaturalismus ebenso wie gegen Identitätsphilosophische Begründungsmodelle. Höhn verzichtet nicht auf rationale Vermitt-

lung, wohl aber auf den abschlusshaften, totalisierenden Anspruch des Systems, welches nach Franz Rosenzweigs Einsicht nichts gelten lässt, so wie es sich gibt, sondern es stets auf etwas anderes zurückführt – eben ‚reduziert‘¹². Höhns Gedankengang ist, in Erinnerung an Schlegels eingangs zitierten Bonmot, systematisch ohne System. Anstelle einer ontologischen oder bewusstseinsphilosophischen Konstruktion tritt die relationale Ontologie, die sich in der Entfaltung des Gottes- und Offenbarungsbegriffs ebenso zu bewähren hat wie in der Theologie der Religionen. Es kann überzeugend dargelegt werden, dass ein Rekurs auf die Tradition negativer Theologie keineswegs zur Sprachlosigkeit verurteilt, sondern die Methode, von Gott in seinen Beziehungen zur Welt und zu innerweltlichen Relationen zu sprechen, dem ‚Gegenstand‘ angemessen ist. Wohltuend ist Höhns Askese gegenüber einer verbreiteten ‚dogmatischen Vollmundigkeit‘, die nur noch mit sich selbst beschäftigt ist und darum nicht registriert, dass ihr niemand mehr zuhört.

Bedarf es aber, um den relationalen Charakter jeder sinnvollen Rede von Gott darzulegen, überhaupt eines Rekurses auf ein ontologisches Denken? Es besteht zumindest die Gefahr, noch die Kategorie der Relation zu verdinglichen, indem sie in eine ontologische bzw. existentielle Invariante transformiert wird. Gewiss kann anders als in Beziehungen kein Bestimmtes dargestellt werden; dies bedeutet aber nicht, dass die Realität der Welt „vollständig in ihrem Bezogensein“ aufgeht¹³. Eine Auseinandersetzung mit Hermann Cohens Modell der Korrelation von Gott und Mensch, dessen Spur auch in Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* noch sichtbar ist, hätte hier weiterführen können. Für Cohen ist ja, „der allgemeine Sinn der Offenbarung: daß Gott in Verhältnis tritt zum Menschen“ und folglich die von den ontologischen Modellen Gott zugeschriebenen Attribute – mit Maimonides – eher solche der Handlung und der Beziehung sind¹⁴.

In der Einheit von Methode und Sache ist ferner Theodor W. Adornos konstellatives

Denken gerade in seiner kritischen Pointe gegen das geschlossene System theologisch von Bedeutung. Der *Zusammenhang*, in welchem das Besondere steht, ist ihm keine äußerliche Zutat, sondern konstituiert zugleich seine Identität, die mithin, wie Höhn es fordert, nicht die isolierte, abstrakte Existenz ist. An die Stelle der Subordination des Einzelnen unter das Allgemeine steht die Koordination, die *Versuchsanordnung*. „Die Forderung nach Verbindlichkeit ohne System“, schreibt Adorno, „ist die nach Denkmodellen.“¹⁵. Jenseits eines ontologischen oder bewusstseinsphilosophischen Reduktionismus wird Denken experimentell; ein Verfahren, das nicht nur für die Explikation des Gott-Welt-Mensch-Verhältnisses fruchtbar gemacht werden könnte, sondern auch für die Konzeption einer transversalen Theologie der Religionen.

Streit und Bestreitungen dürfte vor allem die These provozieren, der Kern der jesuainischen Botschaft bestehe in der Befreiung von der Daseinsangst (207f). Ob die Angstanalyse seit Kierkegaard die Bewusstseinslage moderner Menschen adäquat trifft und ob deren existentielle Situation enger mit der prekären materiellen zusammenhängt als es von Kierkegaard bis Bultmann gedacht wurde, sei dahingestellt. Mit Klaus Berger lässt sich die Konstruktion einer Daseinsangst als zeitlose condition humaine durchaus bezweifeln. Es wird hier „zu schnell mit einer konstanten Beschaffenheit und Erlebniswelt, also einer für alle Zeiten mehr oder weniger gleichartigen Anthropologie“ gerechnet¹⁶. Denkt man zudem an die Gerichtspredigt Jesu sowie an die apokalyptisch gefärbten Texte des Neuen Testaments, so wird man unsicher, ob die Befreiung von der Angst eine derart zentrale Stellung beansprucht und eine angemessene Übersetzung der Reich-Gottes-Botschaft darstellt. Letztere ist nicht zu trennen von den beiden zentralen Themen der Bibel: Gerechtigkeit und Erbarmen, wobei man mit Grund fragen kann, ob das Erbarmen nicht auch zur Gerechtigkeit gehöre. Sie kennzeichnen die Relation Gottes zu den Menschen und bilden als imitatio dei zugleich den Maßstab für das

Verhalten der Menschen zueinander. Dass Gott Schöpfung und Geschichte vor dem Nichts bewahrt, bleibt anfechtbar, solange Gerechtigkeit – gleichsam als ‚Markenzeichen Gottes‘ – nicht universal hergestellt ist. Die Konzentration auf die Liebe und unbedingte Zuwendung Gottes besitzt eine starke johanneische Schlagseite; sie verleiht nicht wenigen neueren Werken der Dogmatik und Fundamentaltheologie eine gewisse Unschärfe, die auch Höhn suspekt sein müsste. „Mit Gerechtigkeit zaubert man nicht“, schrieb 1918 der junge Gerhard Scholem mit polemischer Pointe gegen bestimmte Tendenzen in der christlichen Theologie, „wohl aber mit Liebe.“¹⁷ Vor allem werden mit dem Liebesbegriff Widersprüche, Differenzen, Konflikte und nicht zuletzt Pflichten gegen Andere fortgezaubert. Die alles umarmende Liebe macht trunken, während Höhn mit Grund zur Nüchternheit mahnt.

Es scheint als müsse, wenn es um die *demonstratio christiana* geht, das Alte Testament schweigen. Und so vermisst man auch bei Höhn eine Auseinandersetzung mit Themen des umfangreicheren ersten Teils der christlichen Bibel, die der Selbstoffenbarung Gottes schärfere Konturen verleihen und im Neuen Testament vorausgesetzt, nicht aber durch andere ersetzt werden. Höhns Verbindung von negativer Theologie und relationaler Ontologie, die Einsicht, dass von Gott nicht jenseits seiner Beziehungen zur Welt und zu den Menschen gesprochen werden kann, hätte an vielen Traditionen des Alten Testaments einen Anhalt; ja es ist das Buch der oft prekären gott-menschlichen Relationen par excellence. Es siedelt seine Rede von Gott niemals jenseits dieser Relation an und der Inbegriff ihres Gelingens ist die Gerechtigkeit. Von deren definitiver Durchsetzung ist das Reich Gottes nicht zu trennen, das auch die Toten einschließen muss, wenn die Gerechtigkeit Gottes nicht vor dem Tod kapitulieren soll. Die Entmachtung des Schicksals und jener annihilierenden Gewalten, welche die Geschichte und das Leben der Menschen beherrschen, steht noch aus. Aber die Lebenden bedürfen eines Vorgeschmacks des Kommenden und Er-

hofften, während sie oft genug die Abwesenheit Gottes erfahren und jene Wunder, welche die Katastrophe wenden könnten, ausbleiben. „Nicht vorenthalten wird uns die Zusage“, schreibt Höhn in Anschluss an Dietrich Bonhoeffer, „dass wir vor und mit Gott leben. Nicht erspart bleibt uns die Härte, dass zu diesen Lebensumständen auch gehört, im Leben ohne Gott auskommen zu müssen.“¹⁸ Die ‚Kunst der Bestreitung‘ besteht auch darin, einen routinierten Heilsoptimismus an diese Einsicht zu erinnern.

Anmerkungen:

- ¹ Hans-Joachim Höhn: Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg (Echter Verlag) 2011, €24,90.
- ² Friedrich Schlegel, Charakteristiken und Kritiken = Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von Ernst Behler u.a., Band I/2. München-Paderborn-Wien 1967, 173.
- ³ Hans-Joachim Höhn: Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie. Würzburg 2011. Zitate werden im durchlaufenden Text mit der Seitenzahl belegt.
- ⁴ Hans-Joachim Höhn, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur. Würzburg 2008, 90.
- ⁵ Klaus Müller, Vom Dogma zur Poesie: das neue Gott-Denken, in: Christ in der Gegenwart, Jahrgang 62 (2010), Heft 11, 121f. hier: 122.
- ⁶ Höhn, Der fremde Gott (Anm. 3), 66f.
- ⁷ Vgl. ebd., 136-143.
- ⁸ Vgl. bereits die Ausführungen in Der fremde Gott (Anm. 3), 137, 141; siehe ferner Peter Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. Freiburg-Basel-Wien 61991, 61-81 und passim; Dominikus Kraschl, Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Problemen der Philosophie. Würzburg 2012.
- ⁹ So bei Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente = Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Band 5, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt/M. 1987, 207.
- ¹⁰ Hierzu ausführlich Höhn, Der fremde Gott (Anm. 3), 127-152.

- ¹¹ Zitat: Karl Rahner, Kirche, Kirchen und Religionen, in: ders., Schriften zur Theologie, Band VIII. Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 355-373, hier: 371. Die Aporien einer Theologie der Religionen sind schon mehrfach dargestellt worden; siehe auch Klaus von Stosch, Offenbarung, Paderborn 2010, 82-88.
- ¹² Franz Rosenzweig, Das neue Denken, in: ders., Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie (1926). Berlin 2001, 210-234, bes. 214-217.
- ¹³ Höhn, Der fremde Gott (Anm. 3), 139.
- ¹⁴ Hermann Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Frankfurt/M. 21929, 82 und 109, vgl. auch ebd., 100f.; ders., Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Gießen 1915, 136f.
- ¹⁵ Theodor W. Adorno, Negative Dialektik = Gesammelte Schriften, Band 6. Frankfurt/M. 41990, 39; vgl. auch ebd., 69-103, 164-177.
- ¹⁶ Klaus Berger, Historische Psychologie des Neuen Testaments (SBS 146/147). Stuttgart 1991, 19; vgl. auch ebd., 168-188.
- ¹⁷ Gershom (Gerhard) Scholem, Tagebücher 1917-1923, hrsg. von Karlfried Gründer u.a., Teilband II. Frankfurt/M. 2000, 302.
- ¹⁸ Höhn, Der fremde Gott (Anm. 3), 248.

Literaturdienst

Franciso F. Claver: Der Aufbau einer Ortskirche. Vermächtnis eines philippinischen Bischofs. Salzburger Theologische Studien 44, interkulturell. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 2011; 272 S.

Mit diesem Buch – das dank der Initiative von Ulrich Winkler vom Zentrum Theologie Interkulturell an der Universität Salzburg nun in deutscher Übersetzung vorliegt – hat der 2010 verstorbene Bischof Francisco Claver SJ weit mehr hinterlassen als lokale Kirchengeschichte. Er bezeugt vielmehr die Wirkmächtigkeit der Impulse zu Aufbruch und Erneuerung, die vom II. Vatikanischen Konzil ausgegangen sind. Dialog, Teilhabe und Mitverantwortung, diese Trias, für Claver unabdingbar, wenn Kirche sich im Geist des Zweiten Vatikanums erneuern und den Menschen zum Leben dienen soll, dekliniert und reflektiert er in überraschender und mutiger Weise. Er beschenkt uns geradezu mit einem Lehrbuch für eine Pastoral, die den Menschen an der Basis als den eigentlichen Akteuren des Wandels die Kraft des Geistes zuspricht.

Episkopieren – so bezeichnet er in seiner ironisch-selbstkritischen Art sein Handeln als Bischof. Dabei macht er unmissverständlich klar, dass die Rolle des Hirten, des Pastors und Kirchenführers innerhalb der Gemeinde selbst liegt, im Dialog mit ihr, Teilhabe, aktive Mitwirkung und Mitverantwortung aller fordernd und fördernd. Es ist seine Überzeugung, dass Wandel in Kirche und Gesellschaft nur dann ernsthaft stattfindet, wenn die Menschen selbst und selbstbewusst von Anfang bis Ende an Veränderungsprozessen beteiligt sind, wenn sie es sind, die Ziele formulieren, über Mittel und Methoden entscheiden, Vorgehensweisen planen, Aufgaben verteilen. Wenn sie selbst die Handelnden sind, die ihr Handeln reflektieren, auswerten, korrigieren, und so Schritt für Schritt Veränderung erzielen, Wandel vorantreiben. Reflektieren – Handeln – Reflektieren: das ist die Methode, die praktiziert wird in kleinen christlichen Gemeinschaften auf den Philippinen. Sie erfordert Geduld, Ausdauer, langen Atem. Vor allem fordert sie den Mut, den einfachen Menschen zu vertrauen, ihnen zuzutrauen, dass der Geist in ihnen und durch sie wirkt und

wirksam wird. Das ist der Kern des Vermächtnisses eines prophetischen Bischofs, der mit anthropologisch geschultem Blick und sozialwissenschaftlich-analytischer Schärfe engagiert gesellschaftspolitische Zusammenhänge benennt. Dabei ist immer seine Liebe zu den einfachen Menschen, zu den Männern und Frauen im bäuerlichen Milieu Bukidnons und Bontocs, zu den ländlichen Armen, den Angehörigen indigener Gruppen spürbar. Er verneigt sich vor ihrer Weisheit und ihrem Lebenswissen. Er erkennt ihre Entscheidungen an, die aus der tiefen Verwurzelung in ihren kulturellen Werten, aus ihrem Überlebenswissen und Alltagspragmatismus kommen. Ihnen traut er zu, dass sie die Welt verändern, im Kleinen ihrer Basisgemeinschaften und ihres sozialen Umfeldes – und im Großen der Gesamtgesellschaft. Wandel kommt von unten, entwickelt seine Wirkkraft nur von der Basis her. Das ist Claver's Botschaft, seine Überzeugung, sein Plädoyer!

Wenn er sich kritisch damit auseinandersetzt, dass die römische Kurie das Entfaltungs- und Selbstbestimmungsrecht authentischer Ortskirchen in Frage stellt, so geht es Bischof Claver nicht um hartnäckige Wortklauberei, bezeichnet der von Rom verwendete Terminus Teilkirche doch nur die einzelne Diözese als administrative Untereinheit im römischen Machtgefüge, während der von ihm nachdrücklich geforderte Begriff Ortskirche der angemessene sei. Ebenso vertritt er die Sprechweise von der „Asiatischen Kirche“ als einer in Asien inkulturierten, anstatt nur von der „Kirche in Asien“ als geografischer Ortsbestimmung zu reden. Claver geht es darum, Ortskirche, die Asiatische Kirche, als die Kirche anzuerkennen, die als wahrhaft inkulturierte Kirche die kulturellen Werte des Volkes mit den Werten des Evangeliums in Dialog bringt. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur, mit den Werten, die sie hervorbringt, Werten, die das Leben der Menschen prägen und ihr Zusammenleben regeln, diese gelte es, im Licht des Evangeliums wert zu schätzen oder auch neu zu bewerten. Diese Prozesse des Dialogs zwischen Glaube und Kultur an der Basis seien das Eigentliche, ein steter Evangelisierungsprozess, konstitutiv für Gemeindebildung, für solidarisches Miteinander und die gemeinschaftliche Bewältigung sozialer Probleme. Nachdrücklich fordert er das Recht der Teilhabe eines und einer jeden Einzelnen an Entscheidungsprozessen, die aus gemeinschaftlicher Reflexion erwachsen und so Mitverantwortung für die Gestaltung von Kirche und Gesellschaft ermöglichen.

Diese Teilhabe erwächst aus dem Vertrauen, das der und dem Einzelnen und der Gemeinschaft das Hören auf und Handeln aus dem Geist Gottes zumutet. Es ist der Geist, der in der Gemeinschaft erbetet und erfahren wird, der in den kleinen christlichen Gemeinschaften lebendig ist: von dort allein erwartet Bischof Claver den Wandel, der vom II. Vatikanum vorgegeben ist.

Dialog – Teilhabe – Mitverantwortung: am Beispiel der friedlichen Revolution in den Philippinen in den 80er Jahren zeigt der Bischof eindrücklich auf, wie diese Kernprinzipien eine weitreichende Wirkkraft entfalten. Eine Kirche, die verwurzelt ist in der Kultur der Menschen, die in kleinen christlichen Gemeinschaften an der Basis gelebt und gestaltet wird, vernetzt und unter der Leitung von Hirten, die den Menschen vertrauen und ihnen eigene Entscheidungen zutrauen: dieser Kirche gelingt es, mit gewaltfreien Mitteln ein diktatorisches Regime zu Fall zu bringen. Und Claver ist davon überzeugt, dass diese Art von Kirche idealer Weise immer und allen Orts ein Mehr an gutem Leben, ein mehr an Gerechtigkeit, ein Mehr an Frieden und Freiheit hervor zu bringen die Macht hat. Er verschweigt nicht die Stolpersteine, die dabei auf dem Weg liegen, vor allem klerikale Attitüden bei Priestern, bei Bischöfen, aber auch bei Laien. Schmerzlich beklagt er auch den Widerspruch, dass vielen kleinen christlichen Gemeinschaften die Eucharistie vorenthalten wird, weil Priesterweihe an den Zölibat gebunden und deshalb Priestermangel herrscht, gleichzeitig die Eucharistie Zentrum und Mittelpunkt der gemeindlichen Lebens sein soll.

Bischof Claver, selbst Angehöriger der indigenen Gruppe der Bontoc, spricht als Anwalt der „kleinen Leute“. Er weiß um ihren täglichen Kampf, um das mühevollen Überleben in einem Land, das immer wieder von Naturkatastrophen heimgesucht, dessen Politik von Korruption und Nepotismus geprägt ist. Er spricht als Prophet, der auf den Punkt bringt, was das II. Vatikanische Konzil mit Aufbruch meinte, einen Aufbruch, der sichtbar wird in der Lebendigkeit kleiner christlicher Gemeinschaften mit ihrem Potential, gesellschaftliche Veränderung zugunsten der Armen zu bewirken. Er weiß jedoch auch darum, dass Aufbruch und Veränderung in vielem noch aussteht. Gerade deshalb braucht es seine prophetische Stimme und sein inspirierendes Zeugnis!

Irmgard Icking

Jan Loffeld: Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral. Echter Verlag, Würzburg 2011, 327 S.;

Um es vorne weg zu sagen. Ich hatte mir in praktischer Hinsicht mehr erwartet von den Ausführungen des Münsteraner Theologen Jan Loffeld, nachdem ich durch ein Interview auf der homepage des Bistums Münster auf seine Promotion bei der Erfurter Pastoraltheologin Maria Widl aufmerksam wurde.

Sein Erkenntnisinteresse ist es, ob der Großteil des Volkes Gottes, welcher sich nicht kontinuierlich in gemeindegkirchliche Vollzüge einbindet, eine generelle Botschaft für die gegenwärtige pastorale Neuorientierung hat und welche theoretischen wie praktischen Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit die gegenwartsorientierte Pastoral diesen Menschen etwas zu sagen bzw. evangelisierend anzubieten hat.(7)

Im ersten Teil seiner Arbeit wertet er dazu Studien aus („Die unbekannte Mehrheit“ und „Was Menschen in der Kirche hält“), analysiert Phänomene wie Weihnachtchristentum und Pilgertrend und diskutiert veränderte Formen der Kirchlichkeit. Er kommt zu dem Ergebnis, dass was in der traditionellen Volkskirche die Normalität regelmäßiger religiöser Praxis war, heute transformiert ist in eine biographisch angelehnte, projekthaft-situative zumeist rituelle Praxis. Dies würde die postmoderne Volkskirchlichkeit kennzeichnen, die sich inhaltlich als religiös komponiert zeigen würde, so Loffeld. (95)

Da ein solches Bindungsverhalten eine andere Logik als das gemeindliche Leben hat, diskutiert er im zweiten Teil die Gemeindegtheologie, welche die pastorale Praxis und Planung der vergangenen Jahrzehnte geprägt hat. Sein Urteil: Als praktische Antwort auf die Erfordernisse der gesellschaftlichen Entwicklung wie der ekklesiologischen Reflexion des Zweiten Vatikanischen Konzils weisen sowohl Gemeindegkirche wie postmoderne Volkskirche, Defizite auf. Die postmodernen Volksschriften aber verweisen fremdprophetisch die Communio der Gemeindegkirche auf das Christsein außerhalb ihrer selbst. (252) Einer praktisch orientierten Volk Gottes-Theologie muss es daher um die Vielfalt der Charismen im Gottesvolk gehen und um eine Verknüpfung mit der Biographie- und Identitätsarbeit postmoderner Volksschriften. (255)

Daher, so sein Plädoyer, gilt es, postmoderne Volkskirche und Gemeindegkirche angesichts der gelebten Individualität stärker zu verschränken. (255) Diesen Anspruch möchte er dann im dritten Teil einlösen. Er will die Sammlung und Sendung in Gemeinde und übergemeindlich denken und aufeinander beziehen, anhand der Beispiele Citypastoral und des Pilgerortes Taizé.

Loffelds Dissertation ist gerade in der Phase kirchlicher Strukturveränderungen ein wichtiger Debattenbeitrag. Den Vertretern der bloßen Vergrößerung pastoraler Räume sagt er, dass hier die veränderte Wirklichkeit der Kirchenmitglieder nicht berücksichtigt wird und man sich um bei ihnen zu findende fremdprophetische Kreativität bringt. Den Apologeten der kleinen Herde des Entscheidungschristentums erschließt er, welches Potential bei denen liegt, die in „lockerer Weise“ Kirchenmitglieder sind und welchen konstitutiven Beitrag sie für die Kirche der Zukunft leisten. Er öffnet die verengte Perspektive auf die Ortsgemeinde, ohne den Wert territorialer Verortung preis zu geben. Seine deutliche Option für eine Pastoral im Plural stellt einen wichtigen Beitrag für die aktuelle pastoraltheologische und pastoralplanerische Diskussion da.

Und dennoch hätte man sich gewünscht, dass er bei der Felderkundung weiter geht als bei den doch inzwischen in die Jahre gekommen Praxisfeldern Citykirche oder Taizé, womit deren Zukunftspotential und paradigmatischer Charakter keineswegs geschmälert werden soll. Neben der Profilierung eines Angebotes, insbesondere rund um die Kasualien, dürfte eine Zukunftsfrage der postmodernen Volkskirche sein, wie sie mit ihren Mitgliedern und mit bzw. in der Öffentlichkeit kommuniziert. Gelingt es ihr, unterschiedliche Interessen einzubeziehen und auf dieser Grundlage Veränderungen in der pastoralen Praxis zu gestalten? Ganz im Sinne eines postmodernen Verständnisses sind es doch die Mitglieder, die über ihre Formen der Zugehörigkeit selbst entscheiden. Manche geben Geld, andere kommen zu den Kasualien, wieder andere geben ein entschiedenes christliches Zeugnis im sozialen Handeln etc. Bisher gibt es aber m.E. keine Kultur, geschweige denn Strukturen, mit diesen unterschiedlichen Mitgliedsformen und -erwartungen umzugehen. Hier wäre man dann vereint im Suchprozess mit anderen gesellschaftlichen Kräften, mit Parteien, Kommunen u. a. m. Hier hätte die postmoderne Volkskirche ihren zivilgesellschaftli-

chen Praxistest zu bestehen und würde eine Antwort darauf bekommen, wofür die Menschen sie überhaupt noch brauchen.

Manfred Körber

Elmar Nass: Vision Mensch – Mission Hoffnung. Glauben, der wieder gewinnt, Paderborn 2012, 144 Seiten.

Genug wird geschrieben über die Verdunstung des Glaubens, regelmäßig geklagt über die wachsende Gottlosigkeit der Welt. Der Autor dieses handlichen Buches wählt einen grundlegend anderen Angang: Er geht davon aus, dass der christliche Glaube dem Menschen dienen muss und dass ein lebensförderliches Gottesbild durchaus vor der Vernunft zu verantworten ist. Bei aller Leidenschaft für die Entdeckung der befreienden und zugleich plausiblen Botschaft kommt auch der christliche Auftrag nicht zu kurz, das Erkannte in die Welt weiterzusagen, allerdings mit einem Missionsverständnis, das nicht zuerst die Stärkung der Kirche in den Blick nimmt, sondern die Bereicherung der Welt mit der christlichen Botschaft einer zukunfts-eröffnenden Hoffnung. Die Überzeugung von einem „gewinnenden christlichen Glauben heute“ (1) wird nicht nur theoretisch behauptet, sondern mit den Antworten junger Christen belegt. Hier wird eine Vision vom Leben vertreten, „die diesen Namen auch verdient: eine Vision, die nicht von den Strukturen oder von Pragmatik, sondern vom Heilsauftrag für den Menschen her gedacht ist“ (2).

Auf der Suche nach dem, was den Menschen in seinem Wesen ausmacht, werden bekannte Argumente gegen den Glauben nicht apologetisch, aber kritisch beleuchtet. Es macht Mut zu lesen, wie religionskritische Positionen auch vor einer aufgeklärten Vernunft an Macht verlieren und die Denkbare Gottes Platz gewinnen kann.

Im Anschluss werden „gute Gründe für den Glauben“ entwickelt, die die Besonderheit des Menschen nach dem christlichen Verständnis beispielsweise an der ihm zugeschriebenen Würde,

seiner Sehnsucht nach Wahrheit, der ihm innewohnenden Idee vom guten Leben auch in Gemeinschaft und der Bereitschaft zum Aufstehen gegen lebensfeindliche Kräfte plausibilisiert. Die Vorstellungen von einem personalen Gott decken sich mit den Bedürfnissen und Fähigkeiten eines jeden Menschen, in der personalen Begegnung sich selbst und andere zu finden.

Ein solch mutiges Bild vom Menschen bewegt, das Erkannte in die Welt hinauszusagen, und zwar nicht unter klug geplanten marktstrategischen Gesichtspunkten, sondern zunächst einmal aufgrund der intrinsischen Motivation, etwas Lebenswichtiges mitteilen zu wollen.

Im zweiten Teil seines Werkes befragt der Autor junge Christen zwischen 21 und 43 Jahren nach ihrer Glaubensbiografie, den für sie entscheidenden Weichen im Leben und ihren wichtigsten Glaubenswahrnehmungen. Aus diesen Glaubensprofilen arbeitet er heraus, dass es einige Glaubensphänomene gibt, die die Hoffnungsfähigkeit und die Lebensfreude der befragten Personen stark geprägt haben. Abschließend werden draus Konsequenzen für eine hoffnungsschenkende Ausrichtung der Glaubenspraxis entwickelt, nämlich: zur Reflexion über den eigenen Glauben anregen, in der Kinder- und Jugendarbeit ein kirchliches Profil erkennen lassen, die Jugendpastoral als eine Alternative zum Alltag gestalten, Kerngruppen des Glaubens pflegen, mit alten und kranken Menschen über ihr Glaubenszeugnis ins Gespräch kommen, Kerngruppen intensiv begleiten, die Vielfalt der Glaubensphänomene sehen, eine milieuübergreifende Pastoral der Persönlichkeit entwickeln (108-111).

Elmar Nass wählt einen wahrhaft optimistischen Weg. Er bestärkt darin, Glauben als vernünftig und lebensfreundlich zu erkennen und davon nicht zu schweigen. Dabei ist der erste Teil seiner Überlegungen sehr hilfreich, sich von verstaubten Vorurteilen zu befreien. Zugleich weiß der Autor um die methodische Schwäche seiner Befragungen im zweiten Teil, versteht es aber, aus den pluralen Biografieverläufen Ermutigungen zu heben, weil jeder Mensch ein Modell für gelingende Hoffnung sein kann.

Wirklich einmal kluge und zugleich erfrische Gedanken, dem christlichen Glauben durch die Menschen Zukunft zuzutrauen.

Joachim Windolph

Unter uns

Auf ein Wort

Einfältiges über die Dreifaltigkeit zu sagen

EINFältigkeit,
ZWEIfel,
DREIfaltigkeit.

Dreifaltigkeit als der Raum,
der Länge, Breite und Höhe hat und doch ein einziger Raum ist.

Dreifaltigkeit, so wie die Zeit sich teilt
in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft.

Dreifaltigkeit, so wie der Tag sich teilt
in Morgen, Mittag und Abend.

Dreifaltigkeit auch bei mir selbst,-
als Kind, Mann und Greis ein und dieselbe Person.

Dreifaltigkeit auch spielerisch wie das Kleeblatt,
das drei Blätter hat und doch ein einziges Blatt ist.

Vom heiligen Patrick, der die Iren missionierte,
wird erzählt, dass er mit einem Kleeblatt versuchte,
diesem Volk die Heilige Dreifaltigkeit zu erklären.
Deshalb ist er heute der Schutzpatron der Iren
und das Kleeblatt das Symbol Irlands.

Dreifaltigkeit am tiefsten als der Weg
vom Ich über das Du zum Wir,
weil Gott in sich selbst Beziehung ist:
Vater, Sohn und Heiliger Geist.

Aber all das zu sagen, ist wohl einfältig.

Michael Zielonka

*aus: NEUE FRAGEN auf alte Antworten
zu Religion und Religionen
epubli Gmbh, Berlin 2010, S. 97f.*

Ritterbach Verlag GmbH · Postfach 18 20 · 50208 Frechen
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E