
Pastoralblatt für die Diözesen
Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim,
Köln und Osnabrück

Januar 1/2014

Aus dem Inhalt

Daniela Engelhard „Die Herzen erwärmen ...“	1
Ralf Miggelbrink Nachdenkliches zur Inkarnation	3
Abraham Roelofsen Die Wort-Gottes-Feier	7
Hubert Lenz Gott ins Leben und den Glauben ins Gespräch bringen	12
Thomas Arnold Der Würde den Weg bereiten	17
Johannes Schelhas Option für das Zeugnis in Geduld	22
Leserbrief	30
Literaturdienst: Hans-Joachim Kracht: Lexikon der Kardinäle 1058-2010	31

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück |
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12, 34414 Warburg |
Dr. Abraham Roelofsen, Klippe 17, 42555 Velbert| P. Prof. Dr.
Hubert Lenz SAC, Palottistr. 3, 56179 Vallendar | Thomas
Arnold, Intern. Kath. Missionswerk missio e.V., Abt.
Theologische Grundlagen, Goethestraße 43, 52064 Aachen |
Pfr. PD Dr. Johannes Schelhas, Nikolausplatz 15, 50937 Köln

Unter Mitwirkung von Domkapitular Rolf-Peter Cremer,
Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard,
Domhof 12, 49074 Osnabrück | Msgr. Markus Bosbach, Mar-
zellenstr. 32, 50668 Köln | Uta Raabe, Niederwallstraße 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

Daniela Engelhard

„Die Herzen erwärmen ...“

Papst Franziskus spricht in Worten, die berühren. Selbst wer ihn nicht persönlich hört und erlebt, sondern nur seine Ansprachen, Interviews oder Predigten liest, kann sich der Wirkung seiner Worte kaum entziehen. Sie inspirieren, stimmen nachdenklich, fordern heraus und sind von entwaffnender Offenheit.

Seine bildreiche Sprache enthält eine Fülle von wichtigen Impulsen für die Pastoral. Die Meditationen des Pastoralblatts greifen deshalb in diesem Jahr einzelne Gedanken des Papstes auf und versuchen, Verbindungen zu aktuellen pastoralen Herausforderungen zu ziehen.

„Sind wir noch eine Kirche, die imstande ist, die Herzen zu erwärmen?“ So fragt Papst Franziskus in einer Ansprache vor den brasilianischen Bischöfen beim Weltjugendtag 2013. Er beschreibt darin eine Kirche, „die sich mit den Menschen auf den Weg macht“. Er wünscht sich, dass Personen, die im Auftrag von Kirche handeln, die Herzen der Menschen berühren, von den eigenen Quellen des Glaubens erzählen und andere zu diesen Quellen hinführen. „Sind wir noch fähig, von diesen Quellen so zu erzählen, dass wir die Begeisterung für ihre Schönheit wiederentdecken?“

Die Herzen anderer berühren kann, wer sich selber im Herzen berühren lässt. Dies klingt an in einer Passage der Glaubenszyklika *Lumen fidei*, die Benedikt der XVI. begonnen und Franziskus vollendet hat: Im Glauben geht es darum, uns vom Wort des Lebens im

Innersten berühren zu lassen. Glauben ist sehen, hören, berühren und sich berühren lassen. Die Enzyklika nimmt Bezug auf den Anfang des Ersten Johannesbriefes, der im Stundengebet der Weihnachtszeit gelesen wird: „Was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens“ (1 Joh 1,1). Mit seiner Menschwerdung, seinem Kommen hat Jesus uns berührt. Und er berührt uns auch heute: im Hören auf sein Wort, in der Begegnung mit den Nächsten, in den Sakramenten ... Diese Berührung verwandelt unser Herz: „Das Licht der Liebe leuchtet nämlich auf, wenn wir im Herzen angerührt werden“ (*Lumen fidei* 29-31).

Lumen fidei zeigt einen entscheidenden Zusammenhang auf: Das Berührtwerden und Berühren im Glauben setzt voraus, dass wir das Menschsein miteinander teilen. Jesus Christus hat das menschliche Leben mit uns geteilt und kennt es „von innen“. Er hat sich von den Lebenssituationen anderer immer wieder berühren lassen. Die Evangelien berichten mehrfach davon, dass Jesus in Begegnungen innerlich zutiefst bewegt ist. Deshalb vermag er auch unser Inneres, unsere Herzen zu erreichen, zu erwärmen und zu verwandeln.

Papst Franziskus hat wenige Tage nach der Veröffentlichung seiner ersten Enzyklika die Insel Lampedusa besucht, um auf das Flüchtlingenselend aufmerksam zu machen. Er hat sich von der Not der Flüchtlinge berühren lassen. Vielleicht wollte er mit diesem starken Zeichen auch verdeutlichen: Das Teilen des Glaubens und das Teilen des Lebens können nicht voneinander getrennt werden.

In dieser Verbindung sehe ich eine wichtige Voraussetzung für ein fruchtbares Wirken in Seelsorge, Verkündigung und Katechese. Seelsorger oder Seelsorgerinnen, die sich selbst im Herzen berühren lassen, sprechen z. B. eine Sprache, die andere berührt. Das wurde mir deutlich bei den Worten einer Seelsorgerin, die viele Suchende in Gesprächen und Glaubenskursen begleitet: „Ich

staune immer wieder, auf welch vielfältige Weise Gott Wege zu und mit den Menschen findet. Ich fühle mich dadurch reich beschenkt." Oder eine ehrenamtlich Engagierte, die Erwachsene zur Taufe begleitet, berichtete: Wir bieten bei der Begleitung auf dem Glaubensweg auch tatkräftige Unterstützung in Problemen des Alltags an. Solche Personen haben ein sensibles Gespür für die Fragen, Sehnsüchte, Sorgen und Freuden der Menschen, für die sie da sind. Sie teilen Leben und können deshalb auch Glauben teilen. Sie sprechen mit dem Herzen und verbreiten dort, wo Kälte und vielleicht Trostlosigkeit herrschen, Wärme und Licht.

„Wie sind unsere Predigten?“, fragt Papst Franziskus bei einer Ansprache vor dem Lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM). Auch in dem Interview mit Antonio Spadaro SJ betont er, dass er in den Predigten einen Prüfstein sieht, wie es um die Nähe zu den Menschen und die Berührung der Herzen steht. Es ist eine gute Erfahrung, eine Predigt zu hören, die Alltagsthemen der Hörer und Hörerinnen einbezieht und nicht an der Oberfläche verbleibt, sondern Tiefe erreicht. Sehr inspirierend können Prediger und Predigerinnen wirken, die in unaufdringlicher Weise etwas von den eigenen Glaubensquellen durchblicken lassen und mit ihrem Einfühlungsvermögen die Herzen erwärmen.

„Sind wir noch eine Kirche, die imstande ist, die Herzen zu erwärmen?“ Diese Frage ist gewiss auf viele Felder christlichen Handelns zu beziehen. Franziskus weist in der Begegnung mit den brasilianischen Bischöfen auch auf die Quelle der Wärme hin: „Gott bittet, dass wir ihm an unserem wärmsten Ort Unterschlupf gewähren: im Herzen. Danach ist er es, der die Wärme ausströmt, deren wir bedürfen ...“

Liebe Leserinnen und Leser,

mit allen guten Segenswünschen für das Neue Jahr schicke ich Sie mit dem ersten Pastoralblatt-Beitrag sozusagen in die weitere Betrachtung des Geheimnisses der Inkarnation. Dies ist keine Doppelung zum Beitrag der Dezember-Ausgabe, sondern ein erneuter Nachdenk-Anlauf, der nach der Christologie deren Konsequenzen für die Anthropologie stärker in den Blick nimmt. Impulsgeber dazu ist **Prof. Dr. Ralf Miggelbrink**, Ordinarius für Syst. Theologie an der Uni Essen.

Für eine Eigenständigkeit der Wort-Gottes-Feier ohne Kommunionfeier führt **Dr. Abraham Roelofsen**, Dozent für Predigtausbildung und Sprecherziehung im Bistum Aachen, gewichtige Argumente an und regt damit zur Diskussion an.

P. Prof. Dr. Hubert Lenz SAC, Ordinarius für Philosophie an der Hochschule Vallendar sowie Spiritus rector der Glaubenskursarbeit, stellt aus genau diesem zweiten Tätigkeitsfeld den „Vallendarer Emmausweg“ vor als eine als Methode, über den Glauben ins Gespräch zu kommen.

Anlässlich des Afrikatages, der dieses Jahr Burkina Faso (in den ersten Jahren der Selbstständigkeit 1960–1984 hieß das Land Ober-volta) in den Fokus nimmt, gibt **Thomas Arnold**, Referent in der Abtlg. Theologische Grundlagen bei missio e. V., Einblick in die dortige katholische Kirche.

Am Ende steht noch einmal ein systematischer theologischer Artikel, der im Horizont des Konzilsjubiläums zwei Textpassagen aus *Dignitatis humanae* und *Lumen gentium* zusammen liest. Der Autor, **PD Dr. theol. Johannes Schelhas**, Lehrstuhlverwalter des Lehrstuhls für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Trier, führt die theologischen Gedanken hinüber in eine konkrete christliche Haltung: das Zeugnis in Geduld.

Insofern Geduld auch etwas mit Zeit zu tun hat, wünsche ich Ihnen, dass Sie genügend Zeit für die Lektüre finden, aber auch die Kraft zum geduldigen Zeugnis in all Ihren vielfältigen seelsorglichen Aufgaben nicht verlieren.

Mit herzlichen Neujahrsgrüßen verbleibe ich

Ihr



Gunther Fleischer

Nachdenkliches zur Inkarnation

Systematisch-theologische Übersetzung eines kardinalen Reflexionsbegriffs des Glaubens

Systematisch-theologische Übersetzung fragt weniger nach den Konnotationen und Kollorationen eines überlieferten Wortes, sondern nach dessen begrifflicher Tiefe, die sich in nachvollziehbaren, argumentationsfesten Gedanken darstellen lässt. Dadurch wird das Übersetzerhandwerk von einer Sprache in die andere vereinfacht, weil die universale Grundstruktur des vernünftigen Denkens zugrundegelegt wird.

Das lateinische Kunstwort „*incarnatio*“ übersetzt den griechischen Vorläuferbegriff „*sarkósis*“, also „Fleischwerdung“, mit dem Theologen des 2. Jahrhunderts die Aussage von Joh 1,14b in einem Wort zusammenfassen: „Und das Wort ist Fleisch geworden.“ Im Deutschen übersetzt man Inkarnation gerne als „Menschwerdung Gottes“ in Jesus Christus, die Pointe von Joh 1,14b dadurch kurzerhand durch diejenige aus Phil 2,7 ersetzend.

Gott wird Mensch

Es handelt sich also um einen terminus technicus der „Christologie von oben“: Man kann die Geschichte des Menschen Jesus von Nazareth (von unten) erzählen als die Verwirklichung Gottes in der Lebensgeschichte eines Menschen. Wo aber dieses Anwesendsein Gottes im Denken, Fühlen und Handeln eines Menschen absolut verlässlich Gott selber zu Erscheinung bringt, da kann dies nicht aufgrund der moralischen und religiösen Leistung eines Menschen gesche-

hen, sondern nur, indem Gott selbst sich in diesem Menschen unverstellt vergegenwärtigt, sein eigenes Selbst mitteilt an einem Menschen, in dessen Geschichte es für alle anderen Menschen aller Zeiten gegeben ist (Selbstmitteilung Gottes). Der empirischen Christologie von unten liegt eine ontologische Christologie von oben logisch voraus.

Das Inkarnationsverständnis nach dem Johannesprolog nimmt die homoousische Sendungschristologie des Konzils von Nizäa (325; DH 125) vorweg: Das ewige Wort Gottes ist nicht nur bei Gott, sondern es ist Gott (Joh 1,1), „gleichen Wesens mit dem Vater“ (*homooúsios tō patri*). Die Rede von der Fleischwerdung Gottes bringt wie die Rede vom gleichwesentlichen göttlichen Sohn zum Ausdruck: In Jesus Christus ist Gott selber ohne jede Einschränkung gegenwärtig.

Joh 1,14b stellt die christologische Metapher von der Fleischwerdung des innergöttlichen Logos in einen soteriologischen Kontext: Die Menschwerdung Gottes ereignet sich „für uns und um unseres Heiles Willen“. Hier liegt der Schwerpunkt des Inkarnationsdenkens zu der Zeit, als das Wort „Inkarnation“ in Gebrauch kam. Anders als heute war es damals nicht selbstverständlich und absolut naheliegend, die Erlösung der Menschen als Abtrag der menschlichen Sündenschuld zu verstehen. Vielmehr war man geneigt, die Erlösung der Menschheit durch Gott in der Annahme der menschlichen Natur durch Gott, eben in der Inkarnation, zu erblicken. Gott hat die menschliche Natur angenommen, das heißt: Gott macht sich zum Verwandten aller Menschen, die so unter einem neuen (Familienober-)haupt zusammenkommen. Irenäus von Lyon nennt das *anakephalaiósis* (lat.: *recapitulatio*).

Diese vor allem in den Kirchen der Orthodoxie beheimatete soteriologische Sinnspitze des Inkarnationsbegriffes hat über die Jahrhunderte die Menschen fasziniert. Sie beinhaltet die Überzeugung: In allem, was Menschen ihrer Natur gemäß tun, sind sie mit Gott verbunden, weil Gott in Jesus Christus alles wahrhaft Menschliche als sein eigenes göttliches Leben annimmt.

Im 19. und 20. Jahrhundert ergreift der Gedanke der Erlösung durch Inkarnation auch das westliche theologische Denken. Weihnachten wird für viele Christen zum eigentlichen Fest der Erlösung. Weihnachten feiert die Christenheit die bleibende Annahme der Menschheit durch Gott: Was Menschen in der Kraft ihrer geschöpflichen Gaben beginnen und vollenden, das alles bleibt umfassen von dem einen großen ja göttlichen Wohlwollens zur ganzen menschlichen Spezies. Ein solches unioinkarnatorisches Denken befreit von Angst und begründet auch neuzeitlichen Optimismus: Mag die Fahrt von Menschheit und Individuum auch stürmisch werden. Gott selbst ist mit der Menschheit und jedem einzelnen im Boot. Letztlich wird deshalb alles gut werden.

In der Anglikanischen Kirche erhebt sich bereits im 19. Jahrhundert Widerspruch gegen diese euphorische Deutung der Inkarnation als Vereinigung von Gott und Menschheit mit automatisierter Erlösung: Der Prolog des Johannesevangeliums nimmt ja doch eine Differenz wahr: Gott wird Mensch, aber die Menschen nehmen ihn nicht auf (Joh 1,11). Die Theologie des Karfreitags steht der Weihnachtssoteriologie des Inkarnationsdenkens skeptisch gegenüber.

Realistische Anthropologie

Der Begriff „Inkarnation“ jedoch weist von sich aus über den Gegensatz der weihnachtlichen oder karfreitaglichen Grundorientierung der Theologie hinaus: Inkarnation bedeutet wörtlich ja eben nicht „Menschwerdung“, sondern Fleischwerdung. Der Begriff „Fleisch“ (sárx) dient dem Paulus zum Entwurf einer dramatischen Anthropologie, die weder zu einem unio noch zu einem differenzorientierten Verständnis der Inkarnation führt, sondern zu einem dramatischen: Menschen leben „im Fleisch“ (en sarkí). Das kennzeichnet ihre leibliche, geschichtliche, endliche, kontingente *conditio humana* (2 Kor 10,3; Gal 2,20). Ihre Versuchung ist dem Fleisch nach zu leben (katà sarká: Röm 8,4f. 12f.).

Die Zurückweisung des leibfeindlichen Missverständnisses dieser paulinischen Unterscheidung gehört zur Programmatik des Inkarnationsbegriffes: Irenäus von Lyon und Tertullian benutzen den Begriff, um gegen die Gnosis zu erklären: Gottes Heil für die Menschen besteht nicht im Ideal einer leiblosen Geistexistenz. Weder die „Seele“ noch das neuzeitliche Subjekt, das sich von allen Kontingenzen befreit, ist der Inbegriff des erlösten Menschen. Erlösung erfasst vielmehr den Menschen mit Leib und Seele. Der Mensch missdeutet sich, wo er mit dem eigenen Fleisch seine Leiblichkeit, seine Kontingenz und geschöpfliche Herkunft missachtet und als nicht zu sich gehörig verkennt. Christologisch bedeutet das die Zurückweisung aller Doketismen und Monophysitismen. Man versteht Christus nicht, wo man die konkrete Fleischlichkeit seines Lebens ablehnt. Ekklesiologisch bildet die Fleischlichkeit der Erlösung die Grundlage der Sakramente: Welchen Sinn sollte denn sinnliches Zeichenhandeln am Leib haben, wenn dieser Leib für die Erlösung nur zu überwinden wäre?

Wie aber soll ausgerechnet der Leib zu einer erlösten Wirklichkeit werden können? Eine erste Antwort auf diese Frage ist die asketische: Der Leib wird erlöst, indem seine körperlichen Impulse (thelémata) überwunden werden, so dass der durchgeistigte Leib zum tauglichen Instrument der geistig bestimmten Lebensführung wird. Dieser Idee liegt das Missverständnis zugrunde, man könne Gut und Böse, Sünde und Gerechtigkeit entlang der anthropologischen Trennlinie von Leib und Geist auseinanderdifferenzieren. Die Sünden jedoch, die aus den Antrieben des Leibes aufsteigen, mögen eher noch die kleineren sein gegenüber jenen, die das geistige Streben nach Größe, Ansehen und Ruhm gerade bei einem asketischen Menschen zu zeitigen vermag! Ebenso wie die Erlösung den Menschen nach Leib und Seele heilen soll, ebenso wirkt auch die Sünde in Geist und Fleisch.

Ein anderer Weg könnte der realistische genannt werden. Er geht aus von einer phänomenologischen Wahrnehmung menschlicher

cher Leiblichkeit: Menschen machen nicht nur die Erfahrung geistiger Aufgeschlossenheit für Schönes, Gutes und Wahres. Diese Grunderfahrung des Geistigen ereignet sich in Verbindung mit der anderen Erfahrung der Eingeschlossenheit geistigen Strebens in den engen Grenzen des Leibes: Grenzen des Raumes, der Zeit und der modalen Gegebenheit. Das Hochgefühl der Überwindung dieser Grenzen etwa, wenn der ICE Hunderte von Kilometern vergessen macht, wenn der Computer Wochen harter Arbeit in wenigen Minuten erledigt oder wenn die Aspirin-tablette einen Abend rettet, der verloren zu sein schien, erinnert uns immer wieder daran, wie unwohl unser Geist mit seiner grenzenlosen Sehnsucht sich im engen, unvollkommenen und als ganzem endlichen Leib fühlt. Immer wieder erinnert dieser Leib an die Endlichkeit der Lebensspanne. Hirnphysiologen provozieren gerne, indem sie die Bedingtheit der geistigen Vollzüge durch die materiellen Strukturen des Gehirns betonen. Was in der materiellen Basis unseres Denkens schon vor unserer Geburt evolutionsbiologisch determiniert wurde, zielt auf das Überleben unter den Bedingungen des immer wieder zitierten Kampfes eines jeden gegen jeden. Zu unserem von Menschen ererbten Fleisch gehört deshalb die Determination zur Konkurrenz. Sie tobt sich als Neigung zum Kampf bis zum Tode aus, als kluge Unterwerfung oder als Gemeinschaftsfindung in der gemeinsamen Aggression gegen Dritte. Gegenüber dieser dynamischen Unheilsgeschichte des ererbten Fleisches nehmen sich die „fleischlichen Laster“ der Völlerei, des übermäßigen Trinkens, der Wollust und der Trägheit, die sowohl die alte Asketik wie der moderne Lifestyle bekämpfen, vergleichsweise undramatisch aus.

Gott wird Fleisch

Die Botschaft von der Fleischwerdung Gottes widerspricht den alten und neuen Gnostizismen. Nicht das abstrakte Subjekt ist das Gegenüber Gottes in der Erlösung, sondern endliche Menschen, deren Endlichkeit

sich in ihren Leibern mit ihrer begrenzten Lebenszeit, ihrer genetischen Vorprägung, ihrer begabungsmäßigen Beschränktheit und ihrer Triebhaftigkeit manifestiert als ein Stück der Natur und der Menschheit mit all den Spuren der wilden vormenschlichen Kreatürlichkeit und mit all den Makeln einer Menschheitsgeschichte, in der das Überleben auf den Wegen der Konkurrenz und der Gewalt gesichert wurde. Die leibliche Erfahrung der Grenzen des Geistes ist zugleich Erfahrung der Verbundenheit des eigenen Lebens in seiner Begrenztheit mit allen anderen Menschen des einen Menschengeschlechts: Auf die Welt kamen wir, weil andere Menschen für uns Platz machten, so wie wir einst Raum geben für andere. In unseren Genen ist die Geschichte der Menschheit eingeschrieben bis zurück zur ersten menschlichen Gewalttat, die in uns fortlebt. Die Verbundenheit aller Menschen im Fleisch ist wie der Schatten der Verbundenheit aller Menschen mit Gott durch Gottes Fleischwerdung.

Wie wird die Erlösung des Fleisches in einer realistischen Anthropologie gedacht? Ein erster Weg könnte darin bestehen, das Fleisch eben Fleisch sein zu lassen. Welche geistigen und sittlichen Höchstleistungen will man von einem Wesen verlangen, das sein physisches Sein dem konkurrenzorientierten Streben nach Fortpflanzung verdankt? Erlösung unter dieser Prämisse bestünde darin, dass Gott alle Menschen annimmt, obwohl sie deformiert sind durch Neid, Gier, Konkurrenz und Gewalt durch und durch. Wo ein Mensch diese Wahrheit begreift, ereignet sich in seinem Herzen das verwandelnde Wunder des Glaubens, das diesen Menschen dann vielleicht bis in seine Antriebsstruktur hinein verwandelt und heilt. Die Kirchen der Reformation haben die Einsicht in Gottes vorbedingungsfreie Annahme aller Menschen im Akt seiner Menschwerdung zum zentralen Thema ihrer Glaubensdeutung gemacht.

Ein anderer Weg geht von der Wandelbarkeit und Heilbarkeit des Fleisches in seiner Vorgeprägtheit durch Gier und Gewalt aus. Ein ungewöhnliches Beispiel hierfür ist

die Deutung der Ehe als ein Sakrament. Gerade innerhalb der Prozesse um Zeugen und Gebären sind Menschen ihren Leibern ausgeliefert. Die Konkurrenz um das Überleben der Gene beschreiben Soziobiologen als das Grundmuster aller Fortpflanzungsbemühung. Die Behauptung, gerade dieses Geschehen werde in Gottes Kraft zum Heilsereignis für die Eheleute, die Gemeinde und alle Menschen, ja, zum Glied am Leib des menschengewordenen Gottes (1 Kor 6,12–20; Eph 5,21–32), bringt auf kühne Weise ein Erlösungsverständnis zum Ausdruck, das einerseits realistisch die menschliche Situation wahrnimmt, aber andererseits dennoch dem Menschsein im Fleische zutraut, dass er nicht nur passiv gerecht gesprochen wird, sondern dass Gott ihn befähigt, an der Erscheinung des Heils im Fleische mitzuwirken. Der Blick auf die Ehen und Familien zeigt, wie zweideutig dieser Versuch bleibt, wie Gottes Heil in der Menschheit umfassen bleibt von der fleischlichen Menschheitsgeschichte. Aber auch andere Verfleischlichungen des Heils in den Sakramenten bleiben angefochten von der Eigendynamik des Fleisches: Welch langes und immer wieder aufgenommenes Bemühen in wechselnden Lebenslagen ist notwendig, bis eine einmal übernommene Verpflichtung in der geistlichen Ordination sich so einprägt in Seele und Leib, dass mit dem eigenen Lebensweg Gott erkennbar wird für andere?

Das Ringen um Gottes Erscheinen in den Leibern der Menschen kostet die Lebenszeit und endet mit dem Tode der Leiber. Wer könnte da nicht den gnostischen Einwand verstehen: Warum das alles? Warum nicht gleich Heil in Heil und Gott in Gott? Warum nicht mindestens baldige Wiedervereinigung mit dem göttlichen Ursprung? Die Antwort des Irenäus von Lyon klingt bescheiden: Weil Gott den Menschen als leibliches Wesen geschaffen hat. Geschaffene, und als solche andere als Gott und so nur mögliches Gegenüber Gottes, sind Menschen in ihrer Verbundenheit unter und miteinander in der Geschichte ihrer jeweiligen Leiber. Das ist die Position, die Gott zum Heil der Menschen dem Menschen zugedacht hat. Wo dieses

Wort von der Schöpfung angenommen wird, da nehmen Menschen ihre leiblichen Lebensgeschichten zuversichtlich als die Wege an, auf denen Gott ihre Sehnsucht nach Schönem, Wahrem und Gutem zu immer unerwarteten Erfüllungen führen will, sich darin als das liebende Gegenüber und den Sinn des Lebens schenkend und so immer neu inkarnierend.

Die Wort-Gottes-Feier

Ein Diskussionsbeitrag

1. Bestandsaufnahme

Eine Gemeinde mittlerer Größe versammelt sich am Sonntag in ihrer Kirche. Einen eigenen Pfarrer – als hätte er ihr je gehört oder die Gemeinde ihm – gibt es in der Gemeinde schon lange nicht mehr. Jeden zweiten Sonntag kommt der Pfarrer der Hauptgemeinde und feiert mit der Ortsgemeinde die Eucharistie. Heute findet keine Eucharistiefeier statt. Eine ehrenamtliche Wortgottesleiterin steht heute dem Gottesdienst vor. Ein Lektor liest die Lesung, die Leiterin das Evangelium und sie hält auch eine Predigt zum Schrifttext.

Gegen Ende der Feier geht eine Kommunionhelferin an den Tabernakel, holt eine Hostienschale heraus und stellt sie auf den Altar. Die Leiterin der Wortgottesfeier nimmt die Agenda zur Wortgottesfeier, wie sie von den Bischöfen approbiert vom liturgischen Institut in Trier herausgegeben wurde, und beginnt nach den dort vorgegebenen Riten und Gebeten die Kommunionfeier. „Wenn wir das nicht machen, kommt keiner mehr!“ lässt sie mich nach dem Gottesdienst wissen. Schade, denke ich. Das Wort Gottes hat die Menschen nicht satt gemacht. Dabei ist es doch eine Speise, wie die Schrift bezeugt (vgl. Ez 2,8-10). Die Verknüpfung von Wort-Gottes-Feier und Kommunionausteilung macht die Wort-Gottes-Feier für die Gläubigen zu einem Ersatz für die Eucharistiefeier.

2. Die Entstehung der Wort-Gottes-Feiern

Die Wort-Gottes-Feiern am Sonntag sind in der ehemaligen DDR entstanden. Zu einer Hauptpfarre mit einem Priester gehörten mehrere Filialgemeinden. Am Sonntag fand in der Hauptpfarre eine Eucharistiefeier statt, an der ein Vertreter, Mann oder Frau, aus jeder Filialgemeinde teilnahm. Nach dem Hochgebet nahmen diese Männer und Frauen ein Ziborium mit konsekrierten Hostien mit in ihre eigenen Kirchen. Dort hatte, zeitlich leicht versetzt, eine Wort-Gottes-Feier begonnen. In diese Feier hinein wurden die konsekrierten Hostien gebracht und in einer an die Wort-Gottes-Feier anschließenden Kommunionfeier an die Gläubigen ausgeteilt. Somit gab es eine zeitliche und inhaltliche Verbindung zur Eucharistiefeier in der Hauptkirche.¹ In der Beschreibung der Situation in Poitiers, in Frankreich findet sich eine ähnliche Vorgehensweise. Dabei wird aber darauf Wert gelegt, dass diese Verbindung von Wort-Gottes-Feier mit anschließender Kommunionfeier nicht jeden Sonntag geschieht. „Das Kommunizieren bei jedem sonntäglichen Gebet kann auf die Dauer das enge Band lockern, das die Kommunion mit der Messe, der Feier der Eucharistie verbindet.“²

Diese enge Verbindung zwischen der Eucharistiefeier und der Wort-Gottes-Feier ist in der Regel in den westdeutschen Gemeinden heute nicht gegeben. Dies führte dazu, dass sich keine eigenständige Form und Theologie der Wort-Gottes-Feier entwickeln konnte. Sie wird immer noch als Notbehelf, als nichtvollständige Messe wahrgenommen. Im Verständnis der Feiernden – sowohl Priester als auch Laien – bleibt sie etwas, was man eigentlich nicht brauchen sollte – wenn man nur genug Priester hätte.

3. Die Wort-Gottes-Feier: „Wo zwei oder drei ...“ (Mt 18,20)

Die enge Verbindung von Wort-Gottes-Feier und Eucharistie hat den Blick dafür

verstellt, was eigentlich in der Begegnung mit dem Wort Gottes geschieht. Im Johannesprolog heißt es schon: „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14). In der Begegnung mit dem Wort Gottes findet eine Begegnung mit Christus statt. „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Wie anders sollen wir dieses Wort verstehen, wenn nicht so, dass wir es hier mit der Realpräsenz Christi in seinem Wort zu tun haben? Wie wirkmächtig und nahrhaft dieses Wort Gottes ist, zeigt sich bereits in den Texten des ersten Testaments.

3.1. Die Wirkung des Wortes Gottes in der Bibel

Im Psalm 1 wird der Mann glücklich gepriesen, der das Wort Gottes murmelt bei Tag und bei Nacht. „Er ist wie ein Baum, der am Wasser gepflanzt ist“ (Ps1,3). Das heißt, es ist für ihn wie Nahrung, die er in sich aufnimmt. Die Einheitsübersetzung nimmt in ihrer Formulierung in Vers 2 die Bewegung des Mundes, das Murmeln, nicht auf, sondern spricht von „nachsinnen“.³ Hier geht die Körperlichkeit der Beschäftigung mit dem Wort Gottes in das Denken, den Kopf, über. Das Wort Gottes will aber körperlich wahrgenommen, erlebt werden, so wie die eucharistischen Gaben von Brot und Wein.

Die Wirkung des Wortes Gottes zeigt sich in beindruckender Weise in der Schöpfungserzählung in Gen 1,1-2.4a. Es ist das Wort, mit dem Gott die Erde erschafft. In der Osternachtfeier wird dieser Text in der Regel in jedem Jahr gelesen. Aber wird er auch geglaubt? Im Blick auf die Wirkmächtigkeit des „Wortes“ Gottes darf dies bezweifelt werden.

Vom Propheten Ezechiel wird berichtet, dass er im Rahmen seiner Berufung zum Propheten den Auftrag erhält, die Buchrolle zu essen (Ez 3,1). Im Buch der Sprüche wird von der Weisheit gesagt, dass sie die Unwissenden einlädt: „Kommt, esst von meinem Mahl und trinkt vom Wein, den ich mische“ (Spr 9,5).

Das Manna in der Wüste wird in der Tradition der Kirchenväter mit der Eucharistie in Verbindung gebracht. Heinz-Günther Schöttler macht darauf aufmerksam, dass das Mannamotiv in Dtn 8,3 von der Heiligen Schrift selbst mit dem Wort Gottes in Beziehung gesetzt wird.⁴ „Durch Hunger hat er dich gefügig gemacht und hat dich dann mit dem Manna gespeist, das du nicht kanntest und das auch deine Väter nicht kannten. Er wollte dich erkennen lassen, dass der Mensch nicht nur von Brot lebt, sondern dass der Mensch von allem lebt, was der Mund des Herrn spricht“ (Dtn 8,3).

Die Realpräsenz Gottes in seinem Wort zeigt sich in der Erzählung Neh 8. Dort wird berichtet, dass Esra und Nehemia nach dem Wiederaufbau Jerusalems sieben Tage dem Volk die Thora vorlesen und erklären. Zu Beginn preist Esra den Herrn, das Volk antwortet mit Amen, und dann heißt es weiter: „Sie verneigten sich, warfen sich vor dem Herrn nieder, mit dem Gesicht zur Erde“ (V6b). Dieses Verhalten des Volkes ist mehr als nur die Verehrung der Thora. „...mit dem Lobpreis Gottes, der Akklamation und der Proskynesis des Volkes wird die Gegenwart Gottes in der Lektüre der Thora bekannt.“⁵

Es zeigt sich, das Selbstverständnis des Wortes Gottes, der Thora, geht in der Bibel weit über das hinaus, was wir in der Regel im liturgischen und außerliturgischen Alltag im Blick haben. Es wird mit der Anwesenheit Gottes gleichgesetzt, ist wirkmächtig und eine wahre Speise. Wenn wir uns diesem biblischen Verständnis des Wortes Gottes öffnen, hat das Auswirkungen auf unser Verständnis von Wort-Gottes-Feiern und auf die Art und Weise, wie wir in der Liturgie damit umgehen, das heißt, wie wir es vortragen, verkünden und feiern. Die Performance beim Vorlesen der Texte und in der Gestaltung der Liturgie ist allerdings oft nicht dazu angetan, dieser Wirkmächtigkeit des Gotteswortes Raum zu geben.⁶

3.2 Das Wort Gottes essen und trinken

Ein Blick auf die Aussagen des Kirchenvaters Origenes in Bezug auf die Bedeutung des Wortes Gottes kann helfen, die Verhältnisbestimmung zwischen dem Wort Gottes und der Eucharistie besser zu verstehen.

Origenes lebte und lehrte in der Zeit um 185 bis um 253 im ägyptischen Alexandrien. Ausgehend von dem Wort Jesu in Joh 6,55 f: „Denn mein Fleisch ist wirklich eine Speise und mein Blut ist wirklich ein Trank. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm“, bringt er diese Aussage in Verbindung mit dem Wort Gottes. Origenes deutet diese Verse bemerkenswert anders als die spätere alleinige Auslegungstradition. „Mit dem Fleisch und Blut seines Wortes [verbi sui] nämlich trinkt und erquickt er wie [tamquam] mit einer reinen Speise und einem [reinen] Trank das ganze Menschengeschlecht [omne hominum genus].“⁷ Das Hören und das Aufnehmen des Wortes Gottes wird so dem Essen und Trinken der eucharistischen Gaben von Brot und Wein gleichgestellt. Dabei geht es nicht um ein „entweder/oder“, sondern um ein „sowohl/als auch“. „In seinen Numeri-Homilien heißt es in einer Auslegung von Num 23,24b: ‚Wir nennen es ‚das Blut Christi trinken‘ nicht nur im sakramentalen Ritus [non solum sacramentum ritu, sc. in der eucharistischen Feier] sondern auch, wenn wir seine Worte vernehmen/aufnehmen [sermones eius recipimus], in denen das Leben ist, wie er auch selbst sagt: ‚Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben‘ [Joh 6,63].“⁸

Das Zweite Vaticanum hat in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (DV) diese Sichtweise aufgenommen. Dort heißt es in Nr. 21: „Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der Heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und es den Gläubigen reicht.“ Hier vollzieht das Konzil in Anleh-

nung an die Patristik eine Gleichstellung von Eucharistie und Wort Gottes.

3.3 Das Zweite Vatikanische Konzil und das Verständnis von Wort Gottes und Eucharistie

Wie bereits angedeutet, versteht das Konzil das Wort Gottes als eine Speise, die die Gläubigen nährt. Die Kirche ist bemüht, „...ihre Kinder unablässig mit dem Wort Gottes zu nähren“ (DV 23). Diese „Nahrungsaufnahme“ ereignet sich in besondere Weise in den Wort-Gottes-Feiern. Hier steht das Wort der Schrift im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Deshalb ist diese Form der Feier nicht zu verwechseln oder gleich zu setzen mit den Andachtsformen, wie sie uns in Kreuzwegandachten, Maiandachten oder beim Rosenkranzgebet begegnen. Während in den Kreuzweg- und Maiandachten ausgewählte Heilsgeheimnisse bzw. Heilsereignisse im Zentrum stehen, ist das Rosenkranzgebet mehr auf eine meditative Grundhaltung ausgerichtet. Die Wort-Gottes-Feier mit ihrer Orientierung an der Hl. Schrift ist eine Liturgie mit einem davon unterschiedenen Charakter.

4. Die Wort-Gottes-Feier und die Kommunionfeier

Aus dem bisher Gesagten ist deutlich geworden, dass wir in der Wort-Gottes-Feier sowohl von der Realpräsenz Christi in seinem Wort ausgehen können als auch, dass dieses Wort uns wirklich Nahrung sein will, die uns kräftigt und satt macht. Der Empfang der eucharistischen Gabe des Brotes in der Wort-Gottes-Feier würde dem nichts mehr hinzufügen.

Die Austeilung des eucharistischen Brotes in der Wort-Gottes-Feier wird zudem dem erneuerten Eucharistieverständnis des Zweiten Vaticanum nicht gerecht. Dort heißt es in der Konstitution über die heilige Liturgie: „Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die

das „Sakrament der Einheit“ ist; sie ist nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen. Daher gehen diese Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche an, machen ihn sichtbar und wirken auf ihn ein ...“ (SC Nr. 26). Das bedeutet, dass eine Trennung der eucharistischen Gaben von der Feier nicht dem kirchenbildenden Ganzheitsdenken des Konzils entspricht.

Die Konzilsväter greifen damit auf die Ursprünge zurück, wie sie in den neutestamentlichen Texten überliefert sind. Im Laufe der Kirchengeschichte war dieser ekklesiologische Blick auf die Eucharistiefeyer verloren gegangen. Die Eucharistiefeyer als Versammlung der Gemeinde, in der die Botschaft Jesu und sein Leben und Sterben im Zentrum stehen, war zur Privat- und Winkelmesse degeneriert. Der Priester opferte und die Gemeinde schaute zu. Diese Entwicklung zeichnete sich spätestens seit der konstantinischen Wende ab.

5. Das Eucharistieverständnis im Wandel der Zeit

Nachdem unter Konstantin I. (ca.350) und seinen Nachfolgern das Christentum Staatsreligion wurde, verstärkte sich eine Entwicklung, die schon früher begonnen hatte. Der Opfergedanke der Eucharistie drängt den Mahlcharakter zurück. Die heilige Messe wird zum Messopfer.

Aus dem Vorsteher der Gemeinde, dem „Pastor“ (Hirte) wird der Opferpriester (Sacerdos) und aus dem Mahl Jesu mit seinen Jüngern wird das Opfer (Sacrificium).⁹

Die Beteiligung der Gemeinde am Messopfer beschränkt sich auf das andächtige Dabeisein, oft verbunden mit eigenen Gebeten (Rosenkranz). Die Beteiligung des Volkes spielt im Vollzug der Eucharistie keine Rolle mehr. „Kam in der frühen Kirche die ganze Gemeinde zusammen, um unter dem Vorsitz des Bischofs/Priesters das Gedächtnis der Heilstaten Jesu Christi in der Verkündigung der HI Schrift und im eucharistischen Mahl zu feiern, so wird das Pascha-Mysterium nun eingeeengt allein auf den heilsbedeutsamen

Tod Jesu, auf die Frage nach seinem Opfer.“¹⁰ Diese Entwicklung verbindet sich mit einem starken somatischen Verständnis der Eucharistischen Gestalten. Es wird die „geistige Kommunion“ praktiziert. Den Gläubigen genügt das Anschauen der Hostie und des Kelches bei der Erhebung nach den Wandlungsworten. Die sonntägliche Eucharistiefeyer ist über viele Jahrhunderte nicht mit der Kommunionsspendung an die Gottesdienstbesucher verbunden.

Durch die Individualisierung in der Frömmigkeit des Einzelnen und die Klerikalisierung durch die Heraushebung des Priesters als dem Liturgen im Gegenüber zur restlichen Gemeinde geht der ekklesiologische Aspekt der Eucharistiefeyer, die Versammlung der Gemeinde, verloren. „Die Frage nach der Gegenwart Jesu Christi wird fokussiert auf seine Gegenwart unter den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein ('Realpräsenz'). Diese Gegenwart Jesu bleibt über die Feier hinaus und wird selbst auch außerhalb der Feier Anlass zur Verehrung ...“.¹¹

6. Die Wort-Gottes-Feier als eine selbständige Liturgie

Die Wort-Gottes-Feier ist aus einer Notsituation heraus entstanden. Eucharistiefeyern am Sonntag mussten „ersetzt“ werden. Durch die starke Eucharistieförmigkeit, die angeregt durch Pius X. in den letzten 100 Jahren entstanden war, ist es schwer, den Gläubigen jetzt nicht nur verständlich zu machen, dass nicht mehr jeden Sonntag eine Eucharistiefeyer stattfinden kann, sondern auch, dass damit ein Kommunionempfang nicht mehr möglich ist. Aus dieser pastoralen Notsituation heraus erlauben die Bischöfe zum Teil die Wort-Gottes-Feier mit Kommunionsspendung – zum Schaden der Wort-Gottes-Feier als selbständiger Liturgie.

Um hier Abhilfe zu schaffen, sind zwei Dinge notwendig.

Zum einen ist es wichtig, die Bedeutung des Wortes Gottes in seiner Wirkmächtigkeit

und in seiner stärkenden nährenden Kraft in Erinnerung zu rufen. Das bedeutet aber, sich der Wort-Gottes-Feier theologisch-dogmatisch zu nähern. Die Folge wäre, dass wir uns von der Vorstellung trennen, dass die Wort-Gottes-Feier eine defizitäre Eucharistiefeier sei. Sie ist etwas anderes und steht neben der Eucharistiefeier. Dazu müsste die Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie zusammen mit der Exegese die theologische Bedeutung dieser liturgischen Form herausarbeiten und den Gläubigen vermitteln.

Zum anderen wäre es notwendig, die Gläubigen nicht mit dem Hinweis von der Wort-Gottes-Feier fernzuhalten, dass ja in der Nachbarpfarre oder der Hauptpfarre der fünf oder sechs bisher selbständigen fusionierten Gemeinden eine Eucharistiefeier stattfinden würde. Die Vertreter dieser Ansicht können sich zwar auf das Kirchenrecht berufen, vergessen darüber aber den gemeinbildenden Charakter der Wort-Gottes-Feier für die Ortsgemeinde. Das Kirchenrecht formuliert das Sonntagsgebot wie folgt: „Dem Gebot zur Teilnahme an der Messfeier genügt, wer an einer Messe teilnimmt, wo immer sie in katholischem Ritus am Feiertag selbst oder am Vortag gefeiert wird“ (CIC 1248 – §1). In dieser Formulierung zeigt sich deutlich, dass es um die Sonntagspflicht des Einzelnen geht. Der Besuch der Eucharistiefeier wird privatisiert. Der gemeinbildende Charakter der Ortsgemeinde kommt nicht vor. Es ist unbestritten, dass der Besuch der Sonntagsmesse, wo auch immer, im Blick auf die Gesamtkirche kirchenbildend ist, aber im Blick auf die Ortsgemeinde geht ein wesentliches Element der Ekklesio-genese für die Gemeinde am Ort verloren, wenn „Kirche“ dort nicht mehr stattfindet.

In § 2 des gleichen Kanons heißt es für den Fall, dass in der Pfarrkirche keine Eucharistiefeier stattfindet: Es wird „sehr empfohlen, dass die Gläubigen an einem Wortgottesdienst teilnehmen ...“. Dabei kann es meines Erachtens keine Lösung sein, die Pfarrgrenzen einfach so groß zu ziehen, dass von jedem Gläubigen gesagt werden kann, in seiner „Pfarrkirche“ fände eine Eucharistiefeier

statt. Es käme so zu einem Ausbluten der Ortsgemeinde.

(Der Hinweis, die Menschen würde ja auch zu Aldi und in den Baumarkt mit dem Auto mehrere Kilometer fahren, muss als häretisch abgewiesen werden, weil es dort um die Befriedigung individueller Konsumbedürfnisse geht und nicht um ein gemeindestiftendes Element in der die Versammelten gemeinsam etwas miteinander tun.)

Mit der Wort-Gottes-Feier wurde eine sehr alte liturgische Form zurückgewonnen. Wir sollten für die Rückgewinnung dieser alten Tradition dankbar sein und mit dieser Liturgie die eucharistiefreien Zeiten füllen. So können die Frauen und Männer in den Gemeinden sich vom Tisch des Brotes und vom Tisch des Wortes nähren lassen.

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. Christoph Heizler, Wortgottesdienste mit Kommunionausteilung, Eine theologische Beurteilung mit Anregung für die Praxis. Würzburg 2003, S. 31
- ² Reinhard Feiter/Hedwig Müller (Hrsg.), Was wird jetzt aus uns Herr Bischof?. Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers, S. 50.
- ³ Im Wort „nachsinnen“ steckt eigentlich „Sinn“ im doppelten Sinne des Wortes: als körperlich-sinnlicher Aspekt und als geistiger Vollzug, der der sinnlichen Wahrnehmung einen Sinn gibt. Diese Körperlichkeit kommt umgangssprachlich im Nachsinnen nicht so zum Ausdruck wie die Beschreibung der im Murmeln hörbaren Körperlichkeit.
- ⁴ Vgl. Heinz Günther Schöttler, „Unser Manna ist das Wort Gottes“ (Origenes): in Bibel und Liturgie 2/2012, S. 83-102.
- ⁵ Georg Steins, Im Banne des Buches, in: Bibel und Liturgie 5/2012, S. 9.
- ⁶ vgl. auch, Werner Kleine, Lektor, - mehr als Vorleser, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, u.a., 9/2013, 270-274.
- ⁷ H.-G. Schöttler a.a.O. S. 85.
- ⁸ H.-G. Schöttler a.a.O. S. 85.
- ⁹ vgl. H. G. Schöttler a.a.O.
- ¹⁰ Martin Stuflesser, Eucharistie, Liturgische Feier und theologische Erschließung, Regensburg 2013, S.79.
- ¹¹ Martin Stuflesser, a.a.O. S. 80. Marcel Albert

Das macht ihn für die Teilnehmer anschaulich – beinahe so, als wären sie selbst dabei gewesen – und schnell wird klar: es geht hier nicht nur um das äußere Zurücklegen eines Weges, es geht auch und vor allem um einen inneren Prozess:

Die Jünger reagieren auf den erschütternden Einbruch, den der Tod Jesu für ihr persönliches Leben wie für die Zukunftsperspektiven der Jüngergemeinschaft darstellt, zunächst mit Enttäuschung und Abwehr. Sie trauern der (verklärten) Vergangenheit nach und kehren der hoffnungslos erscheinenden Gegenwart den Rücken.

Doch trotz aller Trauer bewahren sie sich eine Offenheit: nicht nur für das Gespräch miteinander, sondern auch für einen Impuls von außen. Sie lassen sich auf eine Begegnung mit dem zunächst Fremden ein – und diese verändert alles. Ihnen eröffnet sich eine neue Sicht und Perspektive. Und im Licht des Glaubens beginnen sie, die zurückliegenden Ereignisse – und damit ihr Leben – mit neuen Augen zu sehen. In dem Augenblick, wo sie erkennen, dass ER es ist, der mit ihnen geht, werden sie nicht nur gestärkt und aufgerichtet, ihr ganzes Leben und Denken erfährt eine Verwandlung und Wende. Sie werden aus Lähmung und Resignation befreit, sind wieder „Feuer und Flamme“ und wagen einen neuen Aufbruch. Ohne die Situation und Verfassung der Jünger in Jerusalem zu kennen, kehren sie zu diesen – zu „ihrer Gemeinde“ – zurück. Betroffen und begeistert teilen dort alle miteinander ihre neuen Erfahrungen und Einsichten und werden füreinander zu Zeugen von Jesu Gegenwart und Wirken.

Hier wird deutlich und erfahrbar, aus welchen Quellen Kirche letztlich lebt. Es ist die Begegnung mit Jesus, die den Stein ins Rollen brachte. „Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben“, erklärten wenig später Petrus und Johannes (Apg 4). Seit damals brechen Christen auf, verkünden das Evangelium und laden Interessierte ein, sich auf Gott einzulassen und sich ihrer Gemeinschaft anzuschließen.

Im Laufe der Jahre haben wir diesen Prozess, der von einer Erneuerung und Verle-

bedigung der persönlichen Christusbeziehung zu einem Neuaufbruch führt, mit unterschiedlichsten Gruppen und bei ganz verschiedenen Anlässen ausführlich und intensiv thematisiert. Und bis heute dürfen wir erfahren, wie die Dynamik dieses Weges immer wieder Menschen anspricht und ansteckt.

Bei der konkreten Gestaltung hat es sich bewährt, zunächst das äußere Geschehen zu erzählen und auf dem vorbereiteten Weg mit biblischen Erzählfiguren und Symbolen darzustellen. In einem zweiten Schritt gehen wir dann auf die innere Dynamik des Geschehens ein – entsprechend den Etappen, die auf dem Schaubild benannt sind. Zu jedem dieser Punkte wird dabei eine entsprechende Wortkarte gelegt.

Als wär ich selbst dabei gewesen

Spätestens das Benennen und Sichtbarmachen der inneren Dynamik dieser biblischen Erzählung fordert auf, das Geschehen nicht nur als Zuschauer von außen zu beobachten. Der nachvollziehbare Entwicklungsprozess der Emmausjünger lenkt den Blick der Anwesenden unweigerlich ins Heute: zunächst einmal auf sich selbst, dann aber auch auf die Situation der Kirche.

Die Teilnehmer beginnen, ihr eigenes Leben mit der biblischen Erzählung in Beziehung zu setzen. Nahezu alle folgen der Einladung, aufzustehen und betrachtend den ausgelegten Weg abzugehen. Haben alle die Runde schweigend abgeschritten, so werden sie gebeten, sich einen Ort auf dem Weg auszusuchen, der sie in irgendeiner Weise anspricht und sich dann dort hinzustellen.

Nachdem alle ihren Platz gefunden und eingenommen haben, gehen zwei Mitarbeiter im Kreis herum und laden die Teilnehmer behutsam ein, zu erzählen, warum sie diesen Platz gewählt haben. Dabei achten wir sehr darauf, dass sich niemand gedrängt fühlt, mitzumachen. In der Regel ist die Bereitschaft der Teilnehmer, sich auf diese Form des „Interviews“ einzulassen, beeindruckend hoch. Es herrscht eine sehr dichte und vertrauensvolle Atmosphäre.

Die meisten sprechen offen und sehr persönlich über sich selbst und über ihr eigenes Suchen und Fragen. Da werden die Sehnsucht nach mehr Verbundenheit mit Jesus Christus, der eigene Bezug zur Heiligen Schrift und zur Feier der Eucharistie ins Wort gebracht oder auch der Wunsch (bzw. die Not), die eigenen Glaubenserfahrungen mit anderen zu teilen. Bei Gruppen bis etwa 20 Personen interviewen wir normalerweise alle, bei größeren Gruppen zumindest einen Teil der Anwesenden.

Nach dieser Frage-Runde sind dann alle eingeladen, sich zu dritt oder viert in Murrelgruppen über das Erfahrene auszutauschen. In der Gesamtgruppe werden anschließend einige zentrale Aspekte nochmals benannt und vertieft. Viele äußern Überraschung und Freude, dass sie in kurzer Zeit so persönlich miteinander ins Gespräch kommen. Eine gemeinsame Erfahrung, auf die sich gut aufbauen lässt.

Die „Methode“ Emmausweg: Möglichkeiten und Chancen für Einzelne und Gruppen

Wie von selbst lädt der Emmausweg zu einer geistlich-existentialen Standortbestimmung und Weiterentwicklung ein. Zunächst ist es wichtig, dass die Teilnehmer sich persönlich verorten: „Wo finde ich mich heute auf diesem Weg wieder?“ Dann aber gilt es, über die aktuelle Situation und Verfassung hinauszuschauen und diesen Standort als Etappe auf einem Entwicklungsweg zu betrachten. „Welche Sehnsucht lebt in mir? – Was könnte mich ermutigen, aufzubrechen und mich neu auf den Weg zu machen?“

Im Prozess der Emmausjünger und im Zeugnis der anderen Teilnehmer liegt die Herausforderung und Bestärkung, sich nicht resignativ im Status quo einzurichten, sondern für neue Perspektiven zu öffnen und im Glauben und Vertrauen einen Neuaufbruch zu wagen.

Eine solche Positionierung und Neuorientierung ist nicht nur für den Einzelnen wich-

tig, sondern auch für Gruppen und Gremien. So haben z. B. Hauptamtliche Teams und PGRs, Erstkommunion-Katecheten und (künftige) Religionslehrer den Emmausweg schon als spirituelle Bestärkung für ihren gemeinsamen Weg erfahren. Durch die persönliche und gemeinsame Beschäftigung mit dem Prozess der Emmausjünger erhielten sie – etwa bei einer Klausurtagung oder beim Start bzw. zum Abschluss eines gemeinsamen Projektes wertvolle Anstöße und Perspektiven für ihr Miteinander wie für ihre pastorale Arbeit.

Schließlich ist der „Emmausweg“ für uns als Projektstelle eine wertvolle Hilfe, Interessierten – Haupt- wie Ehrenamtlichen – anhand der inneren Dynamik und Intention von biblischen Glaubenswegen das Anliegen eines Glaubenskurses nahezubringen.

Anschaulich, schnell und einprägsam macht der Emmausweg bewusst, dass die Quelle des Glaubens nicht ein Wissen oder die Anerkennung eines christlichen Wertekanons ist, sondern ein Beziehungsgeschehen. Und das hat Folgen: Auch Glaubensweitergabe geschieht dann primär nicht durch Menschen, die viel wissen, sondern durch solche, die mit Gott Erfahrungen gemacht haben und anderen daran Anteil geben. Sie wecken Interesse an einem persönlichen Gottesbezug und sind durch ihr glaubwürdiges Zeugnis eine lebendige Einladung, sich ebenfalls auf einen derartigen Weg und die damit verbundenen existentiellen Glaubensprozesse einzulassen.

Wegweiser für den Prozess der Glaubensweitergabe

Für das weite Feld der Glaubensweitergabe ist die Emmauserzählung geradezu wegweisend. Es ist entscheidend, dass Jesus zunächst als ein am Leben der Anderen interessierter Weggefährte auftritt. Im Laufe des gemeinsamen Weges weckt er dann in den beiden (enttäuschten) Jüngern ein neues Interesse an Gott und lässt sie dann an seinem Leben, an dem, was ihn erfüllt, Anteil nehmen.

Schritt für Schritt darauf vorbereitet, kommt es schließlich zu jener ganz neuen Erfahrung, die die Jünger mitten ins Herz trifft. Durch die Begegnung mit dem Auferstandenen werden sie so sehr verwandelt und mit neuer Hoffnung und Energie erfüllt, dass sie noch in der Nacht aufbrechen, um ihrerseits anderen an dem großen Schatz ihres Lebens Anteil zu geben. „Ich kenne jemanden, der mir sehr wichtig (geworden) ist und würde mich freuen, wenn ich dich mit ihm bekannt machen könnte“, umschrieb Bischof Wanke (Erfurt) vor Jahren das Fundament aller Glaubensweitergabe.

Und schließlich ist der Emmausweg auch ein sprechendes Bild für den Weg-Charakter unseres Lebens und Glaubens. Die eigene Gottesbeziehung muss immer wieder aktualisiert werden – man findet sich immer wieder an einem anderen Platz, in einem anderen Prozess wieder. Das macht es auch möglich und sinnvoll, sich einzeln oder als Gruppe an entscheidenden Lebensstationen erneut mit diesem Weg zu beschäftigen. Je mehr wir aus eigener Erfahrung um diesen Glaubensprozess wissen und ihn ins Gespräch bringen können, wird er für andere zu einer lebendigen Einladung, sich ebenfalls auf diesen Weg und Prozess einzulassen.

Im Licht des Emmausweges Glaubenskurse sehen und gestalten

Nach unserer Erfahrung sind Glaubenskurse ein geeigneter Weg, auf dem die verwandelnde Begegnung mit Jesus Christus erstmals oder neu erfahrbar werden kann. Und deren Anliegen und Gestalt lässt sich am Emmausweg gut erläutern. Dabei ist es gut, einen besonderen Blick auf die Leitung und Mitarbeiter solcher Kurse zu werfen, die sinnvollerweise von einem Team aus Haupt- und Ehrenamtlichen getragen werden.

Für die Mitarbeiter eines solchen Teams ist das Wissen, miteinander auf dem Weg zu sein und auf die Gegenwart und Wegbegleitung Gottes vertrauen zu können, grundlegend und verbindend.

„Wir sind weder fertig noch perfekt und wissen auch nicht alles. Auch wir haben Fragen und Zweifel. Doch unsere Sehnsucht und Zuversicht ist größer, denn wir sind überzeugt, dass Gott uns auch heute nahe ist. So wie damals mit den Emmausjüngern ist Er auch heute mit uns auf dem Weg“, sagen wir sinngemäß am Anfang jedes Kurses den Teilnehmern.

Diese Haltung ist für die Fruchtbarkeit solcher Kurse von zentraler Bedeutung. Deshalb ist es wichtig, dass sich das Kursteam – ähnlich wie die Emmausjünger – zunächst selbst auf einen persönlichen und gemeinschaftlichen Glaubensweg einlässt. Ohne eigene Erfahrungen haben wir letztlich nichts zum Weitergeben. Die Zeit, die sich Teams zunächst für sich selbst nehmen, ist nicht verloren. Im Gegenteil. (Deshalb bieten wir in Vallendar regelmäßig Kompaktkurse als Möglichkeit zur Selbsterfahrung und Teamentwicklung an.)

Wegbegleiter und Zeuge sein

Beim Betrachten von Jesu Weg mit den Emmausjüngern kommt für die Gestaltung eines Glaubenskurses noch etwas anderes in den Blick: Jesus lässt sich ganz auf die Jünger und ihre Situation ein. Er hört zu und nimmt sich Zeit für sie. Er macht ihnen ein Angebot – doch in der Entscheidung, dieses anzunehmen oder abzulehnen, sind die Jünger wirklich frei. Ohne Peinlichkeit und Gesichtsverlust hätten sich am Ortseingang von Emmaus die Wege wieder trennen können. Wenn Erwachsenen heutzutage der Glaube neu oder vertieft angeboten wird, bedarf es dazu unbedingt auch der Haltung dieses Respekts.

Jesus kam auch nicht „von oben“. Er begegnete den Beiden auf Augenhöhe ließ und sich auf ihren Weg ein. Entsprechend wichtig ist, dass sich auch Mitarbeiter beim Glaubenskurs zunächst und vor allem als Weggefährten verstehen, als Zeugen des Interesses Gottes am Leben eines jeden Menschen. Gerade für den Erstkontakt und Start ist das persönliche Glaubenszeugnis – Fragen und

Zweifel eingeschlossen – wichtiger als theologisches bzw. pastorales Fachwissen.

Die Begegnung mit Jesus hat die Jünger verändert: Immer mehr erhält ER den ersten Platz: Der Fremde wird zum Wegbegleiter – und dieser dann zum Lehrer und Brückenbauer zwischen Heiliger Schrift und persönlichem Leben. Vom eingeladenen Gast wird ER zum Hausvater, der das Brot für die Tischgemeinschaft bricht. Vom scheinbar Unbeteiligten wird Jesus zu dem, der das Leben des Einzelnen und der Kirche speist und mit dem Geist und der Kraft Seiner Liebe erfüllt.

Gerade für eine mehr missionarische Ausrichtung der Seelsorge sind überzeugte Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die etwas von der Wirklichkeit und Gegenwart Gottes ausstrahlen und bezeugen, von entscheidender Bedeutung. Zweifellos brauchen wir in der Kirche Sachverstand und Sachverständige. Doch wird das Leben Gottes vor allem von Zeugen weitergegeben. Wird dem Zeugnis Hauptamtlicher manchmal mit Skepsis begegnet („die müssen ja so reden, schließlich werden sie dafür bezahlt“), besitzt das authentische Glaubenszeugnis von Ehrenamtlichen oft eine ganz eigene Kraft und Wirkung. Derartige Zeugenschaft zu fördern, wird immer mehr zum Gebot der Stunde.

„Unterwegs nach Emmaus“ – eine gute Möglichkeit für die Fastenzeit 2014

Eine gute Möglichkeit, in dieser Richtung erste oder weitere Erfahrungen zu sammeln, ist der Glaubensweg „Unterwegs nach Emmaus“. Er orientiert sich an dem spirituellen Weg, zu dem die Sonntagsevangelien der Fastenzeit im Lesejahr A einladen. Das 64seitige „Teilnehmerheft“ bietet zu jeder der 7 Wochen Anregungen für ca. zwei persönliche Besinnungszeiten. In Texten, Bildern und Gebetsimpulsen wird das jeweilige Evangelium in seiner Bedeutung für den eigenen Glauben, vor allem für die Entwicklung und Reifung der persönlichen Gottesbeziehung erschlossen. Entsprechend dem Untertitel des Glaubensweges („Gott suchen in Zeiten

des Umbruchs“) wird immer wieder der Blick darauf gelenkt, was uns diese Texte im derzeitigen Wandel sagen können.

„Unterwegs nach Emmaus“ will zugleich ermutigen, sich mit anderen über eigene Eindrücke, Erfahrungen und Fragen auszutauschen. Für die Gestaltung solcher Treffen bieten die „Begleitunterlagen“ (leicht umsetzbare) Anregungen und Hilfen. Da sich der Glaubensweg an den Sonntagsevangelien orientiert, kann auch die Gottesdienstgemeinde einbezogen und auf den Glaubensweg „mitgenommen“ werden. Zu den „Begleitunterlagen“ gehören deshalb auch eine Predigtreihe und Fürbitten.

Informationen:

P. Hubert Lenz ist Professor an der Phil.-Theol. Hochschule in Vallendar und leitet seit 2004 die von ihm initiierte Projektstelle „Wege erwachsenen Glaubens“.

Weitere Infos über den Vallendarer Emmausweg und den Glaubensweg „Unterwegs nach Emmaus“ bietet die Homepage www.weg-vallendar.de/emmaus bzw. [/emmausweg](http://emmausweg.de).

Kostenlose Infomaterialien wie auch ein Schnupper- und Mitarbeiter-Set zu den Vallendarer Glaubenswegen (15 €) können angefordert werden:

WeG-Projektstelle – PF 1406 – 56174
Vallendar – Fon: 0261 6402-990 – Fax: -991 – oder: info@weg-vallendar.de

Thomas Arnold

Der Würde den Weg bereiten

Ein Blick auf die Kirche in Burkina Faso aus Anlass des Afrikatags 2014

Anerkennung und Zuwendung – darauf hoffen 300 Menschen, die von ihren Familien verstoßen wurden und im Zentrum Delwende im Herzen der burkinischen Hauptstadt Ougadougou einen neuen Ort der Annahme gefunden haben. Es sind vor allem ältere und wehrlose Frauen, die in ihren Heimatorten als „Hexen“ gebrandmarkt wurden; benötigte die Dorfgemeinschaft doch eine sinnvolle Erklärung und einen Verantwortlichen für erlittene Schicksalsschläge. Als Verstoßene machen sie sich auf den Weg in die Hauptstadt Burkina Fasos. In dem Zentrum Delwende finden die Frauen – selten auch Männer – eine Aufnahme und materielle Versorgung. Was jedoch bleibt, sind die traumatischen Erinnerungen an das Erlittene. Heimat und Familie werden zurückgelassen, Erfahrungen der Ausgrenzung und Entwürdigung müssen verarbeitet werden. Es sind jene Ereignisse, die Schandflecke unmenschlichen Handelns sind. Momente, über die Christen nicht schweigen dürfen. Die Afrikamissionarin Maria Weis hat stattdessen im Zentrum Delwende das Projekt „Adoptiere eine Mutter“ ins Leben gerufen und begibt sich dabei auf die Suche nach jüngeren Menschen aus der Umgebung, die eine Patenschaft für jene Frauen übernehmen, die das Gefühl der Würdelosigkeit erfahren haben.¹

Im Einsatz für die Würde

Den Menschen ihre Würde zurückzugeben war auch Anliegen der katholischen Kirche

vor mehr als 120 Jahren. 1890 war es Papst Leo XIII., der der „fluchwürdigen Pest der Sklaverei“ den Kampf ansagte und sich im gleichen Jahr mit der Enzyklika *Catholicae Ecclesiae* an die Katholiken mit der Bitte um eine Unterstützung zur Abschaffung der Sklaverei wandte. Anlass des Aufrufs waren Berichte über den Umgang mit den Menschen in Afrika, die wie Vieh angeboten und versteigert wurden. Heute, im Jahr 2014, gehört die Sklaverei schon lange der Geschichte an. Doch Verhältnisse menschenunwürdigen Lebens existieren noch immer. Papst Franziskus prangert diese Missstände an, indem er in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* festhält: „Wo ist dein Bruder, der Sklave? Wo ist der, den du jeden Tag umbringst in der kleinen illegalen Fabrik, im Netz der Prostitution, in den Kindern, die du zum Betteln gebrauchst, in dem, der heimlich arbeiten muss, weil er nicht legalisiert ist? Tun wir nicht, als sei alles in Ordnung! Es gibt viele Arten von Mittäterschaft. [...] und die Hände vieler triefen von Blut aufgrund einer bequemen, schweigenden Komplizenschaft.“² Auch wenn der Afrikatag darauf keine letzte Antwort geben kann, so zeigt er zumindest einen hoffnungsmachenden Weg auf: „Die Ausbildung von Frauen und Männern, die sich im Dienst der Kirche dafür einsetzen, Menschen zu einem Leben in Würde zu befreien.“³ Die Spendeneinnahmen zum Afrikatag 2014 fließen in Ausbildungsprojekte, durch die langfristig auf dem afrikanischen Kontinent Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden verwirklicht werden kann. Dieses Jahr veranschaulicht missio die Möglichkeiten zur Hilfeleistung am Beispiel von Burkina Faso.

Veränderungen in der „Heimat der freien Menschen“

Seit 1984 trägt der Staat zwischen Mali, Ghana, Niger, Benin, Togo und der Elfenbeinküste den Namen „Burkina Faso“, der verschiedenen Sprachen entstammt und wörtlich *Vaterland der Rechtschaffenden* oder auch *Die Heimat der freien Menschen*

bedeutet. Wie eine Programmansage erscheint der Landesname des säkularen Staates, der 1960 seine Unabhängigkeit als souveräner Staat erlangte. Zuvor war das Gebiet des heutigen Burkina Faso seit Ende des 19. Jahrhunderts als Obervolta ein Teil Französisch-Westafrikas. Dem Ende der Kolonialmacht folgten zahlreiche Umbrüche innerhalb kurzer Zeit. Nach mehreren Putschen wurde Blaise Compaoré im Jahr 1987 neuer Präsident des Landes und seitdem regelmäßig durch Wahlen in seinem Amt bestätigt. Mit ihm begann eine ruhigere Zeit. Seitdem sind entscheidende Schritte zur Entwicklung einer Zivilgesellschaft geschehen. So konnte im Jahr 1991 eine Verfassung verabschiedet und die „Vierte Republik“ mit präsidentialem Charakter nach französischem Vorbild errichtet werden.⁴ Heute leben in dem 274.000 km² großen Staat 16 Millionen Einwohner. Hinzu kommen geschätzte fünf Millionen Burkiner in den afrikanischen Nachbarstaaten. Die Menschen Burkina Fasos haben zwar nur eine geringe Lebenserwartung von 52 Jahren, jedoch führten in den vergangenen Jahren hohe Geburtenraten zu einem sprunghaften Anstieg der Bevölkerungszahl (um derzeit circa drei Prozent pro Jahr). Bedingt durch diese Entwicklung sind heute mehr als 46 Prozent der Bevölkerung des Landes unter 15 Jahre alt. Aktuell leben 12,7 Prozent der Burkiner in Städten, nachdem es seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zu einer zunehmenden Urbanisierung kam. Bedeutend sind hierfür die Hauptstadt Ougadougou sowie die im Westen gelegene Wirtschaftsmetropole des Landes, Bobo-Dioulasso.⁵

Geprägt durch die Zeit der Kolonialherrschaft ist Französisch nach wie vor die Amtssprache, obwohl sie nur von einer Minderheit der Burkiner beherrscht wird. Als Verkehrssprachen gelten daher vor allem Moore, Djoula und Fulfulde. Daneben gibt es zahlreiche Niger-Kongo-Sprachen, die zusammengefasst hauptsächlich gesprochen werden. So pluralistisch wie die Sprachen sind auch die Ethnien des Landes. Mehr als 60 verschiedene Volksgruppen lassen sich in dem westafrikanischen Land finden, wovon

die Gruppe der Mossi mit einem Anteil von 40 Prozent die größte ist und dadurch die Sprache wie auch die Kultur in weiten Teilen des Landes prägt sowie Vertreter der Ethnie eine politisch dominierende Rolle einnehmen. Daneben gibt es als größere Gruppen u.a. noch den Bobo (14 Prozent), die Gulmancema (8 Prozent), den Senufo (9 Prozent) sowie das Nomadenvolk der Tuareg (7 Prozent).⁶

Parallel zu den zahlreichen Ethnien gibt es ein breites Spektrum der Religionen in Burkina Faso. Die Mehrheit der Bevölkerung ist mit circa 55 Prozent muslimischen Glaubens, wobei bis heute „im Land eine undogmatische-pragmatische Variante des Islam gelebt [wird], der Elemente des Animismus einbezieht“.⁷ Zudem haben sich auch traditionelle Religionen der einzelnen ethnischen Gruppen stärker als in anderen Ländern behauptet, sodass noch heute circa 15 Prozent Anhänger indigener Religionen sind. Hinzu kommen weitere 23,2 Prozent Christen, wovon mit 19 Prozent die Mehrheit katholisch ist und sich die übrigen 4,2 Prozent auf verschiedene protestantische Gruppen verteilen.⁸ Kommt es in anderen Ländern in solchen Situationen oftmals zu religiös motivierten Konflikten, so kann im Fall von Burkina Faso von einem Klima der Toleranz gesprochen werden, das in der multi-ethnischen Gesellschaft vorherrscht. Besonders die Hauptstadt des Landes, Ougadougou, ist ein Schmelztiegel der Religionen, die miteinander im freundschaftlichen Dialog stehen. Gegenseitige Achtung, partnerschaftlicher Austausch und eine tolerante Haltung bestimmen das interreligiöse Miteinander. Dass dies nicht nur auf persönlicher Ebene, sondern auch von Seiten des Staates umgesetzt wird, zeigt unter anderem der offizielle staatliche Feiertagskalender, der sowohl christliche als auch muslimische Feiertage beinhaltet.⁹

Sauerteig für alle Menschen

Obwohl sich die katholische Kirche des Landes mit ihren rund 20 Prozent in einer

Diasporasituation befindet, strahlt sie kraftvoll und überzeugend in die burkinische Gesellschaft hinein. Vor allem im schulischen und diakonischen Bereich bietet die katholische Kirche zahlreiche Angebote, die auch von Nicht-Christen wahrgenommen werden.

Ihren Anfang findet die Kirchengeschichte erst im Jahr 1899, als eine Gruppe von Missionaren unter Leitung von Msgr. Hacquart mit dem Auftrag der Evangelisierung des Gebiets das Binnenland im Sudangürtel, südlich des Nigerbogens, erreichten und nach geeigneten Orten für Missionsstationen suchten. Ein Jahr darauf wurde in Koupela eine erste Station von den Afrikamissionaren, den Weißen Vätern, eröffnet, um von dort aus die umliegenden Ortschaften zu betreuen. Zwar stieß die Arbeit bei den Mossi auf positive Reaktionen, doch verboten im Zuge der französischen Antiklerikalismus-Bewegung die Kolonialbehörden im Jahr 1906 auch die Missionstätigkeit in der Kolonie Obervolta für sechs Jahre. Umso eifriger arbeiteten die Missionare, die sich zwischenzeitlich ins Grenzgebiet zwischen Ghana und Burkina Faso zurückgezogen hatten, nach Aufhebung des Verbots weiter. So konnte 1921 ein erstes Apostolisches Vikariat Ouagadougou errichtet werden¹⁰, 1934 zählte man in der Kolonie Obervolta bereits „mehr als zehntausend Christen und fast dreizehntausend Katechumenen, eine eigene Gründung eines Schwesternordens mit sieben Schwestern und 136 Katechisten“.¹¹

Der Aufbau einer lokalen, burkinischen Kirche ist in den ersten Jahrzehnten vor allem der Ordensgemeinschaft der Weißen Väter zu verdanken. Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts wählten Missionare besonders engagierte und begabte Zuhörer aus, damit diese in den Dörfern die Katechese auch nach dem Weiterziehen der Missionare fortsetzten. Demnach konnte 1915 in Ouagadougou eine erste Schule für Katechisten gegründet werden. Der Gründer der Weißen Väter, Kardinal Charles Lavigerie, griff für die Verbreitung des Glaubens auf ein Konzept zurück, dem ein modernes Missionsverständnis zugrunde lag und das bis heute das Gesicht der Kirche in Burkina Faso prägen soll-

te: „Letztendlich [...] könne die Evangelisierung nur von den Afrikanern selbst ausgehen, die Weißen Väter und Schwestern sollten lediglich die Wegbereiter sein. Statt einer ‚schnellen Taufe‘ trug der Ordensgründer seinen Missionaren eine mindestens vierjährige Glaubensunterweisung auf und ermunterte sie zum Einsatz auf sozialem Gebiet. Das oberste Ziel bestand darin, einheimische Kräfte heranzubilden, die in der Lage sein würden, Führungsrollen und besondere Dienste in ihren Gemeinden zu übernehmen, als Handwerker und Katechisten, als Lehrer und Schwestern, als Priester und Bischöfe.“¹² Dies scheint gelungen, denn nachdem 1942 erste einheimische Priester geweiht und 1965 der afrikanische Weiße Vater und Bischof von Ouagadougou, Paul Zougrana, zum Kardinal ernannt wurde, hat sich bis heute eine Ortskirche mit 14 Diözesen – davon drei Erzbistümern – entwickelt, die ihren Platz als Sauerteig der Gesellschaft wahrnimmt. Dies ist dringend nötig, denn so, wie Papst Leo XIII. vor über 120 Jahren die Befreiung der Gefangenen forderte, sehen sich heute die pastoralen Mitarbeiter in Burkina Faso mit Situationen der Demütigung und Verletzung der Menschenwürde konfrontiert. Eine hohe Analphabetenrate, Hungersnöte durch langanhaltende Dürrephasen sowie eine schlechte Gesundheitsversorgung sind nur drei zentrale Punkte, von denen die Burkinabé – wie man die Menschen des Landes auch bezeichnet – betroffen sind. Davon ist manches auf Naturkatastrophen zurückzuführen, aber vieles auch von Menschen verursacht. Die Kirche erhebt ihre Stimme dagegen und prangert strukturelle Schuld wie die sich ausbreitende Korruption, egoistisches Einzelinteresse sowie die ungerechte Verteilung der Reichtümer des Landes an. Damit gibt die Kirche jenen Menschen eine Stimme, die vom ausbleibenden Regen, sinkenden Grundwasserspiegeln, Überweidung, Abholzung, Erosion und den daraus resultierenden Folgen betroffen sind. Zwar liegt das derzeitige Wirtschaftswachstum Burkina Fasos dank guter Ernten, Produktivitätssteigerungen im Landwirtschaftssektor und einer steigenden Goldförderung bei sieben

Prozent und das BIP-Wachstum bei neun Prozent, doch zählt das Land immer noch zu den am wenigsten entwickelten Ländern der Welt. So betrug das Bruttonationaleinkommen pro Kopf im Jahr 2008 gerade einmal 1.215 US Dollar.¹³ „Im Human Development Index 2012 liegt Burkina Faso auf Rang 183. Die Mehrzahl der Millennium Development Goals wird bis 2015 voraussichtlich trotz Fortschritten nicht erreicht werden können.“¹⁴ Demgegenüber formulierte die Kirche zentrale politische Leitlinien, die deutlich machen, dass zu langfristigem wirtschaftlichem Erfolg auch der Aspekt der Gerechtigkeit und der Menschenwürde nicht außer Acht gelassen werden darf. Als Leitlinien hob die katholische Kirche deswegen neben dem interreligiösen Dialog und der Sorge um das Wohl der Allgemeinheit auch die Option für die Armen, die Suche nach Gerechtigkeit, den Einsatz gegen Fremdenfeindlichkeit, Regionalisierung und Ethnizismus sowie die unveräußerliche Würde des Menschen hervor.¹⁵ Damit wird das ekklesiologische Verständnis der Kirche Burkina Fasos deutlich: Sie selbst versteht sich als Hoffnungsgeberin und Mutmacherin, als Umgestalterin der Gesellschaft aufgrund ihres christlichen Auftrags. Eine Kirche, die im Dienst an den Menschen steht, um – ohne Ansehen der Person – die Würde der Menschen zu schützen und die Familie Gottes aufzubauen.

Als Familie in die Gesellschaft hineinwirken

Bereits Jahre vor dem postsynodalen Schreiben *Ecclesia in Africa* im Jahr 1995, welches ebenfalls die Kirche als Familie Gottes zum zentralen ekklesiologischen Motiv wählte, hatte dieses Verständnis von Kirche in der Pastoral des westafrikanischen Landes einen wichtigen Stellenwert eingenommen. Dies kann auch als Inkulturation der christlichen Botschaft verstanden werden, da eine in diesem Sinn gelebte Kirche „traditionelle afrikanische Werte der innerfamiliären Solidarität, der Gastfreundschaft, Respekt vor Traditionen, gemeinschaftliche

Erziehung etc.“¹⁶ integriert. Aus diesem ekklesiologischen Grundverständnis heraus entwickelten sich nicht nur rasch Basisgemeinden (Communautés Chrésiennes de Base) in Burkina Faso, sondern erhielt auch das diakonische Engagement im Sinn eines partnerschaftlichen Eintretens für den Anderen, ganz gleich welcher Religion er ist, in der Kirche Burkina Fasos eine hohe Bedeutung. So verwundert es nicht, dass bereits die von den ersten Missionaren gebauten Bildungseinrichtungen auch für Nichtchristen offen waren. Bis heute unterhält die Kirche ein Netz solcher Häuser, das zwar nicht das ganze Land abdeckt, jedoch durch seine Qualität überzeugt. Mit diesem Engagement begibt sich die Kirche in den gegenseitig abhängigen Prozess von Bildung und Entwicklung, von der Verantwortung der Kirche für die Gesellschaft, die wiederum die Kirche verändert. Damit wird „Mission“ als dialogisches Geschehen deutlich: Die Kirche begibt sich mit ihren Werten und ihrer Botschaft in die Gesellschaft hinein, zwingt sich nicht auf, sondern öffnet sich mit ihrem Dienst für die Zeichen der Zeit, eben für die Freude und Hoffnung, die Trauer und Angst der Menschen, und verändert dadurch selbst ihr Wesen im Sinne einer sich immer erneuernden Kirche. „Jeder Teil des Gottesvolkes gibt, indem er die Gabe Gottes dem eigenen Geist entsprechend in sein Leben überträgt, Zeugnis für den empfangenen Glauben und bereichert ihn mit neuen, aussagekräftigen Ausdrucksformen. Man kann sagen: „Das Volk evangelisiert fortwährend sich selbst.“

Wo ist dein Bruder, der Sklave?

In Burkina Faso hat die Kirche den Glauben in das Leben der Burkinabé übertragen, indem sie zu allen Zeiten neben der Botschaft durch das Wort ein Zeugnis des Glaubens durch den Bau von Krankenstationen, Waisenhäuser, Schulen, Gewerbebetrieben oder auch Staudämmen zur regelmäßigen Wasserversorgung – also die Errichtung sozialer Hilfsstrukturen – gegeben hat. Mit

ihrem Dienst ist sie ein bedeutender sozialer Akteur und Nothelfer für viele Bedürftige in Burkina Faso, auch wenn sie zuletzt in den Verruf kam, eine reiche Kirche zu sein. Zwar ist es richtig, dass die Kirche vor allem im sozialen Sektor sehr gut aufgestellt ist, jedoch braucht es vor allem im Bereich der Pastoral weitere Unterstützung. Ein vernünftiger Weg scheint hierzu, in die Ausbildung der Menschen zu investieren, sodass sich die lokale Kirche langfristig eine Grundlage schafft, auf der sie eigenständig „stehen“ kann. „Stehen“ heißt: Zu einem überzeugenden Werkzeug Gottes zu werden, das auf den „Ruf Gottes hörte, der uns alle fragt: „Wo ist dein Bruder“ (Gen 4,9)? Wo ist dein Bruder, der Sklave?“¹⁸ Diese Frage berührte damals jene Gläubigen, die sich für die Abschaffung des Sklavenhandels einsetzten, und sie lässt heute die Afrikamissionarin im Zentrum Delwende nicht kalt, wenn sie als Patin einer verstoßenen Frau hilft. Vor allem eröffnet die Frage jenen Raum, der Platz für eine je eigene – persönliche – Antwort bietet. Eine Antwort, die das Antlitz Gottes in die Welt trägt.

Anmerkungen:

- ¹ Vollständiger Bericht über das Zentrum Delwende: Werner, Eva-Maria: *Ausgestoßen im Alter*, in: *kontinente* (2013) 6, Aachen 2013, 20f.
- ² Papst Franziskus: *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium. Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*. Vatikanstadt 2013, 134. Digital verfügbar unter: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_ge.pdf. (26.11.2013)
- ³ *missio* Aachen: *Impulse für die Predigt*, in: ders. (Hrsg.): *Afrikatag. Die Kollekte für Afrika*. Januar 2014. Bausteine für den Gottesdienst, Aachen 2013, 4-5, 4.
- ⁴ Vgl. Vellguth, Klaus: *Burkina Faso – Vaterland der Rechtschaffenden*, in: *Stimmen der Zeit* 139 (2014) Nr. 1.
- ⁵ Vgl. Wikipedia: *Burkina Faso. Besiedlung*, im Internet: http://de.wikipedia.org/wiki/Burkina_Faso (25.11.2013).

- ⁶ Vgl. Wikipedia: *Burkina Faso. Bevölkerung*, im Internet: http://de.wikipedia.org/wiki/Burkina_Faso (25.11.2013).
- ⁷ Wikipedia: *Burkina Faso. Religion*, im Internet: http://de.wikipedia.org/wiki/Burkina_Faso (25.11.2013).
- ⁸ Vgl. ebd. und CIA World Factbook: *Burkina Faso*, im Internet: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/uv.html> (26.11.2013). Der Anteil der Christen an der burkinischen Bevölkerung wird sehr unterschiedlich angegeben und schwankt in der Literatur zwischen zehn und mehr als zwanzig Prozent (z.B. Auswärtiges Amt: 15 Prozent (vgl. http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Aussenpolitik/Laender/Laenderinfos/01-Nodes_Uebersichtsseiten/BurkinaFaso_node.html (26.1.2013))).
- ⁹ Meyer, Michael: *Im „Vaterland der Würde“*. Zum Engagement der Kirche in Burkina Faso. Unveröffentlichtes Dokument. Aachen 2013. Dem Artikel verdanke ich viele Anregungen für diesen Beitrag.
- ¹⁰ Vgl. Afrikamissionare: *Burkina Faso*, im Internet: <http://www.afrikamissionare.de/de/Burkina%20Faso.html> (26.11.2013).
- ¹¹ Stabentheiner, Julia: *Kleine Christliche Gemeinschaften in Burkina Faso. Die Kirche im Nahbereich der Diözese Dori*, unveröffentlichtes Dokument, ohne Datum, 5.
- ¹² Sonnen, Bruno/Schmitz, Werner: *Unterwegs in Burkina Faso. Begegnungen – Erfahrungen – Einblicke*. Trier 1998, 119.
- ¹³ Vgl. Vellguth a.a.O.
- ¹⁴ Auswärtiges Amt: *Wirtschaft*, im Internet: http://www.auswaertiges-amt.de/sid_OBCAC-CABCBF1D835E0AF984A9B35A3E2/DE/Aussenpolitik/Laender/Laenderinfos/BurkinaFaso/Wirtschaft_node.html (26.11.2013).
- ¹⁵ Vgl. *Les Évêques de Burkina Faso: Lettre Pastorale des Évêques aux fils et filles de L'Église Famille de Dieu qui est au Burkina Faso et aux hommes et femmes de bonne volonté. Lettre Pastorale des Evêque Nr. 23, Ouagadougou* 2013.
- ¹⁶ Stabentheiner, 8.
- ¹⁷ Papst Franziskus: *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium. Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*. Vatikanstadt 2013, 80. Digital verfügbar unter: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_ge.pdf (26.11.2013). Papst Franziskus zitiert an dieser Stelle selbst die III. Generalversammlung der Bischöfe von Lateinamerika und der Karibik: Dokument von Puebla (23. März 1979), 450; vgl. V. Generalversammlung der Bischöfe von Lateinamerika und der Karibik: Dokument von Aparecida (29. Juni 2007), 264.
- ¹⁸ A.a.O., 134.

Option für das Zeugnis in Geduld

Eine relecture von *Dignitatis humanae* 11 und *Lumen gentium* 8,3

In einem Textabschnitt, den eine breitere kirchliche Öffentlichkeit kaum wahrgenommen hat, bietet die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae* in Artikel 11 eine christologische Perle an, die noch immer auf ihre Entdeckung wartet.¹ DiH 11 legt eine gelungene Schriftauslegung der Intention Jesu vor, wie sie das Neue Testament an vielen Stellen offen oder latent erkennen lässt. Zugleich bleibt der Text mit seiner Aussage bei Jesus nicht stehen. Er wendet die Intention Jesu auf die Jünger an. Dies wird in Absatz 2 explizit ausgeführt. Und er wendet die Intention Jesu auf die Glaubenden in der heutigen Praxis ihres Lebens an. Dies wird in beiden Absätzen jedoch nicht explizit ausgeführt. Der Text des Konzils spricht vor dem Hintergrund der Rezeption der Intention Jesu im Leben der Jünger zu „uns“ (DV 12,1). Die Aussage und die Anwendung werden im Konzilsbeschluss unter dem Gedanken der Zeugnisgabe für die religiöse Freiheit – womit das Konzil die von Gott geschenkte „transzendente“ Freiheit bezeichnet – miteinander verwoben: Jesu Zeugnis und die Applikation auf das apostolische Zeitalter von einst erschließen sich „uns jetzt“ (LG 6,1: *nunc nobis*) mit den nötigen geschichtlichen Abänderungen, die sich aus den „heutigen Lebensumständen“ (SC 88) ergeben.

Mit ihrer Option für die Armen hat sich die lateinamerikanische Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil für das Ende einer weitverzweigten Glaubenspraxis eingesetzt, die ihr Kalkül aus den nationalen und kolo-

nialen gesellschaftlichen Gegebenheiten zieht. Die Kirche selbst bricht mit einem sozialen Verhalten, welches teils direkt, teils indirekt aus dem Reichtum der bürgerlichen Welt seinen Nutzen gewonnen hat. Die Kirche „entweltlicht“ sich, indem sie sich im Geist Christi anders der Welt und den materiell Armen zuwendet. Sie besinnt sich aufs Neue des Evangeliums und der vielfältigen Formen seines Zeugnisses in der Welt. Insofern Armut einen Menschen nicht nur materiell ruiniert, sondern geistige Armut ihn ebenso zu Fall bringt, ist es unbedingt erforderlich, dass die Kirche ihr Gesamtverhalten nicht nur in Lateinamerika, sondern auch in anderen Kontinenten, nicht zuletzt in Europa, neu justiert. Armut fügt einem Menschen individuell und sozial Schaden zu; sie zerstört ihn als Einzelnen und als Glied der Gemeinschaft. Angesichts der Tatsache, dass Armut in Deutschland derzeit noch weit mehr geistiger als materieller Art ist und ohne die zunehmende materielle Armut hierzulande zu unterschätzen, verstehe ich die theologische Option für die Armen, die die lateinamerikanischen Bischöfe 1968 in Medellín vor dem kirchlich-sozialen Hintergrund ihres Kontinents getroffen haben, heute – hier – bei uns als Option für das Zeugnis gegenüber Jesus Christus, ein Zeugnis in Geduld. Eine derartig transformierte Option ist im 21. Jahrhundert für Deutschland, ja für weite Teile in Europa, von Nöten. Sie ist unverzichtbar angebracht. Lebenssinn und Lebensorientierung gehen nach dem Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils für Glaubende wie für nicht Glaubende von Jesus Christus bzw. vom Gott Jesu Christi aus.

Die Option für die Armen, die ich zeitspezifisch und situationsgebunden als Konkrektion begreife, legt das Konzil in DiH 11 als christologische Option für das Zeugnis in Geduld dar. Ohne auf die historischen Zusammenhänge von Konzilstexten und ihrer Rezeption in Lateinamerika einzugehen, könnte man sagen: Das Konzil musste zunächst in Hinsicht auf Glaubende und nicht Glaubende die Option für das Zeugnis formulieren, damit nach dem Konzil Lateinamerika mit

den Armen seine Option für die Armen klar treffen konnte. Die ehemaligen Konzilsteilnehmer und weitere Bischöfe aus Lateinamerika haben mit ihrer theologischen Option, welche die biblischen Wissenschaften seit dem 19. Jh. vorbereitet hatten, einen Konzilsbeschluss seinem Aggiornamento zugeführt: die Kirche steht *mit* den Armen und Unterdrückten *für* die Armen und Unterdrückten ein, weil der messianische König den Geringen Gerechtigkeit und den Unterdrückten Recht bringt (vgl. Jes 11,4). Auf vielen Wegen der Umkehr und Buße verwirklicht die Kirche fortwährend ihre Sendung „in Armut und Verfolgung“ (LG 8,3). Das Ideal der konkreten Umsetzung dieser Sendung in der Gemeinde geht davon aus, dass die Starken die Schwäche der Schwachen tragen müssen und dass die Starken nicht selbstbezogen leben dürfen (vgl. Röm 15,1).

Die folgenden Überlegungen zielen darauf, die christologische Option für das Zeugnis in Geduld im Kontext unserer Zeit und unseres geografisch-geistigen Ortes wieder zum Verstehen zu bringen, damit dann im nächsten Schritt, über das Geschriebene hinaus, – an das Gewissen gebunden, jedoch ungezwungen – Einzelne wie die kirchliche Gemeinschaft als Ganzes ihr Zeugnis „in Tat und Wort“ (DV 2) umso mehr ablegen können. Die Plausibilität der praktischen Umsetzung des Zeugnisses im Leben der Kirche in der Welt von heute bemisst sich am Grad der individuellen Einsicht in diese Option.

DiH 11 legt seine christologische Reflexion narrativ vor. Der Konzilstext bildet den Aussagen über Jesus Christus strukturparallel Aussagen über den Menschen nach. Das Konzil entwickelt seinen Gedankengang von den Aposteln ausgehend. Es dokumentiert damit ausgehend von den Aposteln in ihrer ekklesiologischen Bedeutung sein theologisch-anthropologisches Selbstverständnis, wonach der Menschentyp *par excellence* die Heiligen sind, die Zeugen, die als solche mit den Evangelien und den neutestamentlichen Briefen in den Blick gekommen sind. Bestimmte Einzelpersonen und die Gemeinde als lokale Versammlung der Gläubigen sind heilig. Heiligkeit ist kein Privileg weniger

moralischer Heroen. Der Text macht deutlich: Christus ermöglicht nicht nur eine lebendige Beziehung zwischen Mensch und Jesus. Er eröffnet zugleich einen neuen Weg vernünftiger und gerechter Beziehungen von Mensch zu Mensch und zwischen vielen Menschen innerhalb der zivilen Gesellschaft.² Die Elemente der Reflexion im Einzelnen, die der Konzilstext christologisch fokussiert, sind weitangelegt: gewöhnliche wie extreme Situationen des irdischen Lebens Jesu und der Jünger und mit den Jüngern des Menschen allgemein werden aufgegriffen.

1. Die Christologie von LG 8,3 und DiH 11,1

DiH 11,1 illustriert die Geduld Jesu. Sie wird zum Fundament, auf dem der Konzilstext seine christologische Aussage narrativ entfaltet. Diese hat eine Parallele in LG 8,3.

(1) LG 8,3 lässt das Bild des armen Jesus entstehen: wie das Haupt der Kirche arm ist, sind auch die Glieder der Kirche arm. Die vom Text her vor allem spirituell verstehbare Armut Jesu avanciert in LG 8,3 zum Urbild der Armut der Kirche in der Welt. Die Kirche ist in ihrer theologisch zu begreifenden Sendung in die Welt dazu berufen, Christi „Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten“. Diese ermahrende Aussage wird sodann im verkürzten Zitat mit dem Programmwort bekräftigt, das Jesus nach Lk 4,18f. in Nazaret verkündigt hat: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“ Die barmherzige Fürsorge der Kirche um das irdische Wohl und ewige Heil der Menschen, aller Menschen, Gestalt an. Es besteht darin, den Armen die Not zu lindern. Welcher Art die Not der Einzelnen ist, lässt

der Text allerdings offen. Der nicht ganz unproblematische Gedanke, die Not sei allein geistlicher Natur, liegt auch vom Kontext der Aussagen her nahe. Jedwede Spiritualisierung – so sehen wir inzwischen deutlicher als früher – hat ihre vernünftige Grenze. Wo solche Grenze außer Acht bleibt, wird die Spiritualisierung der Armut unmenschlich; das Wirken des Gottesgeistes in der Not des armen und leidenden Menschen wird in sein Gegenteil verkehrt: in die Ablehnung Gottes, in Aktionismus, in Gewalt oder in Terror.

Was noch fehlt, soll jedoch nicht den Blick auf die Erkenntnis verstellen, wonach die geistige und materielle Armut Jesu den Reichtum Gottes bzw. die „Fülle“ Christi (LG 7,8: plenitudo) auf Erden ein für alle Mal inkarniert hat. Um die Erniedrigung („Kenosis“) des Gottessohnes und die äußere Armut seines irdischen Lebens als Mensch bis zum Tod am Kreuz auszusagen, die den göttlichen Reichtum des Lebens Gottes im Herzen Jesu verbirgt, führt LG 8,3 die Schriftaussagen Phil 2,6 und 2 Kor 8,9 an: Der arme Christus färbt auf die Kirche ab. Er stürzt den alten wie jeden neuen Triumphalismus der Kirche vom Thron. Er macht die Kirche arm – und reich. Die Armut Christi allein soll die Kirche bereichern. Nichts Irdisches soll sie zum Gefäß und Werkzeug Gottes machen. Die Kirche erkennt ihre irdische Gestalt ganz von ihm her: „In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen.“ Die Kirche bekennt sich zur Armut Christi. Die Kirche bekennt zudem in diakonalem Handeln und in liturgischer Doxologie die Armut Christi. Die Kirche ahmt so die Barmherzigkeit Christi nach (vgl. Eph 5,1), deren Ursprung die Barmherzigkeit Gottes ist. In Christi Armut sollen die Authentizität und die Identität der Kirche Gottes gründen.³ Aus der Armut Christi in der Kirche sprießt das Zeugnis der Glaubenden. Evangeliumsverkündigung heute, ja „Evangelisierung ohne Einsatz für die Armen ist undenkbar“⁴.

(2) Werden in LG 8,3 christologische Aussagen des irdischen Lebens Jesu mit Blick auf die Kirche vorgelegt, so formuliert DiH 11,1 andere christologische Aussagen des irdischen Lebens Jesu in Hinsicht auf die Würde der menschlichen Person. Während jene um das Theologumenon von der Armut Jesu Christi kreisen, reflektieren, ja meditieren diese die Geduld Jesu in Bezug auf das individuelle und soziale Verhalten von Menschen. Dieses Verhalten betrifft die Realität des Reiches Gottes inmitten der Welt; es betrifft zugleich den vielfältigen Umgang mit dem anderen Menschen. Berücksichtigt man den Kontext der Aussage, so sticht in DiH 11,1 bereits auf den ersten Blick die Geduld Jesu hervor. DiH 11,2 lässt nämlich zu Beginn die Aussage von der Geduld der Jünger hervortreten.

Für DiH 11,1 lässt sich näher feststellen: Die Geduld Jesu ist das christologische Motiv. Das Stichwort „Geduld“ verkettet etliche Einzelaussagen innerlich miteinander. Sie springen den Lesern ins Auge: Jesus wendet sich den Jüngern mit Geduld zu. Er spricht sie an. Er lädt sie ein. Er geht ihnen nach. Er holt sie, wenn nötig, zurück. Er gewährt ihnen Pausen der Versöhnung. Er hält sie zu vertrauen und zu glauben an. Er fordert ihren kleinen Glauben heraus, eröffnet ihnen Größeres, ohne sie zu diesem zu zwingen. In Gleichnissen erschließt er ihnen das Reich Gottes. Auch wenn er dabei immer auf die Jüngerschar abhebt, preist er zugleich die Geduld des himmlischen Vaters, der zufolge Unkraut und Weizen erst am Ende der Welt voneinander getrennt werden. Jesu Mission bleibt nicht allein Wort; sie ist in seinem Dienst am Leben, in seinem Eintreten für die Menschen, zur Tat geworden und hat am Kreuz ihre Vollendung gefunden. Der Konzilstext formuliert: Jesus Christus hat „durch das Erlösungswerk am Kreuz, um den Menschen das Heil und die wahre Freiheit zu erwerben, seine Offenbarung zur Vollendung gebracht“. Dies heißt in einer reflexiven Betrachtung: Die Soteriologie begründet das theologisch-anthropologische Verständnis von Freiheit. Der Text fährt inhaltlich fort: Jesus hat im Leben und im Sterben für Gott

seinen Vater Zeugnis abgelegt. Das Zeugnis des Lebens Jesu in einzelnen Bewährungssituationen des Alltags und die Hingabe des Lebens am Kreuz sind ein konstitutives Moment an der Vollendung Jesu. Wer sich Jesu Zeugnis widersetzt, dem hat er es nicht mit Druck oder Gewalt aufgedrängt, selbst den Zwölfen nicht (vgl. Joh 6,66-71). Der Konzilstext resümiert: Jesu Mission wird durch Zeugnisgabe gefestigt; sie wächst in der Kraft der Liebe Gottes, die fähig ist, sogar den Tod zu überwinden. Jesu Verhalten kann somit als Grundlage der Option für das Zeugnis der Christen in Geduld einst und heute angesehen werden.

(3) Bereits die christologische Aussage von LG 8,3, mehr aber noch die christologische Aussage von DiH 11,1 ist dafür geeignet, bei beiden Texten übereinstimmend von einer Christologie des irdischen Lebens Jesu zu sprechen. Sie wird hier wie dort in unterschiedlichen Facetten dargelegt. Liest man beide Texte zusammen, so ergibt sich ein reichhaltigeres Bild des irdischen Jesus. Dieses Bild ist für das Verhalten der Kirche hier und heute bedeutsam. Eine systematisch reflektierte Christologie lassen die Konzilsbeschlüsse nicht erkennen, dies ist auch nicht ihre Intention gewesen. Dennoch bleibt im Licht der christologischen Aussagen von LG 8,3 und DiH 11,1 festzuhalten: Nicht nur die österlichen Bekundungen des Auferstandenen, seine Himmelfahrt und sein Kommen in Herrlichkeit bilden die kirchliche Christologie aus und beschreiben das Fundament (vgl. 1 Tim 3,15) der Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil greift ebenso auf das irdische Leben Jesu zurück, um auf der Basis jener neutestamentlichen Aussagen zum einen das geschichtliche Leben der Kirche in der gegenwärtigen Welt zu beschreiben (vgl. nochmals DV 12,1) – und um das Leben der Kirche hier und jetzt zu korrigieren, zu reinigen, zu erneuern (vgl. LG 8,3 Schluss). LG 8,3 begründet die Armut der Kirche mit dem Beispiel Christi und implizit der ersten Christen. Das Konzil greift auf das irdische Leben Jesu zurück, um zum anderen das radikale Freisein des Menschen von den Zwängen der

Welt für das Reich Gottes aufzuzeigen (vgl. Joh 17,11.14: in der Welt, aber nicht von der Welt). DiH 11 erschließt die von Gott geschenkte „transzendente“ Freiheit der Menschen am Beispiel Jesu Christi und der ersten Christen.

Die Relevanz des Lebens Jesu in Hinsicht auf die besondere Armut der Kirche und die an die Person gebundene Freiheit des Menschen legt der katholische Theologe Walter Kern so dar: „Gott entäußert sich seiner Allmacht in die Ohnmacht des am Kreuz – von Menschen und Gott verlassen – Sterbenden und offenbart eben darin die einholdend-anziehend überwältigende Macht der Liebe. Gottes Allmacht geht dem Menschen nach in der Gestalt der ‚Allschwäche‘ (Gabriel Marcel). Der ‚deus semper maior‘ ist auch der ‚je kleinere Gott‘: ‚non plus infra‘ (statt non plus ultra). Wie das denken? Liebe tut verrückte Dinge. Für den Christen ist dafür die Eucharistie – ‚Mein Leib für euch, mein Blut für alle‘ – der greifbar-unbegreifliche Beweis. Deshalb ‚muss‘ ja wohl die Unbegreiflichkeit Gottes sich in liebendem Tun solcher Art, als gekreuzigte Liebe, verbergen und offenbaren. Die Kreuzesliebe überbietet (‚unterbietet‘) nochmals unendlich die allmächtige Schöpferliebe Gottes. Der Schöpfer gibt den Menschen frei in dessen eigenes Sein.“⁵ Solche Freigabe des Menschen durch den Gott Jesu Christi muss die Kirche mit allen Mitteln schützen und ausbreiten. Die Freiheit ist Element der unantastbaren Würde der Person (vgl. DiH 12).

2. Die christologische Anthropologie von DiH 11,2

Während DiH 11,1 die Geduld Jesu mit Schriftaussagen illustriert, entfaltet DiH 11,2 das Theologumenon vom Zeugnis der Christen unter dem Aspekt der Mühe bzw. des Einsatzes der Jünger Jesu für die Kirche. Die Geduld der Jünger für das Wachstum des infolge Jesu Tod und seiner Auferstehung transformierten Reiches Gottes ist das anthropologische Motiv, dessen Stichwort „Mühe um das Wachstum der Kirche“ wie-

derum etliche Einzelaussagen innerlich miteinander verkettet. Sie springen abermals den Lesern ins Auge: Die Jünger ahmen das Verhalten des irdischen Jesus nach. Sie gehen im Gehorsam gegenüber dem Wort des Auferstandenen zu allen Menschen (vgl. Mk 16,15; vgl. AG 1). Sie mühen sich ab, „die Menschen zum Bekenntnis zu Christus dem Herrn zu bekehren“. Sie benutzen dazu nicht Kunstgriffe und üben keinerlei missionarischen Zwang aus. Sie fühlen sich in ihrer Praxis durch die Kraft des lebendigen Wortes Gottes und seines Zeugnisses aus der Schrift (= AT) legitimiert. Sie bauen zuerst auf seine Selbstdurchsetzungskraft. Sie gehen bei der Erfüllung ihrer Sendung geduldig vor. Sie begegnen den Menschen mit Aufmerksamkeit und Vertrauen. Der Konzilstext verflucht das geduldige Mühen der Jünger Jesu um das Wachstum der apostolischen Kirche mit dem Theologumenon vom allgemeinen Heilswillen Gottes, den 1 Tim 2,4 so formuliert: Gott „will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.“ Zwang und Kunstgriffe, so wird ausdrücklich gesagt, sind dem Wollen Gottes völlig unangemessen (vgl. NA 4,8). Selbst Schwache in ihrem Irrtum bezieht der Heilswille Gottes ein (vgl. 1 Joh 3,20). Schwache dieser Art fordern einen Jünger heraus und formen seine und der anderen Jünger Geduld immens. Hier müssen sich die Jünger in Treue bewähren. Das Engagement der Jünger für die „transzendente“ Wahrheit kommt in DiH 11,2 so zur Sprache: Die Jünger wissen sich und ihre Sendung in den Dienst der Wahrheit Gottes gestellt. Um Zeugnis für Gott vor den Menschen abzulegen, hat sie der Heilige Geist ausgesandt. In der Haltung der Güte und Bescheidenheit Christi gehen sie an ihr Werk. Jesu irdisches Leben verleiht ihnen die Kraft zur Mühe für das Gedeihen der Kirche. Während sie die staatliche Autorität in ihren legitimen Grenzen achten (vgl. Apg 5,29; 2 Kor 10,3-5), kämpfen sie mit allen ihnen zur Verfügung stehenden „Waffen“ Gottes (2 Kor 11,4), eben mit der „Rüstung Gottes“ (Eph 6,11.13) und dem „Schild des Glaubens“ (Eph 6,16), gegen die Mächte und Gewalten des Bösen in der Welt (vgl. Eph 6,10-20).

In der Haltung der Geduld verwirklichen die Jünger Jesu das Zeugnis für Christus. Das Wort des Paulus „Bedrängnis bewirkt Geduld, Geduld aber Bewährung, Bewährung Hoffnung“ (Röm 5,3f.) erschließt die pneumatische Kraft der Geduld für ein Leben der Jünger Jesu, über dem die Hoffnung die eschatologische Perspektive bereits eröffnet hat. Über diesen komplexen Sachverhalt vor dem Hintergrund unserer konkreten Lebenswirklichkeit legt der evangelisch-lutherische Theologe Ulrich Wilckens Folgendes dar: „Die ganze Last des vielgestaltigen Widerspruchs von ‚Entfremdung‘, den irdische Geschichte gegen die Verwirklichung wahrer Menschlichkeit des Menschen aufzubieten weiß und aufzubieten pflegt, wird weder heroisch geleugnet noch theologisch ‚weggedacht‘ oder religiös kompensiert [...]; sondern diesem Widerstreit kann und soll im Glauben sozusagen mitten ins Gesicht geschaut werden. Erfahrung von Leid wird als Erfahrung von Leid ertragbar. Nirgend anderswo hat sich die Realitätskraft christlichen Glaubens durch die ganze, unendlich Leid-gefüllte Geschichte des Christentums hindurch eindrucksvoller erwiesen als in den vielen verschiedenen Zeugnissen von ertragenem Leid, in denen nicht Resignation spricht, sondern die staunende Freude konkreten Ertragenkönnens. Der Glaube bekommt darin eine Sprache, die kompetent ist, der ganzen Wirklichkeit gegenwärtigen Leidens die überlegene Wirklichkeit des künftigen Heils entgegenzusingen.“⁶ Die Geduld der Jünger Jesu heute und einst ist in der Geduld Jesu verankert und Jesu Geduld in der Geduld und Barmherzigkeit Gottes. Solche Geduld hat es an sich, dass sie die Last des Jüngers nicht schwerer macht, sondern „zu Zeiten und Fristen, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat“ (Apg 1,7) nach oben erhebt, nämlich dorthin, wo auch die Freiheit des Menschen verankert ist und wo die Sendung und das Zeugnis von Menschen für Gott ihren Ursprung haben – in Gott.

3. Synthese: Das Zeugnis für Christus in Geduld

Die Christologie des irdischen Lebens Jesu von DiH 11,1 und die christologische Anthropologie des Zeugen Jesu von DiH 11,2 werden im Folgenden zu einer systematisch-theologischen Synthese geführt: Glaubende lesen am irdischen Leben Jesu ab, dass sie in der Haltung der Geduld ein persönliches, konkretes wie situationsgebundenes Zeugnis für Christus ablegen. Die Geduld der Zeugen äußert sich in der Mühe des Menschen um das Wachstum der Kirche in der Welt während seiner Lebenszeit. Sie schließt die Bereitschaft zum Martyrium ein.⁷ Solche Geduld formt das individuelle und soziale Handeln der Einzelnen entsprechend der Offenbarungserkenntnis aus der Heiligen Schrift. Zwei anthropologische Aspekte der Synthese sollen zunächst herausgeschält werden; eine Charakteristik, die das Zeugnis von Menschen für Christus systematisch-theologisch zu bestimmen versucht, schließt die Überlegungen ab.

(1) Das Zeugnis für Christus ist in der geduldigen Hoffnung des Jüngers wirksam. Die Hoffnung ist die geistige Sphäre, in der Glaubende ihr individuelles Zeugnis umsetzen. Die Hoffnung bezeichnet den Rahmen, in dem Glaubende ihre Christuserkenntnis dem Bild Jesu gemäß in Tat und Wort umsetzen. Hoffnung, metaphorisch ausgedrückt, ist der Motor des Zeugnisses.

Hoffnung findet ihre Anschauung und ihren Ausdruck im entsprechenden Verhalten der Hoffnungsträger. Dies sind alle Getauften. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diesen Gedanken in LG 35,1 versteckt formuliert: Niemand darf seine eschatologische Hoffnung in der Herzenskammer verschließen. Alle sollen dieser Hoffnung in den Strukturen des weltlichen Lebens zu einem greifbaren Durchbruch verhelfen. Die Hoffnung, die der dreieine Gott im geduldigen Handeln der Getauften fortwährend in die Welt einpflanzt, ist der Anfang jener Hoffnung, die aufgrund der Verheißung des Heiligen Geistes endgültig Bestand haben

wird (vgl. Röm 8,25f.). Die Hoffnung, die die Jünger heute schon erfüllt, realisiert „in jedem Augenblick“ den „Hervorgang aus dem Ursprung“⁸, den Glauben. Was der Glaube ist, zeigt in der Kraft geduldiger Hoffnung sein Format. Es bestimmt die Beständigkeit in dem Maß, in dem die Hoffnung die Rechenschaft des Glaubens (vgl. 1 Petr 3,15) in Tat und Wort darstellt.

(2) Das Zeugnis für Christus bringt dem Jünger selbst nicht Ansehen und Ehre der Person ein. Die Jünger, wie sie insbesondere in den ersten drei Evangelien geschildert werden, bringen eine unerhörte Botschaft zum Tragen. Diese erhebt aus sich heraus den Anspruch, Zeugnis zu sein, Zeugnis für Christus zu geben. Das Zeugnis für Christus bindet den Jünger jeweils mehr an die Botschaft. Es bindet ihn habituell immer tiefer in die Lebensgemeinschaft mit Christus ein. Dies beginnt jeden Morgen neu, weshalb Geduld bei der Umsetzung erforderlich ist. In dieser Gemeinschaft ist Gott der Mittelpunkt des Lebens und Jesu Weg zu Gott der Weg der Jünger in der Nachfolge Christi zum Mittelpunkt. Das gesamte Neue Testament kann als das Zeugnis des Zeugnisses für Christus gelesen werden. Jedes persönlich gefärbte Zeugnis geht aus einer Überzeugung hervor, die infolge beständiger Prüfung und Unterscheidung durch die Person zu einem individuellen Gut derselben geworden ist und einen Wert bezeichnet, der sich in der Sehnsucht des Herzens und in den Regungen des Verstandes seinen konkreten Ausdruck sucht. Jedes Zeugnis bestätigt dem Zeugen die Richtigkeit und Wahrheit der Überzeugung.

Zeugen, die in Geduld Zeugnis für Christus ablegen, sind „Zeugen aus Überzeugung“. Jeder „Zeuge aus Überzeugung“ tritt für eine erkannte Wahrheit ein, „zu der er sich als zu seinem Lebenssinn bekennt. Obwohl sich der Zeuge ganz mit 'seiner' Wahrheit identifiziert, geht es ihm doch nicht um sich selbst, vielmehr ist es die Wahrheit, die ihn übermächtigt und sich selbst in ihm als unbedingt geltend bezeugt. Andererseits bedarf die unbedingt geltende Wahrheit – nur um

eine solche kann es sich hier handeln [...] – des Zeugen, um für andere zu geschichtlicher Erscheinung, Erfahrung und Wirksamkeit zu kommen. Dennoch tritt der Zeuge nicht an die Stelle des Bezeugten; dann würde er aufhören, Zeuge zu sein. Vielmehr nimmt er sich [...] selbst zurück und wird transparent auf das von ihm Bezeugte hin.⁹ Auf der Grundlage von Zeugnis und Überzeugung macht die theologische Reflexion eine „Hermeneutik des Zeugnisses“ aus, „der es um die Ermittlung von Ereignissen mit unbedingtem Sinn“ geht.¹⁰ Die Erkenntnis der Wahrheit des irdischen Jesus, die im christologischen Motiv der Geduld Jesu einen Ansatzpunkt findet, der zutiefst beim Humanum ansetzt, vermittelt den Zeugen (Dativ Plural) den Zeugen (Akkusativ Singular) mit unbedingtem Sinn schlechthin, nämlich in der Pluralität der Facetten seiner Person. Diese Wahrheit eröffnet dem Zeugnis der Zeugen eine vielseitige Wirkungsgeschichte, die im neuen Zeugnis späterer Zeugen einen vorläufigen Endpunkt findet, der jedoch notwendig nach vorn offenbleibt und somit weiteres Zeugnis ermöglicht.

(3) Das Zeugnis für Christus ist ein sittliches Zeugnis. Es wird in Wort und Tat vollzogen. Die Bezeichnung sittliches Zeugnis greift auf eine Überlegung Richard Schaefflers zurück, wonach das Zeugnis nach Art der sittlichen Wahrnehmung und der sittlichen Erfahrung des Menschen beschaffen ist: „in der Weise, wie die Handlungsmöglichkeit sich uns zeigt, [wird] ein Anspruch sichtbar [...], der 'nicht nur mich gerade jetzt', sondern 'jedermann zu jeder Zeit' zu einer bestimmten Wahl zwischen konkurrierenden Handlungsmöglichkeiten verpflichtet“¹¹. Jedes Zeugnis von Menschen findet seine individuelle Ausprägung in den Fasern des Lebens, wie das Gesamtverhalten die Sozialgestalt eines Lebens unverwechselbar ausprägt.

Das Zeugnis für Christus ist zugleich ein doxologisches Zeugnis. Doxologisch, Gott verherrlichend, ist jedes persönlich gefärbte Zeugnis, sofern mit jedem sittlichen Vollzug von Zeugnis ein Glaubender den Vater Jesu im Himmel ehrt. Doxologisch wird das Zeug-

nis in der Liturgie realisiert: Hier werden die Taten und Worte des Zeugnisses gewissermaßen theozentrisch aktuiert; will heißen: aus der in Gott gedachten Liturgie¹² in die in Gott vollzogene Liturgie hinübergeführt. Dies geschieht nicht nur im liturgisch gefeierten Gottesdienst, sondern ebenso in Schriftlesung und Gebet (vgl. SC 7,1) sowie in den vielen möglichen Weisen, wie die Darbringung des Zeugnisses im Gottesdienst sodann im Alltag ihre Fortsetzung nehmen kann. Mit jedem partiellen Zeugnis kommen Glaubende ihrer eschatologischen Errettung ein Stück näher, wird dieses Leben auf Erden umso mehr mit dem ewigen Leben in Gott identifiziert.

Das Zeugnis für Christus ist ferner gemeinschaftsbezogen. Es verbindet und bindet die Kräfte und das Vermögen der Einzelnen und wendet die gesamte Energie der Zeugen in die Richtung der anderen. Das Zeugnis erfordert Auge, Ohr, Mund und Hand mitsamt dem Herzen. Es benötigt ein starkes Ich. Das Zeugnis bedarf des Raumes eines Echos, in dem das Zeugnis wirksam sein und in Geduld Früchte hervorbringen kann. Dies sind die anderen. Das Zeugnis holt das Fremde an das Eigene heran und macht das Fremde – durch generelle Gewöhnung mit dem Zweck der Veränderung innerhalb der bestehenden Art¹³ – zum erhofften Gegenstand des Wohlgefallens Gottes. Auch die anderen – so lautet der Wunsch, der implizit in jedem Zeugnis mitklingt, – sollen zur aktiven Zeugnenschaft für Christus anstachelt werden. Indem der Heilige Geist die anderen erfüllt und anleitet (vgl. PO 6,2; GS 21,5), vermögen sie dann ihr wiederum persönlich geprägtes Zeugnis freimütig zu geben.

Wie die aus DiH 11 erkannte Option für das Zeugnis in Geduld nach Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils sich in der Option für die Armen in Lateinamerika ihre Inkulturation und Akkommodation gesucht hat, so sucht sich die Option für die Armen heute in Mittel- und Westeuropa in der Option für die Skeptiker des Glaubens an den dreieinen Gott sowie für Sinnsuchende eine Ausdrucksgestalt – als Option für das

Zeugnis in Geduld. Ferner sucht diese Option in einer an die sozialen Verhältnisse in den europäischen Gesellschaften angepassten Option für die materiell Armen ihre neue Gestalt zu finden. Darüber hinaus sucht die Option für das Zeugnis in Geduld, die sich auf die Armen erstreckt, aber nicht ausschließlich auf sie allein, ebenso an diesen Orten ihren auf dem Konzil in der Theorie entdeckten Ausdruck heute in der Praxis der katholischen Kirche. In dieser Kirche müssen die Armut und Demut Jesu so zum Tragen kommen, dass die katholische Kirche wieder zur gesuchten Wohnstätte Gottes unter allen Menschen wird und allen als Instrument zum Heil dienen kann.

- ⁴ G. Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*. München/Mainz 1986, 53.
- ⁵ W. Kern, *Das Kreuz Jesu als Offenbarung Gottes*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4 Bde., hg. v. W. Kern, H. J. Pottmeyer und M. Seckler. Tübingen und Basel 2000 (verb. und aktualisierte Aufl.) [HfTh²], Bd. 2, 161-182, 176.
- ⁶ U. Wilckens, *Der Brief an die Römer (EKK VI/1-3)*. Neukirchen-Vluyn und Düsseldorf (1978) 42008 / (1980) 42003 (um Lit. erg.)/(1982) 42008, Bd. VI/1, 300.
- ⁷ R. Siebenrock schließt seine Kommentierung von DiH 11 so ab: „Der durch Christus und die Apostel vorgezeichnete Weg in der Verkündigung des Evangeliums schließt die Bereitschaft zum Martyrium ein. Die glaubende Lebenshingabe wird normativ an die gewaltlose Lebenshingabe Christi und seine Vergebungsbitte am Kreuz zurückgebunden. Sein Beispiel hat eine Wolke von Zeugen in der Nachfolge durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch hervorgebracht. Die Geschichte der Kirche ist daher nicht nur eine Geschichte der Unterdrückung und der Verfolgung, sondern wesentlich eine Geschichte der Hingabe und Opferbereitschaft“ (ders., *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit „Dignitatis humanae“*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4. Freiburg i. Br. 2005, 125-218, 191).
- ⁸ R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*. Stuttgart 2007, 17.
- ⁹ H. J. Pottmeyer, *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*, in: *HfTh²*, Bd. 4, 265-299, 289.
- ¹⁰ H. Verwey, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*. Regensburg 1997, 146.
- ¹¹ R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*. Freiburg/München 1995, 382.
- ¹² Vgl. W. Kasper, *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, in: *HfTh²*, Bd. 4, 185-214, 186f. („Theologie als gedachte Liturgie“).
- ¹³ Vgl. B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hrsg. v. R. Giuliani. Frankfurt a. M. 2000 (stw 1472), 171.

Anmerkungen:

- ¹ Die Konzilstexte werden zitiert nach: K. Rahner – H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompodium*, Freiburg 352008. Folgende Konzilsdokumente werden mit den ersten Buchstaben der ersten zwei tragenden Worte eines Dokuments abgekürzt zitiert: DiH = Dignitatis humanae (mit Regelabweichung); LG = Lumen gentium; DV = Dei verbum; SC = Sacrosanctum Concilium; AG = Ad gentes; NA = Nostra aetate; PO = Presbyterorum ordinis; GS = Gaudium et spes.
- ² Vgl. P. Pavan, *Einleitung und Kommentar. Declaratio de Libertate religiosa – Erklärung über die Religionsfreiheit*, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, lat.-dt. (= LThK² 12-14 / LThK.E 1-3), Freiburg i. Br. 1966-1968, Bd. 13 / E 2, 703-748, 735; 738.
- ³ Was die Theologie als ein Sollen bezeichnet, markiert idealerweise den Standort, an dem die kirchliche Praxis sieht, urteilt und handelt: „[D]as Nachdenken über sich selbst soll nicht zur Selbstbespiegelung werden, sondern der Kirche helfen, wahrhaft frei zu sein für den Herrn“ (J. Ratzinger, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils [GS 7/1-2]*. Freiburg i. Br. 2012 [durchnummeriert], 645-659 [Einleitung zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, 1965], 646) – man darf hinzufügen: und für die Menschen.

Leserbrief

Zu Gerhard Gäde: Judentum – Christentum (Heft 12/2013, S. 377–382)

Gerhard Gäde spricht in seinem Beitrag ein zentrales Problem des Offenbarungsbegriffs an, das die spätere jüdische und christliche Theologie beschäftigte: Wie kann der unendlich verschiedene Gott in eine Relation zum Endlichen eintreten, ohne dieses zu absorbieren oder selbst in den Prozess des Endlichen hinein mediatisiert zu werden? Bei seinem Lösungsvorschlag springt Gäde jedoch zwischen biblischer und religionsphilosophischer Argumentation hin und her, ohne die unterschiedliche Weise theologischer Darstellung hinreichend zu berücksichtigen. Die biblischen Schöpfungsnarrative sind vor allem an der Ordnung stiftenden Macht des göttlichen Wortes interessiert. Woher das stoffliche Substrat als Objekt der performativen Kraft des göttlichen Wortes kommt, bleibt völlig offen und steht außerhalb des Interesses der Autoren. Aber auch so ergibt sich für die Welt eine Relation zu Gott, die nicht streng symmetrisch ist, sondern auf die Initiative Gottes zurückgeht. Ziehen wir die spätere theologische Theorie einer *creatio ex nihilo* noch hinzu, so verschärft sich diese Asymmetrie: Die Welt verdankt sich als Schöpfung ohne jeden Rest Gottes Initiative und ist von Ihm wesensverschieden, da sie keiner Emanation Gottes entspringt wie im Neuplatonismus und Teilen der späteren mystischen Traditionen.

Der Begriff der Relation ist in diesem Zusammenhang mit Vorsicht zu verwenden; er ist ein Funktions- oder Ordnungsbegriff unseres Denkens, um uns in der Welt zu orientieren. Es ist darum nicht unproblematisch – dies sieht Gäde völlig richtig – diese auf innerweltliche Orientierung angelegte Kategorie auf Gott, Welt und Mensch anzuwenden. Das Problem besteht allerdings darin, dass uns etwas Besseres nicht zur Verfügung steht, da wir uns eben nicht jenseits dieser Beziehung verorten können. Ausnahmslos alle unsere Begriffe und Katego-

rien sind und bleiben gebunden an innerweltliche Erfahrung und Ordnungsstrukturen, die wir erkennen oder – wie in der kritischen Philosophie – im Denken stiften. Erst wenn wir die Kategorie der Relation ontologisieren, entsteht die Gefahr einer Gott und Welt übergreifenden, die Alterität Gottes aufhebenden Größe. Relation ist kein Attribut Gottes, sondern ein Ordnungsbegriff, mit dem versucht wird, überhaupt so etwas wie Schöpfung und Offenbarung aus der Perspektive des Endlichen zu denken. Zu dieser besonderen Relation gehört das negative Moment: dass Gott sich jeglicher Einordnung und Kategorisierung entzieht.

Die Lebendigkeit Gottes zu denken, ohne ihn mit menschlichen Attributen zu verendlichen, ist das Projekt, an dem sich jüdische, christliche und muslimische Theologen bis heute arbeiten. Das trinitarische Modell des Christentums ist ein durchaus anspruchsvoller Versuch, dies zu realisieren auf dem Hintergrund der Offenbarung in Christus, bei deren Deutung bereits Johannes auf frühjüdische Weisheits- und Einwohnungsspekulationen rekurrieren konnte. Gäde scheint aber vorschnell für die Schriften des NT eine explizite Trinitätstheologie vorauszusetzen. Auch übersieht er, dass es auf jüdischer Seite von Sa'adja bis Cohen, Rosenzweig und Levinas anspruchsvolle religionsphilosophische Modelle gibt, Relation und Alterität Gottes festzuhalten und die Möglichkeit einer Offenbarung aufzuweisen, ohne eine innergöttliche Relation im Sinne der Trinitätslehre vorauszusetzen. Über diese Konkurrenzprojekte zum Christentum erfahren wir von ihm leider nichts, dabei hätte etwa Hermann Cohens Begriff der gott-menschlichen Korrelation für ihn interessant sein müssen.

Weshalb der Interiorismus eine Alternative zu den drei religionstheologischen Grundmodellen darstellt, ist übrigens unerfindlich. Es handelt sich in Wahrheit um ein inklusivistisches Modell, das dem Judentum zudem jede Kompetenz abspricht, seine eigene Heilige Schrift angemessen zu interpretieren – das ist eigentlich nichts Neues; keine gute, aber eine gut belegbare Tradition in der christlichen Theologiegeschichte.

Prof. Dr. Renè Buchholz, Bonn

Literaturdienst

Hans-Joachim Kracht (unter Mitarbeit von Pamela Santoni): Lexikon der Kardinäle 1058–2010 in acht Bänden. Bd. 1: Kardinäle unter Benedikt XVI., Kardinäle 1058–2010: Buchstabe A, Köln 2012 Bd. 2: Am 18.2. und am 21.11.2012 Kreierte Kardinäle, Kardinäle 1058–2010: Buchstabe B, Köln 2013 (Libelli Rhenani, Schriften der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek zur rheinischen Kirchen- und Landesgeschichte sowie zur Buch- und Bibliotheksgeschichte, hrsg. von Heinz Finger, Bd. 45) ISBN 978-3-939160-37-3.

Am 10. Oktober 2013 konnte der Kölner Erzbischof Joachim Kardinal Meisner in der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek die ersten beiden Bände eines Werkes vorstellen, das über das Erzbistum Köln und die Trägerbistümer dieser Zeitschrift hinaus von weltkirchlicher Bedeutung ist. Von Joseph Kardinal Höffner in Rom in den achtziger Jahren angeregt, hat der vormalige Oberarchivrat am Historischen Archiv des Erzbistums Köln und anschließende Chef-Redakteur der deutschen Ausgabe des „Osservatore Romano“ es sich zur Lebensaufgabe gemacht, ein aktuelles und umfassendes Lexikon aller Kardinäle seit dem Mittelalter von Rom aus zu erarbeiten, denn das vergleichbar letzte erschien 1857 in Paris. Auch wenn das Kardinals-Kollegium im Mittelalter mit 24 und dann im 16. Jahrhundert mit 70 Kardinal-Bischöfen, -Priestern und -Diakonen bedeutend kleiner war als die heute auf 120 begrenzte Zahl der wahlberechtigten Kardinäle unter 80 Jahren, kommen doch über 3.500 Biogramme zusammen, zumal es auch Kardinäle „in petto“ und „Quasi-Kardinäle“ (z.B. Hans Urs von Balthasar) bis in 20. Jahrhundert hinein gab.

Auch im Zeitalter des Internets ist eine die Sprachgrenzen überschreitende Erfassung der biographischen Literatur eine gewaltige Aufgabe. Dazu hat der Bearbeiter im ersten Band eine sehr fundierte Einführung in Quellen und Literatur gegeben. Denn wie Bibliotheksdirektor Prof. Finger in seinem Vorwort zurecht betont, kann ein kirchenhistorisches Nachschlagewerk nicht in allen Lebensläufen differenzierte Forschungsprobleme lösen, sondern nur den gegenwärtigen Forschungsstand komprimiert darstellen; wenn z.B. ein „nicht skandalfreier Prozess“ schon nicht zweifelsfrei klären konnte, ob der letzte Kardinaldiakon und Kardinalstaatssekretär G. Antonelli (†1876) eine leibliche Tochter hatte (Bd. 1, S. 431).

So bietet der erste Band nicht nur alle geschichtlichen Kardinäle mit einem mit A beginnenden Familiennamen, sondern alle im Jahre 2012 lebenden Kardinäle von Majella Agnelo Geraldo (*1931

Brasilien) bis Gabriel Zubeir Wako (*1941 Sudan). Noch verdienstvollerer ist in der Einleitung der kirchengeschichtliche Abriss der Geschichte des Kardinalskollegiums mit richtungsweisenden Entscheidungen (z. B. 1588 Errichtung von 15 Kardinalskongregationen, die bis zum II. Vatikanum sich nur geringfügig veränderten) und besonderen Ämtern (ab 1644 Kardinalstaatssekretär, Kardinalvikar für das Bistum Rom, camerlengo für die Vermögens- und Finanzverwaltung). Von den Versammlungsformen des Kardinalskollegiums ist das Konsistorium für „gewisse schwerwiegende Angelegenheiten“ und für „besonders feierliche Akte (Neuaufnahmen, Selig- und Heiligsprechungen) zuständig. Und seit 1216 gibt es die „eingeschlossene“ und außerordentliche Form des Konklaves, das mit seiner Aufgabe der Neuwahl des Papstes bis ins 20. Jahrhundert hinein auch von allgemein politischer Bedeutung war. Das „größte Konklave der Kirchengeschichte“ war 2005 die Wahl von Papst Benedikt XVI. mit 115 von 117 wahlberechtigten Kardinälen. Unter den Kardinälen gab es durchaus „außergewöhnliche und ganz unterschiedliche Lebensformen“ sowohl mit „mangelnden charakterlichen und fachlichen Qualifikationen“ (Cardinale Scimmia = Affen-Kardinal) als auch Selige und Heilige (z.B. der Löwe von Münster, Clemens August Graf von Galen †1946, Seligsprechung 2005).

Auch der zweite Band hat ein großes Gleichgewicht an Aktualität und gleichzeitig die geschichtliche Tiefe aller Kardinäle mit dem Familiennamen B. Die Aktualität sind die beiden unter Papst Benedikt XVI. im Jahre 2012 gehaltenen Konsistorien mit insgesamt 28 neuen Kardinälen, darunter der „Kölner in Berlin“, Rainer Maria Kardinal Woelki (*1956 Köln-Mülheim) und der Jesuitenprofessor Karl Josef Kardinal Becker (*1928 Köln).

Weiterhin zeichnen sich die Artikel dadurch aus, dass der Bearbeiter Hans-Joachim Kracht aus seiner profunden Kenntnisse erstmals die Verbindungen und „Vernetzungen“ der Kardinäle (verwandt mit, gefördert durch, ausgebootet von etc.) untereinander aufgearbeitet hat, wodurch sie auch bei prägnanter lexikographischer Sprache sehr lebendig und „menschlich“ werden. Die ersten über 800 Seiten, die in den beiden Bänden sehr handlich geblieben sind, geben einen überwältigenden und spannenden Einblick in diesen „höchsten kirchlichen Männerclub“. Es ist sowohl dem Bearbeiter für mehr als 25 Jahre Forscherarbeit zu danken als auch dem Erzbistum Köln und der Diözesan- und Dombibliothek sowie ihren Mitarbeitern, dass sie ein solches großangelegtes biographisches Nachschlagewerk kostengünstig herausbringen. Wer sich eingelesen hat, dem bleibt nur der Wunsch nach dem baldigen Erscheinen der Folgebände.

Reimund Haas

Unter uns

Auf ein Wort

Lässt sich die Kraft des Gebetes auch nicht objektiv beweisen, so aber doch innerlich erfahren, d. h. erahnen, erspüren, erfühlen: Peter Wust, der saarländische Philosoph verabschiedet sich von seinen zahlreichen Hörern, bereits vom Tod gezeichnet, mit den Worten: „Und wenn Sie mich nun fragen sollten, bevor ich jetzt gehe und endgültig gehe, ob ich nicht einen Zauberschlüssel kenne, der einem das letzte Tor zur Weisheit des Lebens erschließen könne, dann würde ich Ihnen antworten: ‚Jawohl!‘ Und zwar ist dieser Zauberschlüssel nicht die Reflexion, wie Sie es von einem Philosophen vielleicht erwarten möchten, sondern das Gebet ... Die großen Dinge des Daseins werden nur den betenden Geistern geschenkt.“

Willibald Bösen

aus: Erzählen will ich von seiner Nähe!
Erlebnisse und Erfahrungen mit Gott. Paderborn 2011, S. 54.

Zuständigkeitsprobleme

Ich treffe meinen Nachbarn vor unseren Garagen. „Das werden Sie nicht glauben. Wir haben wieder mal unseren Autoschlüssel gesucht, zwei Tage schon. Und zimal hat meine Frau in der Garage nachgeschaut.

Da habe ich gesagt, so dass meine Frau es hören konnte: „Franziskus! Du weißt, meine Frau ist geizig.

Bei der ist diesmal nichts für dich zu holen. Aber Du hast schon zweimal was bekommen und auch geholfen. Geht es diesmal auch so?“

Dann geht meine Frau wieder mal in die Garage und – kommt mit dem Schlüssel zurück. Jetzt hatte sie ihn gefunden – unter Sachen, die eine Freundin in die Garage gelegt hatte, und die sie schon zimal hochgehoben hatte. Und ich habe eine Gänsehaut bekommen!

Später ging meinem Nachbarn – er ist immerhin 75 geworden – dann auf, dass er zum „falschen Heiligen“ gebetet hatte – und dass obwohl er schon zweimal in seinem Leben in Padua um den Sarkophag des hl. Antonius herumgegangen war. Sein Kommentar: „Jetzt fangen die da oben auch schon an, sich ihre Kunden gegenseitig abzujagen.“

Pfr. Dr. Josef Vohn, Alsdorf

Ritterbach Verlag GmbH · Rudolf-Diesel-Straße 5-7 · 50226 Frechen
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E