

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

Zeichen der Zeit

Editorial 5–7

Zeichen der Zeit

Jochen Ostheimer

Zeichen der Zeit lesen.

Aspekte einer investigativen Pastoraltheologie 9–23

Stephanie Klein

Die vielschichtige Rede von den Zeichen der Zeit.

Anmerkungen zu einem Ortswechsel theologischer Erkenntnis

und diakonisch-pastoraler Praxis 25–36

Hans-Joachim Sander

Die Zeichen der Zeit und der Stadtbewohner Gott.

Zur urbanen Topologie des christlichen Glaubens 37–50

Christian Bauer

Zeichen Gottes im 21. Jahrhundert?

Spurensuche einer teilnehmenden Beobachtung

der Gegenwart 51–68

Reinhard Schmidt-Rost

Offenes Fenster – open space.

Rückblick und Revue 69–73

Der fremde Blick

Evelyn Finger

Der Neue in Rom 75–81

Maria Elisabeth Aigner

Die „Zeichen der Zeit“ in Kunst und Kirche –
ein Gespräch mit Veronica Kaup-Hasler 83–89

Zur Diskussion „Theology today“

Thomas Schlag

Wie viel Einheit braucht Vielfalt?

Protestantische Betrachtungen zum Dokument der
römisch-katholischen Internationalen Theologenkommission
„Theologie heute: Perspektiven, Prinzipien und Kriterien“ 91–101

Forum

Teresa Schweighofer

„Milieuverteilung in steirischen Pfarrgemeinden“.

Projektbericht über eine Milieustudie in der Diözese Graz-Seckau 103–117

Peter Kohlgraf

Ein Volk von Propheten –

ein vergessener Wesensvollzug der Kirche 119–137

Norbert Mette

„Der Gerechtigkeit und nur der Gerechtigkeit sollst Du nachjagen!“
(Dtn 16,20).

„Tun des Gerechten“ (Dietrich Bonhoeffer) –
eine vernachlässigte Dimension der Pastoral 139–161

Philipp Müller

Verfolgte und bedrängte Christen –

ein vergessenes Thema der Pastoraltheologie? 163–182

Fundstücke

Stephan Ackermann

Silvesterpredigt 2013 im Trierer Dom 183–191

Reinhard Schmidt-Rost

Eine homiletische Zugabe zum Thema „Zeitzeichen“.

Predigt zum Jahreswechsel, Silvester 2007 193–199

Reinhard Schmidt-Rost

Dokumentation der Abschluss-Matinee

des Salzburger Kongresses am 19. September 2013201–208

Liebe Leserinnen und Leser,

mit Ausgabe 1 des 34. Jahrgangs übernimmt im Jahr 2014 eine neue Redaktion die Verantwortung für die „Pastoraltheologischen Informationen“ (PThI).

Diese wissenschaftliche Fachzeitschrift ist vom Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V. gemeinsam mit der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (WGTh) verantwortet und richtet sich an Fachpersonen in Wissenschaft und kirchlicher Praxis im deutschsprachigen Raum. Dies spiegelt sich auch in der Zusammensetzung des neuen Teams der Herausgeberinnen und Herausgeber wider, das offiziell durch den am 15./16. September 2013 in Salzburg tagenden Vorstand der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V. bestellt wurde: Es handelt sich hierbei von Seiten der katholischen Pastoraltheologie um *Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Maria Elisabeth Aigner (Graz)*, *PD Dr. Stefan Gärtner (Tilburg)*, *Prof. Dr. Judith Könemann (Münster)* sowie von Seiten der evangelischen Praktischen Theologie bzw. als Mitglied der WGTh um *Prof. Dr. Thomas Schlag (Zürich)*. Wie in bisher schon bewährter Weise wird es weiterhin möglich sein, dass *Lic. theol. Daniela Kranemann (Erfurt)* die Beiträge der PThI lektoriert und für die Veröffentlichung vorbereitet.

Mit der Übernahme der Redaktion wird das bisherige bewährte Konzept der Zeitschrift einerseits fortgesetzt, andererseits sind einzelne Rubriken neu hinzugekommen. So werden neben Beiträgen zum jeweiligen thematischen Schwerpunkt unter der Überschrift „Der fremde Blick“ bewusst auch Perspektiven von außerhalb der fachtheologischen Zunft integriert. Unter der Überschrift „Zur Diskussion“ sollen aktuelle Dokumente oder Fragestellungen aufgenommen und nach Möglichkeit konstruktiv-kontrovers debattiert werden. Wie bisher werden in der Rubrik „Forum“ weitere relevante Beiträge, etwa Antrittsvorlesungen oder einzelne thematische Abhandlungen, denen aus Sicht der Redaktion besondere Aufmerksamkeit zukommen sollte, versammelt. Wir laden hier ausdrücklich dazu ein, Manuskripte einzureichen, die für die Leserschaft der PThI für deren wissenschaftliche und praktische Arbeit von Interesse sein können. Schließlich sind in regelmäßigen Abständen thematische Sammelrezensionen geplant.

Die vorliegende Ausgabe nimmt nun als Schwerpunkt die Thematik der „Zeichen der Zeit“ und damit das Tagungsthema der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen vom 16. bis 18. Septem-

ber 2013 in Salzburg auf. Ausgangspunkt der dortigen Beiträge und Annäherungen war der Rückblick auf die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils und deren Diktum, wonach die Kirche zur Erfüllung ihres Auftrags allzeit die Pflicht habe, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“. Inwiefern diese Orientierung auch 50 Jahre später für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie richtungsweisend sein kann, stellt den Schwerpunkt dieser Ausgabe dar. Dazu wurden die Referierenden eingeladen, ihre dort gehaltenen Beiträge für diese Veröffentlichung zu bearbeiten.

Jochen Ostheimer (München) plädiert unter der Überschrift „Zeichen der Zeit lesen. Aspekte einer investigativen Pastoraltheologie“ und im Sinn einer praktisch-theologischen Kairologie für ein pastoraltheologisches Spurenlesen. Unter dem Titel „Die vielschichtige Rede von den Zeichen der Zeit“ nimmt *Stephanie Klein (Luzern)* „Anmerkungen zu einem Ortswechsel theologischer Erkenntnis und diakonisch-pastoraler Praxis“ vor. *Hans-Joachim Sander (Salzburg)* plädiert unter dem Titel „Die Zeichen der Zeit und der Stadtbewohner Gott. Zur urbanen Topologie des christlichen Glaubens“ dafür, pastoraltheologisch einen anderen ortsbezogenen Habitus auszubilden. Die „Spurensuche einer teilnehmenden Beobachtung der Gegenwart“ unternimmt *Christian Bauer (Salzburg)*, indem er nach „Zeichen Gottes im 21. Jahrhundert?“ fragt. Der evangelische praktische Theologe *Reinhard Schmidt-Rost (Bonn)* stellt in „Offenes Fenster – open space. Rückblick und Revue“ aus seiner Perspektive einen Rückblick auf die protestantische Reflexion der Zeichen der Zeit an.

In der Rubrik „Der fremde Blick“ liefert die ZEIT-Redakteurin *Evelyn Finger (Hamburg)* interessante Einblicke in ihre Wahrnehmung der anfänglichen Botschaften und Signale von Papst Franziskus als der „Neue in Rom“. *Maria Elisabeth Aigner (Graz)* führt ein Interview mit der deutsch-österreichischen Kultur- und Theaterwissenschaftlerin sowie Intendantin des „steirischen herbst“ *Veronica Kaup-Hasler (Graz)*.

In der Rubrik „Diskussion“ kommt *Thomas Schlag (Zürich)* auf das von der römisch-katholischen Internationalen Theologenkommission im Jahr 2011 verfasste Grundsatzpapier „Theologie heute“ zu sprechen und fragt aus der Perspektive eines evangelischen praktischen Theologen: „Wie viel Einheit braucht Vielfalt?“

Unter dem Rubrikittel „Forum“ findet sich eine Reihe von Beiträgen, die bei aller Unterschiedlichkeit doch ebenfalls als Vorschläge zur notwendigen Wahrnehmung und pastoraltheologischen Auseinandersetzung mit den Zeichen der Zeit in Gesellschaft und Kirche gelesen werden können:

Theresa Schweighofer (Wien) legt unter dem Titel „Milieuverteilung in steirischen Pfarrgemeinden“ den Projektbericht über eine Milieustudie in der Diözese Graz-Seckau vor. Durch seine hier dokumentierte Mainzer Antrittsvorlesung

„Ein Volk von Propheten – ein vergessener Wesensvollzug der Kirche“ eröffnet *Peter Kohlgraf (Mainz)* einen wichtigen Blick auf eine zu Unrecht in den Hintergrund gerückte pastoraltheologische Perspektive. *Norbert Mette (Dortmund)* geht es unter der Überschrift „Der Gerechtigkeit und nur der Gerechtigkeit sollst Du nachjagen!“ (Dtn 16,20). ‚Tun des Gerechten‘ (Dietrich Bonhoeffer) – eine vernachlässigte Dimension der Pastoral“ darum, die Bedeutung der Gerechtigkeit für das Verständnis und die Praxis des christlichen Glaubens als sein konstitutives Moment herauszustellen. Schließlich sensibilisiert *Philipp Müller (Mainz)* in seinem Beitrag „Verfolgte und bedrängte Christen – ein vergessenes Thema der Pastoraltheologie?“ ebenfalls für den weiten Blick auf notwendige christliche Solidarität, die aber notwendigerweise über den Horizont der Mitchristen hinausgehen muss.

Der Redaktion schienen aufgrund des thematischen Schwerpunktes zwei Predigten lesens- und veröffentlichenswert, die sich beide auf unterschiedliche Weise nochmals mit der Frage nach den Zeichen der Zeit auseinandersetzen, zum einen eine Silvesterpredigt von Bischof *Stephan Ackermann (Trier)*, zum anderen eine „homiletische Zugabe zum Thema ‚Zeitzeichen‘“, ebenfalls zum Jahreswechsel, von *Reinhard Schmidt-Rost (Bonn)*.

Schließlich wird vom gleichen Verfasser *Reinhard Schmidt-Rost* zugleich auch die „Abschluss-Matinee des Salzburger Kongresses am 19. September 2013“ anlässlich der Übergabe der bisherigen Redaktion der PThI dokumentiert, die wir an dieser Stelle, mit dem herzlichen Dank an die bisherigen Herausgeber verbunden, ebenfalls zur Kenntnis geben.

Wir wünschen den Leserinnen und Lesern eine fruchtbare Lektüre der einzelnen Beiträge – oder natürlich gleich der ganzen Ausgabe – und freuen uns auf den hoffentlich produktiven pastoraltheologischen Austausch, zu dem wir durch die Fortführung der PThI sehr gerne anregen.

Maria Elisabeth Aigner (Graz)

Stefan Gärtner (Tilburg)

Judith Könemann (Münster)

Thomas Schlag (Zürich)

Zeichen der Zeit lesen

Aspekte einer investigativen Pastoraltheologie

Abstract

Zu Beginn des Beitrags wird untersucht, wie der Begriff der Zeichen der Zeit in der Alltagssprache wie auch in der religiösen und theologischen Kommunikation gebraucht wird. Innerhalb der zeitgenössischen Theologie werden dann zwei Orte und damit zwei Verwendungsweisen dieses Begriffs unterschieden: zum einen ein theologisches Paradigma, zum anderen die praktisch-theologische Kairologie, d. h. die Analyse der Umstände einer konkreten Handlung. Unter Bezugnahme auf die Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung können die beobachtungsleitenden Unterscheidungen kairologischer Untersuchungen erkenntnistheoretisch erhellt werden. Veranschaulicht wird dies an verschiedenen Arten, das Kirche-Welt-Verhältnis darzustellen.

The essay begins with a linguistic analysis of the way in which the phrase "signs of the time" is used in everyday life as well as in religious and theological reflection. Within contemporary theology, the author then distinguishes between two modes of how this concept is used: one can be called a theological paradigm, the other *kairology* in regard to Practical Theology, i. e., analysis of the context of a specific action. With reference to the epistemological theory of second order observation, the guiding conditions of *kairological* investigations can be elucidated. This is illustrated by an analysis of how the relation between church and world can be depicted.

1. Die kommunikative Bedeutung der Zeichen der Zeit

Vor Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils, so erzählen Anekdoten, habe Papst Johannes XXIII. das Fenster geöffnet: um frischen Wind in die Kirche hineinzulassen, so sagen die einen; um einen neuen Blick auf die Welt zu gewinnen, meinen andere. Doch was sieht der Betrachter, wenn er aus einem der vatikanischen Paläste hinausschaut?

In der Theologie hat sich sehr schnell ein Begriff gebildet, der bei der Klärung dieser Fragen Orientierung bieten soll: die Zeichen der Zeit. Dieser Ausdruck hat sich allerdings nicht damit begnügt, ein theologischer Fachterminus zu bleiben, er ist in die öffentliche Kommunikation eingegangen – so verwendet beispielsweise die deutsche Kanzlerin Angela Merkel diese Wendung nicht ungern. Daher soll dieser Begriff zunächst in seiner allgemeinen kommunikativen Bedeutung analysiert werden, um von dort her den theologischen und kirchlichen Sprachgebrauch zu profilieren.

Wird ein Ereignis als ein Zeichen der Zeit titulierte, so bringt der Sprecher damit in aller Regel zum Ausdruck, dass das Phänomen wichtig ist, so wichtig, dass es aus seiner Zeit hervorsticht. Diese besondere Bedeutung kommt ihm objektiv zu. Zeichen der Zeit sind Ereignisse, nicht lediglich subjektive Erlebnisse. Der Sprecher unterstellt eine große Evidenz, seine Äußerung gilt als nicht diskussionsbedürftig. Das Geschehnis, von dem die Rede ist, ist aktuell, neu. Folglich kann der Sprecher eine besondere zeitdiagnostische Kompetenz für sich geltend machen. Des Weiteren erstreckt sich die Relevanz des Ereignisses auf viele. Aus der Begebenheit erwächst zugleich ein Handlungsauftrag. Umso wichtiger wird daher die Betonung von Objektivität und Offensichtlichkeit, um eventuelle Kritik oder mögliche Widerstände implizit und von vornherein als unvernünftig zurückzuweisen.

In der theologischen bzw. kirchlichen Kommunikation hat die Rede von den Zeichen der Zeit eine ähnliche Funktion. Es kommen aber noch spezifische Besonderheiten hinzu. Die Rede von den Zeichen der Zeit bezieht sich auch in der theologischen Sprache nicht nur und nicht einmal vorrangig auf religiöse Phänomene im engen Sinn. Und doch werden die betreffenden gesellschaftlichen Ereignisse in einen Bezug zur christlichen Heilsbotschaft gestellt, insofern sie unter dem Blickwinkel betrachtet werden, „was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind“ (GS 11). Die Zeichen der Zeit richten sich in ihrer Bedeutsamkeit häufig an die gesamte Menschheit, und darin ist die Kirche stets mit angesprochen, woraus sich ihr pastoraler Auftrag ergibt, den Menschen nahe zu sein, deren „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 1) mitzutragen und eigene Beiträge dazu zu leisten, dass das Leben aller Menschen gelingt. Darüber hinaus verbinden sich mit der Rede von den Zeichen der Zeit vielfach auch ekklesiologische Implikationen und ekklesiopraktische Konsequenzen. In den Zeichen der Zeit wird auch die Aufforderung erkannt, dass die Kirche sich selbst verändern muss, um zeitgemäß evangeliumsgemäß zu sein.¹

2. Eine Unterscheidung

Das Konzept der Zeichen der Zeit kommt in der gegenwärtigen Theologie an zwei verschiedenen Orten und in zwei verschiedenen Formen vor, die freilich Zusammenhänge aufweisen und ineinander übergehen können. Sie diskursanalytisch zu unterscheiden, hilft, Verschiebungen im Begriff aufzudecken, Missverständnisse zu vermeiden und das Potenzial des Konzepts für die theologische Theoriebildung weiter zu entfalten.

¹ Vgl. Marie-Dominique Chenu, *Volk Gottes in der Welt*, Paderborn 1968, 67; 82.

In der Pastoraltheologie steht das Konzept der Zeichen der Zeit in enger Verbindung mit der Kairologie. Die systematische und methodisch angeleitete Analyse der Umstände pastoraler Praxis, die beim Erstellen von Handlungsprogrammen (Praxeologie) zu berücksichtigen sind, wird vielfach überschrieben mit „die Zeichen der Zeit lesen“. Von dieser praxisnahen, konkreten Rede von den Zeichen der Zeit ist ein eher grundsätzlicher Diskurs zu unterscheiden. Er nimmt ebenfalls das Zweite Vatikanum und hier insbesondere die Pastoralkonstitution zum maßgeblichen Bezugspunkt, aber er ist abstrakter, vielleicht könnte man auch sagen: spekulativer. Das Konzept der Zeichen der Zeit fungiert hier als Kennzeichen einer bestimmten Art zeitgenössischen theologischen Denkens. Ihr wesentliches Charakteristikum ist ihre Kontextualität. Eine Theologie, die im Zeichen der Zeit steht, versteht sich als Inbegriff inhaltlicher Aktualität, gesellschaftlicher Relevanz, methodischer Fundiertheit und wissenschaftlicher Anschlussfähigkeit. Das Signum der Zeichen der Zeit ist ein Banner, das in der Vielfalt der theologischen Diskurse eine Position markiert.²

Die Gemeinsamkeiten zwischen der Kairologie und dieser bestimmten Art, Theologie zu treiben, sind groß. Die Betonung der Unterschiede dient der Profilierung, der analytischen Zuspitzung. Die folgende knappe Darstellung des, wie ich es nennen will, theologischen Paradigmas der Zeichen der Zeit hat das Ziel, Verschiebungen und Übergänge im Konzept der Zeichen der Zeit deutlich zu machen, um vor diesem Hintergrund die Eigenart kairologischer Beschreibungen herauszuarbeiten – und auf der Kairologie soll der Schwerpunkt der folgenden Überlegungen liegen.

3. Zeichen der Zeit – ein theologisches Paradigma

3.1 Kontextuelle Theologie

Die Theologie, die ihr Denken am Konzept der Zeichen der Zeit orientiert, entwirft sich aus ihrer Gegenwart heraus, sie erschließt das Evangelium von den Besonderheiten und Anliegen ihrer Zeit. Sie ist eine kontextuelle Theologie. Aus diesem Grund stehen theologische und sozialwissenschaftliche Perspektive nicht einfach nebeneinander, sondern in einem Verhältnis der wechselseitigen Bereicherung.³

² Christoph Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute, in: Peter Hünemann (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg/Br. u. a. 2006, 71–84, hier 71, spricht bezüglich dieser Position, die paradigmatisch in *Gaudium et spes* eingenommen werde, von einer „Konversion“.

³ Vgl. Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann – Bernd Hilberath

Gewiss sind theologische Ansätze – wie wissenschaftliche Theorien überhaupt – immer schon von ihrem soziokulturellen und wissenschaftlichen Kontext geprägt. Eine Theologie der Zeichen der Zeit bedenkt dies aber ausdrücklich – und unterscheidet sich darin von ahistorischen Ansätzen. Den „Glaube[n] in der Bindung an seine Zeit“⁴ zu erhellen und damit den eigenen Sitz im gesellschaftlichen Leben reflexiv einzuholen und zum Verstehenshorizont des theologischen Denkens zu machen, ist Kennzeichen dieser Richtung, für die hier exemplarisch nur zwei charakteristische Namen genannt seien: Marie-Dominique Chenu und Edward Schillebeeckx. Als Theologie in der Welt von heute entwirft sich eine kontextuelle Theologie ausgehend von der Gesellschaft, in der sie verortet ist, und bleibt daher von den gesellschaftlichen Wandlungen nicht unberührt.

3.2 „Zeichen der Zeit“ in der theologischen Rede

Der Leitbegriff der Zeichen der Zeit wird inhaltlich und kriteriologisch kontrovers diskutiert.

„Klare, allgemeingültige Kriterien zur Bestimmung der Zeichen der Zeit sind bisher nicht erarbeitet worden, so dass eine eindeutige und leicht handhabbare Nutzung dieses wichtigen Elementes der Theologie nicht gegeben ist“.⁵

Gleichwohl lassen sich im theologischen Sprachgebrauch wesentliche Züge bestimmen.

In inhaltlicher oder, sprachanalytisch betrachtet, in konstativer Hinsicht werden Zeichen der Zeit als wichtige soziale Entwicklungen angesehen. Sie sind „Hauptfakten, die eine Epoche kennzeichnen“⁶ und in denen sich die Bedürfnisse und Erwartungen der Menschen ausdrücken. Sie sind „Megatrends“⁷. Mit Blick auf die Mitte des 20. Jahrhunderts spricht Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika *Pacem in terris* etwa von der Emanzipation der Frauen, der Verbesserung der Lage der Arbeitenden oder dem Unabhängigwerden von Kolonien.

(Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4, Freiburg/Br. u. a. 2005, 581–886, hier 718.

⁴ Marie-Dominique Chenu, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, Berlin 2003, 123.

⁵ Peter Hünemann, *Zur theologischen Arbeit am Beginn des dritten Millenniums*, in: ders. (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil* (s. Anm. 2), 569–593, hier 585; vgl. Robert Guelluy, *Les exigences méthodologiques d'une théologie des signes des temps*, in: *Revue théologique de Louvain* 12 (1981), 415–428, hier 419; 426.

⁶ Charles Moeller, *Kommentar zu Vorwort und Einführung*, in: *LThK.E.* Bd. 3, ²1968, 280–312, hier 295; vgl. Giuseppe Ruggieri, *Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte*, in: Hünemann (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil* (s. Anm. 2), 61–70.

⁷ Vgl. Paul Zulehner, *Gaudium et spes fortschreiben: Kirche angesichts bevorstehender challenges*, in: *PTHl* 25 (2005), 2, 56–74, hier 59.

Diese Beispiele machen deutlich, dass die Rede von den Zeichen der Zeit eine moralische Dimension hat. Sie verweist auf eine problematische Situation und zeigt darin enthaltene positive Entwicklungsansätze auf,⁸ wobei der zweite Aspekt der programmatisch weitaus wichtigere ist.

Zugleich haben die Zeichen der Zeit eine religiöse Seite. Sie sind Ausdruck des Geheimnisses der Anwesenheit des Reiches Gottes auf Erden und gehören damit zur Ordnung dieses Reiches.⁹ In dieser eschatologischen Ausrichtung stehen sie in einem Offenbarungszusammenhang. Daher wird der vom Konzil gewählte Ausdruck der Unterscheidung der Zeichen der Zeit auch in einem spirituellen Sinn verstanden, etwa in Anlehnung an die ignatianische Unterscheidung der Geister.¹⁰

Neben der gerade dargestellten erschließenden Funktion, die auf der Erkenntnisebene anzusiedeln ist, bringt der Begriff der Zeichen der Zeit einen Handlungsimpuls zum Ausdruck. Performativ betrachtet richten die Zeichen der Zeit einen Appell an die Kirche. Sie sind weltbewegende, die *Conditio humana* betreffende Ereignisse, die grundlegende Möglichkeiten eines menschenwürdigen, sinnvollen Lebens berühren. Im negativen Fall von Verletzungen der Menschenwürde stellen sie die christliche Botschaft vom universalen Heilswillen und Heilshandeln Gottes in Frage und fordern damit die Kirche zu einer Reaktion heraus; im positiven Fall eines menschheitlichen Fortschritts fordern sie die Kirche zum bezeugenden Mitwirken auf.¹¹

Die Zeichen der Zeit haben somit eine zweifache doppelte Gestalt. Sie besitzen zugleich eine soziohistorische wie eine theologale Dimension, insofern sie sich in der Weltgeschichte ereignen und darin auf Gottes Heilsbotschaft verweisen. Und sie haben, sprachanalytisch betrachtet, eine konstative wie eine performative Dimension: Sie geben etwas zu erkennen, und sie formulieren darin einen Appell.

⁸ Deutlich wird dieser doppelte Charakter auch in der Apostolischen Konstitution *Humanae salutis* zur Ankündigung des Konzils. Hier drückt Johannes XXIII. seine Überzeugung aus, „in all der großen Finsternis nicht wenige Anzeichen zu sehen, die eine bessere Zukunft der Kirche und der menschlichen Gesellschaft erhoffen lassen“ (in: Herder Korrespondenz 16 [1961/62], 225–228, hier 225).

⁹ Vgl. GS 39; Marie-Dominique Chenu, *Les signes des temps. Réflexions théologiques*, in: Yves Congar – Michael Peuchmaurd (Hg.), *L'église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et spes“*, Tome II: Commentaires, Paris 1967, 205–225, hier 222.

¹⁰ Vgl. Joseph Ratzinger, Kommentar zum I. Kapitel, in: LThK.E. Bd. 3, ²1968, 313–354, hier 314.

¹¹ Vgl. zum Konzept des Bezeugens Edmund Arens, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Freiburg/Br. u. a. 1992, hier 95–109; 131–138.

3.3 Ein neues Pastoralverständnis

Mit dem Konzept der Zeichen der Zeit wandelt sich die Bedeutung des Pastoralbegriffs, wie sich insbesondere in der Pastoralkonstitution und ihren Interpretationen, nicht zuletzt auch in der Pastoraltheologie selbst zeigt. Der Begriff der Pastoral steht für die neue Verhältnisbestimmung der Kirche in der Welt von heute mit ihren gewandelten Selbstverständnissen und Selbstverständlichkeiten, Aufgaben und Schwierigkeiten. Maßgeblicher Bezugspunkt ist nicht die Institution Kirche mit ihrer herkömmlichen Seelsorge, sondern „die kreative und handlungsbezogene Konfrontation von Evangelium und Existenz heute“¹². Zielperspektive der Pastoral ist auf der Basis einer Hermeneutik der Anerkennung die „hohe“ und „integrale Berufung“ aller Menschen durch Gott zu einem menschenwürdigen Leben. Gemäß dem „pastoralen Nicht-Ausschließungsprinzip“ geht es in dem universal auszuweitenden kirchlichen Einsatz „um die Würde [der Menschen], die sie jeweils einzeln vor Gott und deshalb für die Kirche haben“.¹³ Der Grundzug des Verhältnisses der Kirche zu den Menschen ist die

¹² Rainer Bucher, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: Georg Ritzer (Hg.), „Mit euch bin ich Mensch ...“. Festschrift für F. Schleinzer, Innsbruck u. a. 2008, 19–46, hier 36; vgl. ders., Krieg und Frieden – Gaudium et spes und die religionspolitische Lage heute, in: PThI 25 (2005), 2, 100–106, hier 101f; Elmar Klinger, Die dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen Gentium, in: Franz Xaver Bischof – Stephan Leimgruber (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum, Würzburg 2005, 74–97, hier 75; Erich Garhammer, Was ist Pastoral? Auf der Suche nach der pastoralen Dimension von Lehramt und Theologie, in: PThI 25 (2005), 2, 120–127, hier 121f. Vgl. auch das französische Konzept des „décentrement“: Mit diesem Wort ist eine Bewegung angezeigt, „mit der ein Subjekt, in unserem Fall die Kirche, von sich selbst als Mitte und Ziel des eigenen Handelns weggeht“ (Hadwig Müller, Seelsorge im säkularisierten Frankreich. Befreiende Orientierung an der Gegenwart und am Evangelium, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 153 [2005], 3, 256–262, hier 256).

¹³ Hans-Joachim Sander, Die Kirchenkonstitution Gaudium et spes. Die pastorale Ortsbestimmung kirchlicher Identität, in: Lebendige Seelsorge 56 (2005), 4, 190–194, hier 192; vgl. GS 3; 11; Chenu, Volk (s. Anm. 1), 20; Elmar Klinger, Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution, in: Franz-Xaver Kaufmann – Arnold Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn 1996, 171–187, hier 186; ders., Kirche – die Praxis des Volkes Gottes, in: Gotthard Fuchs – Andreas Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Münster 1997, 73–83, hier 78; Peter Hünemann, Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik, in: ders. (Hg.), Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen, Paderborn 1998, 107–125, hier 116; 123; Hans-Joachim Sander, Nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, 101; Bucher, Gemeinde (s. Anm. 12), 36; Ingeborg Gabriel, Christliche Sozialethik in der Moderne. Der kaum rezipierte Ansatz von *Gaudium et spes*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg/Br. u. a. 2012, 537–553, hier 542f.

vorbehaltlose Solidarität ohne „Wenn-dann“-Exklusionen“¹⁴. In diesem Sinn ist die Kirche allem voran eine Pastoralgemeinschaft.¹⁵ Dies ist das neue Verständnis der Pastoral, das nicht von der Kirche her denkt, sondern die jeweilige Beziehung von Gott und den Menschen ins Zentrum rückt. Es bestimmt als Auftrag der Kirche das aktive Mitwirken an menschenwürdigen Lebensbedingungen im Großen wie im Kleinen.

Davon ist in der theologischen und mehr noch in der kirchlichen Kommunikation semantisch wie konzeptionell ein Pastoralbegriff zu unterscheiden, der sich in seinem alltäglichen und darin engen Sinn auf die seelsorglichen Aufgaben bezieht, wie sie üblicherweise in der Gemeinde- und Kategorialpastoral anfallen und von Haupt- wie Ehrenamtlichen übernommen werden. Dieses Verständnis steht nicht in einem Widerspruch zum weiten und offenen Pastoralbegriff. Es ist vielmehr konkreter und spezifischer. Nicht, dass es in der Firmkatechese, im Religionsunterricht oder bei einem Trauergespräch nicht immer auch um die umfassende Berufung des Menschen ginge, doch dieser Begriff ist schlicht zu abstrakt, um die Herausforderungen und Aufgaben der pastoralen Alltagsarbeit zu erfassen, die bei einem Gemeindefest, einer Gruppenstunde oder einem Pfadfinderzeltlager anstehen.¹⁶

Ottmar Fuchs spricht in seiner Differenzierung von „Glaubens- und Sozialpastoral“ davon, dass nicht nur die universale Verpflichtung gegenüber „benachteiligten und leidenden Menschen“, sondern „auch Verkündigung und Seelsorge [...] zum pastoralen Vollzug“¹⁷ dazugehören. Darin spiegelt sich wider, was hier als enger und weiter Pastoralverständnisbegriff theoretisch unterschieden und aufeinander bezogen wird. Dieser Unterschied im Pastoralverständnis ist relevant, wenn nun der zweite Ort theologischer Rede von den Zeichen der Zeit betrachtet wird.

¹⁴ Ottmar Fuchs, Glaubenspastoral zwischen Innen und Außen. Gnadentheologische Überlegungen zum Weltdienst der Kirche, in: Tüek (Hg.), Erinnerung an die Zukunft (s. Anm. 13), 493–536, hier 510.

¹⁵ Sander, Nicht ausweichen (s. Anm. 13), 11–27, bezeichnet die Kirche, die sich gemäß diesem neuen Pastoralverständnis den Belangen der Menschen zuwendet, als Pastoralgemeinschaft, die Kirche hingegen, die sich auf Gottesdienst, Seelsorge und Gemeinde konzentriert, als Religionsgemeinschaft. Vgl. auch den kritisch weiterdenkenden Kommentar bei Fuchs, Glaubenspastoral (s. Anm. 14), 502–506; 535.

¹⁶ Vgl. auch die Unterscheidung zwischen abstrakt-generellen Aussagen über Gott, die Welt und den Menschen und einer „mikrologischen“ Sensibilität, einer pastoralen „Mikropraxis“ bei Ottmar Fuchs, Die Konfrontation des kirchlichen Dienstes mit „den sehr oft so grundlegend veränderten pastoralen und menschlichen Umständen“ (PO 1) – Ermutigung zu einer topopraktischen Pastoral, in: Peter Hünermann – Bernd Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 5, Freiburg/Br. u. a. 2006, 403–414, hier 404–406, der allerdings die Abstraktion dann zu einseitig allein mit einer platonischen Denkweise verbindet.

¹⁷ Fuchs, Glaubenspastoral (s. Anm. 14), 535.

4. Zeichen der Zeit – der Gegenstand der Kairologie

Neben dem gerade skizzierten theologischen Denkstil hat das Konzept der Zeichen der Zeit einen festen Platz in den theologischen Fächern und Richtungen, die eine Gesellschaftsanalyse in einem weiten Sinn, d. h. die eine Kairologie vornehmen. Man kann diese Fächer unter dem Oberbegriff der Praxis zusammenfassen, wenngleich dies nicht mit der gängigen Einteilung in systematisch und praktisch korreliert. Denn sie teilen das Anliegen, die Gestaltung von Praxis zu reflektieren, anzuleiten oder zu normieren. Darüber hinaus ist die Kairologie vielfach ein fester Bestandteil in der pastoralen Praxis und in kirchlichen Seelsorgekonzepten, die die theologisch-wissenschaftliche Arbeit ortsspezifisch konkretisieren – mit all den Brüchen, Vereinfachungen und Verkomplizierungen, die die Praxis im Vergleich zur Theorie aufweist.

4.1 Entstehung und Idee der Kairologie

Den zentralen hermeneutischen Ort für den Begriff und die Idee der Kairologie bilden handlungstheoretisch ausgerichtete Ansätze der Pastoraltheologie. Im historischen Hintergrund steht der methodische Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln, wie er in der „apostolischen Methodenlehre“ des CAJ-Gründers Josef Cardijn ausgearbeitet wurde.¹⁸ Eine universalkirchliche Verbreitung hat dieses dreigliedrige Vorgehen dann im Zweiten Vatikanischen Konzil und hier insbesondere in der Pastoralkonstitution gefunden. Ebenso haben seitdem verschiedene lehramtliche Dokumente dieses Dreierschema übernommen. Den Status einer wissenschaftlich-theologischen Methode hat der Dreischritt zunächst in der Theologie der Befreiung erlangt, deren Rezeption die methodologische Reflexion der Pastoraltheologie weiter vorangetrieben hat.¹⁹

Um etwas Fundiertes über die Praxis aussagen zu können, ist es erforderlich, die Umstände eben dieser Praxis zu kennen. Paul Michael Zulehner hat dies in dem Dreischritt von Kriteriologie, Kairologie und Praxeologie metho-

¹⁸ Vgl. Josef Cardijn, *Laien im Apostolat*, Kevelaer 1964, v.a. 160–163. Die Betonung des Sehens in der CAJ-Spiritualität schreibt sich in das wissenschaftlich-technische Dispositiv des neuzeitlichen Empirismus ein, das in Abgrenzung von der mittelalterlichen Spekulation die sinnliche Erfahrung zum Dreh- und Angelpunkt des Weltzugangs macht, vgl. Guelluy, *Exigences* (s. Anm. 5), 417.

¹⁹ Allen voran hat sich Clodovis Boff um eine systematische wissenschaftstheoretische Ausarbeitung verdient gemacht; vgl. Clodovis Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München 1983, sowie zusammenfassend ders., *Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung*, in: Ignacio Ellacuría – Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. 1, Luzern 1995, 63–97, hier 82–97.

disch unterschieden und dann differenzbewusst zusammengeführt.²⁰ Die Kairologie als das Erfassen der Umstände einer Praxis ist (in theoretisch noch weitgehend ungeklärter Verbindung mit der Kriteriologie als dem Deuten, Verstehen oder Beurteilen der Situation) der zweite theologische Ort des Konzepts der Zeichen der Zeit. Es handelt sich dabei nicht um einen Stil theologischen Denkens, sondern eher um einen Arbeitsschritt. Das Konzept der Zeichen der Zeit erhält in diesem Zusammenhang andere Konnotationen.

4.2 Zum Unterschied zwischen der kairologischen Situationsanalyse und dem theologischen Paradigma der Zeichen der Zeit

Ein Blick in die theologische Literatur und in die kirchliche Pastoralplanung zeigt, dass die kairologische Analyse der Handlungssituation nicht einfach mit dem gleichgesetzt werden kann, was zuvor als die Unterscheidung der Zeichen der Zeit entfaltet worden ist. Vielmehr stellt die Kairologie einen eigenen Ort theologischer Rede von den Zeichen der Zeit dar, wenngleich, wie gesagt, Zusammenhänge bestehen.

Das Verhältnis zwischen der Kairologie und dem dargestellten theologischen Paradigma ist asymmetrisch. Theologische Ansätze, in denen das kairologische Moment bedeutsam ist, lassen sich in aller Regel dem Paradigma der Theologie der Zeichen der Zeit zurechnen, wohingegen nicht alle von diesem Denkstil geprägten Ansätze eine Kairologie im Sinne einer praxisorientierten Situationsanalyse betreiben. Aktuelle Begebenheiten haben bei ihnen eher eine veranschaulichende Funktion, und Verweise verbleiben daher zumeist im Abstrakten.

Im Unterschied dazu erfolgt die pastoraltheologische und die pastorale Kairologie problemorientiert; und sie umfasst, wie es für eine handlungsbezogene Situationsanalyse erforderlich ist, alle Skalierungsebenen: von ortsbezogen-konkret bis zu global, von gruppenspezifisch bis zu gesamtgesellschaftlich, von thematisch fokussiert bis zu allgemein. Eine Sozialzyklika geht beispielsweise auf die Situation der weltweiten Ungerechtigkeit ein; für ein Rundschreiben einer Bischofskonferenz zeigt sich das Problem insbesondere in dem neuen Phänomen des Prekariats; für eine Pfarrgemeinde ist die hohe Arbeitslosigkeit infolge einer gerade erfolgten Werksschließung das Thema. Um noch ein zwei-

²⁰ Vgl. Paul M. Zulehner, *Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung. Pastoraltheologie*. Bd. 1, Düsseldorf 1989. Zu einer solchen Doppelausrichtung am Evangelium und an der Situation vgl. auch Karl Rahner, *Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“*, in: ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. 8, Einsiedeln u. a. 1967, 613–636, hier 627f; Heinz Schuster, *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie*, in: Franz Xaver Arnold u. a. (Hg.), *Handbuch der Pastoraltheologie*. Bd. 1, Freiburg/Br. u. a. ²1970, 93–117, hier 93–109.

tes Beispiel zu geben: *Gaudium et spes* ist ganz fasziniert von dem Vorgang der Sozialisation, d. h. dem Zusammenwachsen der Weltgemeinschaft auch infolge der neuen Massenkommunikationsmittel und des Ausbaus der Verkehrsinfrastruktur. Die kairologische Situationsdeutung einer Pfarreiengemeinschaft hingegen würde mit Erschrecken zur Kenntnis nehmen, dass in einem der Dörfer der Bahnhof geschlossen wird, was die bisherige Praxis gemeinsamer Gruppenstunden, Gottesdienste oder Katechesen vor gewaltige organisatorische Schwierigkeiten stellt.

Das kairologische Sehen der im alltäglichen Sinn verstandenen Pastoral erfolgt handlungsorientiert. Es zielt auf die systematische Erfassung und Untersuchung der Umstände einer geplanten oder zu normierenden Handlung. Auch wenn die kairologische Analyse der Handlungssituation eine theologische ist, ist es fraglich, ob ihre Gegenstände stets als Zeichen der Zeit im zunächst dargelegten Sinn gelten können: als fundamentale, den Sinn des Lebens betreffende Begebenheiten. Die so verstandenen Zeichen der Zeit sind in ihrer Bedeutsamkeit auf die Menschheit bezogen und gewinnen ihre Signifikanz aus ihrer Orientierung am Reich Gottes. Die Kairologie hingegen erfolgt auf die Praxis hin, sie erhält ihre Bedeutung von der Praxis her, was auch immer jeweils als Praxis angedacht ist. Sicher lässt sich für das pastorale Handeln das Ideal der Reich-Gottes-Praxis formulieren. Aber die kluge Vorsicht rät dazu, nicht jede kirchliche Handlung eschatologisch aufzuladen. Vielmehr kann das integrale Verständnis der Zeichen der Zeit als kritisches Korrektiv gegenüber manchen pastoralen Handlungsprogrammen dienen, wenn sie sich allzu weit vom Pastoralbegriff des Konzils entfernen und beispielsweise zu sehr auf die Belange der Institution Kirche fixiert sind.

4.3 Erkenntnistheoretische Analysen des kairologischen Sehens

Die Kairologie ist das praxisorientierte Erfassen der Situation. Dieses „Sehen“ ist niemals das einfache Abbilden des Vorgefundenen. Eine solche überkommene Repräsentationstheorie, die für den Alltag freilich unproblematisch unterstellt werden kann, ist gerade nicht in der Lage, die mit jedem Sehen notwendigerweise gegebenen und das Sehen prägenden Bedingungen zu erhellen. Doch solche Bedingungen, die bewusste Vorannahmen sein können, aber mehr noch in den Strukturen des Sehvorgangs liegen, sind vielfach die Basis für wegweisende Entscheidungen, sei es in der Theorieentwicklung, sei es bei pastoralen Projekten. Und damit sind sie vielfach auch die Ursache für Kontroversen.

Ein, aber gewiss nicht der einzige geeignete epistemologische Ansatz, um das kairologische Sehen zu reflektieren, ist die Theorie der Beobachtung zwei-

ter Ordnung.²¹ Dieses Konzept arbeitet heraus, dass eine Beobachtung, die formal als Bezeichnung-anhand-einer-Unterscheidung verstanden werden kann, stets von einer Unterscheidung abhängt. Die beobachtungsleitende Unterscheidung ist konstitutiv für jedes Sehen, kann jedoch in dem jeweiligen Beobachtungsvorgang nicht selbst mit erfasst und thematisiert werden und stellt insofern den nicht aufhebbaren blinden Fleck jeder Beobachtung dar. Die Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung nun ist darauf spezialisiert, zu erhellen, wie eine Beobachtung unterscheidet, d. h. mit welchen Leitperspektiven sie arbeitet und welche blinden Flecken sie hat.

Den praktisch-theologischen Fächern kann die Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung als eine Methode dienen, um Situations- oder Gesellschaftsanalysen daraufhin zu untersuchen, welche beobachtungsleitenden Vorgaben jeweils wirksam sind. Diese sind stets plural. Dies liegt am Gegenstand, am Ort, am Subjekt und an den Methoden der Situationsanalyse. Die Kairologie ist infolgedessen ein offenes, pluralistisches und differenzsensibles Unterfangen.

Die kairologische Gegenwartsbeschreibung kann auf der lebensweltlichen Ebene gläubiger Subjekte oder pastoraler Akteure verortet oder theologisch-wissenschaftlich verfasst sein, wobei damit zwei Pole, keine Gegensätze bezeichnet sind. Die wissenschaftlich-theologische Gesellschaftsdiagnose kann von der Theologie auf der Basis gängiger wissenschaftlicher Methoden selbst durchgeführt werden, z. B. als „empirische Theologie“, oder die Theologie rezipiert die Ergebnisse der jeweiligen Fachwissenschaften. Da es die Bezugswissenschaften mit ihren Paradigmen, Theorien, Forschungsergebnissen und Lösungsansätzen stets nur im Plural gibt, muss unweigerlich eine Auswahl getroffen werden. Somit ist zu erhellen, wie diese beobachten, um zu wissen, wie sie ihre Wirklichkeit konstruieren und auf welchen meist hintergründigen Wertannahmen sie aufbauen. Denn diese Konstruktionen bzw. Konstruktionsprinzipien gehen in die jeweilige kairologische Analyse mit ein.

Das Sehen (und Gleiches gilt für das Urteilen) ist des Weiteren von religiösen bzw. theologischen Vorannahmen und -entscheidungen geprägt. Auch in der Theologie gibt es keinen „Blick von nirgendwo“²². Daher sind theologische Standpunkte und Paradigmen auf ihre kairologischen Effekte hin zu analysieren. In der Pastoraltheologie ist beispielsweise in den Debatten über volk-kirchliche Ansätze, am Communio-Ideal orientierte Gemeindeforschungen oder netzwerkartige Modelle mit Verweisungsinstanzen als Knotenpunkten ausführ-

²¹ Vgl. Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen ²1993 sowie die Übersicht bei Jochen Ostheimer, *Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse*, Stuttgart 2008, 40–58, ders., *Die Realität der Konstruktion. Zur Konstruktivismus-Debatte in der Sozialen Arbeit*, in: *neue praxis* 39 (2009), 1, 84–92.

²² Thomas Nagel, *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt/M. 1992.

lich herausgearbeitet worden, wie diese Ansätze – im Zusammenspiel mit weiteren theologischen Gedanken – den Blick profilieren.²³ Ebenso spielen religiöse Traditionslinien vielfach eine wichtige, aber zumeist nicht thematisierte Rolle – man denke nur an die Erwartungen, die der neue Papstname Franziskus hervorgerufen hat.

Nicht zuletzt erfolgt die Situationsanalyse praxisorientiert. Das jeweilige Handlungskonzept und der Handlungsraum geben dem kairologischen Sehen die Richtung oder die wesentlichen Grenzen vor – wiederum in der unweigerlich doppelten Bedeutung des Fokussierens und des Ausblendens.

Durch diese Verwiesenheit auf plurale Bedingungen hält ein unhintergebarer Kontingenzfaktor Einzug in die Kairologie und somit in die praktisch orientierte Theologie. Nochmals andersartige Kontingenzfaktoren liegen darin, dass auch die Spuren Gottes mehrdeutig oder widersprüchlich sein können²⁴ und dass zur Unterscheidung der Geister wie der Zeichen der Zeit der Beistand des Geistes erforderlich ist.²⁵

Da all diese Vorentscheidungen die Perspektive des Sehens bestimmen, ist eine epistemologische Selbstreflexion ein notwendiges Begleitmoment der Kairologie. Die Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung stellt der Theologie ein anspruchsvolles epistemologisches Instrumentarium zur Verfügung, mit dem diese ihre Methode wissenschaftstheoretisch reflektieren und ausbauen kann. So kann nachvollzogen werden, dass kairologische Beobachtungen divergieren und doch prinzipiell einen Anspruch auf Sachhaltigkeit und Relevanz erheben können. Pluralität, Differenz und Kontingenz werden damit zu unhintergebaren Merkmalen praktisch-theologischer Arbeit, Pluralitätskompetenz wird zu einer Schlüsselqualifikation des Fachs.

5. Kairologie konkret: die beobachtungsleitende Wirkung des Kirche-Welt-Verhältnisses und das Bildwort des Brücken-Bauens

Im Folgenden wird exemplarisch eine gängige Unterscheidung analysiert, die in der kirchlichen Pastoral, in lehramtlichen Dokumenten und Stellungnahmen, in Strukturkonzepten und auch in pastoraltheologischen Theorieansätzen kairologisch wirksam ist. Beispiele gäbe es mehr als genug. Schon angeklungen ist etwa das Gemeindekirche-Konzept. Eine andere wirkmächtige Unterscheidung entspringt der Vorentscheidung, wie die Entwicklung in der Gesell-

²³ Vgl. etwa Matthias Sellmann (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg/Br. 2013; Ostheimer, *Zeichen der Zeit* (s. Anm. 21), 226–291.

²⁴ Vgl. Fuchs, *Glaubenspastoral* (s. Anm. 14), 514f.

²⁵ Vgl. Ostheimer, *Zeichen der Zeit* (s. Anm. 21), 316–319.

schaft und damit in der Kirche seit dem Mittelalter gesehen wird: als Säkularisierung, d. h. kirchenzentriert und in einer Haltung von Anklage und Verteidigung, oder als Modernisierung, die ein umfassender Vorgang ist, der auch das Christentum als Religion und die Kirche als Religionsorganisation umwälzt, der aber nicht per se der Religion feindlich gesinnt ist. Eine dritte gegenwärtig bedeutsame Unterscheidung, die nur angedeutet sei, ergibt sich daraus, ob pastorale Gemeinde- und Strukturreformen an Zielen und Bedürfnissen oder an der Zahl vorhandener Priester ausgerichtet sind. Näher ausgeführt als ein Beispiel einer theologischen Vorannahme wird die beobachtungsleitende Wirkung des Kirche-Welt-Verhältnisses.

Ein omnipräsentes Dispositiv zur Erfassung und Beschreibung der pastoralen Handlungssituation ist die Art und Weise, wie das Andere der Kirche konzipiert und wie deren Verhältnis entfaltet wird. Die Bezeichnung für dieses Andere ist zuweilen Gesellschaft, meist aber Welt. Es lassen sich vier Grundtypen unterscheiden, wie kirchliche Gruppierungen und theologische Ansätze die Kirche zur Welt ins Verhältnis setzen:

- additiv: „und“ – die gängige Formulierung, die vieles im Vagen belässt; sie entfaltet oftmals ein Verhältnis der Parallelität, was dann aber streng genommen jede pastorale Aktivität, die ja ohne eine Art von Berührung nicht denkbar ist, logisch ausschließt; zudem ist soziologisch betrachtet die Kirche als sozialer Verband notwendig Teil der Gesellschaft; und auch theologisch wurde mit *Lumen gentium* der Parallelführung der Boden entzogen, kann doch die Kirche als Volk Gottes, als Gemeinschaft der Menschen, die Jesus nachfolgen, nicht jenseits der Menschen gedacht werden;
- adversativ: „gegen“ – so in den verschiedenen Entweltlichungsprogrammen und in den Versuchen einer Kontrastgesellschaft;
- superior: „über“, „besser“ – etwa in den pädagogischen Selbststilisierungen der Kirche oder in ihrem Selbstbild als Hüterin der Moral bzw. als exklusive Heilmittlerin;
- partizipativ: „in“, „begleitend“ – wie im Titel von *Gaudium et spes*, wie in Ansätzen der Theologie der Befreiung, der Sozialpastoral oder der politischen Theologie, wie in dem genannten Paradigma einer Theologie der Zeichen der Zeit.²⁶

²⁶ Jürgen Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg/Br. u. a. 1994, 238–253, arbeitet in der Analyse der Mutter-Metapher deutlich heraus, wie leicht superiore und partizipative Kirchenkonzepte nebeneinander her- und auch ineinander übergehen können. Vgl. auch Ostheimer, Zeichen der Zeit (s. Anm. 21), 138–143.

Diese Überlegungen lassen sich nochmals eine Stufe konkreter entfalten. Der 2014 in Regensburg stattfindende 99. Katholikentag steht unter dem Leitwort „Mit Christus Brücken bauen“. Das ist ein immer wieder gern gewähltes Motto, um das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft zu bebildern. Die naheliegende Assoziation ist die Brücke von der Kirche zur Gesellschaft. Das mit dieser Unterscheidung ausgeschlossene Dritte ist der Ort der Kirche. Die Kirche wird außerhalb der Gesellschaft verortet, die Kirche wird extrasozial, um nicht zu sagen: a-sozial – ein problematisches Kirchenverständnis.

Das mögliche Problem dieses Bildes wird noch deutlicher, wenn man die Innenseite konkretisiert. Präzisiert man, von wo aus die Brücke gebaut wird, gelangt man rasch zu ekklesialen und pastoralen Vorstellungen, die zumindest theoretisch schon lange überholt sind. Wer nämlich sendet etwas über diese Brücke in die Gesellschaft? Als authentische Sprecher angesehen werden diejenigen mit offiziellem Amt. Die Folge ist, dass die Kirche wieder im Modell der konzentrischen Kreise gedacht wird. Die Mitte ist der Platz der hierarchischen Spitze – oder zuweilen auch der Platz der „Aktiv-Katholiken“ –, und nach außen nehmen Aktivität und Bindung ab, woran diese auch immer gemessen werden. Es liegt hier aber nicht nur eine am Status festgemachte Verengung vor, sondern zugleich schreibt sich diesem Vorstellungsbild auch eine Asymmetrie der sogenannten kirchlichen Vollzüge ein. Zentral, und diesbezüglich stimmen gewisse Selbst- wie Fremdbilder überein, sind Gottesdienst und andere liturgische und sakramentale Handlungen. Es folgen je nach Sichtweise die Handlungsfelder der Martyria bzw. der Koinonia, und weit abgeschlagen findet sich die Diakonia wieder – als soziale Vorfeldarbeit. Dies ist sicherlich von vielen nicht so gemeint, wenn sie vom Brückenbauen sprechen, aber diese Assoziationskette ist durchaus zu finden.

Freilich lässt sich die Metapher des Brückenbauens auch anders anwenden, nämlich wenn das Leitwort nicht das „zwischen“, sondern das „in“ ist. Pastorale Aufgabe der Kirche ist es, Brücken in der Gesellschaft zu bauen. Schaut man sich das sogenannte *Keyvisual* des Katholikentags an, ist Letzteres auch klar impliziert: Katholiken wirken als Brückenpfeiler, um Menschen und Gruppen in der Gesellschaft zu verbinden.

6. Das investigative Moment der Pastoraltheologie

Die Welt ist voller Spuren. Menschen versuchen stets, Spuren zu lesen. Christen unterscheiden dabei die Spuren Gottes, die *vestigia Dei*. Die Aufgabe der Theologie ist die wissenschaftliche Reflexion der probaten Mittel für eine solche Spurensuche. Die Pastoraltheologie leistet als praktische Disziplin einen besonderen Beitrag zu diesem Spurenlesen, zu dieser Investigation, und der

für sie konstitutive Arbeitsschritt der Kairologie macht sie zu einer investigativen Disziplin. Diese Haltung ist nicht mit einem Nachschnüffeln zu verwechseln. Der investigative Charakter sollte sich vielmehr darin bemerkbar machen, dass die Pastoraltheologie neugierig darauf ist, wo und wie die Menschen, ganz gleich ob kirchlich gebunden oder nicht, sich auf die Gottessuche machen und wo und wie Gott den Menschen, ganz gleich ob gläubig oder nicht, Wege eröffnet und diese Wege auszeichnet.²⁷

Aus Sicht der Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung sind Spuren Kontexturen. Sie erlauben Rückschlüsse auf die Art und Weise, wie Spuren als Spuren aufgefasst und in welcher Weise sie gedeutet werden. Der Vorgang der epistemischen Konstruktion von Spuren ist zentral, auch wenn er vielfach unthematisch bleibt und die gelesenen Zeichen als evident dargestellt werden. Deshalb hat eine Hermeneutik des Spurenlesens stets eine doppelte Ausrichtung. Zur Aufmerksamkeit auf die Botschaft der Zeichen muss eine (Selbst-) Reflexion der beobachtungsleitenden Unterscheidungen hinzutreten.

Dr. Jochen Ostheimer
Lehrstuhl für Christliche Sozialethik
Katholisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1
D-80539 München
Fon: +49 (0)89-2180 2474
Fax: +49 (0) 49-89-2180 5048
E-Mail: j.ostheimer(at)lmu(dot)de

²⁷ Vgl. dazu auch die gnadentheologischen Überlegungen von Fuchs, Glaubenspastoral (s. Anm. 14), dass die „Glaubensgrenzen“ nicht mit den „Heilsgrenzen“ (517) zu verwechseln sind.

Die vielschichtige Rede von den Zeichen der Zeit

Anmerkungen zu einem Ortswechsel theologischer Erkenntnis und diakonisch-pastoraler Praxis

Abstract

Die Rede von den Zeichen der Zeit und ihrer Deutung ist so faszinierend wie rätselhaft zugleich. Der Artikel erschließt drei unterschiedliche Zugangsweisen. Ein narrativ-existenzieller Zugang vermittelt, dass gerade die Exkludierten der Gesellschaft die „Zeichen der Zeit“ zu verstehen vermögen, weil sie nach Gott fragen. Ein biblischer Zugang zeigt auf, dass Jesus die Forderung von Zeichen ablehnte und stattdessen auf die innere Umkehr verwies. Im Kontext des Konzils schließlich wird die Rede im Blick auf die Spuren Gottes und die Hoffungszeichen in einer krisenhaften Welt verwendet. Abschließend wird der Versuch unternommen, die drei Zugänge miteinander zu vermitteln. Durch die Umkehr und einen Standortwechsel an die Seite der Bedrängten lassen sich die Zeichen der Zeit aus deren Frage nach Gott als Gottes Heilszeichen für ihr Leben wahrnehmen und deuten.

The expression „signs of the time“ and its interpretation is fascinating and enigmatic at the same time. This article discusses three different approaches. A narrative-existential approach indicates that especially the outsiders of society are able to understand the „signs of the time“ because they ask about God. A biblical approach shows that Jesus rejected the claim for „signs“, and asked for an inner change instead. In the context of Vatican II, finally, the expression is used to talk about the signs of God and the message of hope in a world characterized by crises. Finally, the attempt is made to reconcile the three approaches with each other. Through repentance and a change of one’s point of view towards the side of the beleaguered, the „signs of the time“ can be perceived and interpreted as their question about and for God and as God’s signs of salvation for their lives.

Die programmatische Aussage zu Beginn der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils, die Kirche habe zur Erfüllung ihres Auftrags „allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4), ist Richtungweisend für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie geworden. Sie steht für eine gesellschaftsbezogene, weltoffene und induktiv ansetzende Theologie. Die zahlreichen Bücher, Aufsätze und Vorträge, die gerade in letzter Zeit den Ausdruck „Zeichen der Zeit“ im Titel tragen, verraten eine eigenartige Faszination des Ausdrucks.¹ Doch

¹ Vgl. Christoph Böttigheimer (Hg.), Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“ (QD 248), Freiburg/Br. u. a. 2012; Virginia R. Azcuy, Der Geist und die Zeichen dieser Zeit. Das Erbe, die Gültigkeit und die Zukunft einer theologischen Wahrnehmung, in: Concilium 47 (2011), 422–432; Jochen Ostheimer, Die Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse, Stuttgart

was ist mit den „Zeichen der Zeit“ gemeint? Sind es die prägenden Merkmale der gegenwärtigen Gesellschaft? Ist in den gesellschaftlichen Wandlungsprozessen so etwas wie ein religiöser *Kairos* zu erkennen? Oder sind Zeichen der Nähe des Reiches Gottes gemeint? Wer kann die Zeichen wahrnehmen und verstehen? Wie können sie gedeutet werden? Diese Fragen scheinen sich intuitiv leichter zu erschließen als rational.

Ich möchte mich diesen Fragen von drei Richtungen her nähern und drei unterschiedliche Dimensionen der Rede von den Zeichen der Zeit aufzeigen. Ein erster Zugang soll intuitiv durch das Medium einer Erzählung aufgezeigt werden. Durch sie lassen sich erste existenzielle Dimensionen erschließen. In einem zweiten, auf die Exegese gestützten Zugang soll die Verwendung des Ausdrucks in der Bibel aufgezeigt werden. Drittens wird die Bedeutung im Konzil und in dessen Umfeld untersucht. Schließlich wird der Versuch unternommen, die drei Verständnisweisen miteinander zu vermitteln.

1. Ein narrativ-existenzieller Zugang

Eine Annäherung an theologische Wahrheiten über Erzählungen ist nicht untheologisch oder vorkritisch. Die Diskussion um die Narrative Theologie in der Fundamentaltheologie hat zur Geltung gebracht, dass es Dimensionen des Lebens und Glaubens gibt, die nur narrativ zum Ausdruck gebracht werden können.² Tiefe Erfahrungsdimensionen des Lebens, wie Angst, Freude, Hoffnung oder Trauer, besitzen einen Überschuss, ein unaussprechliches Mehr, das den sprachlichen Ausdruck übersteigt. Johann Baptist Metz hat aufgezeigt, dass die Nicht-Identität des Leidens nicht begrifflich in Argumentation überführt werden kann, für die Rettung von Identität sind vielmehr Erinnern und Erzählen fundamentale Kategorien. Aber auch die Hoffnung und das Neue und nie Dagewesene der Glaubenserfahrung können nur erzählend zum Ausdruck gebracht werden.³ Deshalb ist die Erzählung nicht eine vorkritische Ausdrucksform, sondern ein unentbehrliches Medium des Glaubens.

Wenn ich im Folgenden eine Geschichte vom Propheten Mohammed aufgreife, so deshalb, weil darin eine existenzielle Glaubensüberzeugung zum

2008; Peter Hünemann, Das Zweite Vatikanum und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg/Br. 2006; u. a.

² Zur Narrativen Theologie vgl. Harald Weinrich, Narrative Theologie, in: Concilium 9 (1973), 329–334; Johann Baptist Metz, Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 9 (1973), 334–341; Edmund Arens, Narrative Theologie und die theologische Theorie des Erzählens, in: Katechetische Blätter 110 (1985), 866–871.

³ Vgl. Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz ²1978, 59–67; 87–103; 161–203.

Ausdruck gebracht wird, die religionsverbindend ist. Die Geschichte hat Parallelen in den biblischen Prophetengeschichten. Es geht hier nicht um eine exegetisch richtige Einordnung und Auslegung der Erzählung, sondern um die Erschließung einer existenziellen Dimension der Fragen nach den Zeichen der Zeit und ihrer Deutung.

„Als ich schlief, so erzählte der Prophet später, trat der Engel Gabriel zu mir mit einem Tuch wie aus Brokat, worauf etwas geschrieben stand, und sprach: ‚Lies!‘ ‚Ich kann nicht lesen‘, erwiderte ich. Da presste er das Tuch auf mich, so daß ich dachte, es wäre mein Tod. Dann ließ er mich los und sagte wieder: ‚Lies!‘ ‚Ich kann nicht lesen‘, antwortete ich. Und wieder würgte er mich mit dem Tuch, daß ich dachte, ich müßte sterben. Und als er mich freigab, befahl er erneut: ‚Lies!‘ Und zum dritten Male antwortete ich: ‚Ich kann nicht lesen.‘ Als er mich dann nochmals fast zu Tode würgte und mir wieder zu lesen befahl, fragte ich aus Angst, er könnte es nochmals tun: ‚Was soll ich lesen?‘ Da sprach er: ‚Lies im Namen deines Herrn, des Schöpfers, der den Menschen erschuf aus geronnenem Blut! Lies! Und der Edelmütigste ist dein Herr, Er, der das Schreibrohr zu brauchen lehrte, der die Menschen lehrte, was sie nicht wußten.‘ (Sure 96, 1–5) Ich wiederholte diese Worte, und als ich geendet hatte, entfernte er sich von mir. Ich aber erwachte, und es war mir, als wären mir die Worte ins Herz geschrieben.“⁴

Der Engel Gabriel befiehlt dem Propheten zu lesen, aber er kann nicht lesen, er ist Analphabet, er kann die Zeichen nicht verstehen. Da würgt ihn der Engel. Das wiederholt sich immer wieder, eine aussichtslose Situation, ein *circulus vitiosus*. Wie kann man Zeichen lesen, wenn man das Zeichensystem nicht versteht? Schließlich ist es die existenzielle Not, die ihm auf den Leib gepresst ist, die dem Propheten eine neue Handlungsweise aufnötigt, und diese erweist sich als die Rettung: Er versucht nicht mehr, aus sich selbst heraus zu handeln, sondern er *fragt* und *hört*, was Gott ihm sagt. Das aber ist ihm in sein Herz geschrieben.

Wir suchen nach den Zeichen der Zeit und können sie nicht lesen. Vielleicht können diejenigen, denen die Not auf den Leib gepresst ist, die richtige Frage stellen. Sie hören und verstehen, was Gott ihnen sagt – und sei es nur deshalb, weil sie keine andere Hoffnung haben. In den Evangelien gibt es viele Geschichten, die dies zum Ausdruck bringen. Schon die Geburt des Erlösers wird den Hirten auf dem Feld, also jenen, die außerhalb der bewohnten Orte leben, kundgetan, ebenso wie den Weisen, den Intellektuellen außerhalb der eigenen Religion und Kultur. Es sind Arme, Sünder, Kinder, Frauen, Fremde,

⁴ Muhammad Ibn Ishaq, Das Leben des Propheten. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter, Kandern 1999, 45f [Hervorh. im Orig.]. Ibn Ishaq (geb. 704 in Medina, gest. 767/768 in Bagdad) stellte zum ersten Mal Dokumente über das Leben Mohammeds zusammen und schuf so die Vorlage für spätere Biographien; sein Werk ist nur in Auszügen und späteren Bearbeitungen erhalten.

die die Heilsbotschaft Jesu verstehen und an sie glauben, denn ihnen ist die Not auf den Leib gepresst.

Damit ist ein *hermeneutischer Schlüssel* gegeben, die Zeichen der Zeit zu lesen und zu verstehen: Diese Geschichten erzählen darüber, dass wir die Erkenntnis der Zeichen der Zeit nicht aus unseren eigenen Wissenssystemen erlangen, in denen wir wie in einem *circulus vitiosus* gefangen sind. Vielmehr sind es jene, die außerhalb der Rationalitäten der Wissenssysteme stehen, die Exkludierten der Gesellschaft, die die Zeichen wahrzunehmen vermögen, weil sie ihnen in den Leib und das Leben gepresst sind, und die sie deuten können, weil sie ihre Fragen verändert haben: Sie hoffen und hören auf Gott und finden die Antwort in ihrem Herzen.

2. Die Zeichen der Zeit im biblischen Kontext

Bereits im Alten Testament ringen viele Erzählungen um das rechte Verstehen Gottes und seines Willens. Die Weltgeschichte hält viele Zeichen bereit. Das Verstehen ist aber eine Gnade, die von Gott her kommt und eine Offenheit für Gott voraussetzt. So geschieht es, dass viele Menschen hören, aber nicht verstehen, sehen, aber nicht erkennen (Jes 6,9; vgl. Mt 13,13 par). Es lassen sich aber auch Geschichten finden, die davon handeln, wie die Menschen *lernen*, Gott zu verstehen. So wird der junge Samuel dreimal im Schlaf von Gott angerufen, aber er kann den Anruf nicht verstehen und zuordnen und denkt, der Priester Eli habe ihn gerufen. Eli sagt ihm, was er tun muss, um den Anruf Gottes zu verstehen. Er soll sagen: „Rede Herr, ich höre.“ (1 Sam 3,1–14). Wie in der Geschichte vom Propheten Mohammed lernt er, auf Gott zu hören.

Im Neuen Testament kommt der Begriff „Zeichen der Zeit“ explizit nur bei Lk 12,56 par und Mt 16,3 (Text unsicher) vor. Der Sache nach ist die Frage nach den Zeichen und ihrer Deutung aber ein durchgängiges Thema, das bei allen Evangelisten und auch bei Paulus präsent ist.⁵ Die Menschen suchten Zeichen als Hinweise auf das Kommen des Messias und des Reiches Gottes. Wo ein Prophet auftrat, wurden Zeichen als „Beglaubigungszeichen“⁶ gefordert, wie sie bereits in alttestamentlicher Zeit üblich waren.⁷ Diese verbreitete Suche nach Zeichen charakterisiert Paulus sogar als eine Eigenart der Juden, die er mit der Suche der Griechen nach Weisheit vergleicht (1 Kor 1,22). Für

⁵ Vgl. Lk 12,56 und Mt 16,3 (Text unsicher) in Verbindung mit den Zeichen der Zeit; Mt 12,38f und Lk 11,16 in Verbindung mit dem Zeichen des Jona; Mk 8,11; Joh 2,18; 6,30; 1 Kor 1,22.

⁶ Joachim Gnllka, *Das Matthäusevangelium. Erster Teil*, Freiburg/Br. u. a. (Sonderausgabe) 2000, 464.

⁷ Vgl. 1 Sam 10,1ff; 1 Kön 13,3; 2 Kön 19,29; Dtn 13,1ff; vgl. dazu Joh 6,30f.

Paulus ist das *Skandalon* bzw. die Torheit des Kreuzes Zeichen und Weisheit Gottes, die aber von denen, die nach Zeichen und Weisheit suchen, nicht erkannt werden.

Auch Jesus wird nach Zeichen als Beglaubigung seiner Rede gefragt. Doch er *verweigert* nach den Berichten der Synoptiker das geforderte Zeichen. Bei Markus (Mk 8,13 par) lässt er die Fragenden einfach stehen und geht weg, so dass sie sich die Antwort selbst geben müssen. Unmittelbar vorher hat Markus jedoch von der Heilung eines Taubstummen und der Speisung der Viertausend erzählt – Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft, die diese nicht zu sehen vermögen. Bei Lukas verweist Jesus die Fragenden mit dem Logion von den Zeichen der Zeit explizit auf das eigene Urteil.

„Sobald ihr im Westen Wolken aufsteigen seht, sagt ihr: Es gibt Regen. Und es kommt so. Und wenn der Südwind weht, dann sagt ihr: Es wird heiß. Und das trifft ein. Ihr Heuchler: Das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr deuten. Warum könnt ihr dann die Zeichen der Zeit nicht deuten? Warum findet ihr nicht von selbst das rechte Urteil?“ (Lk 12,56f)

Gerade die Suche nach äußeren Zeichen verhindert das Sehen und Verstehen der Anzeichen der Nähe der Gottesherrschaft, die Entscheidung und Umkehr. Die Perikope steht im Kontext der Logien über die Entscheidung zur Jüngerschaft, die durch jede Gemeinschaft, durch jede Familie und Person hindurchgeht (Lk 12,49–53). Jeder Mensch muss selbst urteilen, sich entscheiden und umkehren. Dann vermag er die Zeichen wahrzunehmen und zu deuten. Aber genau dies ist den Pharisäern, die nach Zeichen fragen, nicht möglich, sonst hätten sie die Zeichen der Zeit (*Kairos*) bereits in Jesu Handeln erkannt. Die Zeichen des kommenden Reiches Gottes sind aus der prophetischen Tradition bekannt: Blinde sehen, Lahme gehen, Hungrige werden satt, den Armen wird die frohe Botschaft verkündet, die Gefangenen werden befreit, die Trauernden werden getröstet, es wird Gerechtigkeit und Frieden herrschen, die im Bild der Mahlgemeinschaft zum Ausdruck kommen.⁸ Auf diese prophetische Tradition bezieht sich Jesus in seiner Botschaft und seinem Handeln.⁹ Matthäus schließt das Logion von den Zeichen der Zeit (Mt 16,3) an die Erzählungen einer Dämonenaustreibung, von Heilungen und der Speisung von Viertausend an.¹⁰ Die Heilungen von Blinden und Lahmen, die Mahlgemeinschaften mit dem

⁸ Vgl. Jes 61,1–3 u. a. „An jenem Tag hören alle, die taub sind, sogar die Worte, die nur geschrieben sind, und die Augen der Blinden sehen selbst im Dunklen und Finstern. Die Erniedrigten freuen sich wieder über den Herrn, und die Armen jubeln über den Heiligen Israels“ (Jes 29,18f).

⁹ Vgl. Rudolf Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg/Br. u. a. ³1963.

¹⁰ Vgl. den ähnlichen Kontext bei Mk 8,11. Auch das Logion von der Zeichenforderung bei Mt 12,38 par Lk 11,16.29 steht im Kontext der Erzählungen von Heilung und Dämonenaustreibung.

Volk, die Totenerweckungen und Dämonenaustreibungen sind Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes. Die Gegner Jesu vermögen diese Zeichen aber nicht zu sehen, zu verstehen und zu deuten. Zwischen zwei Zeichenforderungen (Lk 11,16 und 11,29) erzählt Lukas von der wahren Erkenntnis der Zeichen: Eine Frau aus dem Volk, die Jesus spontan selig preist, hat in Jesus das Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft erkannt. In der Antwort Jesu wird deutlich, *wie* die Zeichen erkannt werden können: Durch das Hören auf Gott und das Tun. „Selig die, die das Wort Gottes hören und es befolgen.“ (Lk 27f)

Von Umkehr handeln jene Logien, die die Verweigerung eines Zeichens mit dem Verweis auf den Propheten Jona verbinden (Mt 12,38–42.16,1–4; Lk 11,29–32). Die Einwohner der heidnischen Großstadt Ninive glaubten der Botschaft des Propheten und bekehrten sich umstandslos, auch ohne dass Jona Zeichen wirkte. Erst im Nachhinein lassen sich die Rettung aus dem Bauch des Fisches nach drei Tagen (Jona 2,1–11) und die Auferweckung Jesu nach drei Tagen als Erweis von Gottes wirkmächtiger Tat verstehen. Matthäus kontrastiert die sündigen Menschen in Ninive, die sich aber ohne Zeichen bekehren, mit den zeitgenössischen Juden, die Zeichen fordern und formelhaft mit dem Begriff „dieses böse Geschlecht“ (Mt 12,38; 16,4, vgl. Mk 8,11) bezeichnet werden, und spitzt die Aussage eschatologisch zu: Die Fremden, die ohne Zeichen umkehrten, werden über die Juden, die Zeichen fordern (aber nicht umkehren), zu Gericht sitzen.

Bei Johannes (Joh 6,26–35; 2,18–22) verweist Jesus auf die Frage nach einem Zeichen auf sich und seine Auferweckung nach drei Tagen. Er ist das Zeichen, das geglaubt werden muss und das sich erst nach seinem Tod durch die Auferweckung verstehen lässt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Im biblischen Kontext steht die Rede von den Zeichen der Zeit im Kontext der Suche nach Beglaubigungszeichen prophetischer Rede. Doch verstellt diese Suche gerade den Weg, Jesu Botschaft und Handeln als Zeichen des Anbruchs der Gottesherrschaft und seine Auferweckung nach drei Tagen als Beglaubigungszeichen Gottes seiner Person zu begreifen. Deshalb verweigert Jesus ein Zeichen. Das Erkennen der Zeichen der Zeit ist ein von jedem Einzelnen zu vollziehender Akt des Glaubens und der Umkehr.

3. Die Zeichen der Zeit im Kontext von Gaudium et spes

In den Texten des II. Vatikanischen Konzils kommt der Begriff Zeichen der Zeit nur spärlich vor: nur einmal in der Pastoralconstitution¹¹ sowie je einmal in fünf weiteren Texten. In GS 4 ist er von zentraler Bedeutung, denn er markiert eine neue theologische Hermeneutik und Methode. Das Leben der Menschen und der Gesellschaft ist der Ort theologischer Erkenntnis. „Neben der Schrift und Tradition, Liturgie und Spiritualität ist die lebendige Art und Weise des Menschen Fundort für die Theologie.“¹² Damit wird auch eine neue Methode in die lehramtliche Theologie eingeführt. Die Kommission, die den Text erarbeitete, konnte auf den von Joseph Cardijn für die Katholische Arbeiterjugend entwickelten Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln zurückgreifen. In GS 4 wird der Dreischritt der Struktur der Pastoralconstitution zugrunde gelegt. Damit vollzieht sich, so Hans-Joachim Sander, ein pastoraler Ortswechsel der Kirche.

„Er wird von GS 4 im Dreischritt sehen-urteilen-handeln vollzogen: die Zeit auf ihre Zeichen hin ‚zu erforschen‘ (perscrutandi), diese Zeichen auf das Evangelium hin ‚auszulegen‘ (interpretandi) und auf die existentiellen Fragen im Alltag von Menschen ‚zu antworten‘ (respondere).“¹³

Die in dem Proömium GS 1–3 proklamierte Hinwendung zum Menschen und zur Welt kommt in einem neuen Sprachstil zum Ausdruck, für den der sprachliche Wechsel von der Rede von „dieser Zeit“ zu dem indexikalischen Ausdruck „heute“ bezeichnend ist: „Man versucht, mit den Augen der Menschen des damaligen Heute die Situation der Menschheit zu beschreiben.“¹⁴ Hier wird sprachlich manifest, wie sehr sich die Konzilsväter darum bemühen, die zeitgebundene Sichtweise der Menschen zu teilen, anstatt sich in einer allgemeinen überzeitlichen Rede über sie zu erheben. Der Text schafft sprachlich eine Verbindung zwischen der zeitlichen und der ewigen Ordnung, zwischen dem Heutigen und dem Ewigen. Die bedingten und singulären „Zeichen der Zeit“ sind *immer* wahrzunehmen (*semper dignoscendi*), und sie sind *durch alle Zeit*

¹¹ Der Grund, warum der Begriff nicht häufiger gebraucht wird, obwohl er eine zentrale Bedeutung hat, liegt darin, dass er in dem Konzilstext in einer anderen Bedeutung gebraucht wird als in der Bibel. Er wurde deshalb zunächst sogar ganz fallengelassen und kommt schließlich in der Endfassung von GS nur ein einziges Mal vor. Vgl. Charles Moeller, Das Prooemium, in: LThK 14, ²1968, 280–312, hier 291.

¹² Einführung: Zeichen der Zeit, in: Concilium 3 (1967), 417–422, hier 417 (ohne Angabe der Verf.).

¹³ Hans-Joachim Sander: Theologischer Kommentar zur Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: Peter Hünermann – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4, Freiburg/Br. 2009, 581–886, hier 719.

¹⁴ Sander, Kommentar (s. Anm. 13), 715.

(*per omne tempore*) zu erforschen. Zwischen dem Heutigen und dem Immerwährenden besteht kein Gegensatz. Die pastoral-diakonische Hinwendung zu den Menschen hat dogmatische Bedeutung, und die Dogmatik ist auf diese Pastoral bezogen. Die Zeichen der Zeit besitzen „den Wert einer Kategorie, um Gott auf die Spur zu kommen“¹⁵. Die Zeichen der Zeit sind damit mehr als nur Analysen oder Feststellungen der Gegenwart. Chenu unterscheidet zwischen einem phänomenalen und einem theologischen Moment in den Zeichen der Zeit. Die Zeichen sind in die empirische Wirklichkeit eingeschrieben, sie haben aber eine Signifikanz, die diese überschreitet und umfasst.¹⁶

Mit diesem neuen Ansatz stellt sich nach GS 4 der Kirche eine neue Aufgabe: „Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.“ Diesem Programm folgend, beschreibt das Konzil dann „einige Hauptzüge der Welt von heute“ und expliziert von dort ausgehend seine Auffassung von der Berufung und Würde des Menschen und von dem Auftrag in der Gesellschaft.

Was versteht das Konzil aber nun inhaltlich unter den Zeichen der Zeit? Einige Hinweise darauf finden sich an jenen wenigen Stellen in Konzilstexten, an denen der Begriff noch einmal auftaucht: Es ist der wachsende Sinn für die Solidarität aller Völker (AA 14), die Verankerung der Religionsfreiheit in den Verfassungen der Staaten (DH 15), die ökumenische Einheit (UR 4), die Anerkennung der Erfahrungen und Zuständigkeiten der Laien und das gemeinsame Verstehen der Zeichen der Zeit von Priestern und Laien (PO 9) sowie die Erneuerung der Liturgie (SC 43). Inhaltlich sind die Zeichen der Zeit damit als gegenwärtige Entwicklungen in Gesellschaft und Kirche gekennzeichnet, die zu einer heilvolleren Welt führen.

Zum Verständnis der Verwendung des Ausdrucks „Zeichen der Zeit“ in den Konzilstexten ist auch ein Blick auf die Begriffsgeschichte erhellend. Die Konzilsväter greifen ihn von Papst Johannes XXIII. auf, den Chenu auch „Lehrer der ‚Zeichen der Zeit‘“ bezeichnet hat.¹⁷ In seiner Ansprache *Humanae salutis*¹⁸, mit der Johannes XXIII. das Konzil eröffnet hat, greift er den biblischen Ausdruck auf und charakterisiert damit *Hoffnungszeichen* in einer krisenhaften Welt und Kirche:

„Ja, Wir möchten Uns die Forderung Christi zu eigen machen, ‚die Zeichen der Zeit‘ (Matth. 16, 4) zu unterscheiden, und glauben deshalb, in all der großen Finsternis nicht

¹⁵ Sander, Kommentar (s. Anm. 13), 717.

¹⁶ Vgl. die Rezeption von Chenu bei Sander, Kommentar (s. Anm. 13), 717f.

¹⁷ Vgl. Marie-Dominique Chenu, *Les signes des temps*, in: *Nouvelle revue théologique* 87 (1965), 23–39, hier 35.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden Papst Johannes XXIII., Apostolische Konstitution *Humanae salutis* vom 25. Dezember 1961. Deutsche Übersetzung in: *Herder-Korrespondenz* 16 (1962), 225–228.

wenige Anzeichen zu sehen, die eine bessere Zukunft der Kirche und der menschlichen Gesellschaft erhoffen lassen.“¹⁹

Die Zeit, in der die Weltgesellschaft auf dem Weg zu einer neuen Weltordnung sei, die geprägt sei von Kriegen und von Waffen mit der Möglichkeit der Selbstzerstörung der Menschheit, habe Fragen wachgerufen, die zum Nachdenken veranlassen, sie habe den Wunsch nach Frieden und geistigen Werten geweckt und den sozialen Entwicklungsprozess und eine engere Zusammenarbeit zu gegenseitiger Hilfe beschleunigt. Die säkularen gesellschaftlichen Entwicklungen werfen Fragen nach dem Heil auf, sie sind Theologie-generierend. Diese Zeit-Zeichen, die der Papst hier nennt, sind heilvolle Entwicklungen und Errungenschaften in einer durch Krisen und Umbrüche gezeichneten Welt. In der Enzyklika *Pacem in terris* verwendet Papst Johannes XXIII. den Begriff Zeichen der Zeit viermal, jeweils am Ende von vier großen Abschnitten als Zwischenüberschriften über jenen Textpassagen, in denen er Errungenschaften der modernen Gesellschaft als Hoffnungszeichen beschreibt: (1) der Aufstieg der Arbeiterklasse, die Würde der Frau und die Freiheit der Völker und Gleichheit der Menschen, (2) die Grundrechte der Menschen in den Staaten, (3) die friedliche Konfliktlösung und (4) die Deklaration der Menschenrechte.²⁰

Die Rede von den Zeichen der Zeit im Verständnis des II. Vatikanischen Konzils, so lässt sich zusammenfassen, setzt einen anderen Akzent als die biblische Rede. Das Konzil vollzieht mit ihr einen Perspektivenwechsel von dem Blick auf die ewigen Wahrheiten in der kirchlichen Tradition und Lehre zu den Wahrheiten und den Spuren Gottes in der jeweiligen, von Veränderungen gezeichneten Welt. Die Kirche hat die immerwährende Aufgabe, diese immer neu im Glauben wahrzunehmen und zu deuten.

4. Versuch einer Vermittlung der drei Zugänge

Die drei Zugangsweisen haben verschiedene Dimensionen des Ausdrucks Zeichen der Zeit und ihrer Hermeneutik aufgezeigt. Es gibt ein intuitiv-existenzielles Verstehen, die Bibel hat ihn im Kontext der Suche nach der Bewahrheitung durch Gott verstanden, und das Konzil hat in ihm den Ortswechsel zum pastoral-diakonischen Dasein bei den Menschen und zur Mitarbeit an der Gestaltung der Welt zum Ausdruck gebracht. Es ist wichtig, die Verständnisweisen in den unterschiedlichen Kontexten nicht zu vermischen, deshalb wurde ihnen hier in getrennten Untersuchungen nachgegangen. Aber können sie auch mit-

¹⁹ Papst Johannes XXIII., *Humanae salutis* 4 (s. Anm. 18), 226.

²⁰ Vgl. Papst Johannes XXIII., Enzyklika *Pacem in terris* vom 11. April 1963, Überschriften für die Abschnitte 39–42, 75–79, 126–129, 142–145.

einander vermittelt werden? Im Folgenden sollen die Erkenntnisse noch einmal zusammengefasst werden, und es soll überlegt werden, wie diese Dimensionen miteinander in Beziehung gesetzt werden können.

In der Bibel steht der Ausdruck Zeichen der Zeit im Zusammenhang mit der Suche der Juden nach Beglaubigungszeichen der Botschaft der Propheten. Jesus verweigert das Eingehen auf die Zeichenforderung, weil sie den Blick auf die aktuell geschehenden Zeichen verhindert. Die Zeichen sind für diejenigen zu erkennen, die glauben, die bereit sind umzukehren und sich für das Reich Gottes zu entscheiden. Deshalb verweist Jesus auf die eigene Urteilsfähigkeit. In der Verweigerung des Zeichens ermöglicht er einen Perspektivenwechsel hin zu einem Hören auf Gott, Glauben, Entscheiden und neuem Tun. Jene, die Christus nachfolgen, vermögen schließlich in Jesus Christus das Zeichen Gottes für die Welt zu erkennen.

Auch das Konzil vollzieht mit der Rede von den Zeichen der Zeit einen Perspektivenwechsel, hier von dem Blick auf die ewigen Wahrheiten der Schrift und Tradition hin zu den Spuren Gottes in der Welt. Aus ihm folgt die Aufgabe der Kirche, mitten in der Zeitgeschichte und der Gesellschaft nach den Zeichen des Heils Gottes zu suchen. Der Auftrag, die Zeichen der Zeit zu erforschen, führt mitten in die säkulare, plurale und multireligiöse Gesellschaft hinein, mitten in ihre Krisen und Umbrüche und mitten in die Bedrängnisse des Lebens. Diesen Ort mitten in der Welt und der menschlichen Existenz als Ort der theologischen Erkenntnis zu begreifen, ist der neue theologische Ansatz des Konzils. Die Zeichen der Zeit sind aber nicht einfach jene Merkmale, die die Gesellschaft von heute charakterisieren, wie z. B. Wettbewerb, Konsum, Ökonomisierung, Klimawandel, Digitalisierung etc. Die Suche nach den Zeichen der Zeit führt in diese, durch die Transformationsprozesse getriebene Welt hinein und sucht in ihr nach Heilszeichen Gottes, nach Hoffnungszeichen und nach dem *Kairos*, in der richtigen Weise zu handeln. Sie sind nach Auffassung des Konzils da zu suchen, wo es in dieser Welt zu mehr Menschlichkeit kommt, wo Menschen Heil erfahren und Strukturen des Heils aufgebaut werden. Die Suche nach Hoffnung und Heil sieht das Konzil nicht allein als eine christliche Angelegenheit, aber die Christinnen und Christen sind aufgerufen, mit den Menschen „guten Willens“ zusammenzuarbeiten. Diese Suche hat nicht allein einen pastoral-diakonischen, sondern auch einen dogmatischen Charakter, denn die Wahrheit und Erkenntnis Gottes sind in der Welt zu finden und nicht allein in den Schriften und den Lehren der Kirche.

Die Suche nach den Zeichen der Zeit ist also kein rein gesellschaftsanalytischer Akt. Sie bleibt verkürzt, solange die Zeichen der Zeit nicht im Lichte des Evangeliums gesucht und gedeutet werden. Dieser Prozess des Wahrnehmens und Deutens erfolgt nicht in sequenziellen „Schritten“; hier sind der Dreischritt Cardijns und auch die Aussage in GS 4 in der Rezeption oft missverstanden

worden.²¹ Vielmehr können die Zeichen der Zeit erst in der Perspektive des Evangeliums richtig erfasst werden. Christen suchen anders nach den Hoffnungszeichen der Zeit als Humanisten.

An dieser Stelle lässt sich das Verständnis des Konzils von den Zeichen der Zeit mit dem biblischen Verständnis vermitteln, ja das Konzil verweist selbst unumgänglich auf die Rückfrage nach dem biblischen Verständnis. Dabei zeigt sich, dass das Erkennen der Zeichen der Zeit nicht so glatt vonstatten geht, sondern mit hermeneutischen Schwierigkeiten verbunden sein könnte. Jesu Verweigerung eines Zeichens ist ein kritisches Korrektiv zu einer vorschnellen objektivierten Identifizierung der Zeichen der Zeit heute. Das Erkennen der Zeichen der Zeit im biblischen Verständnis steht im Kontext des Glaubens, der existenziellen Umkehr und der Entscheidung für das Reich Gottes. Den Pharisäern war der Blick verstellt, da ihnen Umkehr, Glaube und Entscheidung fehlten. Sie suchten nach äußeren, objektiven Zeichen und hätten bei der inneren Umkehr beginnen müssen. Die Wahrnehmung der Nähe des Reiches Gottes und die Entscheidung für die Gottesherrschaft scheint hingegen jenen am ehesten möglich zu sein, die des Heils am meisten bedürfen und sich innerlich danach sehnen: den Armen, Kranken, Hungernden, Trauernden. Jon Sobrino hat diesen Gedanken auf die Armen heute übertragen: Die Armen wissen, was Unheil ist, was Tod verursacht, was Sünde ist, was Umkehr zum Willen Gottes heißt, weil sie vom Unheil am meisten betroffen sind. Deshalb, so Sobrino, „gibt es bei den Armen dieser Welt, und zwar, weil sie arm sind, etwas, das im christlichen Sinne notwendig ist, um Gott und seinen Willen zu erkennen und als Christen irgendeine Lehre zu entwickeln“.²²

Um die Zeichen der Zeit und damit die Wahrheit Gottes in der Welt zu erkennen, bedarf es also mehr als einer Sozialanalyse, obwohl diese durchaus hilfreich sein kann. Es muss die Erfahrung und Deutung jener, die existenziell vom Unheil betroffen sind, hinzukommen – ja zum Ausgangspunkt werden. Deshalb beginnt die Pastoralkonstitution mit der Erfahrung der „Bedrängten aller Art“ (GS 1); sie ist Ausgangspunkt der Erforschung und Deutung der Zeichen der Zeit.

Hier hat nun auch die Erzählung vom Propheten einen hermeneutischen Ort. Wo Menschen in ihrer Existenz gewürgt und bedroht werden, beginnen sie, die Fragen nach den Zeichen der Zeit, nach den Zeichen der Erlösung aus der Not, in einer neuen Weise zu stellen. Die Menschen sehen die Zeichen der Zeit vielleicht, aber verstehen können sie sie erst wirklich, wenn sie auf das

²¹ Vgl. dazu Stephanie Klein, Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, Stuttgart 2005, 53–94.

²² Jon Sobrino, Die „Lehrautorität“ des Volkes Gottes in Lateinamerika, in: Concilium 21 (1985), 269–274, hier 271f.

achten, was der Würgeengel ihnen in die eigene Existenz und Gott ihnen in das Herz eingeschrieben hat.

Die Theologie der Befreiung hat verschiedentlich auf einen notwendigen Standortwechsel von Kirche und Theologie hingewiesen. Sich auf die Seite der Bedrängten zu stellen, nicht nur theoretisch, sondern auch physisch, gilt als Voraussetzung für die rechte Erkenntnis Gottes. Das hat seine Grenzen: „So kann der Wille, in die Welt der Armen überzusiedeln, nur eine asymptotische Kurve sein.“²³ Es muss nicht alle Not am eigenen Leib erfahren werden, denn die Kirche ist mit anderen Menschen tief verbunden (GS 1). Wir können einen Zugang zu diesen Erfahrungen zumindest in ersten Annäherungen auch in der Empathie, in dem Mit-Leiden mit dem anderen Menschen und in der Solidarität mit ihm gewinnen. Diese Empathie setzt voraus, dass wir einen Zugang zu der eigenen Zerbrechlichkeit haben, im Leid des Anderen auch das eigene erfahren, und im eigenen Leid das des Anderen.

Diese Wahrnehmung aus der Erfahrung der gewürgten Existenz und in der Solidarität mit ihr führt hinaus aus einer binnenkonfessionell verengten Wahrnehmung der Welt. Sie vermag die Zeichen der Zeit und den Anbruch des Reiches Gottes auch in der säkularen Gesellschaft und auch in anderen Religionen zu erkennen, die so zu einer Botschaft Gottes für das Selbstverständnis des eigenen Glaubens werden können. Sie führt hinaus aus dem *circulus vitiosus* eigener Rationalitäten hin zu einem Hören auf Gott und zu der Bitte, Gott möge doch reden.

Prof. Dr. Stephanie Klein
Theologische Fakultät
Universität Luzern
Frohburgstr. 3
CH-6002 Luzern
Tel: +41 (0)41 229 52 65
E-Mail: Stephanie.Klein(at)unilu(dot)ch
Web: http://www.unilu.ch/deu/pastoraltheologie_63114.html

²³ Gustavo Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München – Mainz 1986, 141.

Die Zeichen der Zeit und der Stadtbewohner Gott

Zur urbanen Topologie des christlichen Glaubens

Abstract

Die Verstädterung der globalisierten Zivilisation ist ein Zeichen der Zeit, das hervorkehrt, wie jedes Zeichen der Zeit herrschende Verhältnisse und bestimmende Ordnungen der Dinge relativiert. Das gilt auch für die katholische Variante des christlichen Glaubens, der über die Grenzen eines ländlichen Habitus sowohl von den megaurbanen Räumen wie vom Stadtbewohner Gott gedrängt wird. Weder jener Gott, dem die Anonymität der Migranten näher ist als die gläubige Expression einer auserwählten Nähe, noch die Megacity, deren diffuse, aber massive plurale Relativität Zentren als Ideen durchaus duldet, aber ohne ihnen Bedeutung zu geben, unterstützen die katholische Selbstverständlichkeit der diversen Zentren, die den herkömmlichen Einladungshabitus der Pastoral prägt. An deren Stelle mutet die Verstädterung andere Orte zu, deren abduktiver Topologie Pastoral ausgesetzt wird, wenn sie den Stadtbewohner Gott treffen und darstellen will.

In the global world, the majority of the population lives in cities, and this process will dynamically continue in the next decades. More and more cities keep on growing towards megacities. This is a sign of the time, which relativizes the dominant order of things as all signs of the time do. On the other hand, the Catholic mode of the Christian faith still prefers a rural habit. This habit is not capable of coming to terms with fast growing urban spaces and with God as a city dweller. But migrants leaving their spaces of origin for the chances urban spaces provide and ending up in disillusioning situations are closer to the urban God and more adapted to the dominant anonymity in megacities. For them, both the Catholic preferences for centers (being dependent on the former setting of a city dominating rural space close by) and the pastoral habit of invitation to centers are not helpful as migrants search for hope in mega-urban spaces. Thus, this Catholic preference should be changed towards an unavoidably alienating confrontation with other spaces shattering center-dominated pastoral activities. The chances of meeting God, the city dweller, are greater on the basis of such an alternative topology for pastoral activities that do not issue invitations but instead are inviting by offering identification with people bound to the gravitation of other spaces.

Sie haben sicher schon von Bo Xi Lai gehört. Er war der Sekretär der Kommunistischen Partei in Chóngqing und stand im Spätsommer 2013 vor Gericht wegen Korruption und Machtmissbrauch. Es ging in diesem Fall um intensive Machtkämpfe in Chinas Führung. Bo's früherer Einsatzort liegt mitten in China; in Chóngqing leben 32 bis 34 Millionen Menschen. Es ist die wahrscheinlich größte Megacity auf diesem Planeten und stellt sich als Chicago des 21. Jahrhunderts auf. Bo Xi Lai versuchte, mit einem postmodernen Maoismus die Schere zwischen Arm und Reich etwas zu schließen – eine Schere, für die

chinesische Megastädte berüchtigt sind. Das war für Chinas kommunistische Machtelite, deren Kapitalismus eher neoliberal agiert, nicht hinnehmbar.

Sie kennen bestimmt einen der Krimis im Vorabendprogramm – SoKo Kitzbühl, Rosenheim Cops, Sau Nummer Vier, Mord mit Aussicht und wie sie alle heißen. Landserien haben gegenwärtig viele Fans. Das gilt auch für Zeitschriften wie *Landlust*, *Country Style*, *Natürlich gärtnern & anders leben*. Da bekommt man immer so tolle Tipps, was man alles in Garten und Haus machen kann, wenn man von der Mitte hinauf nach rechts oben in die Sinusmilieus schießt. Das sieht dort alles so wunderbar mühelos aus, wie wenn zu Hause jemand anderes unter der Woche ein paar Gartenabende gemacht hat. Ich liebe solche Zeitschriften fast so sehr wie meine Ausreden, was mich am Samstag dann alles leider an der Gartenarbeit hindert.

Vielleicht hat die eine oder der andere von Ihnen auch die Meldungen gelesen, als die Tage noch so richtig lang waren, dass immer mehr Wildtiere in die Städte ziehen. „Waschbären im Rotlichtviertel, Balkon-Enten in Berlin, Füchse auf dem Baugerüst“ – so hat es eine Naturzeitschrift einmal genannt. Es ist kein Wunder, schließlich ist in der Stadt das Nahrungsmittelangebot viel reichhaltiger und bequemer zu erreichen. Wer also gesellschaftlich aufsteigen will wie Waschbär, Wildschwein, Fuchs, muss in die Stadt.

Das hat der *Homo sapiens* auch schon spitz bekommen. Entsprechend leben wir in einer Zeit der Verstädterung des Planeten. Und die drei genannten Phänomene gehören zum Mosaik dieses Zeichens der Zeit. Ich bin alt genug, um einen noch aktiven Franz Beckenbauer zu einem fußballerisch bewegendem, aber menscheitsgeschichtlich belanglosen Problem im Ohr zu haben: „Das interessiert mich so viel, wie wenn in China ein Sack Reis umfällt.“ Wenn jetzt so ein Sack in Chóngqing Bo Xi Lai auf die Füße fällt, dann ändern Manager von Hedgefonds rund um den Globus ihre Anlagestrategien. Denn Megastädte bedeuten Rieseninvestitionen und ihre Entwicklungen müssen genau beobachtet werden. Mehr als 50 % der heutigen Menschen leben in Städten, für 2050 werden etwa sieben Milliarden Stadtbewohner erwartet. Und die Städte werden immer größer. Vor allem die Megastädte, megaurbanen Räume oder Postmetropolen sind die Ziele der großen Migrationsströme, gerade weil sie gesellschaftlich so ungerecht aufgestellt sind. Das ist kein Widerspruch, sondern sogar rational; speziell illegale Migranten und Wanderarbeiter finden in ungerechten sozialen Verhältnissen eher eine Nische zum Überleben. Derzeit leben etwa eine Milliarde Menschen in den Favelas der Megacities.¹ Denn sie wollen aufsteigen.

¹ Davon sind 134 Millionen in lateinamerikanischen Megacities betroffen, was 32 % der dortigen Stadtbevölkerung entspricht. 581 Millionen sind es in asiatischen Megacities und 199 Millionen im Sub-Sahara Afrika. In Lateinamerika leben 78 % der Menschen in Städ-

Die Vorabendserien mit Landoption haben so gut wie nichts mit dem Land zu tun, aber fast alles mit Filmfördertöpfen der Regionen. Sie folgen also den urbanen Kultur- und Tourismusentscheidungen. Das hat bei einer Tagung zu Landpastoral, die Richard Hartmann vor zwei Jahren organisiert hat,² Klaus Bassiner ernüchternd deutlich gesagt. Bassiner hatte beim ZDF die Option für das Land im Vorabendprogramm durchgesetzt. Auch die Hochglanzzeitschriften richten sich an dasselbe Publikum, das in den großen Städten lebt und sich so sehr nach Land sehnt, dass es überaus gerne jene Produkte konsumiert, die es ihm leicht machen, für das jeweils im eigenen Milieu angesagte Lebensgefühl eben nicht aufs Land ziehen zu müssen. Der alternative Bauernhof in den Cevennen war gestern. Heute kauft man sich in der Stadt ein, verklärt den eigenen Kiez, betreibt *urban gardening* (oder gar *guerilla gardening*) und fragt sich am Donnerstag in der Kantine, ob man wirklich auf das Schnitzel verzichten soll. Die Sehnsucht nach ländlichem Idyll ist einer Urbanität gewichen, die Widersprüche nicht nur aushält, sondern einkalkuliert. Das kommt nicht von ungefähr. Schließlich will man wie Waschbär und Fuchs aufsteigen – und das geht nun einmal nur in Städten.

Die Merkmale der dynamischen Verstädterung als Gravuren eines Zeichens der Zeit

Die globalisierte Zivilisation ist offenbar mit einer dynamischen Verstädterung verbunden. Der Planet hat in jüngerer Zeit drei große Transformationen im Schwerpunkt der Bevölkerung erlebt: vom Land in die Stadt, von den großen Städten des Nordens zu den Megastädten des globalen Südens und schließlich von den formell ausgewiesenen Stadtteilen in die informellen Siedlungen der Stadtkonglomerate. Sie entstehen auf nicht genutzten oder für normale Häuser nicht nutzbaren Arealen, und ihre Bewohner leben dort ohne offiziellen Titel auf das besetzte Land (sogenannte *squatter settlements*).³ Stadt und globale Zivilisation gehören zusammen und werden von globalen Migrationsströ-

ten; das ist die zweithöchste Rate auf der Welt nach Nordamerika, wo es 81 % sind. In Asien sind es derzeit 40 % und in Afrika 38 %. Für 2050 werden in Lateinamerika 89 % der Bevölkerung in Städten erwartet. Die Wahrscheinlichkeit, in einer informellen Stadtsiedlung zu leben, also einer Favela, ist in Lateinamerika viermal höher als in den entwickelten Regionen der Welt. Vgl. Janice Perlman, *Favela. Four Decades of Living on the Edge in Rio de Janeiro*, Oxford 2010, 46f.

² Richard Hartmann (Hg.), *Bilderwechsel. Kirche – herausgefordert durch ländliche Räume*, Würzburg 2012 – allerdings ohne den Beitrag von Bassiner.

³ Vgl. Perlman, *Favela* (s. Anm. 1), 45f.

men charakterisiert. Diese Entwicklungen bedeuten zugleich eine Relativierung auf breitem Raum.

So werden die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse von einer dynamischen Pluralität angetrieben, die von Aufstiegshoffnungen vieler angefeuert wird, aber ebenso unter allen möglichen Korruptionsnetzwerken leidet. Die traditionelle Verbindung einer Stadt zu dem nächst gelegenen Land als ihrer Umgebung löst sich in eine hohe Anonymität urbaner Räume auf, die aber gleichzeitig mit einer breiten Vernetzung der Menschen auf dem Land mit der ganzen globalen Welt einhergeht. Beide, Stadt und Land, sind nicht mehr aneinander gekettet. Je größer ein urbaner Raum wird, desto größer ist der informelle Wirtschaftssektor. Er steigert die Profite der Reichen, aber zugleich auch die Lebenschancen der Migranten, vor allem der illegalen unter ihnen. Speziell die globale Urbanität, die vor allem vom traditionellen Katholizismus als hochgradig relativierend angesehen und abgelehnt wird, erweist sich als in höchster Form religionsproduktiv. Was früher einmal galt, ist in den Städten von heute meistens anders.

Das, was sich hier in der Verstädterung zeigt, sind Kennzeichen von allen Zeichen der Zeit. Von ihnen gehen stets Relativierungen für die herrschenden Verhältnisse aus. Das trifft eben auch die Darstellung des Glaubens, sofern sie der Gegenwart auszuweichen versucht, in der die Relativierungen stattfinden. Die Relativierung entsteht durch die Wechselseitigkeit von Zeit und Raum, also die klassische Relativität. Ihre Gravitation liegt bei allen Zeichen der Zeit auf der Gegenwart. Zeichen der Zeit sind also nicht einfach Zeitereignisse, sondern solche, in denen Menschen jeweils heute um die Anerkennung ihrer Würde ringen müssen. Sie tun das vor Ort. Damit sind diese Zeichen auf konkrete Verhältnisse bezogen, die es tatsächlich gibt und die es nicht einfach als Narrativ über Vergangenes oder als Erwartung an Zukünftiges gibt. Sie sind also weder Tradition noch Erwartung, weder schon geschehen noch im Werden, weder Verklärung noch Utopie. Sie bestätigen keine der beiden Linien, weder zurück noch nach vorn. Sie bestimmen prekäre Verhältnisse hier und heute.

Der Raumgehalt hat Konsequenzen für eine Gottesrede, die vorherrschend auf Geschichte und Geschichten bezogen ist. Denn Raum bindet Zeit. Er besitzt eine Gravitation, um Utopien aufzulösen und lieb gewordene Traditionen zu unterbrechen, die sich so gerne in religiösen Markierungsvorgängen festsetzen. Zeichen der Zeit bedeuten daher immer *interruption*, wie es Lieven Boeve nennt.⁴ Sie zerbrechen Nicht-Orte und fordern Aufmerksamkeit auf andere Orte als jene, die gefällig sind und in die bestehenden Ordnungsmechanismen passen. In der modernen Gestaltung von Zeit herrschen solche Uto-

⁴ Lieven Boeve, *Interrupting tradition. An essay on Christian faith in a postmodern context*, Louvain 2003.

pien; sie ordnen Zeit dem Raum vor, der dann lediglich als eine Art großer Container für ‚Vorgänge‘ oder ‚Ereignisse‘ erscheint. Genau das gilt für den Raum, der Zeit bindet, nicht. Von den Utopien gehen Disziplinierungen aus, denen man sich gerne unterwirft, um möglichst schnell dorthin in die Zukunft zu gelangen, wo jener Raum wartet, der jetzt noch ein Nicht-Ort ist. Man glaubt dabei den Raum überschreiten zu können, der jetzt da ist und nicht zu dem anvisierten Ziel passt; er ist wie eine nebensächliche Größe. Der an den Raum gebundenen Zeit dagegen kann man nicht enttrinnen, weil sie mit einem Außen aufwartet, das sich dem eigenen Innen als Relativierung zumutet und die raumlose Zeit aufbricht. Dieser Raum hält fest und graviert sich ein. Darum sind Zeichen der Zeit, gleich wie unscheinbar sie zunächst erscheinen mögen, stets gravierende Phänomene in der Zeit, die den Raum, in dem sie auftreten, mit Realitäten aufbrechen, die das eigene Selbstverständnis darin antasten. Sie gravieren Geschichte durch anders geartete Räume, als man sie sich wünscht oder erträumt.

In diesen Zumutungen gibt es – neben vielem anderen, was hier außen vor bleiben muss – eine eigene Kategorie von Räumen, in denen der Zugriff besonders intensiviert wird. Die an den Raum gebundene Zeit bringt Heterotopien, Anders-Orte, hervor, denen man lieber ausweichen würde, weil sie nicht zur lieb gewordenen Verfügung über Vergangenheit und Zukunft passen, die eine Person, eine Organisation, eine Religion sich als eigene Geschichte zu-rechtgelegt hat. Aber diese anderen Orte haben eine signifikante Valenz, wie an der Mega-City ablesbar ist, die einen heterotopen Charakter hat und für die globale Verstädterung sprechend ist. Entsprechend sind diese Stadtlandschaften heterotop, und das verändert die Notwendigkeiten gravierend, in ihnen zu glauben.

Die Präsenz relativierender anderer Orte in den Zeichen der Zeit

In den Zeichen der Zeit sind räumliche Prozesse bestimmend, die sich in Zeit eingravieren, so wie es die globale Verstädterung zeigt. Diese Zeichen sind jeweils an diverse Anders-Orte gekoppelt, und mindestens an einem Heterotopos erscheinen die bestimmenden Utopias nicht mehr selbstverständlich. Das bringt befremdliche Diskurse mit sich, die an die eigene existentielle, kulturelle, gesellschaftliche, politische, wirtschaftliche und religiöse Ordnung der Dinge rühren. Heterotopien kann man nicht machen, aber sie stehen im Raum. Sie drängen sich nicht auf, aber zugleich sind sie unausweichlich. In ihnen wird die innere Verbindung von Raum und Zeit in der Geschichte sichtbar, die in Uto-

pias mit idealistischen Perspektiven übergangen wird.⁵ Solche Orte nötigen in einen anderen Diskurs als den bestimmenden und sind eine Fundstelle für Überraschungen, die sich zunächst nicht empirisch abbilden, weil sie das Sagbare überschreiten.

Allerdings ist diese Überschreitung mit dem in der Realität fassbaren Ort verbunden, auf den sie sich bezieht. Dort ist die Überraschung gegenwärtig; sie stellt sich befremdlich mit Sprachlosigkeit, Unbehagen, Unwägbarkeiten und nicht zuletzt leibhaftiger Anteilnahme ein. Ein klassisches Beispiel liefert das jesuanische Narrativ vom barmherzigen Samariter. Er wird an den Eingeweiden gepackt, als er begreift, was jetzt dort zu tun ist, wo er dem begegnet, der unter die Räuber fiel. Sein Mitleid ist die Reaktion auf diesen Heterotopos. Es ist so etwas wie verortete Nächstenliebe. Ein Glaube, der sich wie der christliche den Zeichen der Zeit aussetzt, setzt sich auf diese Spur. Aber das relativiert seinen vorherrschenden Selbstbezug.

In allen Zeichen der Zeit finden sich befremdliche und prekäre Orte, die Relativierungen auslösen. Das lässt sich nicht sofort pastoral vermitteln, geschweige denn schließt sich dort einfach das Evangelium auf. Zuerst drängt sich über den Raum eine neue Sicht der Dinge auf, an dem sich diese erschreckenden und packenden Geschehnisse einer Zeit ereignen. Räume sind nun einmal kein Container für Aktivitäten, sondern bauen einen Entscheidungsdruck für eine soziale Aktivität auf.

Die Orte, an denen sich Zeichen der Zeit kristallisieren, sind sozial ausgesetzt; meistens stehen dort weder Klettersteig noch Wegmarkierungen zur Verfügung. Sie sind anders als die aus den üblichen pastoralen Vermessungen bekannten Orte; denn sie konterkarieren die Nicht-Orte der evangelisatorischen Verheißungen, die den üblichen Taktiken, das Evangelium anzubringen, unterliegen. Solche Orte erschließen sich nicht einfach empirisch, sondern öffnen sich topologisch; man wird einer Logik ausgesetzt, die den Raum als eigenen Faktor der Aktivität ins Kalkül einbringt.⁶

⁵ Als *locus classicus* des Begriffs gelten Michel Foucaults Analyse über „Des Espaces Autres“, vgl. Michel Foucault, *Andere Räume*, in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4, Frankfurt/M. 2005, 931–942.

⁶ Topologie kommt aus der Mathematik. Eines ihrer klassischen Probleme, das schon Euler bearbeitete, ist das Königsberger Brückenproblem – ob es einen Weg gibt, alle sieben Königsberger Brücken nur einmal zu überqueren und dennoch an den Ausgangspunkt zurückzukehren. Topologien bearbeiten räumliche Relativierungsschübe, denen aus unterschiedlichen Gründen nicht auszuweichen ist. Theologie ist von Topologien betroffen. Denn ähnliche Optimierungsfragen sind mit den unvermeidbaren Wegen zugemutet, das Evangelium vor Ort zu bringen, wenn dessen Darstellung sich des Auswegs der Flucht aus den Relativierungsschüben ihrer Zeit versagt. Es geht sowohl um die Optimierung der Wege, Menschen in leidvollen Relativierungserfahrungen zu erreichen, denen Gottes Nähe in der Ohnmacht hilft, wie ebenso um die Relativierung der ausgefahrenen Straßen, Men-

Man kann sie nicht einfach in empirische Daten fassen, deren Erhebung unweigerlich an die bestimmende und aussagbare Ordnung der Dinge gekoppelt ist. Sie sind vielmehr eine Arena der Überraschungen, die verwirrendes Datenmaterial liefert, wenn man sich ihnen aussetzt. Die Kartierung dieser anderen Ordnung verlangt Entdeckungen; Erschließung genügt nicht. Das trifft wiederum die bekannten Methoden hart, mit denen Pastorales und Theologisches üblicherweise umgehen.

Aus diesem Grund sind alle jene Theologien den Zeichen der Zeit gegenüber skeptisch bis ablehnend, die an Traditionalismen gekoppelt sind und deshalb Bestätigungen für beanspruchte Auserwählungen verlangen oder die an spätidealistische Freiheitsideen gebunden sind und deshalb einem idealen Ich oder einem wenigstens über sich selbst verfügenden Subjekt das Wort reden oder die für qualitative Befragungen diskursive Selbstverständlichkeiten befördern müssen, weil sie sonst Aussagen nicht analysieren können. Eine Topologie der Zeichen der Zeit lässt sich weder mit Deduktionen kirchlicher Wahrheiten noch Induktionen bürgerlicher Weisheiten bewältigen. Sie mutet vielmehr zu, sich jenen Orten auszusetzen, die sprachlos machen. Dazu gehören Lampedusa und die Tränen der Verschollenen, Tagelöhnermärkte und ihre Niedrigst-Lohn-Spirale, Finanzmärkte und ihre Boni-Geilheiten, Eliteschulen und ihre Ausschließung, Gipfelreden der internationalen Politik und die überholenden revolutionären Plätze von *Nine-Eleven*, des *Tahrir*, des *Maidan*. Dazu gehören aber auch die Plätze und Räume, in denen sich das eigene Leben negativ, aber auch positiv gewendet hat, dort wo Ressentiments zugegriffen haben, aber riskantes Vertrauen belohnt wurde, dort wo Überleben in einer Todeszone glückt und die Profanität des veränderten Alltags einen sakralen Charakter offenbart und so fort.⁷

Die Kirche steckt selbst voller Heterotopien wie die Tatorte des Missbrauchs, die verschämten Treffpunkte klerikaler Homosexualität, der leere Altar in leeren Kirchen, die Millionen-Bischofs-Villa in Limburg, aber auch die Märtyrergräber von Romero und den Jesuiten in El Salvador, die Votivkirche in Wien, in der sich Asylbewerber verschanzten, die von Pfarrern ermöglichten muslimischen Friedhöfe in Vorarlberg, die Beratungsräume, in denen Paare langsam wieder zueinander finden, das Taufbecken, das eine Familie umsteht, die gar nicht mehr mit einem Kind gerechnet hat.

schen für einen angeblich nicht relativierbaren Glauben zu beanspruchen, der nur an seinem Machtanspruch festhält.

⁷ Ein Beispiel dafür ist die Installation *Altäre* der früh verstorbenen Benita Joswig auf dem Kasseler Messeplatz 1994, vgl. Benita Joswig, *Altäre. Theologie und Kunst im urbanen Raum – ein Tischprojekt*, Gütersloh 2003.

An solchen Orten ringen Menschen um die Anerkennung ihrer Würde, und zunächst ist nicht klar, wie diese Anerkennung gesellschaftlich oder religiös gelingen soll. Diese Orte gieren regelrecht nach Aufmerksamkeit, weil sie auf jeden Fall *loci theologici alieni* sind, also befremdliche Fundstellen für die Gottespräsenz, wie es die Renaissance-Theologie genannt hat. Sie verlangen nach einem *spatial turn*, also einer zeitgenössischen Diskursgrammatik, die Zeit und historische Vorgänge von den Räumen her beschreibt, die ihnen unterliegen. Beide Theoreme, die *loci*-Theologie und der *spatial turn*, sind ausgesprochen städtisch-urbane Perspektiven, die Pluralität als selbstverständlich und als prekär voraussetzen.

Die heterotope Taxonomie der drei Raumdimensionen

In den genannten Mosaiksteinen der globalen Verstädterung sind Heterotopen zu finden. Solch ein Heterotopos ist die Megastadt, weil sie derart verwundbar bei Katastrophen ist und Menschen bei persönlichen Katastrophen sofort schwer verwundet – und doch gerade deshalb hier Aufstiegsszenarien leichter verfügbar sind. Ein Heterotop ist auch das Land, auf das man eben nicht zieht, wenn man den Fuß in den Türen der Urbanität hat, und das alle so bald als möglich verlassen, die sich einen gesellschaftlichen Aufstieg erhoffen und zutrauen. Ein Heterotop ist auch die Stadt, die schnell die großen Hoffnungen zerstört, von der man aber nicht zurückgehen kann aufs Land, weil erstens die Scham zu groß ist und zweitens die Verarmung dann dort umso wahrscheinlicher ist.⁸ Heterotopen sind Börse, Büro, Markt, Stätten höherer Bildung, weil

⁸ Das ist eine erstaunliche Beobachtung der Langzeitstudie von Perlman, *Favela* (s. Anm. 1); sie hat 30 Jahre nach ihrer ursprünglichen Studie (Janice Perlman, *The Myth of Marginality. Urban Poverty and Politics in Rio de Janeiro*, Berkeley – Los Angeles 1976) fast 40 % der damals interviewten Personen wiedergefunden und erneut befragt. Wer die Favela in den letzten Jahrzehnten wegen des staatlichen Drucks, Favelas aufzulösen und die Bewohner umzusiedeln, oder wegen der Gewaltspiralen des Drogenhandels, der die Favela als negative *gated community* heimsucht, verlassen hat und auf ländliche Regionen, gar die eigenen Ursprungsorte im Interior, ausgewichen ist, ist signifikant häufiger gesellschaftlich abgestiegen. Jene dagegen, die in den Favelas geblieben sind, sich gegen den staatlichen Druck organisiert haben oder in andere Favelas umgezogen sind, sind eher aufgestiegen. Für Rückkehrer sind bedrängende Armutslagen kennzeichnend: „My search for original study participants took me across the entire state of Rio and to João Pessoa (Paraíba), Natal (Rio Grande de Norte) Brasília, Belo Horizonte (Minas Gerais), Porto Alegre (Rio Grande do Sul), and São Paul. They had left for jobs elsewhere or to escape the violence, often returning to their place of origin or that of their spouse. With two exceptions, these were the poorest families in the entire study.“ (Perlman, *Favela* [s. Anm.1], 18) Dieser Zusammenhang ist einer der Gründe, warum die Markierung der Bewohner von Favelas als ‚marginalisiert‘ – gleich ob sie unter disziplinierend-sozialutopischen oder ideal-befreienden

sie jeweils prekäre Aufstiegschancen bieten, man aber gerade dort noch schneller wieder nach unten durchgereicht werden kann.

Für Zeit wie Raum gibt es jeweils drei taxonomische Dimensionen. Was für die Zeit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind, sind beim Raum räumliche Realität, deren Wahrnehmung und die soziale, politische, kulturelle etc. Lebendigkeit in der Wechselwirkung von beiden. Henri Lefebvre hat diese drei Eigenschaften des Raumes erstmals aufgeschlossen.⁹ Entsprechend hat die Verstädterung ihre Vergangenheit in der vorglobalisierten industriellen Phase der Zivilisation, ihre Gegenwart in den Migrationsströmen in die Städte und ihre Zukunft im Prozess der Megaurbanisierung des Planeten. Die Heterotope der Verstädterung sind zuerst einmal tatsächliche Plätze – *espace perçu* oder *firstspace* –, die da sind und nicht weggehen. Sie verkörpern Diskurse, die abgeschlossene Diskurse aufbrechen – *espace conçu* oder *secondspace*. Und sie erzeugen drittens eine spannungsgeladene, befremdliche Wechselwirkung zwischen dem ersten und dem zweiten, die das Leben aufspürt, das sich überraschend bemerkbar macht und beide überschreitet – *espace vécu* oder *thirdspace*.

Für Pastoraltheologinnen und -theologen ist natürlich der *thirdspace* interessant, weil hier eine *présence* von Gott im Leben zu vermuten ist. Aber an den gelebten Raum, *espace vécu*, kann man nach der Analyse von Lefebvre nur gelangen, wenn die anderen beiden Dimensionen tatsächlich betreten worden sind. Mit dem, was dort buchstäblich in den Raum tritt, graviert sich eine Relativierung in das ein, wie man üblicherweise von Gott zu sprechen gewohnt ist. Diese Relativierung ist unausweichlich für eine Lebenswelt, die von Pluralität gezeichnet ist; denn sie fordert heraus, was sich schon als gesicherte Einsicht wähnt, und graviert sich in die Souveränität ein, die als Sehnsucht im Raum steht. Darum ist Geduld notwendig, und zwar, so argumentiert Thomas Hálik, *Geduld mit Gott*, weil eben „Gott nicht ganz leicht zu haben ist“¹⁰. Vorschnelle Harmonisierungen zwischen der menschlichen Lebenswirklichkeit und der göttlichen Gravitation in der schwer zu fassenden Pluralität sind nicht zu halten. Es bedarf einer Ausdauer, die Irritationen aushält und durchträgt. Darauf hat Eva-Maria Faber im Anschluss an Hálik ebenso nüchtern wie nachhaltig hingewiesen:

Vorzeichen geschieht – ebenso abwegig wie stigmatisierend ist. Sie wird von den Bewohnern auch in aller Regel für sich selbst abgewiesen (vgl. ebd. 157). Die Kennzeichnung hat zu viel von einer Ideologie „with its moralistic, victim-blaming narrative“ (ebd. 150).

⁹ Henri Lefebvre, *La Production Social de l'Espace*, Paris ³1986 (engl. Übers.: *The Production of Space*, Malden, MA ³⁰2011). Für die Verarbeitung dieses Ansatzes auf eine Megacity hin vgl. Edward W. Soja, *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*, Cambridge, MA, ¹⁵2011.

¹⁰ Tomáš Hálik, *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute*, Freiburg/Br. ³2011, 9.

„Die vielfältige und nicht leicht ergründbare Lebenswirklichkeit einer Pluralität von Menschen aber führt zu nicht leicht harmonisierbaren Einsichten – und irritiert möglicherweise überkommene Denkmodelle und systematische Konzepte, die nicht nur mit den Menschen, sondern auch mit Gott zu schnell fertig waren bzw. es zu sein meinten.“¹¹

Gerade die hohe Dynamik und beschleunigte Mobilität verlangt „dem theologischen Erkenntnisweg auf allen Ebenen“¹² Geduld ab. Sie entschleunigt ihn nicht in seine eigene Welt, sondern spitzt sein Problem an den Orten zu, denen er nicht ausweichen kann.

Für das Zeichen der Zeit der globalisierten Verstädterung ist die Relativierung, die damit auftritt, für den Glauben durchaus heftig: Gott zeigt sich als Stadtbewohner, er ist – pointiert gesagt – kein Landei. Der biblische Gott ist nicht einfach nur bei seinem Volk präsent, sondern zieht es in die Städte hinein. Das ländliche Narrativ über den Exodus und die Gleichnisse für galiläische Kleinbauern sind in heterotopen Städten der biblischen Zeit geschrieben wie Babylon, Jerusalem, Damaskus usw. Selbst Jesus, der Prediger aus Galiläa, bleibt nicht bei Kleinbauern und Kleinstädtern; bei Lukas bewegt er sich sogar nur in Städten. Jedenfalls musste er um seiner Botschaft willen in die Stadt, deren Tempelherrscher und Besatzer ihn mit aller politisch-theologischen Kunst ihrer Zeit umbringen werden. Erst im Modus des Landflüchtlings trifft seine Predigt den Gott, den er verkörpert. Und erst in der Stadt wird Gott zu jenem Angebot des Heils, das den christlichen Glauben zu bieten hat und sich in den literarischen Narrativen spiegelt, die sich tradiert haben.¹³

Der Stadtbewohner Gott und die unzulänglichen Muster der Einladungspastoral

Der Stadtbewohner Gott ist speziell für den deutschsprachigen Katholizismus eine nicht zu unterschätzende Herausforderung. Denn dieser Katholizismus folgt einem ländlichen Habitus, von dem auch seine Hierarchie aufgrund ihrer

¹¹ Eva-Maria Faber, Lebensweltorientierung in Systematischer Theologie, in: dies. (Hg.), Lebenswelt und Theologie. Herausforderung einer zeitsensiblen theologischen Lehre und Forschung, Fribourg 2012, 21–159, hier 146.

¹² Faber, Lebensweltorientierung (s. Anm. 11), 146.

¹³ Das war offenbar der ständig unentschiedene Prozess eines Lebensstils zwischen urbaner Nähe und distanzierter Beobachtung, vgl. Martin Ebner, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen, Göttingen 2012 und Reinhard von Bendemann – Markus Tiwald, Das frühe Christentum und die Stadt, Stuttgart 2012. Die Differenz zwischen ländlichem Ursprung und städtischer Herkunft des christlichen Gottes dürfte auf längere Zeit für Furore sorgen. Gleichwohl muss man beachten, dass die antiken Städte nicht mehr als Modell der verstädterten Zivilisation taugen. Vor allem die Fixierung auf ein Zentrum, was mit der Einheitsmetaphysik hinter den antiken Christologien kompatibel ist, löst sich darin auf.

Herkunft weitgehend geprägt ist.¹⁴ Niemandem ist ein ländlicher Ursprung vorzuhalten, auch nicht dem Katholizismus. Leben spielt sich nun einmal so ab, wie es das tut, und die Existenz von Personen kann sich nicht einfach aus den lebensgeschichtlichen Kontexten herauskatapultieren; das wäre nur ein Mythos. Aber diesen Ursprung darf man ebenso wenig mit der Herkunft verwechseln, die dem Gottesdiskurs die Dynamik gibt, Lebensperspektiven zu eröffnen. Die Herkunft bestimmt sich von den Problemlagen, die zu lösen sind, also den Zeichen der Zeit; sie resultiert nicht aus Sicherheiten, welche Abgrenzungen von diesen Herausforderungen scheinbar geben. Die Herkunft des Gottesdiskurses ist nicht dem Ursprung derer verpflichtet, die ihn führen; der ländliche Ursprung des deutschsprachigen Katholizismus ist kein Schicksal der Pastoral. Die Hörer und Hörerinnen des Wortes bestimmen nun einmal nicht über den Ort, an dem es ergeht; sie sind ihm ausgesetzt und können es nicht kontrollieren. Darum ist der pastorale Habitus des in seinen Ursprüngen ländlich geprägten Katholizismus nur scheinbar stabil. Er kann nicht den Ort vorhalten, der einer ersehnten Stabilität in den pluralen Stadtlandschaften Raum geben könnte. Aber das wird natürlich ständig versucht.

Dieser Habitus bestimmt als bevorzugten Ort pastoraler Aktivitäten das Zentrum. Dieser Ort ist mit einem bestimmten *secondspace* gekoppelt. Es ist der Blick vom Land auf die Stadt und von der in der Region konkurrenzlosen Stadt aufs Land; für diesen Habitus ist immer klar, wo das Zentrum ist und was ihm unterworfen ist. Das Zentrum geht damit aber von Voraussetzungen aus, die in den pluralen Dynamiken urbaner Lebenswelten nicht mehr gegeben sind. Hier prägen sich Leerstellen und Nicht-Beziehungen ein, obwohl gleichzeitig Vernetzung und personalisierte Repräsentanz gravierend zunehmen.¹⁵ Das Duopol

¹⁴ Eine bemerkenswerte Ausnahme stammt neuerdings von Michael Sievernich – Knut Wenzel unter konzeptioneller Mitarb. von Ottmar John (Hg.), *Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexion kirchlichen Handelns in der Stadt* (QD 252), Freiburg/Br. 2013, obgleich die Herausgeber etwas schnell mit dem Absoluten als Horizont des von ihnen analysierten „Versprechens der Stadt“ argumentieren. Damit wollen sie dem Relativierungsdruck des urbanen Raumes entgegen: „Der Glaube erkennt und anerkennt die unrelativierbare – absolute – Bedeutung des Versprechens der Stadt; wie umgekehrt der Stadt im Kerygma Jesu Christi nicht irgendeine weitere Geschichte begegnet, sondern die Erfüllung des Menschseins im geschichtlichen Advent Gottes.“ (22) Dem kann man nur als notwendige Absetzbewegung vom anti-urbanen Habitus des Katholizismus zustimmen, aber nicht als pastorale Verarbeitung urbaner Räume. In der Soziosemiotik, die Federico Altbach für die lateinamerikanischen Megacities nutzt und die in der Diakonie als bevorzugten Weg mündet (ebd. 119–165), deutet sich eine andere Grammatik an: „Die Kirche in der Stadt muss schließlich eine theologische, realitätsnahe ‚Semiotik des Zeitlichen und des Räumlichen‘ mit sozialen, politischen, kulturellen und religiösen Konsequenzen betreiben.“ (156) Diese Konsequenzen werden die Zentralutopias der Kirche überschreiten.

¹⁵ Vgl. dazu Gerald Hintze, *Metropolitane Kultur und urbane Liturgie*, in: Carsten Burfeind – Hans-Günter Heimbrock – Anke Spory (Hg.), *Religion und Urbanität. Herausforderungen*

Stadt-Land und seine regionale Selbstverständlichkeit sind zwar längst *tempa passati*, aber in den katholischen pastoralen Aktionseinheiten geht dennoch weiter nichts ohne Zentren: Pfarrzentren, Gemeindezentren, Beratungszentren, Jugendzentren, spirituelle Zentren, Wallfahrtszentren, Caritaszentren. Ohne Zentrum geht fast gar nichts in der deutschsprachigen katholischen Pastoral. Wer Zentren hat, kann und muss einladen. Danach verlangt dieser Ort, und anders ist er auch nicht zu halten. Das ist die hohe Attraktivität dieser pastoralen Lokalität, die auf der großkirchlichen Ebene mit dem Zentrum des Vatikan ihr Pendant hat. Ein Zentrum lockt mit einem scheinbar beruhigenden Muster in den übermobilen Wirren der Lebenswelten.

Dieses Muster webt sich in die pastoralen Texturen als Erwartung ein: Die Leute sollen kommen, und die pastoralen Profis können bleiben, wo sie an den Zentren jeweils sind. Zentrum und Einladung sind das eine Zwillingsspaar dieser Pastoral; es ist topologisch unausweichlich. Beide vertragen allerdings Relativierungen nur schlecht. Ein Zentrum verlangt nach einer Peripherie, also einem Raum, der auf es ausgerichtet ist und der ohne den Bezug zum Zentrum an Marginalität leidet.

Solche Zentren und ihre Einladungen entpuppen sich in einer sich massiv verstädternden Zivilisation jedoch als Illusion und als Utopia. Kein Land ist mehr auf die nächstgelegene Stadt ausgerichtet. Kein Zentrum ist mehr als Sehnsucht nach Stabilität in einer Welt, die sich ständig überschreitet und pluralisiert, so dass nur noch Zentrumsfassaden übrigbleiben. Das ist die Konsequenz der megaurbanen Räume, die die heutige Welt beherrschen. In einer Riesenstadt gibt es kein Zentrum mehr, weil ständig eine ganze Reihe von Zentren in Konkurrenz miteinander liegt und jedes sehr schnell verlagert werden kann. Eine pastorale Strategie kommt ins Schlingern, wenn ihr Zentrums-habitus an den Menschen vorbeigeht. Sie muss sich nach einer ländlichen Welt sehnen, die nicht mehr vorhanden ist.

Um nicht missverstanden zu werden: Die globalisierte Welt lässt Zentren einfach bestehen, ohne sie zu bekämpfen. Sie schenkt ihnen Beachtung, aber ohne ihnen Bedeutung zu geben. Dann kann man zwar noch *Urbi et Orbi* spenden und die TV-Anstalten übertragen das, aber der Segen geht über Frömmigkeitsfolklore nicht hinaus. Eine Kirche, die sich krampfhaft auf Zentren ausrichtet, muss sich nicht wundern, dass sie hier von einem Zeichen der Zeit als irrelevant überrollt wird, weil sie es nicht ausreichend begriffen hat. Das ist ein Eckpfeiler der derzeitigen pastoralen Situation.

für Kirche und Gesellschaft, Münster u. a. 2009, 181–188. Bei der Veränderung einer normalen Kirche in eine Diakoniekirche entsteht eine „Leerstelle“ im urbanen Rahmen, die von drei Bewegungen bestimmt ist: nach innen, nach außen, von außen nach innen und zurück. Jede der Bewegungen relativiert die Vorherrschaft der jeweils anderen.

Die Einladung, der Zwilling des Zentrums, gibt nicht einfach nur Hinweise auf eine gut gemeinte Beziehungskultur. Einladungen sind immer auch Erwartungen. Sie machen keine Angebote, sie sind immer irgendwie bedrängend, weil sie vereinnahmen. Wer eingeladen wird, von dem wird mindestens erwartet, dass sie oder er sich dafür entschuldigt, wenn der Einladung nicht Folge geleistet wird. Die personale Warmherzigkeit macht die Einladungspastoral so elegant, aber sie ist zugleich auch ihr verheerendes Problem: Wer einlädt, erwartet Kontaktaufnahme, als *best practice* die Folge-Leistung, als *worst case* die Entschuldigung. Nichtbeachtung ist nicht vorgesehen und immer irgendwie enttäuschend.

Aber Nicht-Beachtung ist der Normalfall auf einem verstädterten Planeten. Niemand kann der Aufmerksamkeit und Kontaktaufnahme sicher sein – und zwar gerade in der globalen Vernetzungsmaschinerie von heute. Hier werden fortlaufend Angebote gemacht, von denen niemand wie selbstverständlich ausgehen kann, dass andere darauf überhaupt reagieren. Einladungen sind immer persönlich, und die Ablehnung wird persönlich genommen. Angebote sind dagegen unter den gegebenen pluralen Voraussetzungen anonym. Man kann es noch nicht einmal personalisieren, wenn nichts davon wahrgenommen wird. Während Einladungen eine auf sich selbst bezogene Bestätigungspraxis darstellen, sind Angebote ein fremdbezogener Offenbarungseid. Die anderen entscheiden über sie; man ist Leuten außerhalb des eigenen Zugriffsbereichs ausgeliefert, die sie beachten oder nicht beachten können. Das ist für eine Einladungspastoral schwer zu verkraften und doch wird ständig an den Zentren der Offenbarungseid des Angebots sichtbar.

Die Auflösung des Zentrums in bemühten, aber doch nur schönen Schein, die Fragwürdigkeit der Technik der Einladung, die über Selbstbeschäftigung der bereits Erreichten kaum hinauskommt, und schließlich die Anonymisierung der Pastoral zum Angebot werden der gegenwärtigen kirchlichen Pastoral zugemutet. Wer tut ihr all das an? Das tun sowohl das Zeichen der Zeit der Verstädterung wie auch jener Gott, der ein Stadtbewohner ist, der eben nicht das Zentrum bestätigt, der keiner Einladung, wohl aber der Anonymität folgt. Wie soll man methodisch mit einem solchen Gott umgehen? Man kann ihn weder ans Zentrum bannen noch kann man davon ausgehen, dass er sich hinter Einladungen stellt. Dieser Gott ist anonym, und sein Habitus ist eben nicht zwangsläufig personalisiert fassbar. Die pastorale Herausforderung sind eigentlich nicht die Christen, die anonym da sind, wie es früher Karl Rahner vermutet hat. Es ist vielmehr Gott, der anonym im Raum steht, für den keine pastorale Namensgebung hinreichend einladend ist. Der (Mega-)Stadtbewohner Gott verlangt nach einem Habitus, sich Heterotopen auszusetzen. Pastoral, die sich solchen befremdlichen Orten stellt, muss einladend werden, ohne sich hinter Einladungen und Zentral-Habitus zu verstecken. Wer einladend ist, das bestim-

men immer die anderen, die man bestenfalls anonym einschätzen kann, die aber an Anders-Orten nicht vorübergehen.

Das ist die pastorale Herausforderung durch das Zeichen der Zeit der dynamischen Verstärkung, und sie ist eine große Chance, einen anderen, ortsbezogenen Habitus auszubilden. Einladend zu sein, verlangt nach entschlossenen Angeboten, die Ohnmacht und Unwägbarkeit produktiv aushalten und durchstehen. Der Gott dieser Angebote ist nicht einfach da, sondern muss überhaupt erst entdeckt werden. Entdeckung geschieht punktuell und nicht ideell. Was von diesem Gott zu finden ist, ist keine Freiheitszusage, sondern eine Befremdungsansage. Der Stadtbewohner Gott ist sicher nicht aus Traditionen deduzierbar und aus Erwartungen induzierbar. Er ist bestenfalls abduktiv zu fassen, also in Momenten der Entdeckung, die sich sprachlos machenden Überraschungen stellen und die natürlich vorläufig und vage bleiben. Eine pastorale Abduktion unausweichlicher Orte ist die Methode, sich dem *thirdspace* seiner lebendigen Gegenwart zu stellen. Es ist nicht leicht, sie zu lernen, aber es ist machbar. Sie bestätigt nicht Utopias, sie setzt Heterotopien aus. Wer das nicht lernt, wird an den eigenen Zentren vor Ressentiments über die Diktatur des Relativismus in einer verweltlichten Welt vergehen. Die verstärkende Welt wird das aber achselzuckend hinter sich lassen.

Univ.-Prof. Dr. Hans-Joachim Sander
Universität Salzburg, Fachbereich Systematische Theologie
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg
Fon: +43 (0)662 8044–2626 oder -2625
E-Mail: Hans_Joachim.Sander(at)sbg.ac(dot)at
Web: <http://www.uni-salzburg.at/index.php?id=52565&MP=127-44808>

Zeichen Gottes im 21. Jahrhundert?

Spurensuche einer teilnehmenden Beobachtung der Gegenwart

Abstract

Eine konzilsgemäße Theologie der Zeichen der Zeit fordert zu einer teilnehmenden Beobachtung der eigenen Gegenwart heraus. Im Rahmen eines erweiterten Empiriebegriffs werden dabei positive Zeichen aufgespürt, die auf eine verborgene „Präsenz Gottes“ (GS 11) im mikropolitischen Raum des 21. Jahrhunderts hinweisen – aber auch negative Zeichen, die zu christlichem Widerstand herausfordern.

A theology of the signs of the time according to the Second Vatican Council calls for a participating observance of the present society. Within the framework of a widened understanding of empirical field studies, one will find both positive signs, which indicate a hidden „presence of God“ (GS 11) in the micro-political space of the 21st century, and negative signs, which encourage Christian resistance.

Nosing around in Nürnberg-Gostenhof

Bitte folgen Sie mir für einen Augenblick nach Nürnberg-Gostenhof. Das ehemalige Scherbenviertel wird gerade von ein paar jungen Leuten mit wenig Geld und einem Kopf voller Ideen unter dem Stichwort GoHo vermarktet: Gostenhof. Gostenhof ist ‚in‘ – eine *to-go-area* für alle, die wissen wollen, was gerade in der Luft liegt. Ein faszinierender Stadtteil, so bunt und so widersprüchlich wie das Leben selbst. Und zugleich ein Laboratorium spätmoderner Lebensentwürfe, voll von Hinweisen auf die geistige Situation der Zeit. Gostenhof lädt zu dem ein, was der US-Soziologe Robert E. Park, der Gründungsvater der *Chicago school*, auf die Straße gehen und herumschnüffeln genannt hat: *nosing around*. Es geht darum, die eigene Nase in alles Mögliche hineinzustecken, um gesellschaftlich Witterung aufzunehmen. Dabei stößt man in Gostenhof auch unweigerlich auf Graffiti.¹ Deren heuristischer Wert in Bezug auf die Zeichen der Zeit wird weithin unterschätzt. Besonders signifikant scheint mir folgendes Graffito zu sein, das ich an einer Gostenhofer Hauswand entdeckt habe:

¹ Vgl. Ottmar Fuchs, Neue ‚alte‘ Wandparolen in Tübingen, in: Theologische Quartalschrift 179 (1999), 132–135.

*Genua – 1 von uns*². Verbunden mit einem Aufkleber, der an einem nahen Zigarettenautomat klebte und mit den Worten *Genua 2001 bleibt unvergessen* an den zehnten Jahrestag der Ermordung des italienischen Studenten Carlo Giuliani erinnerte, wurde klar: *1 von uns* – damit ist Carlo Giuliani gemeint, der erste ‚Märtyrer‘ der Anti-Globalisierungsbewegung, erschossen am 20. Juli 2001 auf dem G-8-Gipfel in Genua. Wie der Sturm auf die Bastille, so war auch dies ein punktuell historisches Ereignis, an dem sich mit dem französischen Konzilstheologen M.-Dominique Chenu – wohl *dem* „Theologen der Zeichen der Zeit“³ – einige wichtige Signaturen⁴ der Gegenwart ablesen lassen:

„Die Eroberung der Bastille [...] war damals ein winziges Ereignis unter vielen anderen. Aber es [...] wurde ‚signifikant‘, da es zum Symbol für eine revolutionäre Welle wurde, die kurz danach [...] rund um die Welt rollte. [...] Man muss [...] in diesem Ereignis jene verborgene Macht erkennen, die [...] es zu einem Zeichen machte [...]. Es kommt [...] auf die von ihm in Gang gesetzte kollektive Bewusstwerdung an, welche [...] die Energien und Hoffnungen einer ganzen Gruppe von Menschen [...] in Beschlag nimmt [...].“⁵

In dem Graffito *Genua – 1 von uns* wird eine ganze zeitgeschichtliche Problemkonstellation sichtbar, an der sich die gegenwartsbezogene Leistungsfähigkeit des *iconic turn* einer am Zweiten Vatikanum ausgerichteten Theologie der Zeichen der Zeit exemplarisch erproben lässt. Die nachfolgende Spurensuche einer als „Ethnologie des Volkes Gottes“⁶ konzipierten Pastoraltheologie kombiniert – Empiriker würden vielleicht sagen: trianguliert – dabei im Rahmen eines ‚erweiterten Empiriebegriffs‘⁷ gleich mehrere zeichentheologische Fährten⁸ und nutzt zu diesem Zweck „alles ihr erreichbare kulturelle

² Abbildung in: Christian Bauer, *Martyrium im Volk Gottes? Politische Theologie nach dem 11. September 2001*, in: Rainer Bucher – Rainer Krockauer (Hg.), *Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags*, Münster 2006, 39–64, hier 59.

³ Vgl. Claude Geffré, *Théologie de l’incarnation et théologie des signes du temps chez le Père Chenu*, in: *Le Centre d’études du Saulchoir* (Hg.), *Marie-Dominique Chenu: Moyen-Âge et Modernité*, Paris 1997, 131–153.

⁴ Siehe dazu Stefan Gärtner – Tobias Kläden – Bernhard Spielberg (Hg.), *Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen*, Würzburg 2014, 53–130.

⁵ M.-Dominique Chenu, *Les signes des temps*, in: ders., *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, 35–55, hier 40 [Übersetzungen hier und im Folgenden: C. B.].

⁶ Vgl. Christian Bauer, *Schwache Empirie. Erkundungen einer Ethnologie des Volkes Gottes*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 33 (2013), 2, 81–117.

⁷ Vgl. Ottmar Fuchs, *Empirische Forschung und Praktische Theologie – ein Spannungsverhältnis? Plädoyer für einen weiten Empiriebegriff*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 33 (2013), 1, 15–46 sowie Bauer, *Schwache Empirie* (s. Anm. 6).

⁸ Eine semiotische Metatheorie dafür bietet theologischerseits Hans-Joachim Sander, *Glauben im Zeichen der Zeit. Die Semiotik von Peirce und die pastorale Konstituierung der Theologie*, Würzburg 1996 (unveröffentlichte Habilitationsschrift).

Wissen“⁹ einer theologischen Gegenwartsdeutung: einschlägige Fachliteratur, aber auch Tageszeitungen, Kabarettvorstellungen, Kneipengespräche, Filmfestivals, Internetblogs, Musikkonzerte, Kunstwerke, Werbekampagnen¹⁰ und vieles mehr – kurz: alle möglichen Kanäle einer teilnehmenden Beobachtung der Zeit. Die genannten Zeitungen stellen in diesem Zusammenhang sogar einen päpstlich empfohlenen *locus theologicus* dar:

„Merkt auf [...] ‚die Zeichen der Zeit‘ [...]; versucht [...] die Ideen kennenzulernen, die die Welt bewegen; zu diesem Zweck ist die Lektüre der sogenannten ‚guten Presse‘ [...] in einem gewissen Sinn unerlässlich.“¹¹

Hinter dieser Aufforderung von Papst Paul VI. steht der Auftrag des letzten Konzils, in der eigenen Zeit „Saatkörner des Wortes aufzuspüren“ (AG 11) – wobei hier das lateinische Verb *detegere* verwendet wird, das etymologisch auf eine entsprechende ‚Detektivarbeit‘ verweist: Wo finden sich in der Welt des 21. Jahrhunderts verborgene *semina verbi*, welche die säkulare Bedeutung des Evangeliums entdecken lassen? Was sind positive Zeichen, an denen sich christlich anknüpfen lässt? Und was sind negative Zeichen, denen vom Evangelium her zu widerstehen ist? Mit Blick auf diese aktuellen Gegenwartsfragen unternimmt der folgende Essay eine – notwendigerweise perspektivengebundene und daher in ihrer Kontextualität auch prinzipiell kontingente – zeichen-theologisch explorative *tour d’horizon*, die zugleich auch einige Elemente einer kontextuellen Befreiungstheologie für die spätmodernen Gesellschaften des Westens bereitstellen könnte.

World press photo: Zeit im Bild?

Beginnen wir mit einer Vertiefung der vorgeschlagenen Methode. Die theologische Rede von den Zeichen der Zeit versucht, das Ganze einer Gegenwart im begrifflichen Fragment zumindest näherungsweise auf den Punkt zu bringen –

⁹ Rainer Bucher, Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, in: ders. – Doris Nauer – Franz Weber (Hg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Festschrift für Ottmar Fuchs, Stuttgart 2005, 66–70, hier 69f.

¹⁰ Gut gemachter Werbung liegt zwar eine ökonomisch-instrumentelle Wahrnehmung der jeweiligen Zeitsignatur zugrunde, sie zeigt aber auch, dass Werbefachleute einen feinen ‚Riecher‘ für das haben, was gesellschaftlich gerade in der Luft liegt.

¹¹ Paul VI., Merkt auf die „Zeichen der Zeit“, in: ders., Wort und Weisung im Jahr 1975, Vatikan 1976, 53–55, hier 55.

und zwar, analog zur säkularen Trendforschung¹², in seinem jeweiligen Zukunftsgehalt:

„Solche Schlüssel-Worte [...] geben dem Unscharfen eine Gestalt [...]. [...] Es geht um das Besetzen jener semantischen Leerstellen, in denen Zukunft [...] entstehen kann. [...] Nicht als Optimisten, nicht als Pessimisten [...] wollen wir die Zukunft erklären, sondern als ‚Possibilisten‘ – als Agenten und Wortfinder des Möglichen.“¹³

Auch Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen, die sich mit einer gewissen Gottesvermutung auf die Suche nach zukunftssträchtigen Zeichen der Zeit machen, sind solche „Wortfinder des Möglichen“¹⁴. Manchmal sind aber nicht nur Begriffe, sondern auch Bilder Wege zu den Zeichen der Zeit. Ein besonders signifikanter Ort einer entsprechend weit gefassten empirischen Gegenwartswahrnehmung ist seit 1955 das jeweilige *world press photo* des Jahres. Dessen Auswahl ist im Jahr 2014 besonders eindrucksvoll ausgefallen. Ein echtes Gänsehautbild, in dem sich einige Zeichen des beginnenden 21. Jahrhunderts verdichten lassen: Migration, Globalisierung, Fortschritte der Kommunikationstechnologie. Das fotografisch grandios durchkomponierte Bild des US-Amerikaners John Stanmeyer¹⁵ zeigt sieben dunkelhäutige Flüchtlinge am Horn von Afrika. Sie stehen am Strand und halten ihre Handys in die Höhe, um eine Verbindung zu den Angehörigen zuhause zu bekommen – ein berührendes Foto, mitten aus den Ambivalenzen der Gegenwart. Und doch zugleich auch ein Bild voller Hoffnung, von fast schon eschatologischer Qualität¹⁶. Denn die Displays der Richtung Heimat gerichteten, dem Mond entgegengestreckten Mobiltelefone leuchten selbst wie kleine Sterne in der Nacht. Ein solches Bild fällt ins Auge und bleibt im Kopf, denn es bringt die eigene Gegenwart auf den Punkt – in exemplarisch zugespitzter Weise, meist schon auf den ersten Blick einsichtig und oftmals viel beredter als manch ein langer Artikel: *Zeit im Bild* im besten Sinn des Titels eines ORF-Nachrichtenjournals.

Schlüsseljahre der jüngeren Weltgeschichte haben *world press photos* hervorgebracht, deren Anblick sich in das kollektive Gedächtnis der Menschheit eingebrannt haben, weil sich in ihnen wesentliche Konfliktlinien der jeweiligen Jahre kreuzten: 1968 das Bild des Vietnamesen Nguyen Ngoc Loan, der gerade einen vermutlichen Vietkong exekutierte, 1972 das Bild des von Napalm ver-

¹² Siehe zum Beispiel die *Megatrend-Map 2.0* des Frankfurter Zukunftsinstituts von Matthias Horx, die ein hervorragendes Instrument zur Identifizierung wichtiger Zeitsignaturen darstellt (http://www.trend-update.de/wp-content/uploads/2011/08/Megatrend_Map2.0.pdf).

¹³ Matthias Horx, Die Macht der (Trend-)Wörter, in: *Trend-update* (2014), 4, 9.

¹⁴ Horx, Die Macht der (Trend-)Wörter (s. Anm. 13), 9.

¹⁵ Quelle: <http://www.archive.worldpressphoto.org/years>.

¹⁶ Vgl. Christian Bauer, Wann kommt die Flut? Spuren säkularer Eschatologie in der Popmusik, in: *Lebendige Seelsorge* 64 (2013), 181–185 (mit Blick auf die Popmusik als einem anderen exemplarischen Ort einer ‚leutetheologischen‘ Eschatologie der Gegenwart).

brannten Mädchens Phan Thi Kim Phuc, 1980 das Bild der ausgemergelten Hand eines kleinen Jungen aus Uganda, 1994 das Bild eines von Buschmessern entstellten Hutu-Mannes, 2011 das Bild der jungen Frau Bibi Aisha, der die Taliban die Nase aus dem Gesicht schnitten, oder 2012 das Bild eines Trauerzuges in Gaza-City mit zwei getöteten Kindern. Andere Fotografien, die nicht zum *world press photo* gewählt wurden und doch unser Bild einer bestimmten Zeit geprägt haben, sind zum Beispiel das bekannte Foto aus dem *Prager Frühling*, auf dem ein junger Slowake den Panzern des Warschauer Paktes mit bloßer Brust entgegentritt. Oder aber die Bilder des 11. September 2001 bzw. aus dem US-Gefangenenlager *Abu Ghraib*, insbesondere der berühmte ‚Kapuzenmann‘ – ein wahres Schandmahl des ‚zivilisierten‘ Westens. Ein negativ signierendes Zeichen unserer Zeit, das sich auf unzähligen Häuserwänden in die Straßenzüge der arabischen Welt eingeschrieben hat – und einen festen Platz in der politischen Ikonografie des 21. Jahrhunderts besitzt. Nicht jedes Bild prägt sich derart in das kollektive Gedächtnis ein. Und kein Bild fokussiert das komplette Ganze einer bestimmten Gegenwart. Wohl aber können sich darin einige signifikante Konflikte zeigen, an denen man bei einer zeichentheologischen Analyse der jeweiligen Zeit nicht vorbeikommt.

Heterotopien des guten Lebens

Seit einiger Zeit habe ich ein neues Bild für den Bildschirmhintergrund meines Computers (und meines Lebens) – eine Fotografie, in der sich einige vitale Hoffnungen unseres gegenwärtigen Zeitalters widerspiegeln. Denn es erinnert daran, dass der Stresstest unseres spätmodernen Alltags nicht alles ist, sondern dass auch unter seinem Pflaster der Strand liegt. Es ist ein Foto des New Yorker Kunstprojekts *Swimming cities*, das im Wochenendmagazin der *Süddeutschen Zeitung* zu finden war¹⁷: ein aus Sperrmüll selbstgezimmertes Boot, das sich in der Abendsonne der Stadt allein schon durch seine improvisierte Kleinteiligkeit markant von den Stahl-und-Glas-Giganten des Hintergrunds abhebt. Im Magazin der *Süddeutschen* war dazu zu lesen:

„Sie waren gerade um die Südspitze Manhattans [geschippert] [...], als ein Polizeiboot auf sie zugerast kam. Was sie hier machen würden [...], wollten die Beamten wissen, eine besorgte Bürgerin hätte sie telefonisch alarmiert: Da trieben Piraten auf dem Wasser vor New York. [...] Viele [...] haben Konsumkritik in die Flöße hinein- oder aus ihnen herausgelesen [...]. Doch zuallererst sollen die *Swimming Cities* ein Abenteuer sein: für die Leute auf den Flößen und für die am Ufer.“¹⁸

¹⁷ Christoph Cadenbach, Meer Fantasie!, in: Süddeutsche Zeitung Magazin (2012), 19, 38–44, hier 44.

¹⁸ Cadenbach, Meer Fantasie (s. Anm. 17), 42.

Künstler als Stadtpiraten, die an das Abenteuer des Lebens erinnern. Freidenker/-innen und Freibeuter/-innen, die unseren gesellschaftlichen Möglichkeitssinn beflügeln, ein Denken in Möglichkeiten anregen. Sie schaffen Orte mit einem kulturellen Sexappeal, an denen die große Frage nach dem erwacht, wovon wir in unserer Gesellschaft eigentlich leben und wofür – übrigens nicht nur in der Stadt, sondern längst auch auf dem Land¹⁹. Es geht um inspirierende gesellschaftliche ‚Andersorte‘, an denen sich die umgekehrte IKEA-Frage stellt: Lebst Du noch oder wohnst Du schon? Mit einem Wort Michel Foucaults, das – wie inzwischen viele seiner Begriffe – längst in der Gefahr steht, zu einem modischen Diskursaccessoire zu verkommen, könnte man in diesem Zusammenhang auch von den „Heterotopien“²⁰ einer alternativen Ordnung der Dinge sprechen:

„Das Schiff ist die Heterotopie schlechthin. In Gesellschaften ohne Schiff versiegen die Träume, die Spitzel ersetzen das Abenteuer und die Polizei die Freibeuter.“²¹

Es geht um Orte eines richtigen Lebens mitten im falschen, um Orte sich wechselseitig intensivierender Freiheiten, die für eine mikropolitisch ausgerichtete ‚Wiederverzauberung‘ der Welt stehen. So wie im Sommer 2013 die als zivilgesellschaftliches Widerstandssignal regenbogenfarbig angemalten Treppen von Istanbul. Oder wie die zeitgleich kunterbunt bestrickten Kanonen vor dem Innsbrucker Zeughaus (*urban knitting*). Oder die zahlreichen Füchse, Katzen und Murmeltiere, deren *paste ups* gerade die Stadt Innsbruck bevölkern und der Natur zurückerobern. Hier gibt es – wie mittlerweile in vielen Städten weltweit – zahlreiche Orte einer alternativ-kulturellen ‚Piraterie‘, zum Beispiel die in einer ehemaligen Bäckerei befindliche *Kulturbackstube* oder das *Treibhaus* mit seinem „Kulturprogramm für Stadtbenutzer“. Ein anderes Beispiel sind die Münchner *Urbanauten*, die mit ihren entsprechenden Sandaufschüttungen demonstrieren, dass der Strand nicht nur unterm Pflaster, sondern durchaus auch auf ihm liegen kann. All diese Orte belegen allein schon durch ihre bloße Existenz, dass eine andere Welt möglich ist. Und dass mit Blick auf die Zeichen der Zeit gegenwärtig auch wenig Anlass zum Kulturpessimismus besteht. Denn, so noch einmal Michel Foucault angesichts gesellschaftlicher Herrschaftssysteme: „Wo Macht ist, ist auch Widerstand.“²² Eine philosophi-

¹⁹ Vgl. Christian Bauer, Neues aus Uhlenbusch? Sehnsuchtsorte einer konzilsinspirierten Landpastoral, in: Michael Schober (Hg.), MenschenLand. Sehnen – Suchen – Leben. Dokumentation des 4. Landpastoralen Symposions von KLJB und KLB, Bad Honnef 2014, 6–11.

²⁰ Michel Foucault, Des espaces autres, in: ders., Dits et Écrits II (1976–1988), Paris 2001, 1571–1581, hier 1575.

²¹ Foucault, Des espaces autres (s. Anm. 20), 1581.

²² Michel Foucault, Non au sexe roi, in: ders., Dits et Écrits II (s. Anm. 20), 256–269, hier 267.

sche Einsicht vom Ende der 1970er Jahre, die gegenwärtig weltweit sogar noch an politischer Relevanz gewinnt:

„Widerstand muss genauso sein wie die Macht: genauso erfinderisch, genauso beweglich und genauso produktiv. [...] Wo auch immer ein Machtverhältnis vorliegt, gibt es auch eine Möglichkeit zum Widerstand. Wir stecken niemals völlig in der Falle [...].“²³

Mikroresistenzen des Alltags

Michel de Certeau, eine Art jesuitischer Doppelgänger Foucaults, schildert entsprechende gesellschaftliche „Mikroresistenzen“²⁴, die heute meiner Ansicht nach eines der wichtigsten *positiven* Zeichen der Zeit darstellen. Sein Augenmerk auf konkrete Alltagspraktiken der Lebenskunst zielt darauf, scheinbar übermächtige „Systeme der Macht kurzzuschließen, sie zu demontieren oder zu knacken“²⁵. Den großen „Dispositiven der Macht“²⁶ stehen massenhaft kleine „Praktiken der Freiheit“²⁷ einer weltweit vernetzten *multitude*²⁸ von engagierten Menschen gegenüber: „Intelligente Schwärme greifen schwere Tanker an.“²⁹ Diese alltäglichen Freiheitspraktiken unterlaufen die Funktionslogiken gesellschaftlicher Machtdispositive und wenden sie um – sie wirken ‚subversiv‘ (von lat. *sub-vertere*) im etymologischen Sinne des Wortes. Fahrradfahren in der Stadt beispielsweise trägt Züge einer ‚subversiven‘ Wiederaneignung von urbanem Raum. In seinem Buch *Arts de faire* (= *Kunst des Handelns*) beschreibt Certeau entsprechende Praktiken der Freiheit:

„Das Alltägliche setzt sich aus allen möglichen Arten des *Wilderns* zusammen. [...] Dasselbe gilt für den Gebrauch des städtischen Raumes, der im Supermarkt gekauften Produkte und der von der Zeitung verbreiteten Berichte [...]. [...] Einer rationalisierten Produktion [...] entspricht eine *andere* Produktion, die als Konsum bezeichnet wird. Diese ist listenreich und verstreut, aber sie breitet sich lautlos und beinahe unsichtbar

²³ Foucault, *Non au sexe roi* (s. Anm. 22), 267.

²⁴ Luce Giard, *Histoire d'une recherche*, in: Michel de Certeau, *Arts de faire. L'invention du quotidien I*, Paris 1990, I–XXX, hier XIII.

²⁵ Michel Foucault, *Des supplices aux cellules*, in: ders., *Dits et Écrits I (1954–1975)*, Paris 2001, 1584–1588, hier 1588.

²⁶ Vgl. Michel Foucault, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978.

²⁷ Michel Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in: ders., *Dits et Écrits II* (s. Anm. 20), 1527–1548, hier 1529.

²⁸ Vgl. Michael Hardt – Antonio Negri, *Empire*, Cambridge 2000.

²⁹ Annette Jensen, *Wir steigern das Bruttosozialglück. Von Menschen, die anders wirtschaften und besser leben*, Freiburg/Br. 2011, 217.

überallhin aus, [...] in der *Weise des Umgangs* mit Produkten, die ihr von einer herrschenden ökonomischen Ordnung aufgezwungen werden.“³⁰

Es geht um subversive Freiheitspraktiken:

„Diese ‚Handlungsweisen‘ bringen abertausend Praktiken hervor, mit deren Hilfe sich die Benutzer den Raum wieder aneignen [...]. [...] Es geht darum, [...] jene untergründigen Formen ans Licht zu bringen, die diese zersplitterte, taktische und bastelnde Kreativität von Gruppen und Individuen annimmt, die heute von der ‚Überwachung‘ betroffen sind. Diese [...] Listen von Konsumenten bilden [...] das Netz einer Anti-Disziplin [...]: Lektürepraktiken, Umgangsweisen mit dem städtischen Raum, Gebrauch von Alltagsritualen, Wiederverwendungen und zielgerichtetes Umfunktionieren der Erinnerung quer zu den ‚Autoritäten‘ [...].“³¹

Mit seinen Analysen von alltäglichen Mikropraktiken des Widerstands bietet Certeau ein „Gegenstück zu Foucaults Analyse der Machtstrukturen“³², das auch als deren konsequente „Fortsetzung“³³ verstanden werden kann:

„Folgen wir der Zunahme jener Handlungsweisen, die sich – weit davon entfernt, von der panoptischen Verwaltung kontrolliert oder eliminiert zu werden – in wuchernder Gesetzeswidrigkeit [...] entwickelt haben und so in die Netze der Überwachung eingesickert sind. Sie haben sich durch nicht lesbare, aber stabile Taktiken derart miteinander verbunden, dass sie zu alltäglichen Routinen und unauffälliger Kreativität geworden sind [...]. [...] Ich möchte einigen dieser multiformen, widerborstigen, listenreichen und hartnäckigen Handlungsweisen folgen, die der Disziplin entkommen, ohne ihren Einflussbereich zu verlassen [...].“³⁴

Certeau optiert für eine „kriegswissenschaftliche Analyse“³⁵ der Gegenwart, die auch von Carl Schmitts „Theorie des Partisanen“ lernen könnte und mit der Unterscheidung von Strategien und Taktiken arbeitet:

„Als ‚Strategie‘ bezeichne ich ein Kalkül von Beziehungen der Kräfte untereinander [...], das einen Ort voraussetzt, der [...] als Basis für die Organisation seiner Beziehungen zu einer bestimmten Außenwelt [...] dient. Die politische, ökonomische und wissenschaftliche Rationalität baut auf diesem strategischen Modell auf. Von einer ‚Taktik‘ spreche ich hingegen, wenn ein Kalkül vorliegt, das nicht mit etwas Eigenem rechnen kann [...]. Sie hat nur den Ort des Anderen. Sie dringt teilweise in ihn ein, ohne ihn jedoch voll erfassen zu können [...]. Sie verfügt [anders als die ‚Strategie‘] über keine Basis, wo sie ihre Gewinne kapitalisieren, ihre Expansionen vorbereiten und sich ihre Unabhängigkeit von den Umständen bewahren könnte.“³⁶

³⁰ Michel de Certeau, *Arts de faire. L'invention du quotidien I*, Paris 1990, XXXVI f. [Hervorhebungen: im Original].

³¹ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), XL f.

³² Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 146.

³³ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 146.

³⁴ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 145 f.

³⁵ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), XLIV.

³⁶ Certeau, *Arts de faire*, (s. Anm. 30), XLVI.

Taktische Operationen führen zu einer „Politisierung der Alltagspraktiken“³⁷:

„Viele Alltagspraktiken (Sprechen, Lesen, Umhergehen, Einkaufen, Kochen etc.) entsprechen dem taktischen Typ [...]: Erfolge des Schwachen gegenüber dem ‚Stärkeren‘ [...], gelungene Streiche, schöne Kunstgriffe, trickreiche Jagden, bewegliche Manöver, mannigfaltige Simulationen und glückliche Funde von sowohl poetischer wie auch kriegerischer Natur. [...] Vom Grund der Ozeane bis hinauf zu den Straßen der Megastädte sind diese Taktiken überall [...] anzutreffen.“³⁸

Jenseits der Charta von Athen

Was heißt das nun aber konkret? Auch hier hilft ein Blick in die Tageszeitung weiter. Zunächst einmal in den Artikel eines jungen Berliner Autors der *Süddeutschen Zeitung*. Seine journalistische Deutung der Zeichen unserer Zeit ermöglicht es, das bisher Dargestellte tagesaktuell zu konkretisieren:

„Es fügt sich wieder einmal alles zusammen. Erstens ist vor einer Woche [...] ein Buch über den Postkapitalismus erschienen, das man zur Gänze auf der Homepage der Heinrich-Böll-Stiftung herunterladen kann. Zweitens wird derzeit kaum eine Debatte in diesem Land so leidenschaftlich geführt wie der Streit um die Urheberrechte. Und drittens ist Berlin randvoll mit illegalen Guerilla-Gärten. Das alles ist kein Zufall, sondern Zeitgeist.“³⁹

Der Journalist verbindet die genannten Beispiele dieses Zeitgeistes – man könnte auch von ‚Zeichen der Zeit‘ sprechen – mit einem Blick auf subversive Alltagspraktiken in einer lateinamerikanischen Metropole:

„Wie in der Urheberrechtsdebatte [...], so kollidiert auch in Brasilia eine als autoritär empfundene Ordnung mit den Bedürfnissen der Menschen. Brasilia mag in den fünfziger Jahren die Krone der Stadtentwicklung gewesen sein, eine makellose Reißbrett-Stadt, mit breiten Bürgersteigen und attraktiven Sichtachsen. Allein, die Brasilianer hatte niemand gefragt. Und auch das aktuelle Urheberrecht kann als ein meisterhaftes juristisches Konstrukt erscheinen [...]. Nur viele der Internetnutzer [...] haben das Gefühl, darin eben keine Rolle zu spielen. [...] Beide, die Brasilianer wie die Internetnutzer, reagieren auf die Gegebenheiten mit einer schleichenden Revolution. Sie gehen nicht auf die Straße und malen keine Plakate, sondern verhalten sich so, wie es ihnen praktikabel erscheint und überdehnen auf diese Weise die soziale Ordnung. Jedes soziale System kann eine gewisse Zahl solcher Abweichler aushalten. Ist allerdings eine kritische Masse erreicht, steht das System vor der Wahl, sich entweder anzupassen oder aber seine Legitimität zu verlieren.“⁴⁰

³⁷ Certeau, *Arts de faire*, (s. Anm. 30), XLIV.

³⁸ Certeau, *Arts de faire*, (s. Anm. 30), XLVII.

³⁹ Felix Stephan, *Im Garten der Gemeinschaft*, in: *Süddeutsche Zeitung* (22. Mai 2012), 11.

⁴⁰ Stephan, *Im Garten der Gemeinschaft* (s. Anm. 39), 11.

Es lohnt sich, noch etwas näher an das genannte Beispiel Brasilia heranzuzoomen. Die von Oscar Niemeyer komplett am Reißbrett entworfene brasilianische Hauptstadt wurde 1960 als ein universales Stadtmodell der Moderne eingeweiht – ähnlich wie die zur selben Zeit von Le Corbusier entworfene indische Provinzhauptstadt Chandigarh. In einem Bildband mit Fotografien von Ernst Scheidegger, die mehr als ein halbes Jahrhundert im Depot schlummernten, lässt sich die dortige „Geschichte einer Stadteroberung“⁴¹ im Geist subversiver Umnutzung exemplarisch nachvollziehen:

„Wovon die Architekten in Europa nur träumen konnten [...], das war in Indien möglich: der Aufbau einer neuen Stadt im Geiste der Demokratie. Eine Aufgabe wie geschaffen für Le Corbusier, den großen Visionär des 20. Jahrhunderts. Der Architekt [...] entwarf 1951 den Masterplan für Chandigarh, optimalerweise auf der sonnengedörrten grünen Wiese. [...] Natürlich sieht man auf Scheideggers Aufnahmen verschiedene Wohnungsbautypen, Schulen und Krankenhäuser genauso wie das Kapitol mit dem Parlamentsgebäude und dem Justizpalast [...]. Doch noch mehr interessiert den Fotografen das, was sich zwischen den Betonsteinen abspielte, wie sich der Alltag in die Bauten einnistete und die Menschen die Stadt langsam in Beschlag nahmen: mit ihren Fahrrädern das Treppenhaus zustellten, die verkrüppelten Bettlaken auf den perforierten Sonnenschutzwänden trocknen ließen oder ihre Friseurspiegel einfach draußen aufstellten, weil die Ladenmiete zu teuer war.“⁴²

Genau darauf zielt auch Certeaus Rede von den subversiven Mikropraktiken der Freiheit. Ein weiterer Fotoband, der die beiden Reißbrettstädte Brasilia und Chandigarh direkt miteinander vergleicht, trägt den vielsagenden Untertitel *Living with modernity*. Cees Nooteboom resümiert die faszinierenden Bilder:

„Die Fotos dieses Bandes zeigen das alltägliche Leben in zwei ‚frei erfundenen‘ Städten. Sie zeigen nicht, wie Le Corbusier und Niemeyer dachten, dass ihre Städte aussehen würden, sondern vielmehr, wie sie heute wirklich aussehen. [...] Das Land und die Menschen haben vom Design Besitz ergriffen [...]. [...] Es geht [...] um das Widerspiel von Design und Erfahrung, von platonischer Idee und gegenwärtiger Realität einer Praxis [...].“⁴³

Darum geht es in beiden Fällen: Wie lässt es sich mit der „Unwirtlichkeit“⁴⁴ von Stadtentwürfen der klassischen Moderne leben, die dem zukunftsicheren Motto „building utopia“⁴⁵ folgen? Die funktional differenzierte moderne Stadt war die planerische Grundidee der von Corbusier mitverfassten *Charta von*

⁴¹ Laura Weissmüller, Chandigarh 1956, in: Süddeutsche Zeitung (2. August 2010), 12.

⁴² Weißmüller, Chandigarh 1956 (s. Anm. 41), 12.

⁴³ Cees Nooteboom, Ex nihilo. A tale of two cities, in: Iwan Baan (Hg.), Brasilia – Chandigarh. Living with modernity, Baden 2010 (keine Seitenzahl).

⁴⁴ Vgl. Alexander Mitscherlich, Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden, Frankfurt/M. 1965.

⁴⁵ Martino Stierli, Monuments to modernity, in: Baan (Hg.), Brasilia – Chandigarh (s. Anm. 43) (keine Seitenzahl).

Athen (1929): Wohnen, Arbeiten und Einkaufen sollten in getrennten Räumen stattfinden – eine Stadtwerdung der gesellschaftlichen Segmentierung klassisch-moderner Lebensentwürfe. In *Arts de faire* beschreibt Certeau diese planungssichere und steuerungsbewusste „Transformation der Stadt als vorgefundene Tatsache in ein Konzept der Stadt“⁴⁶. In der Moderne wird, so lässt sich eine schöne Beobachtung von Rainer Bucher umformulieren, nicht nur die Zukunft, sondern auch die Stadt „zum Projekt“⁴⁷: zur vermeintlich plan- und steuerbaren Realisierung einer besseren Welt. Dieser „utopische Diskurs“⁴⁸ des „westlichen Urbanismus“⁴⁹ in der Moderne lässt sich mit Certeau durch eine „dreifache Operation“⁵⁰ charakterisieren:

- „1. Erzeugung eines eigenen, sauberen Raumes: Die rationale Organisation der Stadt muss alle physischen, mentalen oder politischen Verunreinigungen durch die Menschen unterdrücken, die sie kompromittieren könnten;
2. Ersetzung des [...] hartnäckigen Widerstandes der Traditionen durch die Zeitlosigkeit eines rein synchronen Systems: Eindeutige wissenschaftliche Strategien, die durch Einebnung aller Gegebenheiten möglich werden, müssen die Taktiken der praktisch Handelnden ersetzen;
3. Schaffung eines [...] universalen Subjekts, nämlich der Stadt selbst: Es ist [...] möglich, ihr alle [...] Prädikate zu verleihen, die bis dahin auf reale Subjekte, Gruppen und Vereinigungen [...] verteilt und zerstreut waren.“⁵¹

Die stadtplanerische Bewegung des *New urbanism* hingegen markiert heute ein Zeichen der Zeit, das diesen Entwicklungen widersteht und sich mit den spätmodernen Optionen Certeaus verbinden lässt. *New urbanism* zielt auf eine funktionale Wiederdurchmischung der urbanen Moderne nach dem Vorbild der hochgradig verdichteten europäischen Stadt. Dabei geht es um eine entsprechende „Wiederkehr der Praktiken“⁵² in der Entstehung einer „lokalen Autorität“⁵³ von Stadtbewohnern. Inmitten eines „Systems definierter Orte“⁵⁴ erfinden diese schöpferische und ‚taktisch‘ ausgerichtete „Spielräume“⁵⁵ für die alltägliche „Bewohnbarkeit“⁵⁶ ihrer Stadt. In diesem Zusammenhang werden urbane

⁴⁶ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 142.

⁴⁷ Vgl. Rainer Bucher, *Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung zu den Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1998, 39.

⁴⁸ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 143.

⁴⁹ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 142.

⁵⁰ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 143

⁵¹ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 143.

⁵² Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 145.

⁵³ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 159.

⁵⁴ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 159.

⁵⁵ Vgl. Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 159 [im Original deutsch].

⁵⁶ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 159.

„Nichtorte“⁵⁷ wie Hinterhöfe, Industriebrachen oder Stadtringbrücken mikropolitisch neu bespielt. An diesen Orten eines ‚heterotopen‘ Gegenwartsbezugs zeigt sich eine Haltung von Kreativität und Freiheit, deren soziale Phantasie auch auf anderen Feldern virulent werden kann. Denn kulturelle *soft skills* und politische *hard facts* bedingen und ermöglichen einander wechselseitig: Wirtschaftsthemen sind längst auch im Feuilleton zu finden.

Widerstand globaler Mikropolitik

Die US-Wirtschaftsnobelpreisträgerin Elinor Ostrom ist der Meinung, ein solches Verhalten gewinne „maximale revolutionäre Kraft“⁵⁸, sobald in einer Gesellschaft erst einmal eine kritische Masse an Beteiligten erreicht sei:

„Ostrom zufolge verändern Menschen die Welt [...] [weniger], indem sie Veränderungen fordern [Stichwort: Utopien], sondern indem sie [vielmehr] die Strukturen durch ihr individuelles Verhalten zur Anpassung zwingen [und, so wäre im Sinne Foucaults zu ergänzen: damit Heterotopien schaffen]. [...] Diese Leute brauchen keine Parteien für ihre Revolution. Sie verhalten sich einfach so, als hätte sie bereits stattgefunden.“⁵⁹

Die Welthauptstadt dieser mikropolitischen Freiheitspraktiken, die den normalen politischen Prozess zwar nicht ersetzen, wohl aber unter Strom setzen können, ist die *transition town* Detroit, das ehemalige Zentrum der US-Autoindustrie. Dort versucht man sich gerade als postkapitalistische Stadt neu zu erfinden: „Eine andere Welt ist möglich – ein anderes Amerika ist notwendig – ein anderes Detroit findet statt“ lautete der Slogan des US-Sozialforums 2010. Entsprechende alternativwirtschaftliche Lebensformen sind ein zwar noch nicht massenhaftes, aber doch schon signifikantes globales Zeichen unserer Zeit – allen voran das von Elinor Ostrom zum Wirtschaftskonzept erhobene *commoning*. *Commons* sind gemeinsam genutzte Allgemeingüter: Wasserkanäle indonesischer Reisbauern, Weideland türkischer Ziegenhirten, Brennholz peruanischer Hochlandbewohner. Beispiele einer entsprechenden Alternativwirtschaft finden sich auch im deutschen Sprachraum. Man muss nur einmal in Berlin die Obst- und Gemüsegärten auf dem ehemaligen Flughafen Tempelhof besuchen, wo man lustvoll und halblegal *Guerrilla gardening* betreibt (in Österreich liebevoll *Stadtgarteln* genannt): das gemeinsame Bewirtschaften von ungenutzten Stadtbrachen. Oder aber in Hamburg, wo zwei Freundinnen einen Laden aufgemacht haben, in dem man – nach dem Modell der weltweit wach-

⁵⁷ Vgl. Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la supermodernité*, Paris 1992.

⁵⁸ Stephan, *Im Garten der Gemeinschaft* (s. Anm. 39), 11.

⁵⁹ Stephan, *Im Garten der Gemeinschaft* (s. Anm. 39), 11.

senden *sharing economy* – gegen Bezahlung Kleidung aus ihren Kleiderschränken ausleihen kann. Oder auch in München, wo es ein Café ohne festgesetzte Preise gibt, in dem man einfach das zahlt, was man für angemessen hält – vielleicht sogar in einer regionalen Währung wie dem Chiemgauer. Es gäbe noch viele weitere Beispiele von alternativen Wirtschaftsformen – und zwar überall auf dem Globus. Ein ganz bestimmter globaler Ort wird dabei immer wichtiger: das Internet mit seinen *open sources* für ein weltweites *commoning* von Lebenswissen. Oder für ein entsprechendes *crowdfunding*, also: die internetgestützte Finanzierung von guten Ideen durch massenhafte Kleinspenden. Zum Beispiel auch für die Ideen jener jungen Leute von der serbischen Bewegung OTPOR, die mit ihren originellen Formen des Widerstands nicht nur zum Sturz von Slobodan Milošević beitrugen, sondern über das Internet vor Kurzem auch entsprechende Blaupausen für den *Arabischen Frühling* lieferten. Für den Journalisten Stefan Kornelius markieren diese Anzeichen einer neuen Zeit nicht weniger als den Beginn einer weltweiten, immer weitere Kreise erfassenden „zweiten Aufklärung“⁶⁰:

„Die neuen Kräfte [...] fordern Gerechtigkeit, Beteiligung [und] [...] Transparenz [...]. Die Welt wird überrollt von einem neuen Bedürfnis nach Teilhabe, getrieben von der [...] Kraft einer weltumspannenden Kommunikation [...].“⁶¹

Gott in den Zeichen der Zeit?

Vom Internet zurück zur Theologie. Pastoraltheologie ist etwas für ebenso bescheidene wie neugierige Entdeckerinnen und Entdecker, die auf ihren Streifzügen durch die Gegenwart nach Zeichen suchen, die auf globale Makrodynamiken mit mikropolitische Alltagsmacht hinweisen – einige wichtige, aber längst nicht alle relevanten Zeichen unserer heutigen Zeit wurden gerade genannt. In ihnen fallen Hans Blumenbergs „Weltzeit“ und „Lebenszeit“⁶² auf eine signifikante Weise zusammen: Globales gewinnt lokale und Lokales erlangt globale Bedeutung. Dabei geht es nicht nur um Universalitäten mit einem partikularen Ort, sondern auch um Partikularitäten von universaler Bedeutung (Stichwort: Sturm auf die Bastille) – und zwar auch in theologischem Sinn. Chenu spricht von geschichtlichen „Einschlagspunkten der Gnade“⁶³. Die Zeichen einer Zeit sind ihm zufolge nicht nur pastoral relevant, sie sind auch

⁶⁰ Stefan Kornelius, Die zweite Aufklärung, in: Süddeutsche Zeitung (2. Februar 2012), 11.

⁶¹ Kornelius, Die zweite Aufklärung (s. Anm. 60), 11.

⁶² Vgl. Hans Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt/M. 1986.

⁶³ Chenu, Les signes des temps (s. Anm. 5), 51.

dogmatisch ‚revelant‘. Denn es handelt sich um „faits révélateurs“⁶⁴, also: um offenbarungsträchtige Tatbestände, in denen sich etwas enthüllt vom Geheimnis der wirksamen Präsenz Gottes in der Welt. In diesem Sinne ist *Gaudium et spes* die zweite Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils⁶⁵. Dessen zeichentheologisch stärkste pastorale Kurzformel für diesen Zusammenhang lautet:

„Das Volk Gottes [...] bemüht sich, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen [vera signa] der Präsenz [...] Gottes sind.“ (GS 11)

Neben dem „Licht des Evangeliums“ (GS 4) wird hier vom Konzil auch das „Licht der menschlichen Erfahrung“ (GS 46) zum Leuchten gebracht – mit anderen Worten die „Stimme Gottes im täglichen Leben“ (PO 17), die sich als ein „Lockruf seiner Gnade“ (PO 18) erweist: heraus aus der Kirche und hinein in die Welt, wo man die säkulare Bedeutung des Evangeliums entdecken kann. Dies aber erfordert eine möglichst genaue Wahrnehmung der eigenen Gegenwart, denn es gibt ja schließlich nicht nur „wahre Zeichen der Präsenz Gottes“ (GS 11), sondern auch falsche. Signifikante Orte der Offenbarung, an denen sie hervortritt, aber auch ebenso signifikante Orte der Nicht-Offenbarung, an denen sie verdunkelt wird – dem Konzil zufolge übrigens auch von der Kirche selbst. Denn einerseits kann sie in ihrer eigenen Existenz die Präsenz Gottes „offenkundig machen“ (GS 21), sie andererseits aber auch „eher verhüllen als offenbaren“ (GS 19) und auf diese beiden Weisen auch selbst entsprechende pastorale Zeichen in der Zeit setzen.

In diesem komplexen Zusammenhang von Offenbarung und Verhüllung spiegeln sich auch Licht und Schatten der menschlichen Erfahrung wider – faszinierende Leuchtpunkte von „Freude und Hoffnung“ (GS 1), aber auch erschreckende Dunkelflächen von „Trauer und Angst“ (GS 1). *Dignitatis humanae* spricht daher einerseits von „erfreulichen Zeichen dieser Zeit“ (DH 15), die das Konzil mit „frohem Herzen begrüßt“ (DH 15), und andererseits von „beklagenswerten Tatsachen“ (DH 15) – also: negativen Zeichen der Zeit –, die es mit „schwerem Herzen bekundet“ (DH 15). Beides hängt eng zusammen. So ist zum Beispiel die obszöne kapitalistische Gier der Finanzwirtschaft eines der machtvollsten Negativzeichen unserer Zeit (Stichwort: „Trauer und Angst“), ebenso ist aber auch die darauf reagierende Gegenmacht jener Anteile der

⁶⁴ Zit. nach Marianne Heimbach-Steins, „Erschütterung durch das Ereignis“ (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie, in: Gotthard Fuchs – Andreas Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralconstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Münster 1997, 103–121, hier 115.

⁶⁵ Vgl. Christian Bauer, Zeichen der Präsenz Gottes? *Gaudium et spes* als zweite Offenbarungskonstitution des Konzils, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 136 (2014), 64–79.

berühmten übrigen ‚99 Prozent‘, die längst nach alternativen Wirtschaftsformen suchen, ein zunehmend wichtigeres Positivzeichen der Gegenwart (Stichwort: „Freude und Hoffnung“). Man kann nicht das eine benennen, ohne auch vom anderen zu sprechen. Denn die „Zeichen der Zeit“ (GS 4) treten niemals nur alleine auf – daher auch der Plural, in dem das Konzil stets von ihnen redet. Sie bilden eine ganze Konstellation, eine gemischte Wirklichkeit von guten und schlechten Zeichen. Den einen kann und muss man sich anschließen, gegen die anderen ist Widerstand zu leisten – und die rechte Unterscheidung beider ist eine geistliche Kunst.

Komplizenschaft geteilter Hoffnungen

Analog zur spirituellen Unterscheidung der Geister braucht es daher auch eine theologische Unterscheidung der Zeichen. Schon ein kurzer Blick in das Buch *Signale der neuen Zeit* von Joseph Goebbels zeigt⁶⁶, wie dringlich das in bestimmten historischen Situationen sein kann – und wie existenziell riskant bzw. im Extremfall sogar lebensgefährlich das Projekt einer „von prägnanten Zeichen signierten Theologie“⁶⁷ dann auch ist. Sie ist aber prinzipiell konzilstheologisch grundgelegt und hat, allen Gefährdungen zum Trotz, ein grundsätzlich positives Vorzeichen. Denn eine wesentliche lehramtliche Vorgabe des Zweiten Vatikanums besteht darin, stets ressourcenorientiert bei den Stärken der eigenen Gegenwart anzusetzen – im Falle der Nazizeit wäre das der Widerstand gegen Hitler – und nicht immer nur defizitorientiert bei ihren Schwächen. Es ist ein bedeutsames Detail der Textgeschichte von *Gaudium et spes*, dass dessen erste Worte zunächst überkreuz standen: Freude und Trauer, Hoffnung und Angst. In einem bewussten lehrmäßigen Akt entschied man sich, die beiden positiv besetzten Gefühlslagen („Freude und Hoffnung“) an den Anfang zu stellen – ohne die beiden negativ besetzten („Trauer und Angst“) zu verschweigen. Das Konzil verpflichtet damit auf einen positiven, gleichwohl nicht unkritischen Weltbezug. Dabei gilt allen bekannten Schattenseiten der Gegenwart zum Trotz:

„Diese Fehlentwicklungen [...] dürfen nicht dazu verleiten, die positiven Werte der heutigen Kultur zu verkennen. [...] Das alles kann in gewissem Sinn eine Vorbereitung für die Aufnahme der Botschaft des Evangeliums sein [...].“ (GS 57)

⁶⁶ Vgl. Christian Bauer, Zeichen der Zeit. Ortsbestimmungen des Zweiten Vatikanums, in: *Lebendige Seelsorge* 63 (2012), 203–209.

⁶⁷ Paul Petzel, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie, Mainz 1994, 24.

Eine entdeckungsfreudige Kirche des Konzils, die den Horizont ihrer Zeit nach verborgenen Signalen Gottes absucht, geht Koalitionen mit säkularen Bewegungen ein, die das Evangelium Christi implizit bzw. auf eine anonyme Weise leben – und somit, inmitten der Ambivalenzen der eigenen Gegenwart, auch selbst positive Zeichen in der Zeit setzen. Der Hl. Papst Johannes XXIII., den Chenu einst zum „docteur des signes des temps“⁶⁸ ehrenpromovierte, nennt in seiner Enzyklika *Pacem in terris* für die frühen 1960er Jahre beispielsweise die Arbeiterbewegung, die Frauenbewegung und die Entkolonisierung der Völker. Es ergibt sich eine „Komplizenschaft geteilter Hoffnungen“⁶⁹, die sich von den geschichtlichen Signalen eines Gottes rufen lässt, dessen zuvorkommende Gnade in Bewegungen wie diesen auch außerhalb der Kirchenmauern zu wirken weiß:

„Die Zeit versorgt die Kirche mit [...] Zeichen der Kohärenz des Evangeliums mit der Hoffnung der Menschen. Mögen [...] die Christen [...] die Zeichen der Zeit wahrnehmen, die Gott in die profane Realität einschreibt. Sie werden [...] die glückliche Überraschung erleben [...], dass die Gnade auch unter Nichtchristen wirken kann.“⁷⁰

Innerhalb wie außerhalb der Kirche gibt es entsprechende Alltagshelden des Unmöglichen, Zeuginnen und Zeugen eines nichtzynischen Realismus, die den Felsbrocken ihrer eigenen Optionen beharrlich einen Berg globaler Absurditäten hinaufrollen – und genau darin so etwas wie Glück empfinden: *commitment* als kontrafaktisch durchgehaltener Einsatz für eine bessere Welt. Und damit auch für die neue Gerechtigkeit einer Gesellschaft, die als Ganze „wacher, kreativer, freier“⁷¹ ist. Ihre ganz alltägliche Mikropolitik zielt auf ein gerechter verteiltes Mehr an Freiheit als der Bedingung der Möglichkeit von menschlicher Selbstentfaltung in intersubjektiver Kreativität. In der Offenheit entsprechend strukturierter Sozialräume kommt es zu existenziellen Abenteuern, die Milan Kundera definiert als „Erregung des als Freiheit begriffenen Lebens“⁷². Im Kontext eines „linken Nietzscheanismus“⁷³ ist Michel Onfray zu-

⁶⁸ Chenu, *Les signes des temps* (s. Anm. 5), 55.

⁶⁹ André Depierre, *Les fenêtres de l'espérance*, in: Claude Geffré (Hg.), *L'hommage différé au Père Chenu*, Paris 1990, 38–44, hier 43. Siehe dazu kulturwissenschaftlich Gesa Ziemer (Hg.), *Komplizenschaft. Neue Perspektiven auf Kollektivität*, Bielefeld 2014.

⁷⁰ Chenu, *Les signes des temps* (s. Anm. 5), 45; 50.

⁷¹ Franziska Brantner – Robert Habeck, *Salz, Sonne und Meer*, in: Cicero (2014), 5, 54–57, hier 55. Die beiden Politiker von Bündnis 90/Die Grünen apostrophieren Camus in diesem Artikel als einen „Patron des grünen Freiheitsprojekts“ (ebd.).

⁷² Milan Kundera, *Das verwaltete Schloss. Die Moderne, das ist die Bürokratisierung des sozialen Lebens*, in: *Süddeutsche Zeitung* (23./24. Juli 2005), 16.

⁷³ Michel Onfray, *Der Rebell. Ein Plädoyer für Widerstand und Lebenslust*, Stuttgart 2001, 187.

folge die radikallibertäre „Freiheit der Existenz“⁷⁴ dabei wichtiger als die wirtschaftsliberale „Freiheit des Habens“⁷⁵:

„Dort, wo libertärer Zweifel und nietzscheanisches Denken, pragmatischer Wille und Wunsch nach Intensität zusammenkommen, gewinnt die Vorstellung von der Wiederverzauberung der Welt an Kraft.“⁷⁶

Onfrays libertärer Mensch ist ein mikropolitische Rebell, dessen „revolutionäre Romantik“⁷⁷ der junge französische Essayist Camille de Toledo wie folgt beschreibt:

„Der Zynismus ist tot [...]. [...] Wir [...] öffnen die Welt wieder, nachdem sie lange geschlossen war. [...] Wir sind Romantiker der offenen Augen. [...] Romantik ist eine Sehnsucht [...], die die Menschen zerreißt, die für sie kämpfen [...]. Anders geht es gar nicht! [...] Ich glaube an die singuläre Revolte [...] des mediterranen Menschen eines Sommers à la Albert Camus, der sich [...] mit dem Körper der Gerechtigkeit vereinigt. Wir sollten wieder mehr Camus lesen.“⁷⁸

Menschen mit einer entsprechenden Hingabebereitschaft (*Genua = 1 von uns*), die Camus nicht nur lesen, sondern auch leben, sind ein markantes Zeichen unserer Zeit. Auf ihrer mikropolitischen Suche nach dem kleinen Glück in dieser Zeit, nach dem guten Leben für möglichst viele, darf man sie nicht allein lassen. Daher sollte man auch allen Kulturpessimisten von heute mit der Aussage Foucaults entgegentreten: „Ihr habt nicht das Recht, die Gegenwart zu verachten.“⁷⁹ Und zugleich allen unbewusst jesunahen, aber explizit kirchenfernen Verbündeten des Evangeliums⁸⁰ mit den Worten Bruno Kreiskys anbieten, „ein Stück des Weges“⁸¹ mitzugehen.

⁷⁴ Onfray, Der Rebell (s. Anm. 73), 208.

⁷⁵ Onfray, Der Rebell (s. Anm. 73), 208.

⁷⁶ Onfray, Der Rebell (s. Anm. 73), 123.

⁷⁷ Onfray, Der Rebell (s. Anm. 73), 258.

⁷⁸ Camille de Toledo, Archimondain, Jolipunk. Confessions d'un jeune homme à contretemps, Paris 2002, 155f; 160.

⁷⁹ Michel Foucault, Qu'est-ce que les Lumières?, in: ders., Dits et Écrits II (s. Anm. 20), 1381–1397, hier 1387.

⁸⁰ Vgl. Christian Bauer, Pastoral der Schwellenchristen. Erkundungen zur säkularen Bedeutung des Evangeliums, in: Euangel. Magazin für missionarische Pastoral (2013), Onlinepublikation unter: <http://www.euangel.de/ausgabe-3-2013/glauben-in-saekularitaet/pastoral-der-schwellenchristen/> (ohne Seitenzahl; abgerufen: 10.09.2014).

⁸¹ Vgl. Beppo Mauhart, Ein Stück des Weges gemeinsam. Die Ära Kreisky/Androsch in Texten und Bildern, Wien 2006.

Prof. Dr. Christian Bauer
Universität Innsbruck
Fachbereich Interkulturelle Pastoraltheologie
Institut für Praktische Theologie
Karl-Rahner-Platz 1 (Zi. 229)
A-6020 Innsbruck
Fon: +43 (0)512 507 8650
Fax: +43 (0)512 507 2713
E-Mail: christian.f.bauer(at)uibk.ac(dot)at

Offenes Fenster – open space

Rückblick und Revue

Abstract

Ein Blick zurück aus evangelischer Perspektive auf 50 Jahre christlichen Lebens in Mitteleuropa (1963–2013) und dessen praktisch-theologische Reflexion erkennt Aufbrüche und Umbrüche, die in der katholischen Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Verbindung stehen, und sieht vergleichbare Entwicklungen in den evangelischen Kirchen in Mitteleuropa. Über die Deutungsmacht in den Wandlungsprozessen des 20. Jahrhunderts verfügen spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr religiöse Autoritäten, vielmehr haben Sozial- bzw. Kulturwissenschaftler die Deutungshoheit erlangt, und ihre Deutungen haben die christliche Praxis durchgesetzt, so dass sich selbst ein Papst ihrer bedienen muss.

If one reflects on the past fifty years of Christian life in Central Europe from a Protestant perspective (1963–2013) as well as the interpretation of this time from the perspective of Practical Theology, one will observe departures as well as changes. These developments are connected to the Second Vatican Council (in the Catholic Church), but one can also detect similar developments within the Protestant churches of this region. Yet, it is no longer the religious authorities who interpret these changes, but the task of interpretation is now in the hands of those studying cultural and social sciences. They are so overpowering and prevalent in Christian praxis that even the pope uses them.

1. Offenes Fenster und Ladenkirche

Blick man nach 50 Jahren zurück auf die Entwicklung der Praxis der beiden großen christlichen Konfessionen in Deutschland und deren Deutung durch die Praktische Theologie, so zeigt sich eine deutliche Parallele: die Zuwendung zur Welt. Was Johannes XXIII. mit dem Aufruf, die Fenster in der Kirche zu öffnen und die Zeichen der Zeit wahrzunehmen, für die katholische Kirche bewirkte, geschah in den evangelischen Kirchen im deutschen Sprachraum durch Theologen, die in der ökumenischen Bewegung Erfahrungen gesammelt hatten, allen voran Ernst Lange, der in Berlin-Spandau in einem Bäckerladen seine „Ladenkirche“ einrichtete, eine Initiative mit der er hoffte, die kirchliche Praxis für Fernstehende zu öffnen. Die Ladenkirche war eines unter vielen Kennzeichen des Aufbruchs, man spricht in der evangelischen Praktischen Theologie von einer empirischen Wende, die sich in der Homiletik (Predigtstudien, Hörer- und Situationsorientierung), in der Seelsorge (Klinische Seelsorgeausbildung) und in der Religionspädagogik (Problemorientierter Unterricht) vollzog und nicht zuletzt am Vordringen von Religionssoziologie sowie Psychologie und Psychotherapie kenntlich wurde. Diese Bewegung erfasste sowohl die wissen-

schaftliche Praktische Theologie als auch die Organisatoren des kirchlichen Lebens. Sie ist in der einschlägigen Literatur breit dokumentiert. Für die Praktische Theologie in beiden Konfessionen erwies sich die „Zuwendung zur Welt“, die im Kern nachgerade unvermeidlich eine Zuwendung zur sozialwissenschaftlichen Deutung von Welt und Gesellschaft darstellte, als Weg in die Entkonfessionalisierung der wissenschaftlichen Praktischen Theologie.

2. Wissenschaftliche Ökumene

Die Entwicklung der Human- und Sozialwissenschaften, heute häufig viele Denkansätze und -wege umfassend als Kulturwissenschaften bezeichnet, zu sog. Bezugswissenschaften der Praktischen Theologie hat die Annäherung der beiden konfessionell gebundenen Fachdisziplinen – Pastoraltheologie und Praktische Theologie – begünstigt und vorangetrieben. Die *Pastoraltheologischen Informationen*, in den ersten Ausgaben (um 1970) ein Informationsorgan für katholische Pastoraltheologen, später dann die gemeinsam verantwortete Publikation der „Konferenz“ und der „Fachgruppe Praktische Theologie“, sind Zeugnis und Motor dieser Annäherung. Auch wenn die Praxis der Zeitschrift stets ein Übergewicht katholischer Beiträge aufwies, so hatte sie doch seit Mitte der 1970er Jahre als Basis ein interkonfessionelles Netzwerk, dessen Mitglieder beachtliche praktisch-theologische Produktionen hervorbrachten. Am meisten gilt dies im deutschen Sprachraum für das *Wörterbuch des Christentums*.

Die ökumenisch wirksame Verwissenschaftlichung der Praktischen Theologie wurde verstärkt durch einen Trend zur Internationalisierung, die aus der ökumenischen Zusammenarbeit im deutschsprachigen Raum wichtige Impulse erhielt.

3. Internationalisierung

Der Titel der ersten tatsächlich internationalen und überkonfessionellen Konferenz von Praktischen Theologen in Princeton 1993 bezeichnete die Ausrichtung des praktisch-theologischen Denkens vieldeutig: „The Struggle over the Future of the Church: The Contribution of Practical Theology as a Discipline“. Die Beiträge von Praktischen Theologen aus Neuseeland, Südafrika, Kanada, USA, Deutschland, Irland und den Niederlanden zeigten die Praktische Theologie als Disziplin auf der Suche nach sich selbst, nach ihrem Gegenstand und ihren Methoden im internationalen Gespräch; die Zukunft der Kirche bildete für diese wissenschaftlichen Diskussionen in dieser Offenheit den verbindenden Gesprächsgegenstand, nicht aber das Grundmotiv.

Diese These lässt sich leicht belegen mit einem Hinweis auf das Programm einer neuen zweisprachigen Halbjahresschrift, die aus der Arbeit der *International Academy of Practical Theology* bald hervorging. In der Produktvorstellung des *International Journal of Practical Theology* durch den Verlag heißt es:

„[Das IJPT] ist eine akademische Fachzeitschrift. Sie wendet sich an praktische Theologen und Religionspädagogen, an Religionswissenschaftler und Vertreter anderer kulturwissenschaftlicher Disziplinen. Sie dient dem internationalen und interdisziplinären Dialog. Die Zeitschrift enthält Beiträge zu einer empirisch-deskriptiven und kritisch-konstruktiven Theorie kirchlicher und religiöser Praxis in der Gesellschaft. Es geht ihr zunächst um Beschreibungen gelebter Religion. Leitend ist dabei ein weiter Religionsbegriff, wonach alle in einer letztgültigen Selbst- und Weltansicht gründenden Sinnorientierungen als religiös zu bezeichnen sind. Sodann werden die vielgestaltigen Formen gelebter Religion in kritisch-konstruktiver Weise auf das normative Selbstverständnis von Kirchen, kirchlichen Gruppen und Denominationen bezogen. Als Beiträge zur Praktischen Theologie verfolgen sie schließlich den Aufbau handlungsorientierender Theorien kirchlicher und kirchlich vermittelter Religionspraxis.“

4. Selbstreflexivität in der Pastoraltheologie:

„Der halbierte Aufbruch“

Die Internationalisierung der ökumenisch praktizierten Praktischen Theologie führte zu einer Entwicklung, die so sicher nicht beabsichtigt war, aber nicht übersehen werden kann: Im deutschen Sprachraum traten die Kernarbeitsbereiche der Praktischen Theologie, Pastoraltheologie und Kirchentheorie konfessionell wieder stärker auseinander. Ein Beispiel dafür bietet gerade die Interpretation der Wirkung von GS durch Christian Grethlein, der einzige evangelische Beitrag zum Kongress von 2005 mit seinem skeptischen Titel „Der halbierte Aufbruch“, einer Reflexion zum 40. Jahrestag der Veröffentlichung von *Gaudium et spes*. Grethlein sieht in der Zeit zwischen 1965 und 2005 nicht so sehr die Entwicklung zu wechselseitiger Anregung, die die 1970er und 1980er Jahre bestimmte, sondern registriert insgesamt „konfessionell unterschiedliche Entwicklungen“ und nennt zwei Defizite der evangelischen Praktischen Theologie: Sie habe sich zum einen im Gegensatz zum gesamtheologischen Ansatz von GS von den anderen theologischen Disziplinen immer weiter distanziert, und sie habe zum anderen die entschiedene *Option für die Armen* aus GS und in der katholischen Pastoraltheologie nicht aufgenommen, „bei gleichzeitiger unreflektierter Orientierung am bildungsbürgerlichen Mittelstand“¹. Den Ansatz für eine in Zukunft wieder engere Zusammenarbeit der evangeli-

¹ Christian Grethlein, Die Rezeption der Pastoralkonstitution aus Perspektive evangelischer Praktischer Theologie, in: PThI 25 (2005), 2, 75–86, hier 85.

schen und katholischen Praktischen Theologien sieht er in der gemeinsamen Bemühung um eine neue praktisch-theologische Hermeneutik, die durch die Rede von den „Zeichen der Zeit“ in GS gefordert sei.² Der Salzburger Kongress 2013 hat diesen Weg beschritten, allerdings mit geringer evangelischer Beteiligung. Dennoch sind in den Gesprächen dieses Kongresses Ansätze zu einer möglichen intensiveren Zusammenarbeit in der hermeneutischen Frage sichtbar geworden.

5. Zwischenbemerkung:

Digitale Revolution – *Bit*, das neue Zeichen der Zeit

Die Umstellung der PThI von Buch auf Netz im Jahr 2010 signalisiert vielen Beobachtern den Anbruch einer neuen Zeit. Es ist allerdings das Merkmal solcher Zeichen neuer Zeiten, dass ihr Charakter nur Vermutungen zulässt, Propheten auf den Plan ruft, Befürchtungen und Verheißungen in Umlauf bringt. Das Zeichen der Digitalisierung hängt wie jedes Zeichen von der Interpretation seiner Beobachter ab. In den drei Eröffnungsreferaten in Salzburg kam das Zeitzeichen Digitalisierung eher am Rande vor. Es ist aber zweifellos ein markantes Zeichen der Gegenwartsgesellschaft, und zwar nicht nur die unaufhörliche Vermehrung von Daten im Netz, sondern auch wie diese Entwicklung schlagartig im Jahr 2013 ins Bewusstsein der Öffentlichkeit eingedrungen ist. Diese Entwicklung wirft nun allerdings mit Macht die Frage nach ihrer Bewältigung durch Deutung und Ordnung auf.

6. Offenes Fenster – *open space*: Salzburg 2013

Die prägende Arbeitsform des Salzburger Kongresses von 2013 war der *open space*. Die einleitenden Vorträge und Stellungnahmen sollten das offene Gespräch über die Vorstellungen von den „Zeichen der Zeit“ anregen, aber nicht dominieren. Die individuelle Beobachtung sollte gefördert werden. Dies erreichten die Beiträge von Stephanie Klein, Manfred Ostheimer und Hans-Joachim Sander in ihrer sehr unterschiedlichen Zugangsweise zweifellos. Die Zusammenfassungen der Arbeit liegen dem Leser vor, er wird sich sein Bild vom Salzburger Arbeitsprozess seinerseits selbst machen können und müssen.

Der Weg vom geöffneten Fenster am Haus der Kirche zum offenen Raum der Welt der Gegenwart führt weiter in die virtuell-digitale Welt des Netzes. Ob aber die sich bildende Internetzionalität eine humane Internationalität fördern

² Vgl. Grethlein, Die Rezeption der Pastoralkonstitution (s. Anm. 1), 85.

kann, darüber gehen die Meinungen in diesen Tagen weit auseinander: Die Furcht vor einer Weltherrschaft der Datenbeherrscher ist in den letzten Jahren nachgerade monatlich stark angewachsen. Der Blick durch das Evangelium auf die Welt aber kann zum furchtlosen Umgang mit den offenen Räumen ermutigen, denn er erkennt im Kreuz Christi das bleibend provozierende Vorzeichen jeder neuen Zeit.

7. Das Kreuz – Vorzeichen einer neuen Zeit

Lehre und Leben, Tod und Auerweckung des Jesus von Nazareth sind zum Vorzeichen einer neuen Zeit geworden. Dieses Zeichen wirkt als solches bis heute und wird weit über diese Zeit hinauswirken. Denn seine Bedeutung und Wirkung besteht gerade darin, die Machtspiele der Welt umzustimmen von Gewalt auf Güte, von Vergeltung auf Vergebung, von Selbstbehauptung auf Solidarität, mit all den sozialen und individuellen Risiken, die diese Arbeit am Wandel unvermeidlich mit sich bringt. Dazu braucht es Mut und Geduld, wie der Psalmbeter und der Dichter übereinstimmend sagen:

„Denn tausend Jahre sind vor Dir wie der Tag, der gestern vergangen ist und wie eine Nachtwache.“ (Ps 90,4).

„Nicht im lärmenden Kampf der Tage, auch nicht im Sturm einer großen Zeit, aber nach Jahrtausenden stiller Arbeit, nach Äonen ewig fortwährenden Webens – dann werden die Menschen gut werden.“ (Chr. Morgenstern)

Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
Abteilung für Praktische Theologie
Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0)228 73-7604
Fax: +49 (0)228 73-4080
E-Mail: R.Schmidt-Rost(at)uni-bonn(dot)de

Der Neue in Rom

Der interessanteste Politiker der Welt ist derzeit kein Politiker, sondern ein Mann, der ein bisschen jenseits ist. Seine Aufgabe ist nicht das Aktuelle, der Kleinkram und Kleinkrieg des Weltenlaufs, sondern das Metaphysische: Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Was ist der Sinn menschlicher Existenz? Die Antworten verkündet er namens der ältesten Bewusstseinsagentur der Welt. Er muss das Uralte neu formulieren. Das ist die Herausforderung seines Jobs: aus der Tiefe der Zeit kommen, aber in die eigene Zeit hinein wirken.

Wenn dem Papst das gelingt, dann wird das Papsttum zum Politikum, so wie jetzt. Franziskus ist erst ein gutes Jahr im Amt, aber er hat seinen Kollegen Religionsführern, Staatenlenkern und Kirchenfürsten bereits vorgemacht, worauf es ankommt, wenn man Chef eines traditionsstolzen *Global Player* ist: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen und unpopuläre Kritik zu üben. Knicke nicht vor den Erwartungen ein, sondern folge deinem Gewissen.“ Mit den Worten des Papstes: „Gehe aufrecht!“

Das ist der wahre, der revolutionäre Kern jener Rede des Kardinals Jorge Maria Bergoglio im Vorkonklave, die seine Wahl zum Papst begründete und später an die Öffentlichkeit kam. In ihr hatte er gegen die Selbstbezüglichkeit seiner Kirche, gegen ihren theologischen Narzissmus und ihre Angst vor der Welt polemisiert. Dass die anderen Kardinäle ihn daraufhin zum Papst wählten, zeigt ihren dringenden Wunsch nach Wandel. Bergoglio schloss an die Theologie Benedikts XVI. an, indem er erklärte, die Kirche sei nicht die Welt – aber (und da liegt der Unterschied) Kirche sei Kirche nur in der Welt. Nicht im Rückzug, sondern in der Offensive. Nicht geduckt, sondern „aufrechten Gangs“.

Diese Metapher ist entscheidend. Sie war einst der Lieblingslogan linker Dissidenten, die den moralisch bankrotten Staatssozialismus und die Verkommenheit der Erlösungsutopien anprangerten. *Training des aufrechten Gangs* hieß ein legendärer Gedichtband von Volker Braun, in dem der ostdeutsche Schriftsteller gegen den falschen Gehorsam anscrieb, gegen die Erstarrung einer großen Idee zu einem autokratischen System. Der Buchtitel wurde zum geflügelten Wort für den Aufstand des Gewissens gegen die Macht. Eines der schönsten Gedichte von Volker Braun trägt den Titel *Giordano Bruno* und benutzt die Kirchengeschichte als Analogie zur politischen Gegenwart. Sein Thema: die Willkür als Zeichen der Unfreiheit. Giordano Bruno ist der Dissident, der die Wahrheit verteidigt und die Besitzstandswahrer angreift. Er attackiert den Stillstand, er beendet die bleierne Zeit.

Nun kommt also ein Papst mit dem Herzen eines Dissidenten. Von den deutschen Bischöfen hörte man sogleich, dass sie Bergoglios Rede sehr begrüßten und nun auf Reformen aus Rom hofften. Sie hatten noch nicht ganz verstanden, dass sie selber es sind, die nach Meinung des Papstes die Kirche ändern sollen. Franziskus sagt: Macht euch gerade! Es ist ein aufklärerischer Vorgang. Der Papst hat die Zeichen der Zeit erkannt, indem er seiner Kirche den Wandel und die Freiheit predigt.

Bei seiner ersten Auslandsreise hat er vorgemacht, was Freiheit bedeutet, dieses viel beschworene, aber allzu selbstverständlich gewordene Credo der westlichen Welt: Freiheitliches Handeln heißt selbstbestimmtes Handeln – nach der Maßgabe eines höheren Ziels. Franziskus ließ in Brasilien die Staatspräsidentin warten, um zuerst die Hände der einfachen Brasilianer zu schütteln. Das sollte bedeuten: Erst kommt der Mensch und dann die Politik. War das Volksnähe oder bloß Populismus? Demokratie oder bloß Menschenfischerei? Wer Letzteres argwöhnt, wird sich über die Menschenfreundlichkeit dieses Papstes noch wundern. Denn er ermahnt die Politiker, dass sie der Würde des einzelnen Menschen verpflichtet sind. Noch im Flugzeug von Rom nach Rio hatte Franziskus die weltweite Jugendarbeitslosigkeit angeprangert. Man könnte sagen: Kapitalismuskritik aus dem Vatikan ist nicht neu. Und katholische Sozialenzykliken, die den Wert des Menschen gegen den Markt verteidigen, gab es schon vor Franziskus. Doch er trägt die alte Botschaft mit neuer Vehemenz vor: Mensch sein heißt mehr als nützlich sein.

Es ist eine politische Botschaft. Sie steht gegen den Zeitgeist, gegen das ökonomische Kalkül auch in zwischenmenschlichen Belangen. Sie passt zum Ideal einer armen Kirche, für das Franziskus sich starkmacht, damit das Christentum Zukunft hat. Franziskaner sein hieß im Mittelalter, als der Orden gegründet wurde, nach dem Vorbild Jesu in selbst gewählter Armut zu leben. Franziskaner sein hieß aber auch, die erzwungene Armut zu bekämpfen. Deshalb hatte der neue Papst gleich nach seiner Wahl, beim ersten Sonntagsgebet auf dem Petersplatz, über Barmherzigkeit gesprochen. Seither lässt Franziskus keine Gelegenheit mehr aus, Zeichen zu setzen: sich mit den Notleidenden zu solidarisieren, sich vor den Laien zu verneigen und die klerikale Macht zu kritisieren. So versucht er die Welt und seinen eigenen Laden gleichzeitig zu bekehren, frei nach dem Vorbild des Franz von Assisi: „Selig, wer sich vor Untergebenen so demütig benimmt, wie wenn er vor seinem Obern und Herrn stünde.“

Aber geht das: Demut an der Spitze der Kirche? Revolution von ganz oben? Antiautoritäre Autokratie? Der Papst ist noch immer Papst. Er herrscht über eine streng hierarchisch gegliederte Institution. Nicht der Mann selbst, aber sein Amt ist unfehlbar. Er verkündet die eine Wahrheit, und was er in der

Glaubenslehre sagt, ist irrtumsimmun. Er ist Oberhaupt der weltgrößten Religionsgemeinschaft. Und trotzdem lässt er sich nicht einfach feiern, sondern lenkt die Aufmerksamkeit der Medien gezielt auf die Schwachen. So funktioniert das Prinzip Franziskus: Hingehen. Zuhören. Einmischen.

Denn Kirche ist nur Kirche, wenn sie sich einmischt. Hatte Franziskus' deutscher Amtsvorgänger noch die „Entweltlichung“ gepredigt, und zwar so, dass die meisten Katholiken dachten, sie sollten sich gefälligst in die Kirche zurückziehen, kehrt nun der Papst persönlich in die Welt zurück. Wo Benedikt es beim letzten Weltjugendtag 2011 in Madrid noch peinlich vermied, sich zur Wirtschaftsmisere zu äußern, da nutzt Franziskus den Weltjugendtag 2013 in Rio für eine Botschaft an alle: „Ich habe weder Gold noch Silber, aber ich bringe das Wertvollste, das mir gegeben wurde: Jesus Christus.“

Das heißt: Wir haben einen Glauben, der von dieser Welt ist. Wir gehen mit der Zeit, nicht weil wir uns anpassen, sondern weil wir ihren Fortgang bestimmen wollen. Es nützt nichts, auf der 2000-jährigen Geschichte der Kirche zu beharren, sie muss auch ins 21. Jahrhundert gelangen. Sie muss sich verorten in einer neuen, globalisierten Welt, die diese alte Botschaft dringend gebrauchen kann: dass Menschlichkeit, dass Gerechtigkeit, dass Erlösung möglich ist. So macht Franziskus Politik.

Politisch waren Päpste zwar auch früher. Es gab die Friedensinitiativen von Benedikt XV. während des Ersten Weltkriegs, den Einspruch von Johannes XXIII. gegen den Kalten Krieg, die Warnung von Paul VI. vor einem Atomkonflikt und den Einsatz von Johannes Paul II. für die Reformbewegung in Osteuropa. Doch die Politik des Wandels, die Franziskus predigt, ist radikaler. Sie betrifft die ganze Welt. Und die ganze Kirche.

Wer die Welt ändern will, muss sich selbst ändern. So versucht Franziskus, das verlorene Vertrauen vieler Katholiken in ihre Kirche zurückzugewinnen, indem er deren heikelste interne Fragen anspricht, nämlich die zur Sexualmoral. Wie geht Liebe auf Katholisch? Konkret: Muss Sex vor der Ehe Sünde sein? Bleibt die Pille verboten? Ist Abtreibung ein Sakrileg? Wer sich je nach einer grundstürzenden *Lex Franziskus* zur Sexualmoral sehnte, sah sich beschämt durch die Antwort des Papstes im Herbst 2013: Er gab die Fragen ganz einfach an sein Kirchenvolk zurück. 38 knifflige Einzelfragen, unterteilt in neun Kapitel – wie Ehe, Familie, Homosexualität, Verhütung, aber auch Liebe (zu den Menschen wie auch zu Gott) –, verschickte die Bischofskongregation in Rom an die Bischöfe der Welt. Während die meisten noch darüber grübelten, ob es wirklich wahr sein könne, dass der Vatikan diesen Fragenkatalog dem katholischen Fußvolk vorlegen wolle oder ob die Kleriker ihn nicht selber ausfüllen sollten, stellten die britischen Bischöfe ihn kurzerhand ins Netz.

Franziskus wollte das Kirchenvolk hören. Er hatte die Fragen zusammen mit der Bischofskongregation formuliert, er nahm selber an mehreren Treffen teil, um zu klären, was die Katholiken heute tun und denken. Man kann das jesuitisch finden (maximale Raffinesse) oder auch franziskanisch (maximale Nähe zu den Gläubigen), aber es ist vor allem demokratisch. Dieser Papst in den abgelatschten Schuhen und mit der Vorliebe für altersschwache Autos ist kein populistischer Armutsprediger. Er ist ein Reformpapst, der auf sehr zeitgemäße Weise um die Glaubwürdigkeit seiner Kirche ringt.

Dazu gehört auch, die Doktrin durchzulüften. Bisher galt die Schutzbehauptung, es sei doch seit Jahrhunderten so gewesen, dass zwischen katholischem Ideal und katholischer Wirklichkeit ein Abgrund klappte. Franziskus nimmt das Ideal noch einmal ernst. Er sagt nicht nach Art der Gesinnungswächter: Liebe Katholiken, reißt euch zusammen und habt erst Sex, wenn ihr verheiratet seid! Er fragt, wie menschlich die Regeln sind. Er ermuntert die Gläubigen zur Ehrlichkeit. Er behauptet, Kirche muss nicht autoritär sein. Und wenn sie Gedankenfreiheit gibt, kann sie sich sogar revolutionieren.

Franziskus hat die Zeichen der Zeit erkannt, indem er die dringlichsten Probleme innerhalb und außerhalb seiner Kirche anpackt. Sein Pontifikat begann zwar mit einem Scherz: Das schlichte „Gute Nacht“, mit dem er sich auf der Benediktionsloggia verabschiedete, wird mittlerweile gern zitiert von all jenen, die finden, dass ein Papst auch Humor haben darf. Aber Humor heißt noch nicht, dass einer harmlos wäre. Wenn es noch eines Beweises bedurfte für Bergoglios ernsthaftes Dissidententum, dann war es das 288 Seiten dicke Schreiben *Evangelii Gaudium*. Sein Manifest: eine Aufforderung zu mehr Freude (im Glauben), zu mehr Aufrichtigkeit (in der Glaubenspraxis) und zu mehr Gerechtigkeit (im Zusammenleben aller Menschen). Darin heißt es: „Die große Gefahr der Welt von heute mit ihrem erdrückenden Konsumangebot ist eine individualistische Traurigkeit, die aus einem begehrliehen Herzen hervorgeht.“ Wenn der Mensch sich in seinen eigenen Interessen verschließe, gebe es in ihm keinen Raum mehr für andere Menschen. Er verschließe sich der Freude ebenso wie der Liebe. Mit dieser Lieblosigkeit müsse jetzt Schluss sein.

Wie, das erklärt Franziskus in fünf großen Kapiteln. Er fordert zunächst eine „unaufschiebbare kirchliche Erneuerung“. Es folgt eine Liste moralischer Imperative: Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung! Nein zur Vergötterung des Geldes! Nein zu einem Geld, das regiert, statt zu dienen! Nein zur sozialen Ungleichheit, die Gewalt hervorbringt! Derart unverblümete Worte über unsere Wirtschaftsweise hörte man zuletzt von *Attac*. Und sogleich riefen die Kritiker: Ist der Papst ein Linker?

Nein, er ist ein Christ, der sich auf den Kern des Christentums besinnt: die Nächstenliebe. Er sagt Sätze wie: „Diese Wirtschaft tötet!“ Denn er will gehört werden, auch von Wirtschaftslenkern und Politikern. Seine Mission geht zurück auf Jesus, den Friedensfürsten, aber übertriebene Friedfertigkeit ist Franziskus' Sache nicht. Ein bisschen erinnert er an den berühmten Auftritt von Klaus Kinski, der einer fiktiven Weltgemeinschaft eine Moralpredigt hielt, die in der zornigen Frage gipfelte, was Jesus dazu gesagt hätte. Kinskis Antwort: „Jesus hätte euch in die Fresse gehauen!“

Nein, der Neue in Rom wird sich nicht mit Sonntagsreden begnügen und mit Gebrauchtwagen anstelle einer teuren Vatikanlimousine. Es reicht ihm nicht, den Vatikan aufzuräumen, an den Strukturen der Kurie vorbei ein Beratergremium externer Kardinäle zu schaffen, die Nuntien ebenso wie die Bischöfe zur Demut aufzufordern. Er ermuntert die Gläubigen zur Mitsprache und fordert die Kirchen weltweit zum zivilen Ungehorsam gegen die Flüchtlingsgesetze ihrer Länder auf. Er scheute sich nicht, einen wie Wladimir Putin zu empfangen, was sogleich politische Folgen hatte: ein vatikanisches Papier für eine friedliche Lösung des Syrienkonflikts und den Plan, die Weltreligionen für einen Toleranzgipfel zu versammeln. Vatikan goes Weltpolitik.

Was hätte Jesus dazu gesagt? Vielleicht: Dass Franziskus recht hat, wenn er meint, dass Christsein mehr bedeutet als über den unerfreulichen Weltzustand zu klagen und dass Barmherzigkeit keine Privatsache ist. Das muss man als Papst auch mal im Klartext sagen, statt dauernd Rücksicht zu nehmen auf die zuständigen römischen Kongregationen und die innerkirchlichen Empfindlichkeiten. Das Zeitgemäße an diesem Papst ist, dass er lächelnd über die theologischen Streitigkeiten hinweggeht und sagt, was nottut. Das ist kein Salonchristentum und kein Glaube für's fromme Mädchenpensionat. Das ist Franziskus für Männer.

Die Folgen waren beim ersten Weihnachtsfest des neuen Pontifikats in der Öffentlichkeit deutlich zu spüren. Plötzlich machten sich die Zeitungen einmal keine Sorgen um Gott. Jahr für Jahr hatte es zu den Weihnachtsbeschäftigungen der deutschen Journalisten gehört, den Zustand des Christentums zu beklagen. Je frommer der Autor, desto größer die Angst, Gott könnte eines Tages wirklich tot sein, weil keiner mehr an ihn glaubt. Doch plötzlich war die Angst weg – obwohl die Kirchen auch nicht voller sind als vorher. Denn Kirche spielt sich dank Franziskus wieder inmitten der Gesellschaft ab.

Wer hätte das gedacht. Gott steht in Deutschland zwar in der Präambel des Grundgesetzes, und die Kanzlerin hat den Amtseid geschworen, „so wahr mir Gott helfe“. Doch die meisten deutschen Politiker sprechen vorsichtshalber nicht viel vom Glauben. Glauben heißt: etwas für wahr halten, was man nicht sieht; auf etwas vertrauen, was vielleicht nie existierte. Im Zeitalter der Ver-

nunft erscheint der Gottesglaube nicht nur unvernünftig, sondern auch naiv. Selbst christliche Parteien hüten sich heute, allzu deutlich von Jesus Christus zu sprechen. Zwar haben die Deutschen einen Pfarrer als Bundespräsidenten und eine Pfarrerstochter als Bundeskanzlerin. Doch Joachim Gauck predigt am liebsten Freiheit. Und Angela Merkel sagt in ihrem Buch *Daran glaube ich*: „Unserem Staat ist verfassungsmäßig eine weltanschaulich-religiöse Neutralität auferlegt.“

Religion ist heute also Vernunftreligion und eine nüchterne Sache. Doch das zurückliegende Jahr hat gezeigt, welche politische Kraft vom Glauben noch immer ausgeht. Er eignet sich dazu, Kriege zu entfachen und ganze Länder zu verheeren – wie in Syrien; eine Bevölkerung zu spalten – wie in Ägypten; autoritäre Regime zu stützen – wie im Iran. Andererseits eignet sich der Glaube aber auch, politische Probleme mit einer Klarheit zu benennen, zu der die Politik schon lange nicht mehr fähig war: etwa die europäischen Flüchtlingsgesetze infrage zu stellen und eine weltweite Debatte über soziale Gerechtigkeit auszulösen.

Da kommt ein freundlicher älterer Herr, nennt sich Franziskus und begeistert Massen moderner Menschen für die altmodische Tugend der Barmherzigkeit. Wie macht er das? Indem er über Grenzen hinweg predigt, worüber kein Irrtum möglich ist: die Gottesbotschaft der Mitmenschlichkeit. Syrien und Rom sind zwei Extreme desselben Phänomens: Religion als Weltmacht. Zwischen den Extremen der eskalierenden Gewalt und der überschäumenden Papstbegeisterung aber wird eine Hoffnung sichtbar. Nicht nur Christen hoffen ja, dass sich am Horizont der Zukunft etwas findet, was größer ist als sie selbst. Nicht nur religiöse Menschen wünschen sich, dass es außer Erfolg und Besitz noch etwas Haltbareres gibt.

Früher nannte man es Erlösung. Heute würde man vielleicht sagen: ein anderes Leben. Man kann diese Sehnsucht sentimental finden, aber sie hat Wirkung. Denn Hoffende lassen sich mobilisieren. Im schlimmsten Fall: für eine Politik der Unterwerfung. Im besten Fall: für eine Politik der Gerechtigkeit, Freundlichkeit, Freiheit.

Der Publizist Rüdiger Safranski hat einmal gesagt, es gebe heiße und kalte Religionen. Das Christentum sei heute im Vergleich zum Islam eine abgekühlte Religion, weil ihm die Aggressivität fehle. Doch diese *Coolness* hat ihren Preis. Wo der Zweifel immer schon dazugehört, da reagiert man nicht mehr empfindlich auf das Elend seines Nächsten.

Diese Kühle ist neuerdings nicht mehr spürbar. Seit Franziskus im Amt ist, zeigt sich, dass es noch eine andere Hitze gibt als die der Aggression. Der Papst verkörpert einen Glauben, der unerbittlich ist in seiner Menschenfreundlichkeit. Wenn er Gerechtigkeit predigt und sich dabei auf Jesus beruft, dann

meint er es nicht milde, sondern endgültig. Jesus ist für ihn keine Möglichkeit, sondern eine Tatsache. Und die gerechtere Welt ist für ihn kein idealistisches Projekt, an dem wir sowieso wieder scheitern, sondern ein Versprechen, das erfüllt werden muss.

Das ist sein Zeichen der Zeit: Gott ist nicht tot, die Welt hat sich nicht säkularisiert. Aber sie kehrt auch nicht einfach zu Gott zurück. In einer modernen Gesellschaft, die wenig Illusionen hat, die abgeklärt ist und aus Erfahrung an nicht mehr vieles glaubt, gibt es offenbar noch heiße Wünsche: nach einem Sinn unseres Handelns, nach einem Zweck unseres Daseins. Der Papst gibt diesen Wünschen einen Namen und eine Richtung. Sein christlicher Glaube ist nicht die einzige mögliche Antwort. Aber immer noch eine treibende Kraft.

Evelyn Finger
Redakteurin Feuilleton DIE ZEIT
ZEIT ONLINE GmbH
Buceriusstraße, Eingang Speersort 1
D-20079 Hamburg
Fon: +49 (0)40 3280-0
Fax: +49 (0)40 3280-5003
E-Mail: kontakt(at)zeit.de
Web: <http://www.zeit.de/index>

Die „Zeichen der Zeit“ in Kunst und Kirche – ein Gespräch mit Veronica Kaup-Hasler

MEA: Frau Kaup-Hasler, als Intendantin des Gegenwartskunstfestivals „steirischer herbst“, das Sie seit 2006 leiten, sind Sie ständig mit den gegenwärtigen „Zeichen der Zeit“ beschäftigt. Sie werden sich wahrscheinlich permanent die Frage stellen: Was ist eigentlich los in der Welt?

Kaup-Hasler: Genau, und das ist in der Tat die zentrale Frage der Kunst, und hier gibt es auch eine Verbindung zwischen Kunst und Kirche. Ich habe die Möglichkeit, mit der Kunst Zeichen zu setzen oder mit der Kunst zu arbeiten. In der Kunst und in meinem Schaffen geht es beständig darum, zu lesen, in welcher Zeit wir leben. Das heißt, es ist notwendig, zu versuchen zu begreifen, was uns da eigentlich gegenwärtig widerfährt. Die Frage, wo der Mensch ist in dieser Zeit, das ist die Konsequenz aus diesen vielen Leitmotiven, die den „steirischen herbst“ prägen.

Beispielsweise hatten wir 2008 das Thema „Strategien zur Unglücksvermeidung“. Da war gerade der Konkurs der *Lehman Brothers*, und es begann eine letztlich schon über Jahrzehnte hinweg vorbereitete Blase aufzubrechen, nämlich die Blase der Gier, des Mythos vom ewigen wirtschaftlichen Wachstum. Es war so, wie wenn man beim drohenden Gewitter weiß, es wird sich entladen und man kann es nicht ändern. Wie kann man jedoch mit dem bevorstehenden Unglück umgehen? Welche Strategien des Handelns kann man anwenden? Ein anderes Thema behandelte Nähe und Ferne, dieses Einander-Verpassen, durch ein Zuviel an Nähe oder eben Distanz. Es geht immer um Themen, die sehr stark mit Menschsein zu tun haben, und das interessiert mich. Es geht in der Kunst darum, hinzuhören, welche Themen da sind, und gute Kunst, glaube ich, kümmert sich ganz zentral und fundamental um den Menschen, um die Anliegen der Menschen. Sie leidet mit den Menschen und leidet mit der Zeit. Sie fasst Dinge an, und zwar mit ganz unterschiedlichen Mitteln. Das sind manchmal sehr kathartische Momente. Natürlich gehört auch die Verstörung dazu, der Aufschrei, das Stolpern über Dinge, in ganz unterschiedlicher Form.

MEA: Können Sie ein Beispiel für die Verstörung oder das Stolpern nennen?

Kaup-Hasler: Das Verstörendste schlechthin ist in unserer Zeit das Entziehen von Bildern. Unsere Gegenwart ist absolut bildmächtig, sie lebt permanent von Bildern, von visuellen Eindrücken. Kunst kann dazu auffordern, in die Stille zu

gehen. Es ist nichts schlimmer für Menschen, wenn es eine Aufführung gibt, die zuerst einmal zehn Minuten Sitzen im Dunkeln verlangt. Die Leute werden wahnsinnig, weil wir es so gewohnt sind, ständig zu konsumieren und ständig etwas geliefert zu bekommen. Da merkt man dann, wie der Aggressionspegel sich hebt. Die Aggression kann sich auch äußern in Kichern, Kudern oder Sich-unwohl-Fühlen. Die Stille erzeugt etwas, und das ist ein sehr interessanter Moment. Ich wüsste nicht, welche Orte eine solche kollektive Erfahrung noch ermöglichen, wenn es nicht die Kunst ist, und in ritualisierter Form natürlich auch die Kirche.

MEA: Das wäre eine weitere Parallele zwischen Kunst und Kirche.

Kaup-Hasler: Ja, absolut, nur müsste dieser ritualisierte Raum Zeichen haben und finden, die wiederum auf etwas hinweisen. Es geht um das gefüllte Ritual oder die Geste, die nicht nur eine Handhaltung ist, sondern die sozusagen mit Sinn erfüllt ist. Man merkt ja sofort den Unterschied, glaube ich, ob das ein Handlungsablauf in der Folge dessen, was man zu tun hat, ist oder ob damit ein Gedanke, eine Botschaft verknüpft wird.

MEA: Erleben Sie es selber kirchlicherseits oder theologischerseits nur sinnentleert oder kennen Sie auch Momente, wo das gelingt?

Kaup-Hasler: Absolut, Gott sei Dank gelingt es auch, aber man muss suchen, man muss diese Menschen suchen, wo das authentisch wird, wo die Geste, der Segen gefüllt ist mit Sinn. Da bin ich natürlich von der Ästhetik kommend extrem genau, wie jemand einen Raum betritt, wie jemand etwas tut. Wenn man das Theater liebt, liebt man auch Rituale, wenn sie jedoch sinnentleert sind, erkennt man es aber auch sofort. Wenn hier nicht gedacht wird, wenn ein anderer Text gesprochen wird, im Kopf oder innerlich, dann kann eine Geste sogar zur Lüge werden, und man kann sich dadurch angegriffen fühlen, verletzt durch die Nichtigkeit, durch die Hohlheit. Leider ist die Erfahrung, dass das nicht funktioniert, weitaus die häufigere, aber das ist auch im Theater so. Der Philosoph Bernhard Waldenfels beschreibt das so, dass man nach dem Ereignis sucht, nach dem Getroffen-Werden. Das Ereignis kann man nicht machen – man kann Voraussetzungen schaffen, dass es gelingen möge. Es geht um das Schaffen von Räumen, wo diese Erfahrung möglich ist. Das Festivalzentrum beispielsweise soll frei zugänglich sein für die Menschen. Es ist ein freier Ort der Begegnung, der nicht unter Konsumzwang steht, der aber ein inszenierter Ort ist, ein von Architekten gestalteter Raum. Man könnte ja auch ein Restaurant ausrufen und sagen, das ist es jetzt, aber selbst da müsste man Zeichen finden, die den Ort zu etwas Besonderem machen. Man kann – übersetzt für den kirchlichen Raum – auch Messen in der Garage feiern, aber

selbst da müsste man minimale Zeichen finden, die auf den Inhalt verweisen, also etwas Sakrales.

MEA: Der Begriff des Ereignisses verknüpft sich ja mit der Erkenntnis, dass das Ereignishafte nur funktioniert, wenn es ein Sich-Aussetzen, ein *exposure* gibt. Ereignis ist risikoreich und kann nicht kontrolliert werden. Ich weiß nicht, was passieren wird.

Kaup-Hasler: Genau, deshalb ist auch in Kirche und Kunst der Anspruch so enorm. Das sind Institutionen, die für sich jeweils Sinn vermitteln, und beide sagen, dass sie die Menschen im Fokus und im Interesse haben. Beide behaupten ja oder wollen für sich in Anspruch nehmen, Sinn zu vermitteln und zum Eigentlichen zu führen. Letztendlich geht es um den Menschen, auch um ein Nicht-Verzweifeln an der Sinnlosigkeit. Und wenn wir selbst die Antwort darauf nicht erkannt haben, dann erkennt man zumindest das Fehlen oder die Leerstelle. Die Leerstelle muss aber benannt werden, die Leerstelle muss ausformuliert werden. Der Rand des Loches muss bespielt werden, das macht gute Kunst aus, dass sie das authentisch vermittelt. Es geht auch um die Abgründe und um die Zweifel. Ich glaube, dass auch gute Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen diesen Moment des Zweifels mit kommunizieren müssen, weil sie sonst nicht authentisch wären.

MEA: Wann oder unter welchen Bedingungen kann diese Sinnvermittlung an beiden Orten geschehen, was sind sozusagen die Bedingungen der Möglichkeit, dass es gelingt?

Kaup-Hasler: Es braucht eine Radikalität in Bezug auf das Wissen, was man da eigentlich tut. Also es ist ein irrer Anspruch, etwas vermitteln zu wollen, welche Botschaft auch immer. Es hat etwas mit Präsenz zu tun, da zu sein, wo man gerade ist, im Wort, das man spricht. Ja, da-sein, und wenn man einmal nichts zu sagen hat, nichts zu sagen, und es auch zulassen, dass man vielleicht nichts zu sagen hat. Es wäre ein schöner Moment von Kirche, wenn denkbar wäre, dass der Priester sagt: „Ich habe im Moment nichts zu sagen. Ich habe dazu nichts zu sagen, weil ich es im Moment nicht weiß, aber vielleicht hat die Frau da drüben etwas zu sagen.“ Ich hadere sehr mit dieser Anspruchslosigkeit, die macht mich wirklich fertig.

MEA: Heißt das, die Kirche nimmt ihre Themen nicht ernst?

Kaup-Hasler: Ich finde der Anspruch muss interessant sein – und furchtlos. Es ist wichtig, auch radikale Dinge zu vermitteln und sie auch radikal zu denken. Es gibt sehr viele Dinge, die sehr klar sind, beispielsweise wenn Jesus von Ge-

rechtigkeit spricht. Die Verbürgerlichung oder Vereinnahmung des Evangeliums, durch welche Kreise auch immer, macht es so schwierig für ganz viele denkende Menschen, sich mit der Kirche oder Religion überhaupt zu beschäftigen. Es geht nicht nur um das Soziale, sondern auch um das radikale Denken. Was mich stört, ist eigentlich die „Verwohnzimmerung“ der Religion, also die Angst der Vermittler, dass sie es nicht schaffen, die Menschen zu erreichen, wenn sie nicht irgendwie von *sounds* umgeben sind, also wenn sie nicht konsumierbar werden. Da sehe ich eine starke Nivellierung, das ist der totale Rückstoßfaktor.

MEA: Wie müssten sich Ihrer Meinung nach die Form und das Format von Kirche ändern, damit sie die Zeichen der Zeit heute überhaupt wahrnimmt?

Kaup-Hasler: Es geht um das Bilden von Gemeinschaft und um den Anspruch. In der Kunst wird versucht, zu vermitteln und zu verstehen zu geben, dass man nicht immer alles begreifen muss. Man muss nicht immer alles erklären, es darf auch das Geheimnis in der Kunst geben. Es gibt auch etwas, das man nicht erklären kann. Das schafft einen anderen Raum, einen Raum, in dem sich etwas anderes transportiert. Das hat mit Gemeinschaft zu tun und setzt langes Nachdenken voraus. Künstler und Künstlerinnen schaffen es, einen anderen Raum zu bauen, der größer ist und der anders ist als der physische Raum, ein anderer Mentalraum. Da geht es um Tiefe, um Dinge, die uns bewegen. Es geht darum, aus dem Trott, aus dem Wahrnehmungstrott herauszukommen und einem Publikum zu verstehen zu geben, wir müssen nicht immer alles im Griff haben. Wir müssen nicht immer alles in konsumierbaren und zugleich fertig verdaubaren Portionen haben, sonst erleben und erfahren wir nichts Neues. Mir geht es darum, wie Künstlerinnen und Künstler die Welt lesen oder wie sie das, was wir alle kollektiv erfahren, in eine künstlerische Sprache übersetzen. Vielleicht wäre das auch das gemeinschaftsstiftende Element, das auch immer wieder Rituale hat. Ich fliehe jedoch vor allen Gemeinschaften, die so tun, als ob es nicht riskant wäre, zu glauben. Es ist genauso riskant, zu zweifeln, oder es ist vielleicht beides auf einmal, es ist auch vielleicht ein Hin- und Herpendeln, es ist ja nicht etwas, das man einmal für sich gewinnt und dann abspeichert. Ich glaube, dass jede Art von Erkenntnisgewinn auch etwas mit Zweifel zu tun hat, es gibt die Phase des Zweifels an dem Erkannten, die Unsicherheit und auch die Phase des Abstürzens, wo man nicht gehalten wird. Wenn aber die Gemeinschaft sich immer als eine vorführt von denen, die es geschafft haben, als die, die in diesem sicheren Boot des Glaubens sitzen, dann sind wir für die anderen, die sich ihres Ertrinkens bewusst sind oder ihres Japsens, unglaubwürdig.

MEA: Hier sind wir bei Papst Franziskus: Die Kirche muss hinausgehen, sie muss zu den Armen gehen, sich aussetzen.

Kaup-Hasler: Sie muss wissen, dass sie selber eine fragile, angreifbare, höchst fragwürdige Gemeinschaft bildet, die schuldbeladen ist, die Jahrtausende mitverantwortlich ist für die schlimmsten Verbrechen an der Menschheit. Es geht um ein Schuldbewusstsein, um das Bewusstsein, dass das eine schuldige Gemeinschaft ist, wie wir alle hier. Das gehört zu unserem gesamten kulturellen Erbe, egal wo wir jetzt sind. Der schlimmste Gegner der Kirche ist die Kirche selbst, in ihrer Verfasstheit und in ihrem Umgang mit Frauen, mit den Menschen, die die Kirche eigentlich durchtragen, wo sie nicht authentisch ist. Die Unbeweglichkeit, sich selbst zu erneuern um der Sachen willen, das zerstört die Kirche, ihr eigenes Gut, weil es ihr wichtiger ist, am status quo festzuhalten als sich auszusetzen.

MEA: Welche anderen „Zeichen der Zeit“ sehen Sie gegenwärtig?

Kaup-Hasler: Als Zeichen der Zeit sehe ich die Gier, unser Verhältnis zum Sterben, zum Älterwerden, diese ganze Bodykultgeschichte, das Aufschieben der Endlichkeit, dass wir vergehen, dass wir Vergängliche sind. Wir sind „the future past“, man lebt aber ganz anderes im Wissen um die Endlichkeit, wenn man das weiß, dass Menschen sterben, schwer krank sind. Jederzeit kann es uns passieren, dass wir nicht mehr sind, von daher ist das eigene Tun, die Karriere oder alles vermeintlich Erreichte relativ. Es geht um die Akzeptanz der Vergänglichkeit, auch von Strukturen, auch von der eigenen Macht, des eigenen Jobs, alles nochmal etwas entspannter zu sehen, und im Grunde kann man daraus schon auch eine Kraft schöpfen, glaube ich. Das ist auch als eine Quelle zu sehen. Auch der Umgang mit Ressourcen ist ein Zeichen der Zeit – es sind so viele Zeichen, die Uhren ticken ja doch laut, wenn man sie nur hören möchte. Die Kirche könnte Partnerin sein im Kämpfen um die Zeit und um die Gesellschaft. Sie hätte da eine Chance, die sie aber dauernd verspielt, weil sie so vereinnahmend ist. Die Kirche biedert sich oft – wenn auch ungewollt – an, weil der eigene Text nicht mehr geglaubt wird.

MEA: Das ist eine spirituelle Geschichte, ob die Kirche selber das glaubt, wovon sie redet.

Kaup-Hasler: Es wird der eigene Text nicht geglaubt. Und das spürt man, und das spüre ich im Theater auch. Entweder kommentiere ich und spreche darüber, warum es mir schwerfällt, und werde dadurch wieder authentisch. Aber wenn ich nicht spüre, dass dieser Text irgendetwas in diesem Vis-à-vis ausgelöst hat, dann kann mich das nicht erreichen. Um Kirche geht es auch, wenn

es um Sinnstiftung, um Sinnerzeugung geht, oder um Fragestellungen. Ich bin ja eher eine, die frägt, als eine, die immer eine Antwort weiß. Ich habe immer mehr Fragen an die Künstler, als dass ich mir Antworten erwarte, und ich glaube, das Zeichen der Zeit oder die Frage nach den Zeichen der Zeit hat mit den richtigen Fragen im richtigen Moment zu tun.

MEA: Wahrscheinlich geht es auch immer um die Frage, wie viel man davon aushält oder zulassen kann.

Kaup-Hasler: Ja, und es muss dann aber auch immer wieder diese Freude geben. Wir sind jetzt vorerst in dieser Zeit gefangen, aber es geht nicht nur um das Lamentieren. Gute Kunst überrascht mich, weil sie Fenster aufmacht und Wege aufmacht, also eine Kritik unserer Zeit, die sich im immer Gleichen erschöpfen würde, würde irgendwann total an uns abprallen. Wir brauchen dieses andere Moment des Aufbruchs, ja auch in dieser Vielstimmigkeit, weil das Leben eine große Dimension hat. Zu den Zeichen gehören ja nicht nur die schlechten Zeichen, sondern auch das Erkennen von Gutem, von guten Zeichen, wo beispielsweise Solidarität tatsächlich passiert, ja, wo Aufbrüche passieren. Wenn es Menschen und Bewegungen gibt, die sich aufmachen zu anderen, die alles Egozentrische etwas hintanstellen. Das sind Menschen, die jenseits irgendeiner Verwertbarkeit oder einer Ökonomie das, was sie können, in den Dienst dieser Zeit stellen oder der Gesellschaft, die sie umgibt. Da geht es in der Tat eher darum, sich zu verbinden, als das Disparate zu benennen, und aus dem kann man wieder viel Kraft schöpfen für das eigene Tun. Das geht natürlich über Gemeinschaft, einer wachen, kritischen Gemeinschaft, die nach vorne geht. Man kann das nicht alleine machen, sonst verzweifelt man ja an den Verhältnissen.

MEA: Welchen Wunsch hätten Sie an die Kirche oder an die Theologie?

Kaup-Hasler: Der italienische Dichter und Regisseur Pier Paolo Pasolini hat in seinem essayistischen Gedichtband „Die Nachtigall der katholischen Kirche“ die Vision einer Kirche entwickelt, die ihre Texte, die Botschaft aus den Evangelien ernst nimmt und Konsequenzen für ihr Handeln in der Welt zieht: im Kampf für den Menschen gegen das politische, wirtschaftliche Unrecht, in einer Enthierarchisierung ihrer überalteten Struktur.

Der bekennende Marxist Pasolini, der mit seiner Religiosität zeitlebens gerungen hatte und der am Zustand der Kirche und ihrer mangelnden Spiritualität verzweifelt ist, hat Perspektiven skizziert, die aus meiner Sicht – ergänzt um die Forderung nach einem anderen Verhältnis der Kirche zu den Frauen – nichts an Aktualität verloren haben.

Es geht darum, das Wort lebendig zu machen, ich könnte es gar nicht anders sagen, das Wort mit Geist zu erfüllen.

MEA: Vielen Dank für das Gespräch!

Das Gespräch mit Veronica Kaup-Hasler führte Maria Elisabeth Aigner. Veronica Kaup-Hasler ist Kultur- und Theaterwissenschaftlerin, Dramaturgin und Kulturmanagerin. Ende September 2004 wurde sie zur Intendantin des Gegenwartskunsthauptfestivals „steirischer herbst“ in Graz bestellt, welches sie seit 2006 leitet. Daneben ist sie als Jurorin in verschiedenen internationalen Jurys und Stiftungen tätig und seit 2008 Mitglied des Universitätsrates der Universität für Musik und darstellende Kunst in Wien.

<p>Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Maria Elisabeth Aigner Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie Heinrichstraße 78A/DG A-8010 Graz Fon: +43 (0)316 380-6152 E-Mail: maria.aigner(at)uni-graz(dot)at Web: http://pastoraltheologie.uni-graz.at/de/aigner/maria-elisabeth-aigner/</p> <p>Mag. Veronica Kaup-Hasler Intendantin steirischer herbst c/o steirischerherbst Sackstrasse 17 A-8010 Graz Web: www.steirischerherbst.at</p>
--

Wie viel Einheit braucht Vielfalt?

Protestantische Betrachtungen zum Dokument der römisch-katholischen Internationalen Theologenkommission „Theologie heute: Perspektiven, Prinzipien und Kriterien“

Abstract

Der Verfasser fragt danach, wie die offizielle katholische Theologie in diesem Dokument die Rolle und die Herausforderungen der Theologie und der römisch-katholischen Kirche innerhalb des weltweiten Kontextes religiöser, kultureller und gesellschaftlicher Pluralität bestimmt. Er zeigt, in welchem Sinn „Theologie heute“ einen klaren Wahrheitsanspruch entfaltet und die Ideen biblischer, theologischer und kirchlicher Autorität eng miteinander verknüpft. Von dort aus ist der Verfasser von seiner protestantischen Perspektive aus eher skeptisch hinsichtlich eines bestimmten dogmatischen und ekklesiologischen Einheitsverständnisses und auch des Lehramtes als ultimativer Interpretationsinstanz. Deshalb schlägt er für einen fruchtbaren ökumenischen Diskurs über die Fragen der verantwortlichen Pluralitätsfähigkeit der Kirchen vor, gemeinsamen Grund in einer Form praktisch-theologischer Reflexion zu suchen, die nach dem tieferen Sinn des Evangeliums aus einer wahrhaft menschlichen Perspektive Ausschau hält.

In this article, the author discusses how the document „Theology Today“ defines the role and challenges of theology and of the Roman Catholic Church within the current global context of religious, cultural, and societal plurality. He shows in which sense „Theology Today“ unfolds a clear claim of truth, and how it interconnects the ideas of biblical, theological and ecclesiological authority. Based on his Protestant point of view, the author of this contribution is rather skeptical in regard to both a certain dogmatic and ecclesiological understanding of unity and the magisterium as the ultimate source of interpretation. He therefore suggests that for a fruitful ecumenical discourse about the churches' responsibility for dealing with plurality, common ground should be sought in the form of practical-theological reflection, which searches for the deeper meaning of the gospel from a truly human perspective.

Einleitung

Die folgenden Überlegungen zum Papier der Internationalen Theologenkommission „Theologie heute: Perspektiven, Prinzipien und Kriterien“ resultieren aus meinem Interesse – als protestantischer praktischer Theologe – an der Frage, wie wohl von offizieller katholischer Seite Aufgabe und Zukunft der Theologie programmatisch gefasst werden. Denn für die eigene praktisch-theologische Theoriearbeit sind je länger, desto mehr intensivere Blicke über die lieb gewordenen konfessionellen Grenzen hinaus so aufschlussreich wie fruchtbar. Die angestellten Beobachtungen und Einschätzungen sollen deshalb – bei allen

kritischen Rückfragen – als protestantische Relektüre und somit als hoffentlich anregender Diskussionsbeitrag für eine ökumenisch sensible Pastoraltheologie verstanden werden.

Ich verzichte im Folgenden auf eine ausführliche Wiedergabe der Schrift, indem ich lediglich kurz auf den Gesamtaufritt eingehe, um von dort aus Einzelheiten des Argumentationsgangs möglichst transparent verorten zu können.¹ Bevor dies allerdings geschieht, seien zwei heuristische Beobachtungen vorangestellt:

Zum einen ist das Erscheinungsdatum bzw. der Erarbeitungszeitraum der Schrift „Theologie heute“ für die Interpretation zu berücksichtigen: Die Veröffentlichung fällt in das Jahr 2011, wobei Vorarbeiten und die Ausarbeitung durch eine entsprechende Unterkommission seit 2004 sowie weiter reichende Diskussionsprozesse seit 2009 in der Theologenkommission vorausgegangen sind. So kann dieses Dokument selbst als eine im Diskurs entstandene und programmatische theologische Erklärung aus der Hochzeit des Papstamtes Benedikts XVI. gelesen werden, von dessen Gültigkeit aber einstweilen auch unter den neuen römischen Verhältnissen auszugehen ist.

Zum anderen ist die Zusammensetzung der Theologenkommission in mehrfacher Weise beachtenswert. Denn es handelt sich dabei nicht nur um ein hochkarätiges Gremium theologischer Fachexperten, sondern zugleich um einen vermutlich signalhaft zusammengesetzten Kreis von Theologen (und einer Theologin!), um so – dies sei hier schon einmal vermutet – die globalen Herausforderungen für die katholische Kirche zu repräsentieren sowie zugleich den weit reichenden Geltungsanspruch der Veröffentlichung zu markieren: Die Mitglieder der Arbeitskommission stammen aus Großbritannien, Frankreich, Chile, den Niederlanden, Kroatien, dem Kongo, Polen, den USA sowie Deutschland und sind mehrheitlich im Bereich der universitären Fundamentaltheologie bzw. Systematischen Theologie und Exegese verortet – dass die Praktische Theologie hier keine Berücksichtigung findet, ist zu bedauern, entspricht aber wohl dem Selbstverständnis der Kommission und vermutlich auch dem Theologieverständnis der entscheidenden Protagonisten selbst. Autorisiert wurde die Veröffentlichung durch den Präfekten der Glaubenskongregation, den US-Amerikaner Kardinal William Levada. Dass sich hier noch ein Übergewicht europäischer Stimmen zeigt und vermutlich eine solche Kommission in den

¹ Ich halte mich im Folgenden an die deutsche Übersetzung: Internationale Theologenkommission, *Theologie heute: Perspektiven, Prinzipien und Kriterien*. 29. November 2011, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 264), Bonn 2013, auch unter: http://www.dbk-shop.de/media/files_public/scjefdmxje/DBK_5264.pdf (abgerufen: 10.09.2014).

neuen Zeiten von Papst Franziskus etwas anders zusammengesetzt sein würde, sei hier mindestens angemerkt.

Nun also zum grundsätzlichen Leseindruck: Einmal mehr bin ich als protestantischer Theologe von einer solchen institutionellen Möglichkeit der gleichsam global ausgerichteten theologischen Stellungnahme durchaus fasziniert. Denn die reformatorischen Kirchen können im Vergleich dazu zwar in eigenen Verlautbarungen durchaus Grundlinien ihres theologischen Selbstverständnisses aufzeigen – dafür existiert etwa im Bereich der EKD die entsprechende Kammer für Theologie zur Vorbereitung von Denkschriften, Handreichungen oder anderen Verlautbarungen. Allerdings sind diese dem eigenen Selbstverständnis nach in der Regel bewusst als Orientierungsangebote für den Diskurs formuliert und wollen schon gar nicht eine gemeinsame Ausrichtung und Denkrichtung verbindlich vorgeben.²

Von daher bin ich durchaus gespannt mit der Grundfrage an die Lektüre des Papiers gegangen, wie ein solches mit verbindlichkeitsstarkem Anspruch formuliertes katholisch-theologisches Programm seinerseits mit den faktischen Pluralitäten gegenwärtiger Wahrheitsdiskurse innerhalb und außerhalb der Theologie umgeht.

Es wird folglich insbesondere bei der praktisch-theologischen Relektüre darauf geachtet werden, wie von katholisch-theologischer Seite aus auf die wissenschaftlichen, kirchlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen der post-modernen Gegenwart eingegangen wird, was sich in diesem Zusammenhang zum theologisch-interdisziplinären Charakter der Schrift sagen lässt und welche Anknüpfungsmöglichkeiten sich von dort aus für den praktisch-theologischen ökumenischen Diskurs ergeben könnten.

Dabei soll schon jetzt positiv unterstellt werden, dass sich die Ausführungen des Papiers als produktive Herausforderung für eine protestantische Praktische Theologie und deren Wissenschaftsverständnis ansehen lassen. Zugleich sei aber schon an dieser Stelle nicht verschwiegen, dass ein bestimmtes reformatorisches Verständnis individueller und freier, gewissensorientierter Praxistheorie die theologische Hermeneutik meiner Auseinandersetzung mit dieser Schrift mitprägt.

² Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.), *Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche*, Gütersloh 2008.

Zum Anspruch und Charakter des Textes

Wie schon angedeutet, handelt es sich bei „Theologie heute“ schon allein aufgrund ihrer breiten und profilierten Autorenschaft sowie ihres grenzüberschreitenden Geltungsanspruchs um ein gewissermaßen theologisches Zentraldokument mit erheblichem Orientierungswillen. Nach Vorbemerkungen zur Entstehung (5) und einer aktualitätsbezogenen Einleitung (7–10) folgen drei materiale Teile „Auf Gottes Wort hören“ (11–21), „In der Gemeinschaft der Kirche bleiben“ (22–51) und „Für die Wahrheit Gottes Zeugnis ablegen“ (52–83) sowie ein zusammenfassender Schluss (84–85).

Die Teile bauen insofern aufeinander auf, als es im ersten Abschnitt um die Verhältnisbestimmung von Theologie und Glaube geht, der zweite Abschnitt die Schrift- und Traditionsfrage in den Mittelpunkt stellt und im dritten Abschnitt insbesondere die Frage nach der Theologie als Wissenschaft und Weisheit behandelt werden.

Zum Cantus firmus der Schrift

Man kann die vorgelegte Schrift ohne Zweifel zuallererst als eine neuerliche katholische Zeitansage lesen. Dies beginnt schon damit, dass an die Entwicklungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, etwa an die „Theologien aus neuen kulturellen Kontexten, insbesondere aus Lateinamerika, Afrika und Asien“ (7) erinnert wird und die damit verbundenen Themen wie „Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, Ökologie und Bioethik“ (7) genannt werden. Dass das Vorlegen einer solchen Schrift natürlich in sich eine wahrgenommene Krise der Theologie und der kirchlich-theologischen Kommunikation überhaupt anzeigt, ist fest anzunehmen. Innerhalb der Schrift wird eine solche problematisierende Selbstverortung, die man ja dann als eine Selbstkritik des eigenen theologischen Deutungsanspruchs verstehen müsste, allerdings nur sehr beiläufig und eigentlich höchstens implizit vorgenommen.

Im Rahmen der Zeitansage wird mehrfach die Terminologie der Zeichen der Zeit andeutungsweise aufgenommen, wenn es etwa heißt, dass diese

„als solche Ereignisse und Phänomene in der Geschichte der Menschheit beschrieben werden, die – wegen ihrer Bedeutung und Tragweite – das Gesicht einer Zeit prägen und bestimmte Bedürfnisse und Sehnsüchte der Menschen dieser Zeit zum Ausdruck bringen“ (49).

Die Wahrnehmung und der Umgang mit diesen Zeichen wird dabei nicht nur der Kirche zugeschrieben, sondern der Theologie selbst, genauer:

„Die sorgfältige Arbeit, nützliche Verbindungen mit anderen Disziplinen, Wissenschaften und Kulturen herzustellen, um deren Licht zu vergrößern und deren Zugänge zu erwei-

tern, ist die besondere Aufgabe der Theologen. Das Erkennen der Zeichen der Zeit bietet große Chancen für theologische Bemühungen, ungeachtet der komplexen hermeneutischen Herausforderungen, die sich daraus ergeben“ (50).

Indem die Theologie im ständigen Dialog mit der Welt steht, müsse sie der Kirche helfen, „die Zeichen der Zeit zu lesen, die durch das Licht der göttlichen Offenbarung erleuchtet werden, und davon in ihrem Leben und ihrer Sendung zu profitieren“ (51).

Durch die einzelnen Abschnitte hindurch wird dabei ein Verständnis von Theologie als Wissenschaft entwickelt, demzufolge diese zur Suche nach derjenigen Wahrheit beitragen solle, wie sie in der katholischen Kirche und im Lehramt ihren beredten Ausdruck findet. Hinter der theologischen Auslegungsarbeit steht die katholische Kirche als maßgebliche Tradentin der Wahrheit und damit als entscheidende Instanz für das Verständnis aller Theologie. Theologie hat von dorthin „bewusst und treu in der Gemeinschaft der Kirche“ (10) ihren Ort.

Dabei wird der Einheitsgedanke über die Rede von der im Wort Gottes geöffneten Wahrheit selbst hergestellt, die in der Kirche und im Lehramt selbst ihren manifesten Ausdruck gefunden habe und immer neu finde. Anders gesagt: Theologie lebt selbst von und in der Einheit mit der Kirche und erlangt von dorthin ihre Katholizität, Heiligkeit und Apostolizität (vgl. 8); von dort aus ist vom Glauben der Kirche als Quelle, Kontext und Norm der Theologie die Rede (vgl. 18).

Einzelne historisch-theologische Abrisse innerhalb der Schrift wollen dabei zum einen die Apostolizität und Entwicklung der katholischen Theologie und ihre jeweilige Zeitgemäßheit, zugleich aber auch die Kontinuitätslinien theologisch-lehramtlicher Arbeit und damit deren inhaltliche und institutionelle Stabilität herausstreichen. Lehramt und Theologie stehen in einer gemeinsamen Sendung, was konsequenterweise zu der Bestimmung führt, dass die theologische Methode immer im Zusammenhang mit der Autorität des Lehramtes gesehen und weiterentwickelt werden müsse (vgl. 38).

Schließlich leitet die Darstellung der Theologie als Wissenschaft selbst über in eine mystisch-weisheitliche Theologie als entscheidende Grundperspektive für alle Rede von Gott und beginnt dort ein sozusagen noch einmal ganz anderes Sprachgewand anzunehmen, das deutliche Parallelen zu den theologisch-exegetischen Grundschriften Benedikts XVI. aufweist: Der katholischen Theologie wird grundsätzlich der Charakter einer vernünftigen und zugleich kritischen Instanz gegenüber allen rein rationalistischen Philosophien und Welt-erklärungen zugeschrieben, ja sie hat als *scientia Dei* und *scientia fidei* ihren ganz besonderen Wissenschaftscharakter (vgl. 72). Sie sei in diesem Sinn „rationale Teilhabe an dem Wissen [...], das Gott von sich selbst und allen Dingen

hat“ (21) und vermöge gerade in dieser Weise „eine authentische Metaphysik wieder zum Leben zu erwecken“ (62).

Was lässt sich nun aus diesen Beschreibungen für den praktisch-theologischen ökumenischen Dialog gewinnen? Ich will im Folgenden vergleichsweise zurückhaltend versuchen, meine Zustimmung und Anfragen in den Kategorien der Vertrautheit und Fremdheit zu fassen:

Vertrautheit mit dem Text und Fremdheit des Textes

Vertraut sind mir als praktischem Theologen die vorgenommenen Beschreibungen der komplexen Weltverhältnisse innerhalb von „Theologie heute“, die zu Recht und in aller Offenheit die Frage nach der Deutungskompetenz von Kirche und Theologie inmitten der pluralen Postmoderne aufwerfen. Dass sich hier auch und gerade für eine wissenschaftliche Theologie die Frage nach ihrer Relevanz für die individuelle und gemeinschaftliche Sinnsuche stellt, kann schlechterdings nicht bestritten werden.

Vertraut sind mir in diesem Zusammenhang die aufgeführten biblischen Bezüge, mit deren Hilfe sowohl der Wahrheitsanspruch göttlicher Offenbarung als auch die Standards des kirchlichen Lebens zum Ausdruck gebracht werden. Ausgesprochen sympathisch ist mir das deutlich artikulierte Zutrauen in die Erkenntnisfähigkeit des Volkes Gottes *als sensus fidelium* und damit einhergehend die mindestens indirekte Betonung einer möglichst breiten kirchlichen Partizipation (vgl. 35). Wenn gefordert wird, dass die Theologen (warum eigentlich nie die Theologinnen?!) selbst auch am Leben der Kirche teilnehmen müssten (vgl. 35), so kann dies für die Erdung der Disziplin nicht deutlich genug betont werden.

Vertraut sind mir grundsätzlich die im Papier immer wieder vorgenommene Betonung der Theologie als einer prinzipiell vernunftorientiert ausgerichteten Wissenschaft sowie der konstitutive Bezug auf die Standards historisch-kritischer Forschung im Sinn theologischer Interdisziplinarität (vgl. etwa 23).

Auf der anderen Seite sind mir allerdings eine ganze Reihe von angeführten und behaupteten Eindeutigkeiten doch eher fremd – sei es im Blick auf den Wahrheitsanspruch von Kirche und den Stellenwert des Lehramts sowie der Dogmen als normative und universal bindende Traditionen (vgl. 30), sei es in Hinsicht auf solche Beschreibungen theologischer Interdisziplinarität, die von einer prinzipiellen Vorrangstellung der Theologie gegenüber anderen Weltkenntnispraktiken ausgehen, sei es in Hinsicht auf die letztliche Zuarbeit der Theologie für die lehramtliche Proklamationsaufgabe.

Insbesondere die damit verbundene Grenzziehung in der Schrift gegenüber wissenschaftlicher Freiheit und Kritik erscheint doch höchst diskussionswürdig,

so etwa wenn davon die Rede ist, dass eine Kritik gegenüber der apostolischen Tradition nicht angemessen sei und hingegen die Treue ihr gegenüber unmissverständlich eingefordert wird (vgl. 33f.): „Der ‚Dissens‘ mit dem Lehramt [hat] keinen Platz in der katholischen Theologie“ (41), und von der Freiheit der Theologie kann nur „innerhalb des Horizontes des göttlichen Heilsplanes und -willens“ die Rede sein (43).

Grundlegend erklärungsbedürftig erscheint die ambivalente Figur der Rede von der Identität der Theologie (7) bzw. der „Notwendigkeit einer bestimmten Einheit der Theologie“ (8) – selbst wenn gleichzeitig immer wieder die Vielfalt der Theologien konstatiert wird. Diese Ambivalenz zeigt sich etwa in den folgenden Ausführungen:

„Die Einheit der Theologie fordert demzufolge keine Uniformität, sondern eine Konzentration auf Gottes Wort und eine Erklärung seines unermesslichen Reichtums durch Theologien, die miteinander kommunizieren und im Dialog stehen. Umgekehrt darf die Vielfalt der Theologien nicht Bruch oder Missklang hervorrufen, sondern muss die unzähligen Wege entdecken lassen, die Gottes einzig rettende Wahrheit nimmt“ (12).

Hier stellt sich mir als Leser der Eindruck ein, als ob letztlich doch alle Pluralitätsoffenheit durch das einheitsstiftende Band der global wirksamen – nota bene – katholischen Vorstellung von Kirche als biblisch gestifteter, historisch gewachsener und nach wie vor monopolhaft gegenwartsbestimmender Weltinstitution zusammengehalten werden soll. Einmal mehr wird betont, dass in der katholischen Kirche die eine Kirche schon verwirklicht (vgl. 9, Anm. 5) und hier die Sukzession der Wahrheit gewährleistet ist (vgl. 15).

Damit werden aber mindestens indirekt die Legitimität anderer Wahrheitsvorstellungen und alternative kirchliche Manifestationen christlichen Glaubens grundsätzlich relativiert, wenn nicht sogar gänzlich in Frage gestellt. Diese Schwierigkeit hat ihren entscheidenden Ausgangspunkt in der Bestimmung des Glaubens als einer personalen und ekklesialen Größe (vgl. 22) und dem Gedanken der untrennbaren Verbundenheit von *fides qua* und *fides quae* (17). Damit wird dann sozusagen jegliche individuelle Glaubensäußerung und Glaubenspraxis von vorneherein durch lehramtliche Grenzziehungen limitiert.

Fremd erscheint mir schließlich der aufs Engste hergestellte Zusammenhang zwischen theologischer Lehre und sakramentaler Praxis, so als ob hier letztlich doch von einer Art exklusiver katholischer Geheimnisverwaltung ausgegangen werden könne oder gar müsse, der dann eben auch die Theologie selbst als „wesentlich doxologisch“ (84) charakterisiert.

Die Bedeutung für den praktisch-theologischen Diskurs: Offene Fragen und Schritte der Verständigung

Zu Beginn meiner Ausführungen wurde schon angedeutet, dass ein solches Grundlagenpapier aus meiner Sicht auch die Frage nach ökumenischen Anknüpfungsmöglichkeiten aufwirft und zugleich fragen lässt, welche Perspektiven sich daraus für eine ökumenisch sensible Praktische Theologie ableiten lassen. Denn meiner Überzeugung nach können sowohl die grundlegenden praktisch-theologischen Fragestellungen wie auch die aktuellen kirchlichen Reformnotwendigkeiten nur im Horizont erheblicher ökumenischer Sensibilität bearbeitet werden.

Von daher ist zu fragen, inwiefern eigentlich katholische Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen im deutschsprachigen Raum ein solches Zentralkonzept reflektieren und in ihre konkrete Theoriearbeit einfließen lassen, anders gesagt, welche Bindungs- und Orientierungswirkung sie diesem für die eigene wissenschaftliche Arbeit zumessen. Insofern wäre es spannend, einmal die Rezeptionsgeschichte einer solchen Veröffentlichung bis hinein in die Kreise der katholischen pastoraltheologischen Debatten zu verfolgen. Sollte sich dabei erweisen, dass in universitären wie in kirchlichen Kreisen die Auseinandersetzung mit und Orientierung an dieser Stellungnahme von begrenzter Bedeutung ist, so wäre mindestens eine ökumenische Gemeinsamkeit schon identifiziert, nämlich die doch in der Regel eher geringe Orientierungskraft kirchlich-zentraler Papiere für die kirchliche Praxis selbst.

Damit soll nun nicht gesagt sein, dass die wissenschaftliche Reflexion nicht auch schon für sich eine wesentliche Aufgabe darstellt, die insofern nicht zu schnell von ihren möglichen praktischen Konsequenzen her beurteilt werden sollte. Aufgrund der weitreichenden kirchlichen Reformaufgaben legt es sich tatsächlich nahe, zuallererst eine möglichst klare theologische Programmatik zu entwickeln. Denn bei aller notwendigen Kirchenleitungstätigkeit vor Ort sind doch zentrale Orientierungen mindestens wichtige Marksteine für die subsidiäre kirchliche Praxis.

Es wäre jedenfalls fatal, würde angesichts der kirchlichen Grundlagenkrise das Heil in einer Art Tatchristentum gesucht, so als ob sich die Plausibilität des jeweiligen Glaubens vornehmlich durch bestimmte kirchliche Aktivitäten herstellen lassen könnte. Die dogmatische Tradition hat – selbst wenn sie sperrig und zeitabständig wirken sollte – auch nach reformatorischem Verständnis ihr unbedingtes Eigengewicht, mit dem es sich immer wieder neu auseinanderzusetzen gilt, so dass diese Traditionen nicht vorschnell ad acta zu legen sind. Die Theologie sollte jedenfalls auch inmitten der gegenwärtigen kirchlichen Lage, die ja die beiden großen Volkskirchen gleichermaßen trifft und betrifft, auf eine profilierte Selbstreflexion und die entsprechende öffentliche Artikula-

tion nicht verzichten. Deshalb ist prinzipiell eine theologische Grundlegung, die mit weitreichendem Anspruch auftritt, in jedem Fall so begrüßenswert wie notwendig.

Allerdings kann dabei meines Erachtens die Suche nach tragfähiger theologischer Wahrheit nicht institutionell so eingeeignet und monopolisiert werden, dass darüber die faktische Pluralität der Meinung nur noch zum Scheindiskurs beitragen kann.

Erhebliche Hoffnung für eine sozusagen ökumenische Reformsensibilität macht hier der jederzeit mögliche Konsens der Bezugnahme auf die biblische Überlieferung selbst. Hier öffnet das Papier in mancher Weise die Türen für gelingende Formen der Kommunikation des Evangeliums in die Gegenwart hinein. So ist etwa von Möglichkeiten ökumenischer Zusammenarbeit sowie ökumenischer Dialoge und Forschungen die Rede, die sich gerade aus dem gemeinsamen Hören auf das Wort Gottes ergeben können (vgl. 25f.; 46).

In diesem Zusammenhang ist dann gleichwohl die Frage der Autorität der Schriftauslegung immer wieder neu zu stellen. Wird hier aber die entscheidende Deutungsmacht bei einer wie auch immer gearteten lehramtlichen oder universitären Zentralinstanz angesiedelt, erscheint dies in protestantischer Perspektive nicht unbedingt als nachahmenswert. Das katholische Lehramt kann für eine protestantische Theologie ebenso wenig eine ontologische Größe darstellen wie die Überlieferung der Kirchenväter oder aktuelle päpstliche Auslegungen. Zum ökumenischen praktisch-theologischen Gespräch gehört es folglich, die programmatisch unterschiedlichen Auseinandersetzungen mit biblischer und theologischer Wahrheit auch je für sich zu respektieren, ohne von einem eindeutigen kirchlichen, lehramtlichen oder theologischen Wahrheitsmonopol auszugehen.

In konstruktivem Sinn wirft das Papier die Frage danach auf, in welchem Sinn Theologie hier als eine Funktion der Kirche verstanden werden kann und wie sich dies mit dem Charakter der Theologie als Wissenschaft inmitten des universitären Kontextes der Wissenschaftsfreiheit überhaupt verträgt. Wenn auf protestantischer Seite von der Theologie in ihrer „Funktion für die Kirche“³ die Rede ist, meint dies jedenfalls nicht eine Zulieferaufgabe, sondern eine unaufgebbare Bezogenheit auf Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, und schärft von dorthier gerade ein Verständnis von Kirche als intermediäre Institution der Freiheit.

Die Frage, wie eine theologisch begründete Wissenschaftsfreiheit aussehen kann, ist somit gerade auch in der Orientierung an der Überlieferung und deren

³ Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.), Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie in Gesellschaft, Universität und Kirche. Ein Beitrag der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Theologie, Hannover 2009.

Kommunikabilität immer wieder neu zu überprüfen – und dies nicht ohne das Bewusstsein der Freiheit zur individuellen Schriftauslegung, die letztlich am eigenen Gewissen ihren entscheidenden Prüfstein hat. Und dass die Theologie gerade an der Universität eine wesentliche Funktion darin sehen könnte, immer wieder an die biblische Weisheit zu erinnern (73), wäre einen Diskursversuch durchaus wert.

Entscheidend ist aber, wie sich eine interne Diskurskultur und Kommunikabilität der unterschiedlichen theologischen Positionierungen möglichst breit etablieren lässt – und zwar auch über den akademischen Rahmen hinaus bis mitten hinein in die Glaubenspraxis der Gläubigen. Denn Wahrheit ist nicht schon, sondern stellt sich bestenfalls ein – und Kirche konstituiert sich nach protestantischem Verständnis nicht in den Ämtern und deren Wahrheitsproklamation, sondern in ihren Personen und Glaubensfragen. All dies bedarf in jedem Fall der individuellen und partizipatorischen Auseinandersetzung mit überlieferter Tradition. Hier kann man im Blick auf „Theologie heute“ fragen, ob die Rede von der innerkirchlichen Kommunikation in der alltäglichen pastoralen und gemeindlichen Praxis und auch die Dimension der zivilgesellschaftlichen Praxis von Kirche theologisch schon ausreichend genug reflektiert worden ist.

Aus protestantischer Perspektive stellt der profilierte öffentliche Diskurs über die geltenden theologischen Prinzipien durchaus ein Desiderat dar – gerade wenn man sich mit öffentlichem Deutungsanspruch auch inneruniversitär zu Wort meldet. Theologie ist Interpretationspraxis, die aber ihrerseits auf bestimmten Kriterien aufruht und nicht einfach alles in die Hände individueller Beliebigkeit gibt. Hier sind unbedingt weitere Überlegungen anzustellen, wie die Frage der theologischen Orientierung und Wahrheit eigentlich thematisiert werden kann, ohne auf den offenen Diskurs zu verzichten.

Für eine ökumenische Zusammenarbeit in Sachen pastoraltheologischer Arbeit besteht aber gleichwohl erheblicher guter Grund, der in der gemeinsamen Bezugnahme auf die Überlieferung und in der theologischen Deutung um des Menschen vor Gott willen seine gemeinsamen Bezugspunkte finden kann. Wenn die Schrift „Theologie heute“ hier von einer Haltung der Theologie als verantworteter Verbundenheit (43) spricht, so sollte dies vor allem als gemeinsame Verbundenheit mit dem Zeugnis des Evangeliums selbst verstanden werden.

Prof. Dr. Thomas Schlag
Theologische Fakultät
Universität Zürich
Kirchgasse 9
CH-8001 Zürich
Tel: +41 (0)44 634 47 85
E-Mail: Thomas.schlag@theol.uzh.ch
Web: <http://www.theologie.uzh.ch/faecher/praktisch/thomas-schlag.html>

„Milieuverteilung in steirischen Pfarrgemeinden“

Projektbericht über eine Milieustudie in der Diözese Graz-Seckau

Abstract

In diesem Artikel werden ein Forschungsprojekt zur gegenwärtigen Milieuverteilung in den Pfarrgemeinden der Diözese Graz-Seckau vorgestellt und seine zentralen Ergebnisse dargestellt. Ausgangspunkt ist die Frage, inwiefern die These der kirchlichen Milieuverengung für Pfarrgemeinden Gültigkeit besitzt und mit welchen Milieus die MitarbeiterInnen in den Pfarrgemeinden in Kontakt kommen. Aufgrund der vorliegenden Daten zeigt sich für die Pfarrgemeinden der Steiermark eine doppelte Filterwirkung: Unter den als kirchenaffin eingestuften Milieus sind die *Bürgerliche Mitte* und die *Postmateriellen* besonders stark in den Pfarrgemeinden vertreten. Andere Milieus, wie die *Benachteiligten*, kommen nur sehr selten in Kontakt mit PfarrmitarbeiterInnen. Neben diesen milieuspezifischen Ergebnissen kann auch die Existenz der hier sogenannten *Gemeindeatheisten* nachgewiesen werden. Damit sind Personen gemeint, die Kirche ausschließlich als sozialen Ort nutzen, der für sie keinerlei religiöse Bedeutung hat.

This article portrays a research project within the parishes of the Diocese of Graz-Seckau and illustrates its main results. Its main topics are the variance of milieus inside these parishes and the theory of underrepresentation of some milieus within the church. Is that theory valid for the parishes in this region? What are the milieus with which members of the parish staff are in contact? The results of the survey reveal that some milieus display a certain dominance within parishes. Bourgeois and post-materialistic milieus are more often represented than those of disadvantaged people. Furthermore, one can find as part of the religious communities „parish atheists“ who are more interested in social activities than in religious questions.

1. Einleitung

Das Phänomen, das in der Pastoraltheologie gegenwärtig im Anschluss an die *Sinus-Milieustudien* unter dem Begriff der *Milieuverengung* verhandelt wird, nehmen aufmerksame BeobachterInnen der kirchlichen Landschaft und hauptamtliche MitarbeiterInnen in den Pfarrgemeinden tagtäglich wahr: Innerhalb der pfarrlichen Gremien, im Gottesdienst und bei Pfarraktivitäten findet man ganz spezifische Menschengruppen mit bestimmten Bildern von Kirche und oft ähnlichen Einstellungen zu Gott und der Welt. Mit den Worten des Soziologen Michael N. Ebertz:

„Offensichtlich erfährt sie [die Kirche, Anm. T. S.] seit einiger Zeit eine Milieuverengung, ist sie doch [...] von insgesamt zehn deutlich voneinander unterscheidbaren Milieus nur

noch in drei Milieus verankert: im Milieu der Konservativen, der Traditionsverwurzelten und der Bürgerlichen Mitte.“¹

Diese These einer Milieuverengung stellte Ebertz im Anschluss an die erste *Sinus-Milieustudie zur religiösen und kirchlichen Orientierung* (2005) auf.² Durch eine erneute Erhebung 2013 wurden die Ergebnisse weitgehend bestätigt.³ Heute bezweifelt kaum noch jemand diese These, obwohl es in den letzten zehn Jahren eine breite Diskussion über Nützlichkeit und Anwendbarkeit der Milieuperspektive in der Pastoraltheologie gab.⁴

Warum also eine weitere Studie über die Milieuverteilung im Bereich der Kirche? Am Beginn des hier vorgestellten Forschungsprojekts standen zwei Forschungsdesiderate: Es gab bisher keine Milieuuntersuchung mit Bezug zu Kirche und Religion in Österreich. *Sinus-Milieus* sind zwar auch für Österreich erhoben worden, jedoch wurde dabei die religiöse Einstellung nicht beachtet.⁵ Das zweite Desiderat betraf die Untersuchungsebene: Alle bisher durchgeführten Studien nahmen die Gesamtheit der Mitglieder der römisch-katholischen Kirche in den Blick, ohne dabei auf konkrete religiöse Praxisformen zu achten. Auch wenn im *Sinus-Milieu-Update* 2013 Fragen zum ehrenamtlichen Engagement gestellt wurden, blieb die Frage, inwieweit einzelne Milieus im Kontext von Pfarrgemeinden in Erscheinung treten, weiterhin ungeklärt.

Diese Frage der Milieurepräsentanz innerhalb der Pfarrgemeinde beschäftigte in den letzten Jahren nicht nur die Pastoraltheologie, sondern wurde auch häufig bei gemeinsamen Vernetzungstreffen von Vertretern der steirischen

¹ Michael N. Ebertz, Kirche und soziokulturelle Milieus, in: *Unitas* (2006), 1, 34–35, hier 34.

² Vgl. Mediendienstleistung GmbH (Hg.) in Kooperation mit Katholische Sozialethische Arbeitsstelle Hamm, *Milieuhandbuch. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2005*, München 2006. „Sozio-kulturelle Milieus“ meint hier die Typologisierung spezifischer Lebensstile und Wertprioritäten der Menschen in spätmodernen Gesellschaften. Menschen in den gleichen Milieus teilen ähnliche Lebensauffassungen und Lebensweisen und drücken diese in ähnlichen ästhetischen Formen aus. Seit Gerhard Schulzes Studie *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart* (Frankfurt/M. 1992) geht dieser Forschungsansatz davon aus, dass Stil und Ästhetik zunehmend an jene Stelle treten, die früher Weltanschauungen und Religionen als zentrale Identitäts-, Orientierungs- und Vergemeinschaftungsstrategien eingenommen haben. Dabei gilt: Nicht eine irgendwie vorgegebene Zugehörigkeit zu einem Milieu definiert die Lebensstile, sondern umgekehrt: Der eigene Lebensstil definiert die Milieuzugehörigkeit. Vgl. dazu Michael Vester, Art. Milieu, in: Sina Farzin – Stefan Jordan (Hg.), *Lexikon Soziologie und Sozialtheorie. Hundert Grundbegriffe*, Dietzingen 2008, 189–191.

³ Vgl. Mediendienstleistung GmbH (Hg.), *MDG-Milieuhandbuch 2013. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus®*, München 2013.

⁴ Vgl. die umfassende Bibliographie von Caroline Wolanski, *Bibliographie zum Diskursfeld „Milieusensible Pastoral“*, in: Matthias Sellmann – Caroline Wolanski (Hg.), *Milieusensible Pastoral. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen*, Würzburg 2013, 239–270.

⁵ Vgl. <http://www.integral.co.at/de/sinus/milieus.php> (abgerufen am 1.2.2014).

Diözesanleitung geäußert. Vor allem in Bezug auf Überlegungen, was die Ergebnisse der Kirchenmilieustudien für die pfarrgemeindliche Praxis konkret bedeuten könnten, wurde der Mangel von empirischen Forschungen mit konkretem Bezug zur Pfarrgemeinde bedauert. Deshalb beauftragte die Diözese Graz-Seckau 2011 das *Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie der Universität Graz*⁶ mit einer Untersuchung, deren Ziel es war, die Milieuabdeckung in ausgewählten steirischen Pfarrgemeinden zu erheben.

Aufgrund der bisher raren Forschungsergebnisse hierzu hatte dieses Projekt auch einen gewissen Pilotcharakter, sowohl mit Blick auf die Diözese Graz-Seckau als auch für die milieuperspektivische Untersuchung von Pfarrgemeinden.

Die zentrale Forschungsfrage des Projekts lautete: Wie sind die unterschiedlichen sozio-kulturellen Milieus in den Pfarrgemeinden der Diözese Graz-Seckau vertreten? Dabei stand im Mittelpunkt des Auftraggeberinteresses und damit des Forschungsprozesses jener konkrete Sozialraum, wie er sich durch die professionellen und ehrenamtlichen Akteure vor Ort konstituiert. Dieser Sozialraum sollte untersucht werden. Er ist weder mit dem theologisch aufgeladenen Begriff der „Gemeinde“⁷, noch mit dem kirchenrechtlichen der „Pfarre“ identisch, wenn auch spezifische Interdependenzen existieren.

2. Das Forschungsdesign

Um das Forschungsfeld in seiner Offenheit begrifflich fassen zu können, wurde der theologisch eher unbestimmte Hybridbegriff der *Pfarrgemeinde* gewählt. Zudem musste ein den Ressourcen entsprechender Weg gefunden werden, das durch das Auftraggeber- und Forschungsinteresse definierte Feld auf seine Milieuabdeckung hin zu untersuchen.

2.1. Forschungsfeld Pfarrgemeinde

Eine große Herausforderung des Forschungsprozesses stellte die operationalisierbare Abgrenzung des Untersuchungsgegenstandes dar. Wie es das kirchliche Gesetzbuch vorsieht,⁸ sind die Diözesen in Österreich flächendeckend

⁶ Das Institut wiederum beauftragte mich mit der Konzeption und Umsetzung des Projekts im Rahmen eines geringfügigen Werkvertrags. An dieser Stelle sei Herrn Prof. Rainer Bucher für die Leitung des Projekts sowie Frau ao. Univ.-Prof. Maria Elisabeth Aigner und Frau Ingrid Hable für ihre Unterstützung gedankt.

⁷ Zur neueren Diskussion: Matthias Sellmann (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg/Br. 2013.

⁸ Vgl. CIC can. 374 und can. 518.

parochial gegliedert, und die meisten dieser Pfarreien sind Territorialpfarreien, also nach dem Wohnortprinzip gebildet. Diese Einteilung kollidiert heute jedoch immer stärker mit der steigenden Mobilität der Gläubigen und der damit einhergehenden Emanzipation von verordneten Zuteilungen. Gleichzeitig bedeutet die formale Mitgliedschaft in der römisch-katholischen Kirche heutzutage nicht, dass man seinen Glauben auch öffentlich lebt und sich zu einer Pfarrgemeinde zugehörig fühlt. Dadurch werden die Grenzen von Pfarrgemeinde als konkreter sozialer Gruppe uneindeutig. Nicht mehr der Taufschein und der Hauptwohnsitz, sondern die Person selbst entscheidet, ob sie sich zu einer Pfarrgemeinde zugehörig fühlt und, wenn ja, zu welcher.

Zudem gibt es eine große Varianz an Mitgliedschaftsmustern von KatholikInnen zu ihrer Kirche. Als Sozialraum ist die Pfarrgemeinde ein komplexes Geflecht unterschiedlich intensiver Beziehungen, Erwartungen, Partizipationsmuster und Mitgliedschaftsformen.⁹ Es stellte sich die Frage: Wie kann ein solch komplexes Geflecht im Rahmen eines eher begrenzten Forschungsprojekts empirisch erfasst werden? Zu diesem Zweck wurde Pfarrgemeinde in diesem Forschungsprojekt vor allem als ein sich *über Interaktionen konstituierender Sozialraum* aufgefasst.

Aber auch zur Abgrenzung dieses Sozialraums bedurfte es eines Kriteriums. Gewählt wurde das Kriterium der Interaktion mit den hauptamtlichen MitarbeiterInnen der Pfarre. *Interaktion* wurde dabei breitest möglich verstanden: Die Form des Kontakts konnte von einem seelsorglichen Gespräch, über ein beratendes Gespräch, eine Arbeitssitzung, Kontakte im Rahmen der Sakramentenvorbereitung, im Rahmen eines Bildungsangebotes oder eines sozialen Angebotes reichen. Zusätzlich wurde auch der Besuch einer liturgischen Feier als Kontakt mit dem Zelebranten aufgefasst, und die Pfarren wurden gebeten, an einem Wochenende die TeilnehmerInnen der Sonntagsgottesdienste den Fragebogen ausfüllen zu lassen.

Dieses den Untersuchungsgegenstand *Pfarrgemeinde* definierende Kriterium *Kontakt mit Hauptamtlichen* entsprach dem Forschungsinteresse des diözesanen Auftraggebers, der sozialen Realität vor Ort, in der die Hauptamtlichen den pfarrlichen Sozialraum im österreichischen Kontext (noch) weitgehend prägen, sowie forschungspragmatischen Überlegungen, welche die Zusammenarbeit mit den Hauptamtlichen vor Ort unumgänglich machten. Dem Einwand, dass kirchliche MitarbeiterInnen aufgrund ihrer eigenen Milieuzugehörigkeit ja ihrer-

⁹ Vgl. dazu: Alfred Dubach, Unterschiedliche Mitgliedschaftstypen in Volkskirchen, in: Roland Campiche (Hg.), *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*, Zürich 2004, 129–177. Dass diese unterschiedlichen Partizipationsmuster keine unmittelbare Heils-/Unheilsrelevanz besitzen, stellt einen ekklesiologischen Durchbruch des II. Vatikanums (vgl. LG 8) gegenüber heilsexklusivistischen Zuspitzungen der Tradition dar.

seits vorrangig mit bestimmten Milieus in Kontakt kämen, kann entgegengehalten werden, dass es zu deren professionellen Pflichten, etwa im Rahmen der Sakramentenvorbereitung, gehört, mit einer Vielzahl von Menschen in Kontakt zu kommen, ohne diesen Kontakt selbst gesucht zu haben.

Da das Kriterium des *Kontakts* auf eine sehr diffuse Gruppe zutrifft, wurden im Zuge des Forschungsprozesses vier Kontaktformen bzw. Ebenen der Zugehörigkeit unterschieden, die eine spezifischere Auswertung ermöglichen sollten. Diese Einteilung beruht auf den in Vorgesprächen eruierten Erfahrungen von hauptamtlichen MitarbeiterInnen in Pfarrgemeinden und Beobachtungen auf dem Feld unterschiedlicher steirischer Pfarrgemeinden. Die Zuordnung zu den Gruppen beruht auf der Selbstzuteilung der Befragten. Gleichzeitig wurde versucht, einer bis dahin eher vermuteten als empirisch belegten Gruppe (den sog. *Gemeindeatheisten*) auf die Spur zu kommen.¹⁰

Die ehrenamtlich Engagierten, die in einem oder mehreren Arbeitskreis(en) oder Teilbereich(en) der Pfarre mitarbeiten und häufig als *Kerngemeinde* bezeichnet werden, fassten wir unter dem Begriff *aktive Gemeindemitglieder*. Diejenigen, die sich zur Pfarre gehörig fühlen, sich aber nicht aktiv einbringen, werden als *passive Gemeindemitglieder* bezeichnet. Dennoch nutzen diese Personen einzelne Angebote der jeweiligen Pfarrgemeinde. Als *Rituelle* werden jene bezeichnet, die vor allem kirchliche Rituale, Gottesdienste und Sakramente in Anspruch nehmen. In diese Gruppe fallen auch die bereits näher untersuchten Kasualienfrommen¹¹, die zwar in ihrem Alltag kaum Kontakt zu kirchlichen Einrichtungen pflegen, mit denen die SeelsorgerInnen vor Ort jedoch an herausragenden Punkten des menschlichen Lebens in Kontakt kommen (z. B. Geburt, Tod, Krankheit oder Eheschließung). Für die Angehörigen dieser Gruppe ist die Pfarrgemeinde primär ein Anbieter für die rituelle Ausgestaltung von Alltag bzw. Lebensübergängen.

Ganz anders verhält es sich mit einer vierten Gruppe, die bislang wenig in den Blick der pastoraltheologischen Forschung gekommen ist und unter dem Titel *Gemeindeatheisten* vorgestellt werden soll. Damit sind jene Menschen gemeint, die in ihrer Selbsteinschätzung¹² den pfarrgemeindlichen Sozialraum jenseits religiöser Absichten aufsuchen und in der Pfarrgemeinde keinen Ort

¹⁰ Mit der Bezeichnung *Gemeindeatheisten* ist keinerlei religiöse Qualifikation über ihren realen Glaubens- oder gar Heilsstatus abgegeben. Sie bedeutet nur: Diese Gruppe sucht im Sozialraum der Pfarrgemeinde keinerlei religiöse und/oder spirituelle Angebote. Vgl. auch Eberhard Hauschildt, *Kirchenbindung und Gemeinschaft*, in: *Evangelische Theologie* 68 (2008), 130–143.

¹¹ Vgl. Johannes Först – Joachim Kügler (Hg.), *Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben* (Werkstatt Theologie 6), Münster ²2010.

¹² Dies geschah durch den Zustimmungsggrad zu der Aussage: „Ich nutze einzelne Angebote der Pfarrgemeinde, suche hier jedoch keinerlei religiöse oder spirituelle Begleitung“.

des Glaubens oder der Spiritualität, sondern ausschließlich einen sozialen Ort sehen. Sie nehmen Pfarrgemeinde als Vernetzungsmöglichkeit und als Anbieterin von nutzenswerten Angeboten (Kleinkindertreffen, Pfarrkindergarten, Vorträge, Bastelnachmittage, Räumlichkeiten etc.) wahr, leben ihre Religiosität bzw. Spiritualität, so sie sie leben, jedoch vollkommen losgelöst von der Pfarrgemeinde. *Gemeindeatheisten* wehren sich zumeist gegen religiös-spirituelle „Zugriffsversuche“ von Seiten anderer Pfarrmitglieder. Sie sehen Religiosität und Spiritualität als ihre Privatsache an, die mit Pfarrgemeinde und Kirche in keiner Verbindung steht. Dennoch fühlen sich *Gemeindeatheisten* teilweise dem Sozialraum Pfarrgemeinde zugehörig und arbeiten bisweilen sogar in Arbeitskreisen mit, zumeist in sozialen oder entwicklungspolitischen Bereichen. Im Bewusstsein, dass auch diese Einteilung – wie alle derartigen Einteilungen – schematisierungsbedingte Ungenauigkeiten schafft, erwies sie sich als mögliche Strukturierung des Untersuchungsfeldes.

2.2. Forschungsmethode Milieuperspektive

Wenn das komplexe Feld Pfarrgemeinde auf seine Milieuabdeckung hin beforscht werden soll, ohne dabei ein eigenständiges Milieukonzept zu erarbeiten, muss auf ein bestehendes Milieukonzept zurückgegriffen werden. Im vorliegenden Projekt fiel die Wahl auf das Konzept der *DELTA-Milieus*, das 2011 von Carsten Wippermann und dem *DELTA-Institut für Sozial- und Ökologieforschung* entwickelt wurde.¹³ Dieses Konzept definiert *Milieu* parallel zu anderen Konzepten als Gruppe von Menschen, „die sich in ihrer Lebensauffassung, Lebensweise und in ihren Lebensgrundlagen ähneln: Menschen mit ähnlichen Werten, Lebensstilen, ästhetischen Präferenzen und ähnlicher sozialer Lage“¹⁴. Dabei sind mehrere Dimensionen ausschlaggebend: *Werte* im Sinne subjektiver Einstellungen, *Lebensstil* als Handlungsdimension sowie die *soziale Lage*.

Durch die zwei Achsen „soziale Lage“ einerseits und „Grundorientierung“, in der die Aspekte Werte und Lebensstil zusammengefasst werden, andererseits wird ein zweidimensionaler Raum aufgespannt, in dem die einzelnen Milieus verortet werden können.¹⁵ Entlang der vertikalen Achse wird die soziale Lage abgebildet, die sich aus den Merkmalen Bildung, Einkommen und Berufsposition ergibt. Die Position entlang der horizontalen Achse dagegen gibt die jeweilige Grundorientierung in Bezug auf Modernitätsverständnis und Alltagskultur

¹³ Vgl. im Folgenden Carsten Wippermann, *Milieus in Bewegung. Werte, Sinn, Religion und Ästhetik in Deutschland*, Würzburg 2011.

¹⁴ <http://www.delta-sozialforschung.de/delta-milieus/delta-milieus/gesellschaftsmodell> (abgerufen am 1.2.2014).

¹⁵ Vgl. <http://www.delta-sozialforschung.de/delta-milieus/delta-milieus/gesellschaftsmodell/> (abgerufen am 1.2.2014).

an. Beide Achsen sind in je drei Bereiche unterteilt: Auf der Ebene der sozialen Lage wird zwischen Ober-, Mittel- und Unterschicht unterschieden, die Ebene der Grundorientierung wird in die drei Abschnitte „Gemeinsame Traditionen“, „Selbstverwirklichung“ und „Selbstmanagement“ unterteilt. In Bezug auf die Lage der Milieus gilt:

„Je höher ein Milieu in dieser Grafik angesiedelt ist, desto gehobener sind Bildung, Einkommen und Berufsgruppe; je weiter es sich nach rechts erstreckt, desto moderner ist die Grundorientierung.“¹⁶

Insgesamt werden neun Milieus unterschieden: *Traditionelle, Konservative, Etablierte, Bürgerliche Mitte, Benachteiligte, Hedonisten, Performer, Postmaterielle* und *Expeditive*.¹⁷ Entwickelt wurde dieses Gesellschaftsmodell mittels qualitativ-empirischer Sozialforschungsmethoden, aus deren Ergebnissen ein Fragebogen (der sog. *Milieuindikator*) erstellt und in 20.000 Repräsentativinterviews validiert wurde.¹⁸ Dieser *Milieuindikator*, den das *DELTA-Institut* dankenswerterweise zur Verfügung stellte, wurde um wenige Fragen zur Mitgliedschaftsform, zum Kontakt zu hauptamtlichen MitarbeiterInnen und zu bevorzugten Tätigkeitsbereichen innerhalb der Pfarrgemeinde ergänzt und diente als Untersuchungsinstrument.

2.3. Forschungsverlauf

Da eine Volluntersuchung aller steirischen Pfarren aufgrund der vorhandenen Ressourcen nicht möglich war, wurde eine Auswahl getroffen, die typisch für die Gesamtheit der steirischen Pfarren ist: Zwei Pfarren aus dem großstädtischen Bereich, drei Pfarren aus dem kleinstädtischen Bereich und vier Pfarren, die überwiegend ländlich geprägt sind. Außerdem wurde bei der Auswahl darauf geachtet, dass alle steirischen Regionen vertreten sind. In den ausgewählten neun Pfarren wurden alle Personen, mit denen die hauptamtlichen MitarbeiterInnen innerhalb von sechs Wochen Kontakt hatten, befragt. Es handelt sich also um eine sog. *Klumpenstichprobe*¹⁹, wobei innerhalb einer Grundgesamtheit einzelne Gruppen ausgewählt werden, die ihrerseits zur Gänze erhoben werden. Die konkrete Befragung geschah durch die hauptamtlichen

¹⁶ Wippermann, Milieus (s. Anm. 13), 56.

¹⁷ Im Weiteren werden die Milieus durch die Einführung von Submilieus weiter ausdifferenziert. Da diese Submilieus im Rahmen dieser Studie jedoch nicht verwendet wurden, werden sie hier nicht weiter beschrieben. Vgl. Wippermann, Milieus (s. Anm. 13), 169–195.

¹⁸ Vgl. Wippermann, Milieus (s. Anm. 13), 51.

¹⁹ Vgl. Rainer Schnell – Paul B. Hill – Elke Esser, Methoden der empirischen Sozialforschung, München ⁹2011, 272f.

MitarbeiterInnen in den Pfarren im Zeitraum von Mai bis Juni 2012. Jede Person durfte dabei nur einmal befragt werden.

Insgesamt wurden Angaben von 679 Personen mittels Fragebogen²⁰ erhoben, von denen 631 ausgewertet werden konnten.²¹ Wie viele Personen die Befragung verweigerten, kann aufgrund der gewählten Erhebungsmethode nicht bestimmt werden; laut den Aussagen der ForschungspartnerInnen vor Ort²² waren diese jedoch in der Minderheit. Hinsichtlich allgemeiner soziodemographischer Kennzahlen (Geschlecht, Alter, Bildung etc.) liegt keine Repräsentativität vor – ein Schluss auf die Gesamtbevölkerung der Steiermark wäre also nicht zulässig.

Dennoch lässt die vorliegende Stichprobe unter Berücksichtigung allfälliger *Klumpeneffekte*²³ Rückschlüsse auf die Milieuverteilung in anderen steirischen Pfarrgemeinden zu, versteht man sie, wie die vorliegende Untersuchung, als durch die Hauptamtlichen konstituierten Sozialraum.

Die Milieuzugehörigkeit wurde vom *DELTA-Institut für Sozial- und Ökologieforschung* berechnet, die weitere statistische Auswertung sowie die Interpretation der Daten wurden am *Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie in Graz* vorgenommen.

²⁰ Der Fragebogen setzte sich aus dem *DELTA-Milieuindikator*, Fragen zur Soziodemographie und Fragen zur Mitgliedschaftsform zusammen. Aus lizenzrechtlichen Gründen kann der *Milieuindikator* nicht mitveröffentlicht werden. Die soziodemographischen Fragen wurden dem Erhebungsbogen der *Statistik Austria* entnommen, und die Fragen zu Mitgliedschaftsformen gliederten sich in Fragen zur Selbsteinschätzung der Mitgliedschaftsform, zur Teilnahme an liturgischen Angeboten, zu allfälligen ehrenamtlichen Tätigkeiten innerhalb der Pfarre und genutzten Angeboten.

²¹ Die restlichen 48 Fragebögen konnten aufgrund fehlender Daten leider nicht in die Auswertung aufgenommen werden.

²² Pro untersuchter Pfarre war ein/e hauptamtliche/r MitarbeiterIn für die Erhebung in den Pfarren zuständig. Diese wurden im Rahmen eines gemeinsamen Studenttags instruiert, bekamen die Fragebögen und Informationsmaterial und dienten als AnsprechpartnerInnen für die Pfarrmitglieder. Ihre Aufgabe war es, die Fragebogenaktion in der Pfarre zu organisieren, allfällige weitere hauptamtliche MitarbeiterInnen zu instruieren, die Befragten anzuleiten und bei allfälligen Problemen mit dem Forschungsteam Kontakt aufzunehmen.

²³ Vgl. Schnell – Hill – Esser, *Methoden* (s. Anm. 19), 273. Durch diese Form der Stichprobenziehung wird ein erhöhter Stichprobenfehler in Kauf genommen.

3. Zentrale Ergebnisse

3.1. Soziodemographische Verteilung

Von den 631 Befragten sind 32,3 % männlichen und 67,2 % weiblichen Geschlechts; 0,5 % machten dazu keine Angaben.²⁴ Dieser eindeutige Geschlechterunterschied ist mit Rücksicht auf bereits bestehende religionssoziologische Ergebnisse ebenso wenig überraschend wie die für die steirischen Pfarrgemeinden erhobene Altersverteilung: Über ein Drittel (39,5 %) der Gemeindemitglieder ist 60 Jahre alt oder älter. Ein weiteres gutes Drittel (37 %) ist zwischen 40 und 60 Jahre alt; nur 16,6 % der Befragten sind zwischen 20 und 39 Jahre alt; lediglich 6,9 % der Befragten sind unter 20 Jahre alt.²⁵

Auch der Anteil an Akademikern in den Pfarrgemeinden ist, verglichen mit der steirischen Bevölkerung, überdurchschnittlich hoch: 24,2 % haben eine tertiäre Ausbildung abgeschlossen, 15,2 % haben Matura. 19,5 % machten einen Fach- oder Handelsschulabschluss ohne Matura, 22,3 % einen Lehrabschluss, und 17,1 % haben einen Pflichtschulabschluss als höchste abgeschlossene Ausbildung angegeben.²⁶ Damit ist der Anteil der AkademikerInnen in den Pfarrgemeinden über zweieinhalb Mal höher als in der durchschnittlichen steirischen Bevölkerung. Dafür ist der Anteil der Personen mit einer abgeschlossenen Lehre bzw. einem Pflichtschulabschluss in der Pfarre nur ca. halb so groß wie in der Gesamtbevölkerung.

3.2. Milieuabdeckung in steirischen Pfarrgemeinden

Grundanliegen dieses Forschungsprojekts war es, die These der Milieuverengung auf ihre Gültigkeit für die Diözese Graz-Seckau hin zu überprüfen und deshalb die Milieuabdeckung der Pfarrgemeinden zu erforschen. Diese stellt sich laut der Berechnung des *DELTA-Instituts* wie folgt dar:

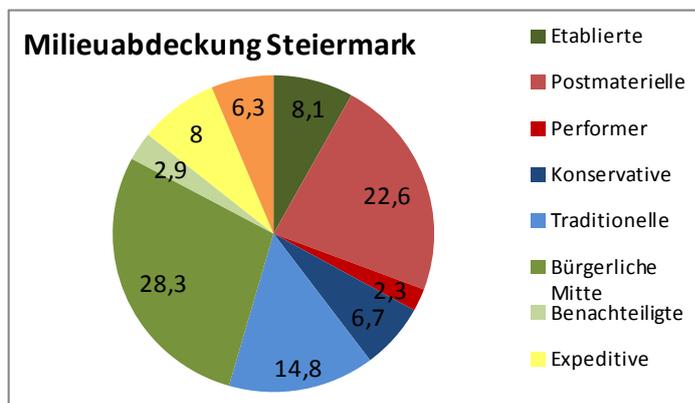
²⁴ Die steirische Bevölkerung zum 1.1.2012: 51,1 % weiblich, 48,9 % männlich. Vgl. http://www.verwaltung.steiermark.at/cms/dokumente/11679676_74835764/f215a577/2013.pdf (abgerufen am 1.2.2014).

²⁵ Zum 1.1.2012 sind 19,1 % der SteirerInnen unter 20 Jahre und 24,6 % über 60 Jahre alt.

²⁶ Bildungsstatistik der Steiermark 2012: 27,9 % haben einen Pflichtschulabschluss, 35,3 % eine abgeschlossene Lehre, 14 % den Abschluss einer mittleren berufsbildenden Schule, 13,2 % Matura und 9,5 % einen Hochschulabschluss.

DELTA-Milieu	Anteil in steirischen Pfarrgemeinden, in %	Anteil an Gesamtbevölkerung in Deutschland, in % ²⁷
Etablierte	8,1	5
Postmaterielle	22,6	9
Performer	2,3	14
Konservative	6,7	4
Traditionelle	14,8	15
Bürgerliche Mitte	28,3	18
Benachteiligte	2,9	16
Expeditive	8,0	8
Hedonisten	6,3	11
Gesamt	100,0	100

Grafik 1: Milieuabdeckung gesamt



Grafik 2: Milieuabdeckung gesamt

Am stärksten ist das Milieu der *Bürgerlichen Mitte* (28,3 %) vertreten, am zweithäufigsten findet sich das Milieu der *Postmateriellen* (22,6 %). Es folgen – mit einigem Abstand – das Milieu der *Traditionellen* (14,8 %), das Milieu der *Etablierten* (8,1 %), das Milieu der *Expeditiven* (8 %), das Milieu der *Konservativen* (6,7 %) und das Milieu der *Hedonisten* (6,3 %). Am marginalsten vertreten sind die Milieus der *Benachteiligten* (2,9 %) sowie der *Performer* (2,3 %).

Vergleicht man diese Werte mit denen der Gesamtbevölkerung, die Carsten Wippermann für Deutschland erhoben hat,²⁸ ergeben sich deutliche Unterschiede: Die Milieus der *Postmateriellen*, der *Bürgerlichen Mitte*, der *Etablier-*

²⁷ Vgl. Wippermann, Milieus (s. Anm. 13), 61f.

²⁸ Es liegen keine Daten über die *DELTA-Milieuverteilung* der österreichischen Bevölkerung vor, weshalb für den Vergleich die Daten aus Deutschland herangezogen werden müssen. In anderen Milieustudien hat sich aber bereits gezeigt, dass eine grundsätzliche Vergleichbarkeit zwischen der deutschen und der österreichischen Milieustruktur gegeben ist.

ten und der *Konservativen* sind demnach in der Pfarrgemeinde überrepräsentiert, hingegen sind die Milieus der *Performer*, der *Benachteiligten* und der *Hedonisten* unterrepräsentiert. Im gesellschaftlichen Durchschnitt liegen die Milieus der *Traditionellen* und der *Expeditiven*.

Vergleicht man diese Ergebnisse mit den Studien über die Milieuverteilung der KatholikInnen in Deutschland,²⁹ so zeigt sich, dass unter den Mitgliedern des Sozialraums Pfarrgemeinde *Postmaterielle* stärker repräsentiert sind als ihr Anteil an den KatholikInnen vermuten lässt.³⁰ Ihr Anteil an den Mitgliedern steirischer Pfarrgemeinden liegt bei mehr als dem Doppelten ihres Anteils an der Gesamtbevölkerung.³¹ Gemeinsam mit den Angehörigen des Milieus der *Bürgerlichen Mitte* gehören diesem Milieu mehr als die Hälfte aller Personen an, die den Sozialraum Pfarrgemeinde im Sinne dieser Untersuchung bilden.

Richtet man den Blick auf die am schwächsten vertretenen Milieus, zeigt sich, dass das Milieu der *Benachteiligten* in den Pfarrgemeinden im Vergleich zur allgemeinen Bevölkerung am deutlichsten unterrepräsentiert ist; der Wert liegt hier bei weniger als einem Fünftel der gesamtgesellschaftlichen Verbreitung.³² Auch beim Milieu der *Performer* zeigt sich eine große Diskrepanz zwischen Pfarrgemeinde und allgemeiner Bevölkerung.³³

3.3. Milieuabdeckung nach Beteiligungsform

Hinsichtlich der abgefragten Mitgliedschaftsformen zeigt sich, dass mehr als die Hälfte (57 %) sich zur Pfarrgemeinde gehörig fühlen und sich aktiv engagieren (*aktive Gemeindemitglieder*). Rund ein Viertel (23 %) fühlt sich zwar zur Pfarrgemeinde zugehörig und nutzt Angebote, bringt sich allerdings selbst nicht aktiv ein (*passive Gemeindemitglieder*). 9 % haben vor allem zu Ritualanlässen Kontakt zur Pfarrgemeinde (*Rituelle*), und rund 11 % haben zwar Kontakt zur Pfarrgemeinde, tun das aber aus keinerlei religiösen Motiven, son-

²⁹ An dieser Stelle muss aufgrund fehlender Daten wiederum auf die Milieuverteilung Deutschlands verwiesen werden. Vgl. MDG (Hg.), MDG-Milieuhandbuch 2013 (s. Anm. 3). Dabei darf nicht verschwiegen werden, dass der Vergleich der beiden Milieukonzepte möglich, aber nicht ohne Schwierigkeiten und weitere Unschärfen ist.

³⁰ Vgl. MDG (Hg.), MDG-Milieuhandbuch 2013 (s. Anm. 3). Das sozialökologische Milieu hat sowohl in der Gesamtbevölkerung als auch unter den Katholiken einen Anteil von 7 %.

³¹ Vgl. Wippermann, Milieus (s. Anm. 13). Laut seiner Erhebung liegt der Anteil der Postmateriellen im Blick auf die Gesamtgesellschaft bei 9 %, in den steirischen Pfarrgemeinden bei 22,4 %.

³² Anzunehmender Anteil der Benachteiligten in der Bevölkerung: 16 %, Anteil unter den Kontakten in der Pfarrgemeinde (2,9 %). Vgl. Wippermann, Milieus (s. Anm. 13).

³³ Anzunehmender Anteil der Performer in der Bevölkerung: 14 %, Anteil unter den Kontakten in der Pfarrgemeinde (2,2 %). Vgl. Wippermann, Milieus (s. Anm. 13).

dem suchen sie aufgrund sozialer Anbindung und Kontaktmöglichkeiten auf (*Gemeindeatheisten*).

Auch im Hinblick auf die Milieuabdeckung unterscheiden sich die Beteiligungsformen: Die Milieuverteilung unter den *aktiven Gemeindemitgliedern* wie auch unter den *passiven Gemeindemitgliedern* entsprach im Großen und Ganzen der allgemeinen Milieuabdeckung der steirischen Pfarrgemeinden. Einzig der Anteil der *Performer* ist in der Gruppe der *passiven Gemeindemitglieder* signifikant höher (4,9 %).

DELTA-Milieu	Aktive Gemeindemitglieder	Passive Gemeindemitglieder	Rituelle	Gemeindeatheisten	steirische Pfarrgemeinden
Etablierte	9	7,2	5,9	9,3	8,1
Postmaterielle	26	19,9	17	17,9	22,6
Performer	1,1	4,9	5,9	0	2,3
Konservative	7	6,7	9	4,9	6,7
Traditionelle	15,3	13,4	13,6	12,6	14,8
Bürgerliche Mitte	28,2	35,7	21,4	25	28,3
Benachteiligte	1,7	1,3	4,3	11	2,9
Expeditive	6,9	7,8	11,1	11	8,0
Hedonisten	4,9	3,2	11,8	8,2	6,3

Grafik 3: Milieuabdeckung innerhalb der verschiedenen Teilnahmeformen

Besonders interessant sind die Ergebnisse im Hinblick auf die beiden Gemeindebeteiligungsformen der *Rituellen* und der *Gemeindeatheisten*: Am „buntesten“ ist das Milieuspektrum bei den *Rituellen*. In dieser Gruppe sind zwar ebenfalls die *Bürgerliche Mitte* und die *Postmateriellen* am stärksten vertreten, jedoch sind jene Milieus, die in der allgemeinen Milieuabdeckung deutlich unterrepräsentiert sind, verstärkt anzutreffen. Auch aus den Anmerkungen, die einige Befragte notiert haben, geht hervor, wie bedeutsam für viele Menschen der rituelle Aspekt von Religion ist. Besonders die Lebenswenden werden hier als wichtige Ritualanlässe genannt.

Die Ergebnisse zur Milieuabdeckung in der Gruppe der *Gemeindeatheisten* sind ebenso bemerkenswert: Zum einen bestätigt sich durch dieses Ergebnis, dass eine solche Gruppe im Kontext der steirischen Pfarrgemeinden existiert. Bisher gab es keine empirischen Belege für die Tatsache, dass die Pfarrgemeinde auch von Seiten areligiöser oder religiös ungebundener Menschen in ihrer sozialen Funktion genutzt wird. Immerhin 10,7 % der Befragten ordneten sich dieser Gruppe zu. Daneben zeigt sich auch deutlich, dass der ohnehin geringe Anteil an *Benachteiligten* und *Expeditiven* in den Pfarren prozentuell

stärker unter den *Gemeindeatheisten* zu finden ist. Hingegen hat sich kein einziger der befragten *Performer* dieser Gruppe zugeordnet.

4. Einige pastoraltheologische Überlegungen zu den dargestellten Befunden

4.1. Milieuspezifische Filterwirkung der Pfarrgemeinde

Die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung legen nahe, dass die schon länger geäußerte These der Milieuverengung für die Pfarrgemeinden der Diözese Graz-Seckau, verstanden als durch die Hauptamtlichen konstituierten Sozialraum, im Sinne einer spezifischen Filterwirkung bestätigt werden kann und dass sich einzelne Aspekte der Milieuverengung innerhalb der Pfarrgemeinden sogar noch zuspitzen. Gleichzeitig muss festgehalten werden, dass es in keinem sozio-kulturellen Milieu zu einem „Totalausfall“ kam, was wiederum bedeutet, dass es Bereiche innerhalb des Sozialraums Pfarrgemeinde gibt, in denen ansonsten eher unterrepräsentierte Milieus für sie relevante Angebote finden.³⁴

Es scheint bei aller Divergenz der einzelnen, die Pfarrgemeinden konkret umgebenden gesellschaftlichen Milieuverteilungen³⁵ eine doppelten Filterwirkung zu geben: Zum einen haben Angehörige bestimmter Milieus mit einer höheren Wahrscheinlichkeit Kontakt zu den hauptamtlichen MitarbeiterInnen römisch-katholischer Pfarrgemeinden als Personen anderer Milieus. Zum anderen zeigt sich mit Blick auf den Sozialraum Pfarrgemeinde, dass von den kirchenaffinen Milieus vor allem zwei stark vertreten sind: die familienbezogene *Bürgerliche Mitte* und die sozialökologischen *Postmateriellen*. Mit anderen Milieus, vor allem den *Performern* und *Benachteiligten*, kommen die Hauptamtlichen in der Pfarrgemeinde dagegen kaum in Kontakt.

Dieses Ergebnis kann unterschiedlich interpretiert werden. Im Zuge der Vorstellung der Ergebnisse in Gremien und Pfarren der Diözese Graz-Seckau sind zwei Reaktionsmuster besonders häufig vorgekommen: einerseits der defizitorientierte Zugang mit einer eher resignierten Konzentration auf die weniger stark vertretenen Milieus und dem Gefühl der Überforderung angesichts der

³⁴ Vgl. dazu Rainer Bucher, Die Provokation annehmen. Welche Konsequenzen sind aus der Sinusstudie zu ziehen?, in: Herder Korrespondenz 60 (2006), 450–454.

³⁵ Da es keine Daten bezüglich der Verteilung der *DELTA-Milieus* in den einzelnen steirischen Regionen gibt, muss diese Einschränkung formuliert werden. Da sich diese Filterwirkung jedoch in allen untersuchten Pfarren zeigt, sind allfällige Milieuverengungen innerhalb der Grundgesamtheit der Pfarrbevölkerung zwar nicht ausgeschlossen, aber mit Blick auf die unterschiedlichen Pfarrgemeinden unwahrscheinlich.

gesellschaftlichen Vielfalt. Andererseits wurden die Ergebnisse teilweise auch als Bestätigung des bisherigen Weges genommen: Man fühlt sich beruhigt, da es kein Milieu gibt, das überhaupt keinen Kontakt mehr zur Pfarrgemeinde hat. Beide Reaktionsmuster sind verständlich, übergehen aber den notwendigen Schritt einer innovationsorientierten Interpretation der Ergebnisse.

Unübersehbar jedenfalls ist, dass der real existierende Sozialraum Pfarrgemeinde offenkundig nicht für alle gesellschaftlichen Milieus gleich attraktiv ist. Das verwundert letztlich nicht: Denn einen solchen für alle sozio-kulturellen Milieus gleich attraktiven Sozialraum kann es, nimmt man die Milieukonzepte ernst, grundsätzlich nicht mehr geben – zu unterschiedlich sind Werte, ästhetische Präferenzen und Überzeugungen der einzelnen Milieus.

4.2. Überrepräsentanz der *Postmateriellen* – Unterrepräsentanz der *Unterschichtmilieus*

Zwei konkrete Fragen stellen sich anhand der Ergebnisse und in Weiterführung der bisherigen pastoraltheologischen Milieuforschung: Was bedeutet der große Anteil an Mitgliedern eines selbstbestimmten, kritischen, auf Freiheit bedachten Milieus (*Postmaterielle*) für die Pfarrgemeinde, etwa im Hinblick auf ihre hierarchischen Entscheidungsstrukturen? Dem Lebenskonzept der *Postmateriellen* entspricht es ja gerade nicht, sich in Bestehendes zu fügen und Strukturen unkritisch hinzunehmen.

Die zweite Frage drängt sich angesichts des geringen Anteils an *Benachteiligten* auf: Was bedeutet das weitgehende Fehlen der *Unterschichtmilieus* für die Pfarrgemeinde, die diakonisches Handeln zu ihren wesentlichen Grundvollzügen zählt? Angesichts der ekklesiologischen Bedeutung der Diakonie, wie sie etwa Papst Franziskus lebhaft in Erinnerung ruft, muss sich jede Pfarrgemeinde die Frage stellen: Welche Beziehung haben wir zu den Armen und Benachteiligten unserer Gesellschaft? Ist es angemessen bzw. ausreichend, wenn wir (nur) im Rahmen von Caritas-Einrichtungen Kontakt zu diesem gesellschaftlichen Segment haben? In *Evangelii Gaudium* fordert Papst Franziskus mehr:

„Unser Einsatz besteht nicht ausschließlich in Taten oder in Förderungs- und Hilfsprogrammen [...], sondern [braucht] vor allem eine *aufmerksame Zuwendung* zum anderen [...]. Das schließt ein, den Armen in seinem besonderen Wert zu schätzen, mit seiner Wesensart, mit seiner Kultur und mit seiner Art, den Glauben zu leben.“³⁶

³⁶ Franziskus, *Evangelii gaudium* (EG). Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute vom 24. November 2013, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013, 142 (Hervorhebungen: im Original).

4.3. Heterogenität als Aufgabe und Chance

Neben den milieuspezifischen Erkenntnissen sind die Ergebnisse zu den Mitgliedschaftsformen interessant. Sie sind ein empirischer Hinweis darauf, dass neben den aktiven und passiven Gemeindemitgliedern, die die Pfarrgemeinde als religiös bedeutsamen Ort wahrnehmen, auch die Gruppe der *Gemeindeatheisten* vertreten ist. Das bedeutet, dass in den unterschiedlichen pfarrgemeindlichen Kontexten mit Personen zu rechnen ist, die aus rein *sozialen* Gründen am Gemeindeleben teilnehmen. Für diese Gruppe ist die religiöse Bedeutung der Pfarrgemeinde mehr oder weniger irrelevant, ihr Engagement hat nichts bzw. nur sehr wenig mit ihrem Glauben oder ihrer Spiritualität zu tun.

Eine soziale Dimension hatte Pfarrgemeinde natürlich immer, und daher ist auch zu vermuten, dass die im Zuge dieser Untersuchung hervortretende Mitgliedschaftsform der *Gemeindeatheisten* schon längere Zeit besteht. Dennoch kann man nicht mehr davon ausgehen, dass alle im Sozialraum Pfarrgemeinde Erscheinenden in einer mehr oder weniger homogenen Form katholisch gläubig sind, ja überhaupt gläubig sind. Was bedeutet dieser Befund für die Strukturierung und Gestaltung des Sozialraums „Pfarrgemeinde“?

Schon die Realität des durch die Hauptamtlichen konstituierten Sozialraums Pfarrgemeinde ist mithin – trotz aller Filterwirkungen – durch eine starke soziokulturelle Heterogenität geprägt. Das ist eigentlich ein ermutigender Befund. Welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind, wäre zu diskutieren.

Mag. Teresa Schweighofer
Universitätsassistentin (prae doc) am Institut für Praktische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Wien
Schenkenstraße 8–10
A-1010 Wien
E-Mail: teresa.schweighofer(at)univie.ac(dot)at

Ein Volk von Propheten – ein vergessener Wesensvollzug der Kirche^{*}

Abstract

Kirchliches Handeln beschreiben Theologen nach dem II. Vatikanischen Konzil mit Hilfe der sog. kirchlichen Grund- oder Wesensvollzüge Liturgie, Martyrie und Diakonie. Damit ist eine theologische Grundlage dafür gegeben, dass Kirche stets neu werden und verwirklichen muss, was sie von ihrem Wesen her ist. Prophetie spielt noch im Neuen Testament als Selbstvollzug der Kirche eine unverzichtbare Rolle, gerät aber zunehmend in Vergessenheit, bzw. geht in das kirchliche Amt ein. Geistesgaben entwickeln sich als Besitz der Kirche. Das II. Vatikanum legt eine Grundlage für den Perspektivenwechsel, nicht den Geist zu besitzen, sondern sich vom Geist besitzen zu lassen und mit seinem unkalkulierbaren Wirken zu rechnen. Dieser Gedanke harrt immer noch der Rezeption in vielen Bereichen der Kirche und der Theologie. Die Konsequenzen für eine Theorie und Praxis des Verständnisses der Kirche als Volk Gottes und einer theologischen Hermeneutik sind nicht nur zu dulden, sondern sie müssen bejaht werden, wenn noch ernsthaft mit dem Geist Gottes gerechnet wird.

After Vatican II, theologians describe the essence of the church as *liturgia*, *martyria* and *diakonia*. This threefold system is the basis for the need of the church to permanently renew itself (*ecclesia semper reformanda*) and to put into practice what the church essentially is meant to be. In the New Testament, prophecy is an indispensable and essential part of the life of the church, but it was gradually forgotten or taken over by the official church. Gifts of the Holy Spirit became the exclusive property of the office and its incumbents. Vatican II lays the foundation for a change of perspective, not to possess the Holy Spirit but to be possessed by it and to count on its unpredictable actions. This idea is still waiting to be internalized in many fields of church and theology. The understanding of the church as people of God has consequences for theological theory and pastoral practice. If one honestly believes in the existence of the Holy Spirit, the results of theological hermeneutics cannot only be tolerated, but must be affirmed.

1. Bilder (im Kopf)

Beim *Googeln* sind die Großkirchen unter den Stichworten Propheten oder Prophetie nur schwach vertreten. Prophetie wird mit ihnen nicht konnotiert. Mormonen etwa und manche evangelikale Gruppen stellen ihr Prophetenbild ins Netz und zeigen, welches Bild uns möglicherweise im Kopf ist, wenn wir über das prophetische Element von Kirche nachdenken. Wir haben natürlich

^{*} Der vorliegende Artikel ist meine Antrittsvorlesung an der katholischen Hochschule Mainz am 02.12.2013.

die großen Prophetengestalten der Hl. Schrift im Blick, die kraftvoll, provozierend, oft laut und aggressiv das Wort Gottes aktualisieren. Gewinnend sind sie nicht, ihre Botschaft ist nicht einschmeichelnd, ihr Leben manchmal eine menschliche Tragödie, wie im Leben des Jeremia sichtbar wird, der in der christlichen Theologie als Vorläufer Christi gilt, der ebenfalls menschlich gesehen scheitert und am Schandpfahl endet. Große Werke der Kunst finden wir im Netz nicht, aber diese Bilder spiegeln wohl das wider, was bestimmte Gruppen als kraftvolle prophetische Verkündigung verstehen. Angesichts dieser Bilder taucht aber auch eine Ahnung auf, warum sich mancher „normalsterbliche“ Christ nur ungern als Prophet sehen möchte und warum auch die offizielle Theologie und Kirche es gerne etwas ruhiger und freundlicher angehen lassen würden. Oder wir hören die Propheten in der adventlichen Leseweise, die schöne Texte im Hinblick auf Jesus, den Messias schenken, die in ihm in Erfüllung gehen – Menschen einer vergangenen, fernen Vorzeit, die wir als Kirche nach Christus nicht mehr brauchen. Allerdings kommen wir so einfach nicht davon.

Als Getaufte haben wir Teil am prophetischen Amt Christi, wir sind ein Volk von Propheten. Bei unserer Taufe ist uns mit der Chrisamsalbung zugesagt: Du hast Anteil am priesterlichen, königlichen und prophetischen Amt Christi.

2. Kirchliche Grund-/Wesens- Vollzüge und die Prophetie

Die klassische katholische Systematisierung des kirchlichen Handelns bestand tatsächlich aus durchaus gutem Grund aus den sog. drei Ämtern, den *tria munera* Christi, d. h. Christus als Priester, König/Hirte, Lehrer/Prophet ist Vorbild und Urbild kirchlichen Handelns.¹ Vorteil war: das kirchliche Handeln wurde rückgebunden an Christus selbst. Dieses christozentrische Modell führte jedoch immer wieder zu einem allein klerikalen Blickwinkel: Der Priester oder Bischof steht für diese drei *munera* Christi, er handelt *in persona Christi* als Priester, Hirte, Prophet an der Gemeinde. Genauestens wird unterschieden zwischen dem sog. Weltdienst, der Aufgabe der Laien ist, und dem sog. Heilsdienst, der in den Zuständigkeitsbereich des Klerus fällt. Papst Johannes Paul II. greift in der Apostolischen Konstitution zur Promulgation des CIC 1983 dieses Modell auf und bezieht es jedoch auf das Tun der gesamten Kirche: Er zählt „die Lehre, nach der alle Glieder des Volkes Gottes [...] an dem dreifachen – dem priesterlichen, prophetischen und königlichen – Amt Christi teilhaben“, zu

¹ Vgl. Leo Karrer, Grundvollzüge christlicher Praxis, in: Herbert Haslinger (Hg.), Praktische Theologie, Bd. 2: Durchführungen, Mainz 2000, 379–395.

den Elementen, die „das wahre und eigentliche Bild der Kirche ausmachen“.² Immerhin fällt hier die klare Trennung von Welt- und Heiligungsdienst weg, die drei Ämter werden als Einheit verstanden, und sie werden zur Aufgabenbeschreibung des gesamten Gottesvolkes.

Zum ersten Mal von kirchlichen Grundfunktionen spricht Karl Rahner im *Handbuch der Pastoraltheologie*.³ Ferdinand Klostermann greift diesen Ansatz in seiner Gemeindeftheologie 1965 in drei Grundvollzügen auf, die er pneumatologisch begründet: Verkündigung des Wortes, Vollzug der Sakramente und der Dienst helfender Liebe.⁴ Klostermann legt in dieser Reihenfolge die Rangordnung dieser Grundvollzüge fest. Er versteht diese drei Grundvollzüge nicht nur als „Arbeitsplatzbeschreibungen“, also reine Feststellungen, was Kirche tut, sondern als Wesensmerkmale, Lebensäußerungen, ohne die Kirche nicht sein kann. So auch Karl Rahner, der in den Grundvollzügen Gottes Zuwendung zum Menschen wiedererkennt. Es zeigt sich das ursprüngliche Anliegen, auf eine solche Weise Kirche zu reflektieren: Kirche ist Dynamik, Vollzug, Prozess. Kirche muss immer wieder aktualisieren, was ihr Wesen ist. Es genügt nicht, dass bestimmte Wesenseigenschaften zum Fundament der Kirche gehören, sozusagen ihre Statik sichern. Gerade der Hinweis Klostermanns auf die Pneumatologie, d. h. auf den Hl. Geist als Wirkkraft kirchlichen Tuns, zeigt, dass die christologische Fundierung hierin ihre notwendige Ergänzung erfährt. Der Geist Gottes bewirkt, dass Kirche nicht statisch ist, sondern Lebensvollzug, oder sie ist eben nicht die Kirche, Ikone des dreieinigen Gottes.

In der theologischen Reflexion und damit auch in der kirchlichen Praxis passiert möglicherweise etwas Fatales. Aus der Dynamik des Prozesses und der Lebensäußerungen des lebendigen Organismus Kirche wird ein theologisches Prinzip, und zunehmend wird das Prinzip so bestimmend oder fundamental, dass es nicht mehr auf die geschichtliche Aktualisierung ankommt: Kirche wird zum Monument, und sie wird damit unangreifbar, denn egal, wie die Praxis aussieht, die Fundamente stimmen doch, bzw. aufgrund fester Fundamente werden alle aktuellen Lebensäußerungen als unveränderlicher Ausdruck ihres einmaligen Fundaments heiliggesprochen. Aus den Wesensvollzügen, den Grundvollzügen wird ferner ein Katalog, der nur noch dazu dient, die verschiedenen kirchlichen oder gemeindlichen Aktivitäten zu strukturieren. Es gibt dann nebeneinander stehend Angebote der Liturgie, der Diakonie, der Martyrie. Seelsorger, Haupt- und Ehrenamtliche teilen die jeweiligen Zuständigkeiten unter sich auf. Der Priester sieht sich als Fachmann für Liturgie, der Diakon

² Karrer, Grundvollzüge (s. Anm. 1), 390.

³ Franz Xaver Arnold u. a. (Hg.), *Handbuch der Pastoraltheologie*. Bd. 1, Freiburg/Br. u. a. 1964, 216–219.

⁴ Ferdinand Klostermann, *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens*, Freiburg/Br. u. a. 1965.

bestenfalls für Diakonie, andere für katechetische Angebote oder Schulunterricht. Damit ist aus den Grundvollzügen ein Ordnungssystem geworden, aus der Lebensverwirklichung ein Aufgabenkatalog, aus der Dynamik ein Prinzip, die Zusammenhänge spielen keine Rolle mehr.⁵

Denken wir uns dieser Logik zufolge das menschliche Zusammenleben. Zu menschlichen Wesensvollzügen gehören die ganz alltäglichen leiblichen Bedürfnisse wie Essen und Trinken, die Reflexion und die Kommunikation. Jedem leuchtet wohl der Irrsinn einer Situation auf, wo in einer Familie der Vater sagt, er sei für die Reflexion zuständig, die Mutter für Kommunikation, die Kinder für Essen und Trinken. Wesensvollzüge der Kirche lassen sich nicht voneinander trennen und nicht an bestimmte Gruppen oder Personen delegieren, ansonsten entspricht ihre Situation der genannten merkwürdigen Familie. Aber genau so sieht die Realität vielfach aus. Zuständige für Liturgie oder Martyrie sehen keinen Bezug zur Diakonie, Liturgie wird als besonders wertvoller Dienst verstanden, Verkündigungsdienst ausschließlich an bestimmte (Weihe-)Ämter gebunden. Bewusster Glaube und Rechtgläubigkeit stehen im Rang vor dem Dienst christlicher Liebe und werden etwa im Hinblick auf die Identität kirchlicher Einrichtungen als das *Proprium* definiert.⁶ An der Katholischen Hochschule bilden wir Theologinnen und Theologen aus für den Dienst in allen Wesensvollzügen der Kirche.

Wenn alle Lebensäußerungen der Kirche pneumatologisch begründet, d. h. Wirken des Geistes sind, tritt eine Spannung zutage, die das gesamte Thema des Prophetischen auch durchzieht. Einerseits wollen wir theologische Klarheit haben, Geistesgaben sollen Kirche aufbauen, das impliziert ja durchaus auch den Aufbau klarer Strukturen, das meint einen strukturierten Inhalt, eindeutige Kriterien zur Beurteilung, was geistgewirkt sein kann oder nicht; andererseits fängt bei jeder Kriteriologie des Geistlichen bereits eine Katalogisierung des göttlichen Wirkens in seinem Geist an, der bekanntlich weht, wo er will. Sobald man beginnt, das Wirken des Geistes zu beschreiben und damit zu definieren, engt man den Geist ein. Das ist die Schwierigkeit dieses Themas.

Das Schicksal, aus der Praxis heraus Prinzip geworden zu sein, kann man nun am Beispiel der Prophetie bereits im Neuen Testament nachweisen.⁷ Selbstverständlich geht der Apostel Paulus davon aus, dass sich in den Ge-

⁵ Vgl. Roman A. Siebenrock, *Diakonia, Leiturgia, Martyria, Koinonia: Grunddimensionen christlicher und kirchlicher Existenz als Ausdruck der Kirche als universalem Sakrament des Heils*, in: Johannes Först – Heinz-Günther Schöttler (Hg.), *Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter*, Berlin 2012, 47–65, hier 54f.

⁶ So Papst Benedikt in der Enzyklika *Deus caritas est* (2005), Nr. 31.

⁷ Vgl. zum Folgenden Josef Ernst, *Art. Propheten. 2. Neues Testament*, in: LThK, Bd. 8, ³1996 [= 2009], 632f.

meinden das lebendige Wirken des Geistes in der prophetischen Begabung der getauften Gemeindeglieder erweist. Dabei zeigt sich bei Paulus die Spannung im Prophetischen: Einerseits ist das Wirken des Geistes unkalkulierbar, er teilt Charismen zu, wem er will. Andererseits ist gerade die geist-erfüllte prophetische Rede keine wilde Ekstase, sondern an das Ziel des Gemeindeaufbaus gebunden. Sie ist verständliche, geisterfüllte, aufbauende, tröstende und mahnende Rede, die nicht nur der Erbauung des Redners dient, sondern der Gemeinschaft. Prophetie, so könnte man sagen, ist die Kompetenz der Herzenerkenntnis⁸, mit deren Hilfe der Geist sich eines Menschen bedient, um einem oder mehreren anderen oder der Gemeinde das zu sagen, was jetzt für ihre Situation dem Willen Gottes entspricht. Prophetie beinhaltet Kenntnis des Wortes Gottes, Kenntnis der Situation, Kenntnis der Herzen und eben die Fähigkeit, dies kritisch zu korrelieren. Bei Paulus ist der Prophet neben dem Apostel und dem Evangelisten ein Gemeindeamt, und dennoch kann die prophetische Geistbegabung alle treffen. Prophetie ist somit bei Paulus institutionell garantiert und doch unkalkulierbar. Paulus selbst sieht darin keinen Gegensatz. Es wird Gemeinde nie ohne Prophetie geben. Er ist so sehr vom Wirken des Geistes in den Gläubigen überzeugt, dass er Institution und Charisma nur im Zueinander sehen kann. Charisma ohne Gemeinschaftsbezug ist nicht denkbar, Institution (wenn man das Wort hier überhaupt verwenden darf) wird es nie ohne Geisterfüllung geben, indem die Gläubigen ihren Geistbesitz einbringen. Paulus scheint hier optimistisch, trotz mancher auch ernüchternden Erfahrungen in seinen Gemeinden. Bei Paulus begegnet uns das Bild und die Wirklichkeit einer geistgeleiteten, sehr pluralitätsoffenen Gemeinde, weil die Vielfalt der Charismen, zu denen die Prophetie zählt, gegen jede Uniformität und Erstarrung in Formalismus steht.

Auch Lukas entwickelt in der Apostelgeschichte das Bild einer ganz vom Geist geleiteten Gemeinde. Nach dem Pfingstereignis hält Petrus seine große Predigt an die Zeugen des Geschehens in Jerusalem (Apg 2,14–36). Soeben noch wurden die Apostel verdächtigt, voll des süßen Weines zu sein, aber Petrus erklärt den Zeugen aus aller Welt, dass nun erfüllt werde, was beim Propheten Joel verheißen sei:

„In den letzten Tagen wird es geschehen, ich werde meinen Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und eure Töchter werden Propheten sein, eure jungen Männer werden Visionen haben, und eure Alten werden Träume haben. Auch über meine Knechte und Mägde werde ich von meinem Geist ausgießen, und sie werden Propheten sein.“ (Joel 3,1–2)

Die Apostel stehen hier für die ganze endzeitliche Kirche, in der die prophetische Verheißung erfüllt sein wird. Diese Geisterfahrung überkommt die Kirche

⁸ Ernst, Propheten (s. Anm. 7), 633.

am Pfingstfest ohne Vorwarnung, sie setzt sich aber in der Kirche fort, indem das Reden in allen Sprachen, die Sammlung aller Völker in dem einen Volk Gottes zum Wesensvollzug wird. In dem Sinne hat die Kirche den Geist nicht als Besitz, sondern der Geist besitzt die Kirche. Sie verwaltet ihn nicht. Sie lebt aus einer geradezu unplanbaren Dynamik und fällt doch nicht ins Chaos, sondern entwickelt sich gerade deshalb zielgerichtet. Für Lukas ist der Geistbesitz kein ungeordnetes, kirchenunabhängiges Charisma. Gottfried Schille macht darauf aufmerksam, dass Lukas dies so sehr betont, weil er bereits in einer Zeit schreibt, wo er der Kirche zu einer Renaissance des Geistes raten muss.⁹

Noch im Epheserbrief ist bekannt, dass die Kirche apostolisch und prophetisch gleichermaßen ist. Ihr seid auferbaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten, so der paulinische Verfasser (2,20). Rudolf Schnackenburg sieht hier den Schritt vollzogen, an dem die Prophetie in das Fundamentale, Prinzipienhafte hineingerät, so dass es unerheblich wird, ob sich das Prophetische auch geschichtlich verwirklicht oder nicht.¹⁰ Jedenfalls spielt das Prophetische danach im Epheserbrief keine Rolle mehr. Es folgt dann eine Entwicklung, die offenbar nicht aufzuhalten war und kirchliches Leben geprägt hat. Das Prophetische geht im Apostolischen auf, die Bischöfe werden zunehmend als amtliche Inhaber des prophetischen Charismas angesehen. Prophetie setzt sich im kirchlichen Lehramt fort. Damit aber ist die der Prophetie innewohnende Spannung zwischen kirchlicher Verankerung und Unberechenbarkeit des Wirkens des Geistes zugunsten der Kirchenamtlichkeit aufgelöst. Prophetie ist dann die systematische Glaubenslehre, ihre lehramtliche Auslegung und ihre gottesdienstliche und katechetische Verkündigung.

Als Beispiel kann der Kirchenlehrer Johannes Chrysostomus dienen, dessen Ekklesiologie typisch ist für die spätere theologische Einschätzung der Prophetie in der Kirche.¹¹ Natürlich leugnet er keineswegs die Wirkkraft des Geistes in der Kirche. Doch wie zeigt sich diese? Auf keinen Fall mehr in außergewöhnlichen, nicht zu kontrollierenden Charismen. Vielmehr zeigt sich das Wirken des Geistes in der erstarkten Lehre, in den Sakramenten wie Taufe und Sündenvergebung, in den gelebten Tugenden. Gerade diese treten an die Stelle der Charismen. So wie der Apostel Paulus, den Chrysostomus besonders verehrt, alle notwendigen Gaben zum Aufbau der Kirche besitzt, so geht das Charisma der Urkirche ganz im apostolischen Amt auf, und dort besonders in der amtlichen Verkündigung. Bischöfe und Priester sind damit die eigentlichen Nachfol-

⁹ Die Apostelgeschichte des Lukas (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 5), Leipzig 1990, 46.

¹⁰ Der Brief an die Epheser (EKK X), Zürich u. a. 1982, 122f.

¹¹ Vgl. Peter Kohlgraf, Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus (Hereditas 19), Bonn 2001, 176–184.

ger der frühchristlichen Propheten. Adolf Martin Ritter bewertet dieses Charismenverständnis resigniert:

„Der Leib der Kirche ist beinahe ein Monstrum geworden, das statt aus verschiedenen Gliedern praktisch nur noch aus zweien besteht: aus dem Haupt, von dem alle Lebensregungen ausgehen und das Recht und Pflicht hat zu gebieten, und aus den Füßen, die dazu da sind, zu dienen und zu gehorchen.“¹²

Das kann so weit führen, dass jede Kritik an einem konkreten Bischof als Sünde gegen den Heiligen Geist gewertet wird. Wenn der Geist selbst jeden Bischof einsetzt, wird nicht nur das Amt, sondern möglichenfalls jede konkrete Amtshandlung, sofern sie dem Recht entspricht, sakrosankt.¹³ Ob ein Bischof vom Gottesvolk als Autorität akzeptiert, als glaubwürdig erfahren wird, ist dann unerheblich, so etwa Erzbischof Müller, der Präfekt der Glaubenskongregation, im Hinblick auf die derzeit angespannte Situation in der Diözese Limburg. Hier tritt die Kirche als Verwalterin des Geistes auf, in kritischen Stimmen kann dieser sich einer solchen Auffassung zufolge nicht äußern.

Ein weiterer Punkt: Karl Rahner setzt sich mit der theologischen Meinung auseinander, die Prophetie habe sich überlebt, nachdem in Christus die alten Verheißungen erfüllt worden seien.¹⁴ Dies verkürzt natürlich den Charakter des Prophetischen auf das Prinzip von Verheißung und Erfüllung, was nach Erkenntnissen heutiger Prophetenauslegung vielleicht sogar der am wenigsten zutreffende Aspekt ursprünglicher Prophetie gewesen sein dürfte.

So müssen wir in einem weiteren kurzen Schritt uns der Vielfalt prophetischer Wirklichkeit zuwenden, um Wege aufzuzeigen, wie aus dem „Monstrum“ wieder ein Leib werden kann.

3. Die vielen Facetten prophetischen Handelns und Lehrens

In seinem Buch *Der Glaube der Propheten* verdeutlicht Martin Buber bereits am Glaubensweg der Patriarchen den Wesenszug des Gottes Israels, den später die Propheten verkünden und dessen fordernde Wirklichkeit sie am eigenen Leib oft schmerzvoll erfahren müssen.¹⁵ Sie machen die alles verän-

¹² Adolf Martin Ritter, *Charisma im Verständnis des Johannes Chrysostomus und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 25)*, Göttingen 1972, 71.

¹³ Vgl. www.focus.de/politik/deutschland/schutz-fuer-christian-wulff-erzbischof-mueller-rueckkehr-von-skandal-bischof-denkbar_id_3481776.html (15.1.2014)

¹⁴ Vgl. Karl Rahner, Art. Prophetismus, in: *Sacramentum Mundi*. Bd. III, Freiburg/Br. u. a. 1969, 1315–1321.

¹⁵ Martin Buber, *Der Glaube der Propheten*, Darmstadt 1984, bes. 35–68.

dernde Erfahrung, dass Gott sich nicht „an ein kleines Stück Erde“¹⁶, sondern an Menschen bindet. So wie Gott als Wegegott in gewisser Weise ortlos wird, weil er sich an Personen bindet, macht Gott manchen Menschen, dem er nahekommt, zum Nomaden des Glaubens.¹⁷ Gott schickt Menschen aus der scheinbaren Sicherheit des Vaterhauses in die Fremde. So wie sich dieser Gott an Menschen und später an das Volk Israel bindet, fordert er die Selbstdarbringung des Menschen als Antwort mit allen Konsequenzen. Propheten sind so Zeugen einer persönlichen Gotteserfahrung. Aus dieser Erfahrung erfolgt die prophetische Kritik am Opferkult und Gottesdienst, sobald er zum Ersatz für diese Selbsthingabe wird. Weil Propheten wissen, dass Menschen sich binden müssen, warnen sie immer wieder vor den kleinen selbstgemachten Götzen, die im Grunde genommen Selbstvergötzungen des Menschen sind. Der Mensch möchte nicht Glaubensnomade sein, er möchte sein heimisches Gebetseckchen pflegen und rituelle Sicherheit haben. Buber erinnert jedoch auch daran, dass die kleinen Götter oft nicht die Konkurrenz für den einen Gott sind, sondern Zerrbilder des einen Gottes, in denen er für menschliche Zwecke missbraucht wird, seien es politische oder religiöse oder sonstige Machtinteressen.

Prophetische Themen sind die Gerechtigkeit, weil Gott sich besonders mit den Ausgebeuteten identifiziert, das Gericht über die, die ihre Macht missbrauchen; Propheten sind Kenner der Gegenwart und des menschlichen Herzens, sie sind ohne Sozial-, Kult- und Institutionenkritik nicht zu denken. Von ihnen wird eine kompromisslose Übereinstimmung zwischen Leben und Predigt gefordert, sie solidarisieren sich mit den Leidenden, scheuen nicht, ihr Schicksal zu teilen bis zur Hingabe des eigenen Lebens. Sie leben aus einer Vertrautheit mit dem einen Gott und müssen doch manches Mal auch durch Gottesfinsternisse gehen. Ihre Hoffnung, die sie verkünden, ist keine billige Gnade, sondern neue Schöpfung, die gegen jeden Augenschein auf die Macht Gottes vertraut. Die biblische Grundlage zeigt spätestens hier die Blickverengung katholischer Theologie. Prophetie lässt sich nicht institutionenerhaltend instrumentalisieren. Wenn man Prophetie und kirchliches Amt verbindet, wird man seine Autorität nicht auf einen automatischen Geistbesitz gründen können, wenn diese biblischen Grundbedingungen nicht erfüllt sind.

Es wäre falsch, Propheten allein als Modell einer Kontrastgesellschaft zu verstehen. Sie leben inmitten des Volkes und wollen den Menschen eine Erfahrung der Nähe Gottes vermitteln, so dass sie selbst zu Propheten werden können: Menschen, die aus Erfahrung glauben, ihre Zeit kritisch sehen und vom Wort Gottes her deuten, Widerstand setzen gegen jeden Machtmiss-

¹⁶ Buber, Propheten (s. Anm. 15), 49.

¹⁷ Buber, Propheten (s. Anm. 15), 61.

brauch in Religion und Politik, für Gerechtigkeit eintreten durch Tat und Wort und so Gott zum Recht verhelfen, der sich gerade an die Schwachen bindet. Propheten sind nicht nur die großen Gestalten der Geschichte Israels. „Gott, der Herr, spricht, wer wird da nicht zum Propheten?“, so steht es bei Amos (3,8). Gottes Ruf ist vielgestaltig. Er kann einen so treffen, dass jemand aus dieser Erfahrung heraus handeln muss. So vielfältig die Lebensumstände von Menschen sein können, so unterschiedlichen Charakter nimmt die prophetische Dimension an, wenn es darum geht, die Botschaft des Glaubens auf diese Situationen hin zu aktualisieren – in Tat und Wort. So wie Liturgie, Diakonie, Martyrie nur ineinander zu denken sind, wenn sie nicht Säulen eines starren Gebäudes werden sollen, so durchdringt ein prophetischer Wind alle Wesensvollzüge, wenn Kirche denn leben soll. Selbstgenügsamkeit, Ritualismus, traditionelle Gewohnheit, Machtgebaren, Fehlformen der Verkündigung, Gleichgültigkeit, Herablassung in der Begegnung mit den Armen, Realitätsverdrängung, aber auch Hoffnungslosigkeit und Mutlosigkeit brauchen den Propheten, der um Gottes und des Menschen willen neue Perspektiven eröffnet und anmahnt. Das ist mehr und etwas grundlegend anderes als der Bezug auf die lehramtliche, apostolische Tradition allein. Theologie und kirchliche Praxis sind gut beraten, prophetische Stimmen zu hören. Die Vielfalt wahrzunehmen ermöglicht, wenn es denn manchmal so sein sollte, aus dem Monstrum aus Haupt und Füßen den Leib aus vielen Gliedern erstehen zu lassen. Dem wollen wir im Folgenden ein wenig nachgehen.

4. Konsequenzen

Es sei zugestanden, dass im Folgenden nur wenige Bereiche – und dies auch nur sehr grundsätzlich – in den Blick kommen. Ich bin aber davon überzeugt, dass eine weitere Erforschung des prophetischen Elements eine lebensnotwendige Arbeit sein wird im Hinblick auf Leben und Lehre der Kirche.

4.1. Im Hinblick auf eine Theologie und Praxis des Gottesvolkes

Kurz nach dem Abschluss des II. Vatikanums im Jahre 1965 beschreibt der Dominikaner Yves Congar die kirchliche Wirklichkeit so, wie es sich bei Chrysostomus 1500 Jahre vorher darstellte.¹⁸ Die Kirche habe ihre „aktuelle Wirksamkeit in die Macht hineinverlegt, die zum Besitz geworden ist“, man

¹⁸ Vgl. Yves Congar, Für eine dienende und arme Kirche, Mainz 1965.

„gehört jetzt Gott, indem man seinem Repräsentanten gehorcht.“¹⁹ Wenn das so ist, besitzt die Kirche den Geist und nicht der Geist die Kirche.²⁰

Man könnte einwenden, dass diese Zeiten doch vorbei sind. Man denke an die pastoralen Aufbrüche, die neuen kirchlichen Berufe, das vielfältige Ehrenamt, und man schaue sich die Realität in den Gemeinden an, in denen sich zahlreiche Menschen engagieren, die nicht nur Befehlsempfänger sind. Man kann jedoch auch fragen, ob andererseits Charismen wirklich geschätzt werden, ob Seelsorgeberufe nicht doch als Notlösungen gesehen werden, weil es nicht genug Priester gibt. Es gibt genügend Anzeichen dafür, dass es so ist. Schaut man in die Darstellungen der Strukturpläne der Bistümer Deutschlands im Jahr 2007²¹, ist es letztlich der Priestermangel, welcher der Grund für eine neue Wertschätzung der Charismen und theologischen Laienberufe ist. Entwirft etwa Kardinal Kasper im Jahr 1994 das Leitbild einer konkreten Gemeindeleitung, „welches nicht patriarchalisch, klerikalistisch oder autoritär vorgeht, sondern sich partnerschaftlich, kommunikativ und kooperativ“ zeigt,²² kommt er mit geltendem Kirchenrecht, dem sakramentalen und eucharistisch geprägten Grundverständnis von Kirche in Konflikt. Damit entsteht ein Dilemma, das Udo Schmäzle hervorhebt: Charismen werden gebraucht, aber sie dürfen nicht gebraucht werden, Änderungen ergeben sich nur aus einer Notlage, nicht aus der Rezeption theologischer Erkenntnisse. Betrachtet man das *Rahmenstatut für die Gemeindeferenten/-referentinnen und Pastoralreferenten/-referentinnen* vom 01.10.2011, nimmt man wahr, dass Aufgaben in der Pastoral allein als Mitwirkung am Dienst des Priesters verstanden werden,²³ und nicht auf die Salbung der Getauften und Gefirmten begründet ist.²⁴ Damit hat etwa das Rahmenstatut einen zentralen Punkt der Theologie des II. Vatikanums nicht rezipiert. Eine Katholische Hochschule kann sich nicht damit zufrieden geben, theologische „Notstopfen“ auszubilden und in die Pastoral zu entlassen.

Das dargestellte Problem bleibt nicht ohne Folgen: Franz Xaver Kaufmann etwa konstatiert eine „wachsende Entfremdung auch gläubiger Katholiken von

¹⁹ Congar, Kirche (s. Anm. 18), 44.

²⁰ Vgl. Congar, Kirche (s. Anm. 18), 44f.

²¹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Mehr als Strukturen ...“. Neuorientierung der Pastoral in den (Erz-)Diözesen. Ein Überblick (Arbeitshilfen 216), Bonn 2007.

²² Vgl. Udo Schmäzle, Charismen teilen in überschaubaren Räumen. Woran orientieren sich die diözesanen Umstrukturierungsmaßnahmen?, in: Herder-Korrespondenz 61 (2007), 175–179.

²³ Punkt 1.3.3., in: Amtsblatt des Erzbistums Köln 153 vom 31. August 2013, 133–139, hier 135.

²⁴ Vgl. *Apostolicam Actuositatem* 2.

der Institution Kirche²⁵ ebenso wie die „Entfremdung des Episkopats und insbesondere der römischen Kurie von den Lebenswirklichkeiten der katholischen Laien“²⁶, wofür er die bekannten Konflikte als Beleg nennen kann. Bischöfe sind in der Regel selbst nicht mehr Konzilszeitgenossen. Eine zunehmende Vergreisung der Klerikerkirche²⁷ ist sicher auch nicht von der Hand zu weisen. Der Grund für fehlende Berufungen in allen Ständen und Berufsgruppen spricht dafür, dass Kaufmann nicht ganz Unrecht haben kann. Eine Konzentration der Berufungspastoral auf den Klerikerberuf jedenfalls ist weitestgehend ohne Erfolg geblieben. Auch besondere Berufungen können nicht in Abgrenzung gedeihen. In den Dokumenten der letzten Jahrzehnte über die Identität des Priesters wird eher sein Gegenüberstehen zur Gemeinde als sein Mitsein mit den Christen herausgestellt. Geistliche Berufe aber werden nicht geweckt, wenn nicht die Einheit aller Glieder der Kirche und ihre gemeinsame Verantwortung ins Bewusstsein rücken.²⁸ Und so sehr man auch die Konzilstheologie beschwören mag, ob prophetische Stimmen gerne gehört werden und ob Charismen wirklich wesensnotwendig im Konzept vorgesehen sind, darf doch bezweifelt werden.

Congar setzt in seiner Interpretation der Konzilstheologie als Voraussetzung für eine vom Charisma und damit von gewollter prophetischer Vielfalt geprägten Kirche einen anderen Akzent. Kirche ist nur zu verstehen als Einheit der Christen, als ihre Versammlung an einem konkreten Ort, zu einer konkreten Zeit. Immer wieder kommt er darauf zu sprechen, dass kirchliche Theorie und Praxis die Kirche nie losgelöst von den Menschen betrachten darf. Jeder Einzelne bildet einen lebendigen Stein der Kirche, ist lebendiges Glied am Leib Christi. Kirche hat demnach keinen Wert in sich, sondern erhält ihren Wert im Hinblick auf die lebendigen Menschen, denen sie zu dienen hat und aus denen sie besteht. Kirche und Sakramente sind Werkzeuge des Geistes, deren sich Gott bedient, um dem einzelnen Menschen seine Nähe zu schenken. Kirche, der einzelne Gläubige sowie die konkrete Gemeinde bilden eine untrennbare Einheit miteinander. Theologisch würde man sagen, sie bilden eine *Perichorese*, durchdringen sich gegenseitig.

Diese Idee hat zahlreiche Konsequenzen, die Congar nur kurz andeutet. Sie nivelliert keineswegs eine notwendige Hierarchie in der Kirche, verweist aber auf die gemeinsame Verantwortung aller für den Glauben, die Liturgie, das

²⁵ Franz Xaver Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?* Freiburg/Br. u.a. ³2011, 139.

²⁶ Kaufmann, *Kirchenkrise* (s. Anm. 25), 139.

²⁷ Kaufmann, *Kirchenkrise* (s. Anm. 25), 140.

²⁸ Vgl. die Beiträge in Philipp Müller – Gerhard Schneider (Hg.), *Ein Beruf in der Kirche? Fragen der Berufungspastoral*, Ostfildern 2013.

Apostolat und das soziale Leben der Kirche.²⁹ Das kirchliche Amt erfährt eine Anerkennung, denn es versteht sich, „dass der Bischof in der Kirche und die Kirche im Bischof ist“ (Cyprian). Damit ist nun nicht gemeint, dass allein der Bischof die Kirche repräsentiert, ganz im Gegenteil. Congar zieht aus diesem Satz die Folgerung, dass es kein legitimes Amt in der Kirche geben könne, das seine Autorität gegen die konkrete Gemeinde ausspielt. Ein Amtsträger, der nicht in einem lebendigen Kontakt zur Gemeinde steht und deren Wertschätzung erfährt, hat seine geistliche Autorität verloren. Congar stellt bereits 1965 die notwendige Verbindung des Amtsträgers (Bischofs) zu seinem christologischen Ursprung auf eine Stufe mit seiner Beziehung zur konkreten christlichen Gemeinde, deren prophetische Geistesgaben er für ein rechtes Verständnis seiner Aufgabe und seine Amtsausübung braucht. Die Realität sieht oft genug anders aus.

In diesem Zusammenhang erwartet Congar in der kirchlichen Praxis die Förderung einer spirituellen, d. h. vom Geist geleiteten Anthropologie.³⁰ Die Stärkung einer spirituellen Anthropologie verfolgt das Ziel, Menschen mit starker Persönlichkeit zu wecken, zu bilden und ihre Selbstständigkeit zu erhalten. Kirche lebt davon, dass sie Menschen zu Selbst-Denkern und erwachsenen Glaubenden heranbildet. Die Kirche soll Menschen wieder entdecken, die gerade in ihrer Humanität wahre Christen sind. In diesem Sinne zitiert Congar Alfred Loisy, der einmal die Klage ausgestoßen hat: „Die Kirche möchte viel regieren, aber sie erzieht zu wenig“.³¹ Erziehung meint hier genau diese Heranbildung selbstbewusster glaubender Menschen, die aus eigener Überzeugung und aus der eigenen Geistbegabung heraus handeln. Dabei sind wir nun spätestens beim prophetischen Gesichtspunkt. Denn wahres Christentum wird sich im konkreten Leben der Gläubigen, wenigstens Congar zufolge, weniger in der Orthodoxie allein als in der wahren Humanität erweisen. Orthodoxie ohne Humanität gerät leicht in Gefahr, Ideologie zu werden.

Braucht es aber nicht klare Kriterien zur Unterscheidung der Geister? Der Bischof hat doch auch ein Wächteramt, das er ausfüllen muss. Hilft eine Gleichbehandlung aller Dienste, Ämter und Charismen? Woran soll man in diesem Konzert der Stimmen wahre und falsche Prophetie unterscheiden? Es liegt nahe, einmal bei den Jesuiten nachzuschauen. Tatsächlich finden sich in der Literatur hilfreiche Hinweise.³² Der Orden hat Überlegungen zur Entscheidungsfindung entwickelt, die über den Jesuitenorden hinaus Bedeutung erlan-

²⁹ Vgl. Congar, Kirche (s. Anm. 18), 31.

³⁰ Vgl. Congar, Kirche (s. Anm. 18), 44–46.

³¹ Congar, Kirche (s. Anm. 18), 53.

³² Vgl. zum Folgenden Hans Zwiefelhofer SJ, Dienst am Glauben und Einsatz für die Gerechtigkeit, in: Michael Sievernich – Günter Switek (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg/Br. u. a. 1990, 657–669.

gen, auch schon durch die Tatsache, dass unser jesuitischer Papst davon geprägt zu sein scheint und seinen Stil in kirchenamtliches Handeln einbringt. Das Konzept nennt sich „Gemeinschaftliche Entscheidung“. Die Suche nach einer Entscheidung wird als ein geistliches Geschehen verstanden. Die Beteiligten an dem Prozess sehen sich hinhörend nach zwei Seiten. Zum einen sind sie dem Wort Gottes verpflichtet, dem sie sich immer wieder im Gebet aussetzen. Zum anderen verstehen sie diese Welt, in der sie leben, als Ort, an dem Gott sie ansprechen kann: Wahrnehmung des Willens Gottes im konkreten Alltag. Der gesamte Prozess muss hier nur kurz skizziert werden, weil es mehr um die Grundhaltungen geht, die Konkretion sieht in einem großen Organismus wie einer Diözese sicher noch einmal anders aus als in einer Ordensgemeinschaft, die aufgrund einer verbindenden Ordensspiritualität andere Fundamente für einen Dialog mitbringt als die oft unübersehbare Vielfalt einer Diözese oder einer Pfarrgemeinde.

Zunächst einmal wäre eine Anerkennung der Möglichkeit, dass der Geist Gottes im anderen wirkt, eine wichtige Grundlage für den Versuch einer Wahrheitsfindung in der Kirche. Dem anderen geht es nicht darum, die Kirche zu zerstören, sondern er handelt und spricht aus einer Verantwortung für die Gemeinschaft, weil alle nach Möglichkeiten suchen, Kirche als Sakrament des Heils besser aufstrahlen zu lassen. Der Weg einer Wahrheitssuche geht nun nicht über die Debatte, bei der einer den anderen zu widerlegen und seine Argumente möglichst abschließend zu vertreten sucht, sondern über einen geistlichen Dialog, bei dem jeder der am Gespräch Beteiligten zunächst seine Argumente im Gebet bedenkt, dann ebenso die Argumente der anderen zu verstehen sucht, sich nicht von äußeren Einflüssen abhängig macht, in dem Sinne: Was denken die anderen, was denkt mein Bischof, was denkt meine Gemeinde von mir?, sondern ohne Furcht und in großer innerer Freiheit seine Argumente sagt. Gewissen Sorgen kommt der ehemalige Jesuitengeneral Pedro Arrupe zuvor:

„Es soll uns nicht leicht abschrecken, wenn anfangs vielleicht unterschiedliche oder gar entgegengesetzte Meinungen auftauchen: ein und derselbe Geist vermag den Reichtum seiner Gaben in den verschiedensten Erfahrungen zu enthüllen; nach und nach wird der Meinungs austausch die Gemeinschaft zur Einheit führen, wenn nur jeder bei diesem Austausch geduldig zuhören lernt, die Wahrheit des anderen achtet und sich bereit zeigt, die Meinung des anderen aufzunehmen und ehrlich stehen zu lassen. Sie wird ohne Zweifel Klarheit in seine Wahrheit bringen.“³³

Der Jesuitenorden geht damit einen Weg der Anerkennung von Prophetie in jedem, der sich am Prozess der Wahrheitssuche beteiligt. Dass dies ansatzweise auch den neuen päpstlichen Stil zu prägen scheint, spricht dafür, dass

³³ Zwiefelhofer, Dienst (s. Anm. 32), 659.

dieses durchaus zeitaufwändige Denken gesamtkirchlich eine stärkere Rolle spielen wird.

Und bei Papst Franziskus taucht immer wieder ein Gedanke auf, der sich eben auch in der hier verwendeten Jesuitenliteratur findet: Bei der Wahrheits-suche geht es nicht um eine Glaubens*theorie*, vielmehr muss die Wahrheit *getan* werden. Es geht um die Suche nach Wegen, auf die Not der Menschen zu reagieren. Auch hier taucht das prophetische Element auf. Wahrheit ist handlungsorientiert, sie kommt aus einer bestimmten Praxis der Aufmerksamkeit und des Dialogs, und sie führt zur Praxis hin. Hans Zwiefelhofer formuliert es so:

„Der Dienst am Glauben, zu dem der Dienst für die Gerechtigkeit notwendig dazugehört, ist unsere Art zu wirken, und das Evangelium zu verkünden. Es geht bei dieser Grundentscheidung [des Ordens, P. K.] für die Integration von Glaubensverkündigung und Förderung der Gerechtigkeit, um die Ausrichtung des Heildienstes für alle Menschen unserer Zeit an den Herausforderungen, die sich uns stellen, um die Glaubwürdigkeit der Tat bei der Verkündigung der Botschaft Jesu, um die konkrete Ganzheit seiner Heilsbotschaft mit allen Implikationen für das menschliche Leben und Zusammenleben, um den Dienst am Reich Gottes in seiner umfassenden Bedeutung, einschließlich aller das Leben und Zusammenleben der Menschen auf allen Ebenen bestimmenden Institutionen, Strukturen, Mechanismen und Ordnungen. Jenseits eingefahrener und überholter Denkschemata soll Christus so verkündet werden, dass ihn alle, und insbesondere die Armen, als den erkennen, der bei den Menschen sein will und in ihrer Geschichte wirkt.“³⁴

Vielleicht hören wir vor diesem Hintergrund LG 12 neu:

„Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13,15). Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren.“

Das Konzil knüpft die Unfehlbarkeit des Gottesvolkes an die prophetische Begabung und Praxis. Hier wird die Unfehlbarkeit des Gottesvolkes nicht nur auf die Glaubenslehre reduziert, sondern an das prophetische Amt geknüpft, an dem alle teilhaben, insofern sie es in Glaube und Liebe verwirklichen. Eine Wahrheit, die nur geglaubt wird, entfaltet keine prophetische Kraft. Wo Wahrheit getan wird, kann das Volk Gottes nicht irren.

Die Irrtumslosigkeit des Gottesvolkes beruht auf der Kompetenz der Herzenskenntnis aller Gläubigen, die man nur erwirbt, wenn man zum einen den Menschen kennt, zum anderen aber fest im Wort Gottes verankert ist, damit man sich nicht selbst verliert. Wir spüren spätestens nun den hohen Anspruch,

³⁴ Zwiefelhofer, Dienst (s. Anm. 32), 659.

der damit an die Glieder des Gottesvolkes ausgesprochen wird. Es kommen Signale von Papst Franziskus, dass er eine solche Volk-Gottes-Theologie vertritt und zu einer verstärkten prophetischen Praxis ruft.

4.2. Im Hinblick auf die theologische Hermeneutik

Die Theologie hat sich nach dem II. Vatikanum zunehmend der empirischen Forschung geöffnet. Humanwissenschaften bilden eine wichtige Unterstützung der Theologie, die Menschen besser zu verstehen, denen sie helfen soll. Der prophetische Ansatz einer theologischen Hermeneutik geht aber m. E. noch weiter. Hier wäre eine Theologie im Blick, die vom prophetischen Volk Gottes geprägt wird. Das möchte ich an einem Beispiel verdeutlichen.

Papst Franziskus erinnerte während seines Besuchs in Rio de Janeiro am 28. Juli 2013 vor den versammelten Bischöfen an das Dokument der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM), das 2007 in Aparecida verabschiedet wurde.³⁵ Er war als Erzbischof von Buenos Aires bekanntlich federführend an dem Abschlussdokument beteiligt. Es seien nur kurz einige Stichworte genannt, welche die Bedeutung des oben dargestellten pastoralen Ansatzes herausstellen. Der Papst erinnerte daran, dass sich die Bischöfe der CELAM bewusst für den Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln entschieden hatten. Damit entschieden sich die Bischöfe für ein Vorgehen, das in der Pastoraltheologie selbstverständlich geworden ist. Als Methode birgt der Dreischritt jedoch eine Gefahr, auf die Papst Franziskus ausdrücklich hinweist: Er kann aseptisch werden, d. h. er kann am grünen Tisch konstruiert werden und am Ende in ein lebloses, inspirationsarmes Abschlusspapier einmünden, das die Kirche und ihr Leben nicht weiterbringt. Auch ein empirischer Theologe schaut möglicherweise nur von außen in eine ihm ansonsten fremde Welt. Pastoral kann nur Frucht bringen, wenn sie der „Dynamik der Inkarnation“ entspricht. Anders als manche andere Bischofskonferenz hat CELAM an den Anfang der Erneuerungsbemühungen das Sehen gestellt. Konkret: Am Anfang steht nicht ein theologisches Dokument, sondern das Sammeln der Sorgen und Nöte der einzelnen Bischöfe und ihrer Teilkirchen. Franziskus spricht von der Hintergrundmusik des betenden Gottesvolkes, das die Grundlage theologischer Überlegungen bildet. Das bleibt keine fromme Theorie.

Wenn das Hinsehen wirklich konkret und fruchtbringend sein soll, wird es notwendig sein, möglichst kleine Einheiten in den Blick zu nehmen und die vielfältigen Bedingungen wahrzunehmen. Je mehr man sich von der Basis entfernt, desto ungenauer wird die Analyse. Und selbst in einer Teilkirche finden

³⁵ Vgl. Papst Franziskus, „Der Klerikalismus ist ebenfalls eine sehr aktuelle Versuchung“, unter: www.kath.net/news.42232 (28.07.2013).

sich möglicherweise zahlreiche nebeneinander existierende Kulturen und Traditionen, die man nicht in einem großen Eintopf vermischen darf:

„So gibt es zum Beispiel in ein und derselben Stadt verschiedene imaginäre Kollektive, die ‚unterschiedliche Städte‘ bilden. Wenn wir nur in den Maßstäben der ‚Kultur von immer‘ verharren, im Grunde einer Kultur auf ländlicher Basis, wird das Ergebnis schließlich eine Vereitelung der Kraft des Heiligen Geistes sein. Gott ist in allen Teilen: Man muss ihn zu entdecken wissen, um ihn in der Sprache jeder Kultur verkünden zu können; und jede Wirklichkeit, jede Sprache hat einen anderen Rhythmus.“³⁶ (Papst Franziskus am 28.07.2013)

Pastorale Dynamik entsteht von unten nach oben, nicht umgekehrt, eine solche zentralistische Vorgehensweise nennt der Papst sogar eine potentielle Verhinderung des Geistes Gottes.

Es zeigen sich Konsequenzen für eine praktische Theologie:

Was das Handeln angeht, stehen nicht theoretisch fundierte Änderungen kirchlicher Strukturen im Fokus, sondern die Mission, das Herausgehen aller Christen aus den kirchlichen Binnenbereichen. Insofern Mission dazu drängt, sich selbst zu verschenken in Gemeinschaft mit anderen, ist sie kirchlich orientiert und verwurzelt. Nicht eine entwickelte Theorie führt zu kirchlichen Veränderungen, sondern die Dynamik der Mission verändert die Kirche, ihre Theologie und ihre Strukturen. Kirche und Theologie verändern sich nur, wenn sich ein missionarisches Taufverständnis im Hinausgehen aller aus den Kirchenräumen zeigt.

Empirie ist ein wichtiger Schritt, hier geht es aber noch einmal um eine ganz neue theologische Hermeneutik. Noch deutlicher wird der Papst in *Evangelii Gaudium*. Er beschreibt verschiedene Kirchen- und Theologentypen, u. a. den Manager-Funktionalisten, der für eine Theologie steht, die mit Statistiken, Planungen und Bewertungen überladen ist, deren Nutznießer nicht das Volk Gottes ist, sondern die Kirche als Organisation oder eben die Theologie als solche. Der Vertreter einer solchen Theologie weiß, was „man tun müsste“, er weist einen Weg, ohne ihn selber gehen zu wollen. „Wir pflegen unsere grenzenlose Phantasie und verlieren den Kontakt zu der durchlittenen Wirklichkeit unseres gläubigen Volkes“.³⁷ Der Papst sieht die Gefahr, von außen oder von oben zu urteilen und die eigentliche Prophetie der Brüder und Schwestern nicht wahrhaben zu wollen.³⁸

³⁶ Papst Franziskus, Der Klerikalismus (s. Anm. 35).

³⁷ Papst Franziskus, Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben „Evangelii Gaudium“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Freiburg/Br. u. a. 2013, Nr. 96.

³⁸ Vgl. Papst Franziskus, Die Freude des Evangeliums (s. Anm. 37), Nr. 95–97.

Ich meine, dass wir auch in der Theologie von einer solchen Nähe zum prophetischen Gottesvolk oft weit entfernt sind. Ob unsere wissenschaftliche Theologie immer gut hinhört auf die „Hintergrundmusik“ der betenden Gemeinde, wie der Papst im Hinblick auf das Vorgehen in Aparecida fordert, müssen wir Theologen uns schon fragen lassen. Auch wir haben den Geist nicht als Besitz.

5. Offene Fragen und Themen

Das Volk Gottes selbst kann den prophetischen Geist töten, das soll nicht geleugnet werden. Gewohnheiten, Bequemlichkeiten löschen manchen prophetischen Geist aus. Manche Menschen in unseren Gemeinden machen gerade die schmerzliche Erfahrung, zu Nomaden des Glaubens geworden zu sein. Das zu bejahen, ist nicht leicht, könnte aber eine wichtige Voraussetzung für das Prophetische sein. Ist das nur schlecht oder ist das nicht eine notwendige Ergänzung zu unserer Wirklichkeit der Gemeinden, die das Elefantengedächtnis der Kirche genannt werden können?³⁹ Umso wichtiger ist es, dass Aufbrüche und unbequeme Stimmen gewollt sind. Prophetische Anfragen an manche Bequemlichkeit der westeuropäischen Kirche stellen die Christen in aller Welt, die Verfolgungen und Unrecht ausgesetzt sind und so in der Kirche die prophetische Heimatlosigkeit verkörpern.⁴⁰ Während das Christentum in Europa müde geworden zu sein scheint, gibt es in Afrika und Lateinamerika bei allen Schwierigkeiten Aufbrüche. Dort gibt es heute doppelt so viele Christen wie vor 30 Jahren. Viele Christen weltweit leiden unter Verfolgung und Entrechtung. Im Jahr 1983 weist Papst Johannes Paul II. auf folgende Tatsachen hin:

„In den Verfolgungen der ersten Jahrhunderte waren die üblichen Strafen: der Tod, die Deportation, die Verbannung. Heute sind zum Gefängnis, zum Konzentrationslager, zur Zwangsarbeit und zur Vertreibung aus der Heimat weniger auffällige, aber dafür raffiniertere Strafen hinzugekommen: nicht der blutige Tod, sondern eine Art zivilen Todes; [...] die ständige Einschränkung der persönlichen Freiheit oder die soziale Diskriminierung. Es gibt heute Hunderttausende von Glaubenszeugen, meistens ignoriert und vergessen von der öffentlichen Meinung [...]. All das darf uns nicht die anderen Schwierigkeiten vergessen lassen, die ein Leben nach dem Glauben mit sich bringt.“⁴¹

Der Papst stellt die Erfahrungen der verfolgten Christen den Strömungen der westlichen Welt gegenüber, die alle geistigen Bestrebungen ersticken. Während die einen Mut brauchen, um das Evangelium angesichts von Gewalt und

³⁹ Vgl. Andreas Wollbold, Handbuch der Gemeindepastoral, Regensburg 2004, 29–37.

⁴⁰ Vgl. Reinhard Backes, „Sie werden euch hassen“. Christenverfolgung heute, Augsburg 2005, 13–23.

⁴¹ Zitiert aus Backes, Christenverfolgung (s. Anm. 40), 9f.

Bedrohung nicht zu verraten, brauchen die anderen, also wir, den Mut zu einem klaren Blick, treu zu bleiben, so der Papst. Die notleidenden Schwestern und Brüder in unser Christsein und unser theologisches Denken zu holen, bewahrt vor mancher geistiger Bequemlichkeit. Wenn das Konzil fordert, die Zeichen der Zeit zu sehen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten (GS 4), ermutigen uns die verfolgten Christen, uns das theologische Urteil über Zeitströmungen nicht zu ersparen und nicht aus gutgemeinter Suche nach gesellschaftlicher Relevanz alles heiligzusprechen, was sich in Gesellschaft, bei den einzelnen Menschen, in den unterschiedlichen Milieus tut.

Schließlich: Das Volk Gottes ist größer als die sichtbare Zugehörigkeit zur Kirche. LG 16 beschreibt, wie andere Menschen dem Volk Gottes zugeordnet werden müssen und mit ihm in Beziehung stehen. Es gibt den Geist Gottes, also auch Propheten außerhalb der Kirche, die ihr etwas zu sagen haben. Auch hier müsste genauer hingeschaut werden. Kritische Anfragen an kirchliche Praxis sind nicht von vornherein als antichristliche Kampagne zu verstehen. Leichtfertig werden kritische Stimmen als Kirchenfeindlichkeit abgetan. Religionsfreiheit und Pluralismus etwa sind zunächst nicht aus innerkirchlicher Prophetie erwachsen. Inwiefern muss die Kirche wiederum in die Gesellschaft hinein prophetisch wirken und nicht nur bestätigen, auch die Theologie? Ich glaube, dass das oft deswegen nicht gelingt, weil innerkirchlich Prophetie einen schweren Stand hat. Institutionenkritik, ein kritischer Blick auf menschliche Macht, ist nicht bequem, und auch der mahnende Ruf an die Gläubigen insgesamt, aufzustehen und das Vaterhaus zu verlassen, wird nicht gerne gehört. Diese Fragen überfordern einen einzelnen Vortrag. Mir ging es darum, an einen alten Wesensvollzug zu erinnern, der oft mehr Prinzip als Praxis geworden ist. Ob er gewollt ist? Von allen im Volke Gottes? Denn er stiftet Unruhe, bringt Leiden, Aufbrüche und Heimatlosigkeit.

Es sei an ein Wort des frühchristlichen Theologen Tertullian erinnert: Christus sagt nicht: Ich bin die Gewohnheit, sondern ich bin die Wahrheit. Vielleicht fängt es hiermit an, Gott weder allein in der Vergangenheit noch in einer fernen Zukunft zu suchen. Papst Franziskus äußert sich in diesem Sinne:

„Es gibt de facto die Versuchung, Gott in der Vergangenheit zu suchen oder in den Zukunftsmöglichkeiten. Gott ist gewiss in der Vergangenheit, denn man findet ihn in den Abdrücken, die er hinterlassen hat. Er ist auch in der Zukunft, als Versprechen. Aber der – sagen wir – *konkrete* Gott ist heute. Daher hilft das Jammern nie, nie, um Gott zu finden. Die Klage darüber, wie barbarisch die Welt heute sei, will manchmal nur verstecken, dass man in der Kirche den Wunsch nach einer rein bewahrenden Ordnung, nach Verteidigung hat. Nein – Gott begegnet man im Heute.“⁴²

⁴² Antonio Spadaro SJ, Das Interview mit Papst Franziskus, Freiburg/Br. u. a. 2013, 58f.

Propheten sind Menschen, die erfahren, dass sich Gott heute an sie bindet. Es ist eine zentrale Frage, ob sie gewollt sind, und ob man bereit ist zu hören.

Prof. Dr. habil. Peter Kohlgraf
Katholische Hochschule
Saarstr. 3
D-55211 Mainz
Fon: +49 (0)6131 28944340
Fax: +49 (0)6131-289448340
E-Mail: Peter.Kohlgraf(at)kh-mz(dot)de

„Der Gerechtigkeit und nur der Gerechtigkeit sollst Du nachjagen!“ (Dtn 16,20)

„Tun des Gerechten“ (Dietrich Bonhoeffer) – eine vernachlässigte Dimension der Pastoral*

Udo F. Schmälzle OFM zum 70. Geburtstag

Abstract

Der Artikel beabsichtigt, die Bedeutung der Gerechtigkeit für das Verständnis und die Praxis des christlichen Glaubens herauszustellen – und zwar nicht nur als dessen (sozial-)ethische Konsequenz, sondern als sein konstitutives Moment. Dazu wird zunächst der entsprechende biblische Befund in Erinnerung gerufen. Im Vergleich dazu erweist sich das aktuell in Theologie und Kirche vorherrschende Bewusstsein als höchst defizitär. Anhand des Sakraments der Eucharistie wird beispielhaft aufgezeigt, dass und wie die Aufforderung zum „Tun des Gerechten“ (Dietrich Bonhoeffer) in die Mitte des Glaubens hineinreicht.

The article emphasizes the importance of justice for the reflection and practice of the Christian faith – not only as its (social-)ethical consequence but as its constitutive element. The article will first summarize the appropriate biblical witness in regard to this question and then show that the current thinking dominating theology and church is highly deficient. The example of the Eucharist shows that and how the challenge of „doing the just“ (Dietrich Bonhoeffer) belongs to the very heart of faith.

Um das „Tun des Gerechten“ soll es in den folgenden Überlegungen gehen – genauerhin um den theologischen Stellenwert dieses Tuns für die pastorale Praxis. Die Bezeichnung „Tun des Gerechten“ habe ich von Dietrich Bonhoeffer übernommen, der dieses Tun neben und mitsamt dem Beten als elementare Vollzugsform des christlichen Glaubens bestimmt hat. In seinen „Gedanken zum Taufstag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge“¹, die er im Mai 1944 im Gefängnis notiert hat, erinnert er an „die alten großen Worte der christlichen Verkündigung“, die im Zusammenhang mit der Taufe stehen, wie Versöhnung und Erlösung, Wiedergeburt und Heiliger Geist, Feindesliebe, Kreuz und Auferstehung, Leben in Christus und Nachfolge Christi. Das Problem sei nur, so schreibt er, dass sie für die Menschen in der heutigen Zeit weitgehend nichts-

* Gastvortrag an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster am 6.12.2013. Für die Veröffentlichung wurde die Vortragsform belassen.

¹ In: Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. Neuausgabe, hg. von Eberhard Bethge, München ²1977, 321–328; vgl. zum Folgenden bes. 327f.

sagend geworden seien. In dieser Situation, in der die alten Worte kraftlos geworden seien und verstummen würden, besteht nach Bonhoeffer das Christsein – gewissermaßen seine „eiserne Ration“ – darin, dass wenigstens die beiden zentralen Vollzüge des Glaubens durchgehalten würden: das Beten und das Tun des Gerechten unter den Menschen. Mit Blick auf die Zukunft fügt er hinzu: „Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neugeboren werden aus diesem Beten und diesem Tun.“ Wann diese Neugeburt geschehen wird, ließ Bonhoeffer offen. Nüchtern rechnete er damit, dass bis dahin „die Sache der Christen eine stille und verborgene sein“ werde. Aber – so seine Zuversicht – es werde „Menschen geben, die beten und das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten“. Seinem Patenkind wünschte er, dass er zu diesen Menschen gehören würde.

Ich halte diese Formel „Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen“ für genial, weil sie schlicht und dicht zugleich auf den Punkt bringt, was Christsein – sowohl individuell als auch kollektiv – in seinem Kern ausmacht. Allerdings enthält sie m. E. mit Blick auf ein zumindest in unseren Breiten weithin in den Kirchen antreffbares Bewusstsein ein hohes Maß an Provokation. Ich meine damit ein Bewusstsein, das zwischen Beten und Tun des Gerechten einen Rangunterschied macht. Demnach besteht das eigentlich Christliche, das christliche Proprium im Beten. Das Tun des Gerechten unter den Menschen wird auch als wichtig angesehen, aber als klar als dem Beten nachgeordnet, gewissermaßen als sich daraus ergebend.

Dem muss meiner Meinung nach mit allem Nachdruck widersprochen werden, und zwar aus zutiefst theologischen Gründen. Das möchte ich im Folgenden erläutern mit dem Ziel, deutlich zu machen, was daraus für das Verständnis und die Gestaltung von christlichem und kirchlichem Handeln folgt. Den Auftakt bildet eine Darlegung des Zusammenhangs von Gottesglaube und Gerechtigkeit anhand einiger dafür grundlegender biblischer Texte. Ein Nachzeichnen, wie dieser Zusammenhang in der aktuellen theologischen und kirchlichen Landschaft wieder aufgegriffen worden ist und wird, schließt sich an. Am Beispiel der Eucharistie wird abschließend gezeigt, dass und wie das Tun des Gerechten an die Mitte des Glaubens rührt und von daher eine durchgehende Dimension so wie hier, so auch in allen kirchlich-pastoralen Vollzügen bildet.

1. „Tun des Gerechten“ im Horizont der Gerechtigkeit Gottes

1.1. Erstes Testament

„Will man alles, was die Bibel über Gott und Mensch zu sagen hat, mit einem einzigen Wort zusammenfassen, so kommt allein der Begriff der Gerechtigkeit in Frage.“²

So zutreffend diese Feststellung von Frank Crüsemann ist, so ist es für ihr Verständnis entscheidend, wahr- und ernst zu nehmen, dass sich der biblische Sprachgebrauch von Gerechtigkeit erheblich von dem in der griechisch-römischen Rechtstradition geprägten unterscheidet. Dieser geht es darum, mithilfe der Vernunft eine Ordnung des menschlichen Zusammenlebens ausfindig zu machen, die für alle gültig ist und auf differenzierte Weise Regeln dafür an die Hand gibt, was in bestimmten Fällen in der Beziehung zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit zu tun ist und wie Verstöße dagegen zu sanktionieren sind. Im Unterschied zu diesem eher statischen Gerechtigkeits- und Rechtsverständnis fällt schon allein von der Begrifflichkeit her das biblische Verständnis dynamischer aus; es ist weniger abstrakt gefasst, sondern auf konkrete Erfahrungen in bestimmten Situationen bezogen. Das hebräische Wort *zedaka*, das im Deutschen mit „Gerechtigkeit“ wiedergegeben wird, meint ein Tun, und zwar von der semiotischen Wurzel her ein Tun, das in Unordnung Geratenes und somit Falsches wieder richtigstellt, also in diesem Sinne Gerechtigkeit bewirkt. Kriterium dafür, was falsch und richtig ist, ist die Frage, ob es der Gemeinschaft dient oder ihr schadet. Maßstab ist nicht ein gesetztes Recht, sondern die soziale Beziehung zu den betroffenen Menschen.³ Gerechtigkeit erweist sich in dem Tun, das in Treue zur Gemeinschaft geschieht und ihr und damit zugleich dem eigenen Leben förderlich ist.⁴ Ihr Urheber und Garant ist nach alttestamentlicher Überzeugung Gott. Er ist es, der durch sein Handeln Gerechtigkeit bewirkt und somit den Menschen die Möglichkeit eröffnet, ihrerseits Gerechtes untereinander zu tun.

² Frank Crüsemann, *Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik*, Gütersloh 2003, 52.

³ Vgl. Jürgen Ebach, *Gerechtigkeit und ...*, in: ders., *Weil das, was ist, nicht alles ist! (Theologische Reden 4)*, Frankfurt/M. – Bochum 1998, 146–164, hier 157; vgl. auch ebd., 148f.

⁴ „Bei aller Differenzierung im einzelnen kann als gesichert gelten, dass *s^odaqa* in erster Linie ein Tun bezeichnet. Dagegen ist das Maskuline *sādāq eher* ein Normbegriff, ein Maßstab. Während *sādāq* deshalb dem nahekommt, was in der abendländischen Tradition als ‚Gerechtigkeit‘ bezeichnet wird, tritt bei *s^odaqa* der Aspekt gerechten Handelns, der z. B. eine gerechte Strafe, also ein für den Täter zunächst negatives Handeln einschließt, ganz in den Hintergrund. *s^odaqa* meint ein Handeln, das richtiges, heilvolles, erfülltes Leben herstellt.“ Jürgen Ebach, „Auf dem Pfade der Gerechtigkeit ist Leben“. *Biblisch-theologische Beobachtungen*, in: ders., *Weil das, was ist, nicht alles ist! (s. Anm. 3)*, 165–205, hier 175.

Die Schlüsselszene für den Erweis Gottes als desjenigen, der Gerechtigkeit wie im Himmel so auf Erden will, ist die Exoduserzählung (vgl. Ex 3,1–10): Gott sieht das Elend seines Volkes, das unter der Fronherrschaft des Pharao in Ägypten unterdrückt und ausgebeutet wird, und hört seinen Schrei, der ihm zu Herzen geht. Er solidarisiert sich mit ihm, um es aus der Hand der Frevler zu befreien. Gottes Gerechtigkeit erweist sich in dieser Szene nicht als die über allen Parteien stehende *Justitia* mit verbundenen Augen, sondern Gott ist partiisch. Er nimmt die, die ihrer Rechte beraubt worden sind, wahr, lässt sich von ihrer Not anrühren und schafft ihnen Recht. Diese Art des Handelns Gottes, Gerechtigkeit zum Zuge kommen zu lassen, ist kein einmaliger Vorgang, sondern durchzieht die ganze weitere Geschichte mit seinem Volk – besonders dann, wenn es in seinen eigenen Reihen es zu solch ungerechten Verhältnissen kommen lässt, unter denen es in Ägypten hat leiden müssen, und damit von ihm, genauer: von seinem herrschenden Part jener Gott verraten wird, dem es seine Befreiung aus der Sklaverei verdankt.

Wie sehr ein solcher Einsatz für die Gerechtigkeit zugunsten derer, denen Leid und Unrecht zugefügt wird, genau das ist, was das Gottsein dieses biblischen Gottes ausmacht, zeigt eindrucksvoll Ps 82 auf, nach Erich Zenger einer „der spektakulärsten Texte des Alten Testaments, der in seiner Bedeutung bislang wenig erkannt ist“⁵. Berichtet wird von einer Götterversammlung, die zu einem Gerichtsverfahren wird. Es ist vonseiten des die Rolle des Richters einnehmenden biblischen Gottes her gegen die Götter gerichtet, die ihrerseits ungerecht richten, weil sie die Frevler begünstigen und nicht den Armen und Bedrückten, den Deklassierten und Entrechteten zu ihrem Recht verhelfen. Ihr Versagen ist von einer solchen Reichweite, dass dadurch die Fundamente der Erde ins Wanken geraten. Damit haben sie ihr Gottsein verwirkt. Weil sie dessen Kriterium, also dem Schaffen von Gerechtigkeit gegenüber den Niedrigen und Bedürftigen, den Elenden und Armen nicht genügen, müssen sie sterben. Jürgen Ebach kommentiert:

„Gerechtigkeit gehört somit – buchstäblich – zur ‚Fundamentaltheologie‘. Gott selbst, Israels Gott, bindet sein Gott-Sein an eben dieses Gerechtigkeitskriterium. Dabei geht es – zweimal in Ps 82 hervorgehoben – um die (ganze) Erde, und es geht um alle Völker (V. 8), weil sie alle Gott zu eigen sind. Der Horizont des Psalms ist also ebenso fundamental wie universal; an der Gerechtigkeit erweist sich, wer Gott ist.“⁶

Dabei, so betont Ebach, handelt es sich nicht um eine jenseitige Gerechtigkeit, sondern um eine solche, die die menschliche Lebenspraxis im Diesseits ausmacht bzw. ausmachen soll.

⁵ Vgl. Erich Zenger, Psalm 82, in: Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, Psalmen 51–100, Freiburg/Br. 2001, 479–492, hier 492.

⁶ Ebach, Auf dem Pfad (s. Anm. 4), 169.

Wenn das Gottsein des biblischen Gottes durch seine Gerechtigkeit gekennzeichnet ist, dann ist es folgerichtig, dass das Erkennen dieses Gottes durch die Menschen an eine dementsprechende Praxis gebunden ist. Kein anderer Text im Alten Testament macht das so klar wie der Drohspruch des Propheten Jeremia gegen den König Jojakim, in dem er dessen Verhalten an dem seines Vaters auf dem Jerusalemer Königsthron, Joschija, misst:

„Bist du etwa König, um mit Zedernholz zu protzen? Hat dein Vater nicht auch gegessen und getrunken und trotzdem Recht und Gerechtigkeit geübt? Und es ging ihm gut. Er half dem Recht der Schwachen und Armen zum Sieg. – Das war gut! – Bedeutet dies nicht, mich zu kennen? – so Gottes Spruch.“

(Jer 22,15f.; *Bibel in gerechter Sprache*)

Die Aussage dieses Textes ist eindeutig:⁷ Bedingung menschlicherseits, Gott zu erkennen und zu kennen, ist, dass sie Gerechtigkeit praktizieren. Jenseits von Gerechtigkeit und Recht ist keine Beziehung zu Gott möglich. Um nicht missverstanden zu werden: Die Logik lautet nicht, dass sich Gott erst zu erkennen gibt, nachdem der Mensch gerecht gehandelt und Gutes bewirkt hat. Sondern weil sich Gott seinerseits den Menschen als der gerecht Handelnde offenbart hat, entsprechen die Menschen ihrerseits ihm nur und kommen sie dazu, ihn zu (er)kennen, wenn sie gerecht handeln, d. h. biblisch: den Schwachen zum Recht verhelfen und den Armen zum Sieg. Und weil er genau das tat – so heißt es an dieser Bibelstelle –, ging es dem Königsvater gut und konnte er sich durchaus auch am Essen und Trinken erfreuen.⁸

Dass im Zusammenhang mit der Ablösung von der vorstaatlichen egalitären Gesellschaft und der Staatenbildung sich eine „Geld-Privateigentums-Ökonomie“ (Ulrich Duchrow) in Israel und Juda durchsetzte mit der Folge, dass es in der Gesellschaft aufgrund von Zinsnahme, Pfändung und Schuldklaverei seitens der Begüterten zu einer tiefgreifenden Spaltung zwischen Reichen und Armen kam, rief die Sozialkritik der Propheten auf den Plan. Mit dieser Kritik an den ungerechten sozialen Verhältnissen geht bei ihnen eine Kultkritik Hand in Hand, und zwar nicht im Sinne einer Kritik am Kult als solchem, sondern an einem Kult, den die Menschen vollziehen zu können meinen ohne Rücksicht darauf, wie sie unter sich miteinander umgehen. Das ist für die Propheten ein Widerspruch in sich: Man kann nicht, wie es z. B. in Am 5 heißt, in Kultbegehungen für die Gabe des Landes danken, wenn „zur gleichen Zeit in Israel

⁷ Vgl. zum Folgenden Jürgen Ebach, Das Tun der Gerechtigkeit ist die Erkenntnis Gottes, in: Folker Albrecht – Astrid Greve (Hg.), „Wer diese meine Rede hört und tut sie ...“. Zur Verantwortung von Theologie, Wuppertal 1997, 81–89.

⁸ Vgl. zur Vertiefung Hugo Echegaray, Gott kennen heißt Gerechtigkeit üben, in: Giancarlo Collet (Hg.), Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, Freiburg/Br. 1988, 158–168.

Menschen um ihr Land gebracht werden, Kleinbauern und ihre Familien um des Profits neuer Wirtschaftsformen willen ihre Subsistenz verlieren und in Schuldknechtschaft geraten.“⁹ Kultische Praxis ist also nur dann im Sinne Gottes, wenn sie im Einklang mit der sozialen Praxis steht. Das ist auch Thema von Jes 58. Kritisiert wird hier nicht das Fasten an sich, sondern ein Fasten, mit dem die Fastenden meinen, durch ihren Verzicht und durch ihre Erinnerung an die eigene Schuld gut vor Gott zu stehen, aber bei alledem nur sich im Blick haben und ansonsten bedenkenlos ihren eigenen Geschäften weiterhin nachgehen und andere auspressen und unterdrücken. Demgegenüber fällt eine Fastenklage, die im Sinne Gottes ist, völlig anders aus:

„Unrechtsfesseln öffnen, Jochstricke lösen,
 Misshandelte als Freie entlassen, jedes Joch zerbrecht ihr!
 Geht es nicht darum? Mit Hungrigen dein Brot teilen,
 umherirrende Arme führst du ins Haus!
 Wenn die Leute nackt sind, bekleidest du sie,
 vor deinen Angehörigen versteckst du dich nicht.“
 (Jes 58,6f.; *Bibel in gerechter Sprache*)

Jürgen Ebach kommentiert diesen Text folgendermaßen:

„Um die soziale Praxis als Praxis der Gerechtigkeit geht es, nicht statt ritueller Fastenklagen, sondern als ihren unverzichtbaren Bestandteil, ja ihre Hauptsache. Ganz konkretes Tun ist gefordert: Fesseln des Unrechts und der Gewalt zerreißen, Hungrige sättigen, Armen ein Obdach geben, Nackte bekleiden und den Mitmenschen sich nicht verschließen [...]. Es sind [...] die elementaren Forderungen der Gerechtigkeit als parteilicher Einsatz für die Schwachen und Armen, die Hungernden, die Gefangenen und die Misshandelten.“¹⁰

Ohne Einbeziehung dieser sozialen Dimension und stattdessen zu meinen, es bei einem Rückzug auf die vermeintlich reine Innerlichkeit belassen zu können, gehen rituelle und kultische Praxis und sonstige Frömmigkeitsübungen unweigerlich fehl, bleiben sie Gott fern, statt ihm nahe zu kommen.

An dieser Stelle sei der Blick ins Erste Testament abgebrochen, auch wenn damit sein Beitrag zum Thema noch längst nicht ausgeschöpft ist.¹¹

⁹ Jürgen Ebach, „Recht ströme wie Wasser“. Beobachtungen und Überlegungen zu Amos 5,23f, in: ders., In den Worten und zwischen den Zeilen. Eine neue Folge Theologischer Reden, Knesebeck 2005, 84–88, hier 85.

¹⁰ Jürgen Ebach, Lauthals für Gerechtigkeit. Bibelarbeit über Jesaja 58, in: ders., Weil das, was ist, nicht alles ist! (s. Anm. 3), 186–205, hier 189.

¹¹ Vgl. ausführlicher u. a. Rolf Baumann, „Gottes Gerechtigkeit“ – Verheißung und Herausforderung für diese Welt, Freiburg/Br. 1989, 63–180; Dirk Ansorge, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, Freiburg/Br. 2009, 74–139; Markus Witte, Von der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen im Alten Testament, in: ders. (Hg.), Gerechtigkeit, Tübingen 2012, 37–67 (Lit.); F. Javier Vitoria Cormenzana, Una teología arrodillada e indignada. Al servicio de la fe y justicia, Maliaño 2013, 47–84.

Ein Aspekt, der für das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes generell relevant ist, sei noch kurz angesprochen: Der Rekurs auf die Gerechtigkeit Gottes hat bereits im Alten Testament die Frage aufkommen lassen, ob und inwieweit er selbst sie auch einhält. So wird beispielsweise der Prophet Jona an Gott irre, weil er einerseits von ihm den Auftrag erhalten hat, Ninive aufgrund der dort herrschenden Bosheit den Untergang anzukündigen, und er andererseits dann erleben muss, dass eben dieser Gott sich durch die Buße ganz Ninives besänftigen lässt und das angedrohte Unheil nicht ausführt. Obwohl dem Buch Hosea zufolge das Volk den Bund mit Gott gebrochen und daraufhin Gott seinerseits sich von seinem Volk loszusagen gedenkt, macht dieser doch schließlich eine innere Kehrtwende (vgl. Hos 11,8) und lässt das Erbarmen über seinen Zorn siegen, Gnade vor Recht ergehen. Die Frage drängt sich auf: Ist es im Zweifelsfalle doch die Barmherzigkeit, die Liebe, die Gnade Gottes, die sich unter Hintanstellung seiner Gerechtigkeit durchsetzt? Walter Kasper antwortet dazu von der Bibel her wie folgt:

„Die Barmherzigkeit ist Gottes kreative, schöpferische Gerechtigkeit. So steht sie zwar über der eisernen Logik von Schuld und Strafe, aber sie widerspricht der Gerechtigkeit nicht; sie steht vielmehr im Dienst der Gerechtigkeit.“¹²

Dahinter steht vonseiten der Menschen die Erfahrung, dass sie auch trotz besten Bemühens der Gerechtigkeit Gottes nicht gerecht zu werden vermögen, vielfach sogar fehlgehen und gegen sie – im Umgang mit sich selbst, mit den Mitmenschen, mit der Umwelt und mit Gott – verstoßen und schuldig werden. In Erinnerung an die von ihm zugesagte Treue dürfen sie darauf hoffen und vertrauen, dass sich Gott ihrer trotz ihrer Schuld erbarmt.

Diese Differenz zwischen der Gerechtigkeit Gottes und dem Tun des Gerechten durch die Menschen gilt es zu beachten, wenn aus Gottes Barmherzigkeit das Postulat abgeleitet wird, auch im Umgang unter Menschen Barmherzigkeit walten zu lassen. Soll das nicht willkürlich geschehen, muss barmherzige Zuwendung zum Mitmenschen an – nicht richtender und strafender, sondern aufrichtender (!) – Gerechtigkeit als Maßgabe gebunden bleiben. Das hat, um auf aktuelle, pastoral besonders drängende Probleme zu verweisen, erhebliche Konsequenzen für den kirchlichen Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen und mit homosexuellen Partnerschaften. Weiterhin fällt das in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zum Ausdruck kommende Verhältnis Gottes zum Menschen asymmetrisch aus. Gottes gerechtes Wirken gegenüber den Menschen als Vor-gabe wird für diese zur Auf-gabe.¹³ Das bedeutet allerdings

¹² Walter Kasper, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg/Br. 2012, 61.

¹³ Vgl. Thomas Pröpper, Theologische Anthropologie. Zweiter Teilband, Freiburg/Br. 2011, 1173f.

nicht, dass sich ein asymmetrisches Verhältnis beim Tun des Gerechten der Menschen untereinander zu wiederholen hat. Dieses zielt vielmehr auf einen Umgang miteinander auf Augenhöhe ab – auf ein Zusammenleben, das darauf basiert, dass für alle das Verfügen-Können über die grundlegenden Rechte gegeben ist. Um das zu erreichen und institutionell zu sichern, bedurfte es im Laufe der Geschichte sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche wiederholt energischer, teilweise langwieriger und opferreicher Kämpfe. Eine gewisse Asymmetrie ist allerdings dadurch gegeben, dass in biblischer Perspektive die anderen, unter ihnen vorrangig die Armen und Entrechteten es sind, an denen festzumachen ist, ob Gerechtigkeit herrscht oder nicht und damit die normalerweise herrschenden Rangunterschiede auf den Kopf gestellt werden.¹⁴

Mit diesen Bemerkungen ist bereits eine Verbindung vom Alten zum Neuen Testament gezogen. Sein Beitrag zum Verständnis und zur Praxis von Gerechtigkeit bewegt sich auf der Linie des Alten Testaments und knüpft immer wieder direkt an ihm an, so wie beispielsweise die Rede vom Weltgericht nach Mt 25,31–46 auf die Kultkritik von Jes 58 zurückgreift: Der Weltenrichter urteilt die Menschen danach, ob sie Hungernden zu essen, Dürstenden zu trinken, Kranke geheilt, Fremden ein Zuhause gegeben und Gefangene als Menschen behandelt und auf diese Weise ihm selbst gedient haben. Dazu passt der Spruch aus der Bergpredigt: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr!, wird ins Himmelreich hineinkommen, sondern wer den Willen meines Vaters tut“ (Mt 7,21), d. h. die Torah achtet (vgl. Mt 7,23).

¹⁴ Zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vgl. auch Rafael Aguirre – Francisco Javier Cormenzana, Gerechtigkeit, in: Ignacio Ellacuría – Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. 2, Luzern 1996, 1181–1219, bes. 1198–1201; Dietmar Mieth, Barmherzigkeit, in: Thomas Schreijäck u. a. (Hg.), *Horizont Weltkirche. Erfahrungen – Themen – Optionen und Perspektiven*, Ostfildern 2012, 176–194, bes. 184–189. – Im Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik vom 13.–31. Mai 2007 in Aparecida heißt es: „Der Herr zeigt uns durch seine Gesten der Barmherzigkeit, dass die barmherzige Liebe verlangt, allen, deren Leben in irgendeiner Hinsicht verletzt wird, in bedrängenden Notlagen Hilfe zu geben. Zugleich aber müssen wir mit anderen Instanzen bzw. Institutionen zusammenarbeiten, um die Strukturen auf nationaler und internationaler Ebene gerechter zu gestalten [...]. Barmherzigkeit ist stets unentbehrlich, aber sie darf nicht zu einem ‚Circulus vitiosus‘ beitragen, der das Funktionieren eines ungerechten Wirtschaftssystems aufrechterhält. Deshalb bedürfen die Werke der Barmherzigkeit der Ergänzung durch das Streben nach wirklicher sozialer Gerechtigkeit, die den Lebensstandard aller Bürger anhebt und sie zu Subjekten ihrer eigenen Entwicklung macht.“ Aparecida 2007 (*Stimmen der Weltkirche* 41), Bonn 2007, 214f. (Nr. 384f.).

1.2. Neues Testament

Auch der neutestamentliche Beitrag zur Gerechtigkeitsfrage kann hier nicht erschöpfend behandelt werden.¹⁵ Zwei Aspekte sollen in gebotener Kürze hervorgehoben werden: Zum einen der zentrale Stellenwert der Gerechtigkeit in der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu von Nazaret und zum anderen die paulinische Lehre von der Rechtmachung des sündigen Menschen durch Gott.

Das Kapitel über das Wirken Jesu in seinem Buch *Una teología arrodillada e indignada* – deutsch könnte man das mit „Eine Theologie, die niederkniet und aufsteht (sich empört)“ übersetzen – leitet der spanische Theologe F. Javier Vitoria Cormenzana mit folgendem Summarium ein:

„Jesus von Nazaret verband auf unvergleichliche Weise den Dienst am Glauben mit dem Dienst an der Gerechtigkeit. Seine gläubige Identität fand seinen theoretischen und praktischen Ausdruck in der Weise seiner Lebensgestaltung, die Gott in der Praxis der Gerechtigkeit mit dem Nächsten und mit dem Armen erkennen ließ. So überliefert es die synoptische Tradition und so halten es die johanneischen Schriften in Erinnerung. Folgerichtig gab dieser prophetische Dienst Jesu von Nazaret dem in Armut gehaltenen und unterdrückten Volk Anlass zur Hoffnung und zum Widerstand. Und später erzeugte die Erinnerung an sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung in den ersten christlichen Gemeinden, die gesellschaftlich marginalisiert waren und religiös und politisch verfolgt wurden, Kraft, Mut und Hoffnung. In beiden geschichtlichen Situationen wurde in Worten und Taten Zeugnis gegeben vom Handeln Gottes in der Geschichte, das bestrebt war, die Welt von ihren Wurzeln her zu erneuern, das heißt, sie umzustürzen oder zu revolutionieren [so wie es das Magnificat Marias besingt (vgl. Lk 1,51–53), Anm. N. M.]“¹⁶.

Die sozialgeschichtliche Forschung hat es ermöglicht, Jesus mitsamt seiner Verkündigung und seinem Wirken im Kontext seiner Zeit und Umwelt besser zu verorten und sich so u. a. auch die soziale Sprengkraft, die darin lag, zu vergegenwärtigen. Nur zu gut war Jesus von seinem langjährigen Zusammenleben mit den Landbewohnern Galiläas – Landarbeitern und Handwerkern – her mit deren Lebenssituation vertraut.

„Armut, Unterdrückung und Ausbeutung der Mehrheit der Bevölkerung, kontrastiert vom Reichtum der Römer und ihrer Kollaborateure, prägte das Gesamtbild von Palästina zur Zeit Jesu.“¹⁷

¹⁵ Vgl. dazu ausführlicher Baumann, Gerechtigkeit (s. Anm. 11), 181–232; Ansorge, Gerechtigkeit (s. Anm. 11), 139–175; Lukas Bormann, Gerechtigkeitskonzeptionen im Neuen Testament, in: Witte (Hg.), Gerechtigkeit (s. Anm. 11), 69–97 (Lit.); Vitoria Cormenzana, Teología (s. Anm. 11), 85–119.

¹⁶ Vitoria Cormenzana, Teología (s. Anm. 11), 85f. (eigene Übersetzung).

¹⁷ Ulrich Duchrow, Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven, München 2013, 93.

Konfrontiert mit dem dadurch erzeugten Leiden der Mehrheit, das sich u. a. physisch zu Hunger und vielerlei Krankheiten auswuchs, und durch es berührt, aktualisierte Jesus in seinem öffentlichen Auftreten die Offenbarung des gerechten und besonders das Leid der Armen und Entrechteten mitempfindenden Gottes. An die Schrift und die Propheten anknüpfend, sagte er eine Herrschaft eben dieses Gottes an, die eine totale Umkehrung der herrschenden Verhältnisse – sowohl mit Blick auf die innere Einstellung der Menschen als auch hinsichtlich der Weise ihres Umgangs miteinander – mit sich bringt, kurz: die Gerechtigkeit Gottes auf Erden zum Durchbruch kommen lässt. Dies geschieht allerdings nicht spektakulär durch einen Kraftakt „von oben“ her, sondern in einem langsamen und gedeihlichen Wachstumsprozess von unten her.

„Wo Jesus auftritt, können Menschen wieder atmen, können Menschen wieder aufstehen, der Blinde kann wieder sehen, der an die Wand Gedrückte wird in die Mitte gestellt, dem Ausgestoßenen wird Gemeinschaft angeboten.“¹⁸

Jesus setzt sich für eine Weise des Umgangs miteinander ein, die sich völlig anders gestaltet als die Abläufe des Zusammenlebens, wie sie nach den üblich gewordenen sozialen Mustern erfolgen: Die Rangunterschiede greifen nicht mehr bzw. werden auf den Kopf gestellt, wie es sich etwa in der Wertschätzung der – damals wehrlosen – Kinder, der Vorzugsstellung der Armen gegenüber den Reichen, der gleichberechtigten Stellung von Frauen und Männern, der empathischen Zuwendung zu den Sündern und Sünderinnen, der besonderen Aufmerksamkeit für die, die geläufiger Meinung nach als verloren abgeschrieben waren, u. Ä. m. dokumentiert. Nicht die Konkurrenz um den ersten Platz und die damit verbundene Macht geben den Ton an, sondern gegenseitiger Dienst und Solidarität bilden die leitenden Maximen für das Zusammenleben. Eine Praxis der Gerechtigkeit setzt sich durch, die sich von der Sorge leiten lässt, dass allen das Lebensnotwendige für sie selbst und die ihnen Anvertrauten zur Verfügung steht und niemandem die Partizipation an einem solchen Zusammenleben vorenthalten wird (vgl. z. B. das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20,1–16). In diesem Zusammenhang beharrte Jesus im Anschluss an die Kultkritik der Propheten auch darauf, dass „alle noch so religiösen Einrichtungen, heißen sie nun Gesetz oder Tempel oder Sabbat oder Staat oder was auch immer, [...] sich am Kommen des Reiches zu bemessen“¹⁹ haben und das heißt an der Frage, ob sie letztlich dem Wohl und Heil der Menschen – sowohl je individuell als auch kollektiv – zugutekommen oder nicht.

¹⁸ Hermann-Josef Venetz, *Die Bergpredigt. Biblische Anstöße*, Düsseldorf – Freiburg/Schw. 1987, 124f.

¹⁹ Hermann-Josef Venetz, *Er geht euch voraus nach Galiläa. Mit dem Markusevangelium auf dem Weg*, Freiburg/Schw. 2005, 81.

Aus der ihm zuteilgewordenen Erfahrung des Gottes seiner Vorfahren, den er vertrauensvoll mit *Abba* anredete, verkündigte Jesus nicht nur das Reich Gottes, sondern lebte es auch konsequent und war bestrebt, gemeinsam mit den ihm nachfolgenden Jüngern und Jüngerinnen des Reich Gottes zu antizipieren und wenigstens ein Stück weit zum erfahrbaren Lebensraum werden zu lassen. „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“ (Mt 6,33) war seine Leitdevise für diese neue Art der Konvivenz, basierend auf den Prinzipien der Geschwisterlichkeit und Gleichheit – in Absage an jeglichen Paternalismus. Frauen werden nicht länger diskriminiert, sondern sind als gleichberechtigte Partnerinnen anerkannt und integriert. Was man hat – sowohl materiell als auch ideell –, wird miteinander geteilt.

Dass es diese Art von Konvivenz, wie sie von Matthäus in der Bergpredigt (Mt 5–7) gleichsam manifestartig dargelegt worden ist, alles andere als leicht hat, tatsächlich miteinander gelebt zu werden, zeigt sich daran, dass es bereits in der Umgebung Jesu selbst zu menschlich bedingten Irrungen und Wirrungen gekommen ist. Darüber hinaus ruft sie alle jene auf den Plan, die sich im „Anti-Reich“ (Jon Sobrino) eingerichtet haben und die damit verbundenen Privilegien mit aller Macht verteidigen – bis hin zur Ausrottung ihrer Störenfriede, wie es Jesus am eigenen Leib hat erleben müssen. So oder so: Gottes Reich errichten zu wollen, übersteigt menschliches Vermögen. Es in Gang zu bringen und zu vollenden, bleibt Gott allein vorbehalten. Doch sind die Menschen eingeladen, an seiner Auferbauung mitzuwirken, durch Beten und Tun des Gerechten, so wie sie in der Bergpredigt zusammenbuchstabiert sind.

Wenn auch erheblich anders akzentuiert, da nicht bei der Verkündigung Jesu einsetzend, sondern von seinem Tod und seiner Auferweckung her ausgehend, kennzeichnet das Nachdenken von Paulus darüber, was die Gerechtigkeit Gottes gegenüber den der Sünde verfallenen Menschen ausmacht, die gleiche Logik. Paulus steht – konkret erfahrbar für ihn unter der Herrschaft des römischen Imperiums, die die Unterworfenen unter Strukturen der Gewalt und des Tötens einbindet – unter dem Eindruck der Macht der Sünde. Sie steht im kontradiktorischen Widerspruch zu der Gerechtigkeit Gottes und führt die Menschheit deswegen konsequenterweise ins Verderben. Doch indem, so Paulus' Argumentation, Jesus den Fluch der Sünde auf sich genommen und die Forderung der Gerechtigkeit für uns und an unserer Stelle erfüllt hat – vollzogen in seinem Kreuzestod und angenommen in seiner Auferweckung durch Gott –, hat er den Menschen den Druck zu ihrer eigenen Selbstrechtfertigung abgenommen und ist ihnen zur Gerechtigkeit geworden. Durch ihn, den gerechten Gottes, sind die Menschen nicht nur gerecht gesprochen, sondern gerecht gemacht worden. Sie sind damit ihrerseits fähig zu Werken der Gerechtigkeit und zum Einsatz für Gerechtigkeit in der Welt. Die Gemeinden waren für

Paulus die Orte, an denen etwas von diesem befreiten und gerechten Umgang miteinander exemplarisch sichtbar werden sollte (vgl. Röm 14,1 – 15,13).

Wenn bis hierhin das Verweilen in der Bibel relativ lang gedauert hat, dann ist das aus der Absicht heraus geschehen, den Stellenwert der Gerechtigkeits-thematik in ihr deutlich werden zu lassen. Ohne die Vielfalt der Annäherungen daran innerhalb der biblischen Schriften nivellieren zu wollen, können als Grundzüge ausgemacht werden:

1. Das Gottsein des sich darin offenbarenden Gottes erweist sich an seiner Gerechtigkeit.
2. Diese Gerechtigkeit ist es, die Menschen zum wahren Leben und Zusammenleben verhilft.
3. Diesem Zuvorkommen aufseiten Gottes korrespondiert aufseiten der Menschen das Tun des Gerechten.
4. Dieses Tun besteht darin, den „anderen Menschen die Lebensqualität zuzubilligen, die man für sich selbst möchte, und deshalb besonders dafür sich einzusetzen, daß solches Leben auch denen zuteil werde, denen es in der Gesellschaft verweigert wird“²⁰, also – um es formelartig auszudrücken – in der Kombination von Goldener Regel und Eintreten für die Armen und Benachteiligten.
5. Das Gerechte so zu tun, heißt, Gott zu erkennen, ist – um einen von Karl Rahner geprägten Begriff aufzugreifen – „Mystagogie“, ganz konkret.

2. Der Stellenwert von Gerechtigkeit im aktuellen theologischen und kirchlichen Bewusstsein

Es kann hier nicht nachverfolgt werden, wie die biblische Gerechtigkeitsthematik im Zuge der Kirchen- und Theologiegeschichte rezipiert worden ist und welche Variationen sie dabei durchlaufen hat – mitsamt den skandalösen Verfälschungen, zu denen es dabei gekommen ist.²¹ Zumindest mit Blick auf das in unseren Breiten derzeit vorherrschende Bewusstsein in Theologie und Kirche ist nüchtern festzustellen, dass sie zumindest nicht den Stellenwert hat wie in der Bibel und der dort vorfindlichen Breite. Im Vergleich dazu stellt nämlich etwa die traditionelle Erörterung der Gerechtigkeit Gottes im Rahmen der Rechtfertigungslehre eine Engführung dar. Die Behandlung der Gerechtigkeit als Tugend wurde im Zuge der Ausdifferenzierung der Theologie schwer-

²⁰ Ebach, Auf dem Pfade (s. Anm. 4), 182.

²¹ Vgl. überblicksartig Volker Leppin, „Gerechtigkeit“: Entwicklungslinien in der Kirchengeschichte, in: Witte (Hg.), Gerechtigkeit (s. Anm. 11), 99–123.

punktmäßig der Moraltheologie zugewiesen und später zusätzlich der Sozialethik mit der Folge, dass sich die übrigen theologischen Disziplinen dadurch entlastet wähnten, sich intensiver mit ihr zu beschäftigen zu müssen.

Eindringlich hat Johann Baptist Metz auf diese Lücke in der theologischen Reflexion aufmerksam gemacht. Ich zitiere einige Passagen aus einem Vortrag, den er im Januar 2012 in der Katholischen Akademie in München gehalten hat.²²

„Deus caritas est, ‚Gott ist Liebe‘ betonte die erste große Enzyklika Benedikt XVI. ‚Gott ist Liebe‘ gilt mit vollem Recht als Hauptwort christlicher Verkündigung. Doch es gibt da noch einen zweiten biblischen Gottesnamen, der auch in der neutestamentlichen Gottesbotschaft Wiederhall und Bestätigung findet und der deshalb auch nicht aus dem Gedächtnis der Christen verschwinden darf: Deus et iustitia est, ‚Gott ist (auch) Gerechtigkeit‘ [...]. Für den christlichen Glauben ist Gerechtigkeit nicht nur ein politisches, nicht nur ein sozialetisches Thema, sondern ein strikt theologisches: eine Glaubensauskunft über Gott und seinen Christus. [...] An der Wurzel des biblischen Glaubensbekenntnisses schlummert immer eine unabgeholte Gerechtigkeitsfrage, die Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden im geschichtlichen Leben der Menschen.“²³

Wurde aber, so fragt Metz an,

„bei der Theologiewerdung des Christentums die die biblische Tradition zutiefst beunruhigende Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden nicht zu schnell verwandelt und zu ausschließlich umgesprochen in die Frage nach der Erlösung der Schuldigen? Die christliche Erlösungslehre dramatisierte die Schuldfrage und entspannte die Leidensfrage im Christentum. Lähmte das aber nicht die elementare Empfindlichkeit für das Leid der Anderen und verdüsterte das nicht die biblische Vision von der großen Gottesgerechtigkeit, der doch nach Jesus aller Hunger und Durst zu gelten hat? Haben sich also die Christen von der Provokation der biblischen Gerechtigkeitsfrage vielleicht zu schnell und zu früh verabschiedet?“²⁴

Bei der Gerechtigkeitsfrage geht es, so betont Metz weiter, nicht bloß um das Äußere des Glaubens, sondern zutiefst um sein Inneres; beides gehört zusammen:

„Der christliche Glaube ist jedenfalls ein gerechtigkeitssuchender Glaube. Gewiss, Christen sind dabei immer auch Mystiker, aber eben nicht ausschließlich im Sinne einer spirituellen Selbsterfahrung, sondern auch im Sinne einer spirituellen Solidaritätserfahrung. Sie sind vor allem ‚Mystiker mit offenen Augen‘. Ihre Mystik ist keine antlitzlose Naturmystik. Sie ist vielmehr eine antlitzsuchende Mystik, die in die Begegnung mit dem Anderen, vorweg mit dem Antlitz der Unglücklichen und der Opfer führt. Sie gehorcht in

²² Vgl. Johann Baptist Metz, Christliche Spiritualität in dieser Zeit, in: zur debatte 4/2013, 17–20; vgl. ausführlicher dazu ders., Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg/Br. 2006; ders., Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht, Freiburg/Br. 2011.

²³ Metz, Christliche Spiritualität (s. Anm. 22), 17.

²⁴ Metz, Christliche Spiritualität (s. Anm. 22), 18.

erster Linie der Autorität der Leidenden. Die in diesem Gehorsam aufbrechende und sich abzeichnende Erfahrung wird für diese antlitzsuchende Gerechtigkeitsmystik zum irdischen Vorschein der Nähe Gottes in seinem Christus: ‚Herr, wann hätten wir dich je leidend gesehen ...?‘ heißt es in der sog. Kleinen Apokalypse Matth 25. ‚Und er antwortete ihnen: Wahrlich, ich sage euch, was ihr einem dieser Geringsten getan habt, habt ihr mir getan.‘²⁵

So sehr dieser Spruch sich auf die unmittelbare Hilfeleistung bezieht, so folgern daraus Konsequenzen auch mit Blick auf die Strukturen, die solche Hilfeleistungen dauernd erforderlich werden lassen. Nach Metz muss darum die mystische Komponente der Gerechtigkeitsfrage mit ihrer politischen in untrennbarem Zusammenhang gesehen werden.

„Die Mystik der Mitleidenschaft, der Compassion [...] ist mystisch und politisch zugleich. Sie ist insofern ‚mystisch‘, als sie eine Grenzerfahrung der Unantastbarkeit, der ‚Ab-solutheit‘ und in diesem Sinne eine Art ‚Gotteswitterung‘ sein kann. Und ist und bleibt gleichzeitig ‚politisch‘, weil in diesen zwischenmenschlichen ‚Unterbrechungserfahrungen‘ die verletzlichen und verletzten Anderen in einer letzten Unverletzlichkeit sichtbar werden können, in jener Unverletzlichkeit des Menschen, die eigentlich unser gesamtes politisches Bewusstsein und Handeln zu prägen hätte: ‚Die Würde des Menschen ist unantastbar.‘²⁶

Was an diesen Ausführungen von Metz besticht und weswegen ich sie habe zu Wort kommen lassen, sind zum einen die Erinnerung an die Bindung des biblischen Gottesglaubens an das Tun des Gerechten, zum anderen das Aufzeigen der Einheit von Mystik und Politik, die sich in diesem gläubigen Tun vollzieht, und zudem die Einschärfung, dass dieses Glaubensverständnis auch heute noch – oder gerade heute – angesichts der herrschenden Verhältnisse in unserer Welt höchst aktuell und in heilsamer Weise provozierend ist.

Diese zuletzt genannte Aktualität und Dringlichkeit der Erinnerung an das biblische Vermächtnis besteht insbesondere in den Perspektiven, die sie an die Hand gibt, um die Gerechtigkeitsfrage heute anzugehen, also in der vorrangigen Option für die, die auf der Schattenseite unseres Globus zu leben verdammt sind, was immerhin die große Mehrheit seiner Bevölkerung ausmacht, weiterhin in der Überzeugung, dass für alle genug zum Leben da ist, wenn man es gerecht miteinander teilt, und schließlich in der gläubigen Gewissheit, dass Gerechtigkeit und Solidarität über die ethische und politische Dimension hinaus auf einen alles Handeln erst ermöglichenden Grund oder Horizont verweisen.²⁷ Diese Perspektiven regen theoretisch dazu an und fordern praktisch dazu auf, ein Ordnungsdenken, das sich von gegebenem Recht

²⁵ Metz, *Christliche Spiritualität* (s. Anm. 22), 18.

²⁶ Metz, *Christliche Spiritualität* (s. Anm. 22), 18

²⁷ Der letzte Passus ist formuliert im Anschluss an Elisabeth Gräß-Schmidt, *Gerechtigkeit systematisch-theologisch*, in: Witte (Hg.), *Gerechtigkeit* (s. Anm. 11), 125–155, hier 136.

leiten lässt, zu überschreiten und auf die Schaffung eines den im Zuge der Globalisierung sich stellenden Herausforderungen gerecht werdendes, im wahrsten Sinne des Wortes not-wendiges Recht hinzuwirken. Sie lassen nicht einfach hinnehmen, was die Propaganda vonseiten Politik und Ökonomie einzubläuen versucht, nämlich dass es keine Alternativen zu dem derzeit aller Welt aufoktroierten neoliberalen Kurs gebe. Demgegenüber ist es von der Sache her in der Tat zutreffend, wenn der spanische Theologe José Ignacio González Faus meint, dass das vom Sozialforum übernommene Motto „Eine andere Welt ist möglich“ das zum Ausdruck bringt, worum es der biblischen Rede vom Reich Gottes geht, und damit zugleich den Ort angibt, wo bzw. an welcher Seite heute Christen und Christinnen in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit und Solidarität agieren bzw. zu agieren hätten.²⁸

Übrigens würde es den Tatsachen nicht gerecht, wenn man behaupten würde, in Sachen Gerechtigkeit kirchlicherseits völlige Fehlanzeige vermelden zu müssen. Im Gegenteil, führt man sich einmal nur das vor Augen, was in der Zeit nach dem letzten Konzil an Einsatz für eine gerechtere Welt seitens der Kirchen und von Christen und Christinnen, einzeln sowie in Initiativen, Bewegungen, Projekten etc., nicht selten auch Seite an Seite mit Anders- und Nichtgläubigen, zu verzeichnen ist, kommt eine eindrucksvolle Liste zustande.²⁹ Die diesbezüglichen Impulse der politischen Theologie und der Befreiungstheologie haben vielfältige praktische Wirkungen gezeitigt. Bis in lehramtliche Dokumente hinein hat das Eingang gefunden.

Das Problem ist nur, dass dieses Engagement und die daraus erwachsenen kirchlichen Dokumente und theologischen Beiträge in unseren Breiten sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche aus welchen Gründen auch immer so gut wie nicht registriert werden, zumindest nicht mit nachhaltiger Auswirkung auf das allgemeine kirchliche Bewusstsein und die von ihm geprägte Praxis.

Auch in der Theologie sind noch längst nicht alle Hausaufgaben erledigt. Um im gegenwärtigen strittigen Diskurs über Gerechtigkeit als Gesprächspartner ernst genommen zu werden, muss sie sich einem zweifachen Erfordernis stellen: Zum einen ist im Gespräch insbesondere mit neueren Gerechtigkeitstheorien zu prüfen, ob und inwieweit ein von der biblischen Tradition gespeistes Gerechtigkeitsverständnis an sie anschlussfähig ist, was nicht heißt, dass es in ihnen aufgeht.³⁰ Zum anderen gehört angesichts der Komplexität des Gerech-

²⁸ Vgl. José Ignacio González Faus, *Otro mundo es posible ... desde Jesús*, Maliaño 2010; Vitoria Cormenzana, *Teología* (s. Anm. 11).

²⁹ Siehe im Anhang S. 159–161.

³⁰ Vgl. z. B. Heinrich Bedford-Strohm, *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*, Gütersloh 1993; Elisabeth-Gräß-Schmidt, *Gerechtigkeit* (s. Anm. 27); Walter Kerber – Klaus Westermann – Bernhard Spörlein, *Gerechtigkeit*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 17, Freiburg/Br. u. a. 1981, 8–75; Boniface

tigkeitsdiskurses – er reicht von der Ökonomie bis zur Ökologie, von der Gender- bis zur Bildungsfrage u. a. m – der jeweils notwendige Sachverstand dazu, um sich kompetent dazu äußern zu können.³¹ Hinzu kommt Folgendes: Wenn Gerechtigkeit tatsächlich ein zentrales Thema der gesamten Theologie ist, kann sich keine Einzeldisziplin entziehen.³² Vor allem stehen hier genuin theologische Probleme an, die die Dogmatik tangieren. Welche Folgen zeitigt es etwa für die Gotteslehre, wenn der biblische Befund ernst genommen wird, dass Gerechtigkeit ein entscheidendes Merkmal der Göttlichkeit des biblischen Gottes ist? Was heißt es für die Christologie, wenn gilt, dass in Jesus Christus die Gerechtigkeit dieses Gottes (vgl. 1 Kor 1,30) offenbar geworden ist?³³ Welche Neuakzentuierungen gewinnt die Ekklesiologie einschließlich der Sakramentenlehre – auf die beispielhaft noch zurückzukommen sein wird –, wenn ernst genommen wird, dass die primäre Aufgabe der Nachfolgegemeinschaft Jesu darin besteht, das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen (vgl. Mt 6,33)?³⁴ Und wie müsste entsprechend die rechtliche Verfassung der Kirche aussehen – bis hin zu ihrer Rechtsprechung?³⁵

Mabanza Bambu, Gerechtigkeit kann es nur für alle geben. Eine Globalisierungskritik aus afrikanischer Perspektive, Münster 2009; Dietmar Mieth, Ethik der Gerechtigkeit. Ansätze, Prinzipien, Kriterien, in: ders. – Paul Magino (Hg.), Vision Gerechtigkeit? Konziliarer Prozeß und Kirchliche Jugendarbeit, Düsseldorf o. J. (1992), 12–32; Jürgen Werbick, Die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten. Gerechtigkeit als Grundbegriff der Befreiungstheologie aus der Perspektive der „Ersten Welt“, in: Peter Eicher – Norbert Mette (Hg.), Auf der Seite der Unterdrückten?, Düsseldorf 1989, 54–89.

³¹ Vgl. Dietmar Mieth (Hg.), Solidarität und Gerechtigkeit. Die Gesellschaft von morgen gestalten, Stuttgart 2009; Marianne Heimbach-Steins (Hg.), Ressourcen – Lebensqualität – Sinn. Gerechtigkeit für die Zukunft denken, Paderborn 2013; Bischof Reinhard Marx (Hg.), Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht, Freiburg/Br. 2006; Gerechtigkeit. Visionen vom Reich Gottes (Jahrbuch Mission 2011), Hamburg 2011.

³² Vgl. dazu anregend Witte (Hg.), Gerechtigkeit (s. Anm. 11).

³³ Vgl. dazu Vitoria Cormenzana, Teología (s. Anm. 11), bes. 121–153; vgl. auch Jon Sobrino, Christologie der Befreiung, Mainz 1998; ders., Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer, Ostfildern 2008..

³⁴ Vgl. Vitoria Cormenzana, Teología (s. Anm. 11), 155–198; González Faus, Mundo (s. Anm. 28), 251–322; Urs Eigenmann, Kirche in der Welt dieser Zeit, Zürich 2010; Norbert Mette, Christliche Gemeinde im Horizont des Reiches Gottes, in: Matthias Sellmann (Hg.), Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle, Freiburg/Br. u. a. 2013, 226–244.

³⁵ Auch innerhalb der Kirche und somit für die Gestaltung des Kirchenrechts gilt das Prinzip der katholischen Soziallehre, dass das Üben von Barmherzigkeit, so notwendig es von Fall zu Fall ist, nicht die Schaffung gerechter Verhältnisse ersetzen kann.

3. Die Einheit von Beten und Tun des Gerechten, von Gratuität und Einsatz für ein Leben für alle – eine praktisch-theologische Herausforderung

„Gerechtigkeit“, so leitet Ursula Roth ihren Beitrag zu einem entsprechenden Themenband ein, „ist auf den ersten Blick kein einschlägiger Begriff der praktisch-theologischen Diskussionslandschaft.“³⁶ Dieser nüchternen Feststellung wird man kaum widersprechen können. Um dann doch etwas dazu schreiben zu können, hat sie für ihren Beitrag zum einen erkundet, wie Gerechtigkeit als Thema in der Predigt, in der Liturgie insgesamt, in seelsorgerlichen Gesprächen sowie im Religionsunterricht vorkommt. Zum anderen fragt sie, wo von der jeweiligen Praxis her Gerechtigkeit sich als Reflexionsperspektive für deren theoretische Durchdringung nahelegt, und macht dafür zwei Bereiche aus: das diakonische Handlungsfeld, bei dem man es unweigerlich mit der Frage nach der sozialen Gerechtigkeit zu tun bekommt, sowie das religionspädagogische Handlungsfeld, innerhalb dessen sich die Frage nach der Bildungsgerechtigkeit stellt. Zusätzlich kommt sie auf das Handlungsfeld der Kirchenleitung (Kybernetik) zu sprechen, in dem nicht selten die Gewährleistung von Beteiligungsgerechtigkeit für alle Kirchenmitglieder zum Problem wird.

So wichtig dies auch ist, dass die Praktische Theologie ihr Augenmerk darauf richtet, dass und wie Gerechtigkeit in den verschiedenen kirchlichen Handlungsfeldern zum Thema wird und dass sie sich darüber hinaus selbst-reflexiv vergewissert, inwieweit diese mit der allgemeinen Gerechtigkeitsfrage in Berührung kommen, ist mit Verweis darauf der theologischen Bedeutung dieses Themas noch längst nicht Genüge getan. Denn es bleibt letztlich, um es zugespitzt zu formulieren, in den beiden genannten Zugangsweisen ein Thema bzw. eine Reflexionsperspektive neben anderen, kommt zu anderen additiv hinzu – und das kann, wenn andere Themen als wichtiger erscheinen, auch entfallen oder in den Hintergrund treten. Im Gegensatz zum Tun des Gerechten dürfte wohl mit dem Thema Beten und allem, was dazu gehört (Gottesdienst, Frömmigkeit etc.), nicht so umgegangen werden.

Demgegenüber ist mit dem biblischen Befund geltend zu machen, dass Gerechtigkeit ein fundamentales theologisches Thema ist, dass es für den Glauben an Gott, der selbst Gerechtigkeit ist, konstitutiv ist. Das heißt, dass das Tun des Gerechten nicht bloß eine Vollzugsform des Glaubens neben dem Beten ist, sondern dass beide konstitutiv für eine gläubige Praxis und engstens miteinander verwoben sind. Johann Baptist Metz hat eindrucksvoll aufgezeigt,

³⁶ Ursula Roth, „Gerechtigkeit“ – Thema und Leitperspektive der Praktischen Theologie, in: Witte (Hg.), *Gerechtigkeit* (s. Anm. 11), 187–216, hier 187. Vgl. zum Folgenden den gesamten Artikel.

dass und wie ein Sich-Einlassen auf die Gerechtigkeit Gottes nicht nur auf soziale Aktion drängt, sondern zugleich ein spiritueller Prozess ist, ein Prozess der Umkehr von der eigenen Selbstgefälligkeit hin zum in Unrecht und Leid gehaltenen Anderen. Ähnlich hat es Hans-Joachim Sander formuliert:

„Gottes Gerechtigkeit ins Angesicht schauen bedeutet [...] für die Kirche und ihre Mitglieder einen doppelten Prozess, dessen eine Richtung nach innen zeigt und dessen andere Richtung nach außen weist: die eine, die Außen-Richtung ist gesellschaftlich und politisch markiert, die andere, die Innen-Richtung dagegen spirituell und religiös geprägt.“³⁷

Beide Richtungen gehören zusammen. Wo sie auseinandergerissen werden, geraten beide, sowohl das Beten als auch das Tun des Gerechten in eine Schiefelage. Um es formelhaft auszudrücken: Handeln ohne spirituelle Verankerung – wie auch immer – artet leicht in einen blinden Aktionismus aus; Kontemplation ohne Aktion läuft Gefahr, nur um das eigene Seelenheil zu kreisen.

Für die Praktische Theologie stellt sich somit die Aufgabe, auf der Grundlage entsprechender biblischer und dogmatischer Einsichten herauszuarbeiten, wie diese Einheit von Beten und Tun des Gerechten alle kirchlichen Vollzüge durchzieht.³⁸ Das sei abschließend exemplarisch an dem kirchlichen Vollzug deutlich gemacht, der die Quelle und den Höhepunkt allen kirchlichen Tuns (vgl. SC 10) bildet, der Liturgie, speziell der Eucharistie.

Wenn das Geschehen in ihr mit dem Begriff „Wandlung“ umschrieben wird, so ist es verkürzt, wenn dieses nur als innerliche Wandlung verstanden wird; Eucharistie hat es auch mit einer Wandlung der Welt zu tun, in der wir leben und die mit Jesus, seinem Leben, seiner Hinrichtung und seiner Auferweckung bereits angefangen ist.³⁹ Das lässt sich treffend an den Symbolen des eucharistischen Geschehens deutlich machen: Wenn beispielsweise die beiden Gestalten der Eucharistie Brot und Wein als Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit gewürdigt werden, dann kann das nicht ausgesprochen werden ohne Blick darauf, wie die Erde beschaffen ist, auf der Korn, Weinstöcke und

³⁷ Hans-Joachim Sander, Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht, in: „Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht“. Impulsreferat zum Motto des Deutschen Katholikentags 2006 in Saarbrücken vom 26.1.2005, Ms. des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, 5–8, hier 5 (online unter: Saarbruecken.Katholikentag.de/Programm/Gedankenleitwort_050329.pdf).

³⁸ Am konsequentesten entspricht diesem Postulat das praktisch-theologische Konzept von Urs Eigenmann [Kirche (s. Anm. 34)]. Das Stichwort „Sozialpastoral“ steht vorbildlich für das Tun des Gerechten als integrativem Bestandteil pastoralen Handelns; die integrale Verbindung mit dem Beten ist demgegenüber bislang zwar nicht völlig außer Blickweite, aber unterbelichtet. Vgl. dazu weiterführend Beiträge von Ottmar Fuchs, Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg 2009.

³⁹ Vgl. zum Folgenden ausführlicher Manuel Díaz Mateos, La justicia que brota de la fe, Lima 2012, 54–67; vgl. auch Norbert Mette, Der Preis der Orthodoxie, in: KatBl 134 (2009), 163–168.

alles, was sonst Menschen zum Leben benötigen, gepflanzt werden, unter welchen Bedingungen die Arbeit beim Ernten, beim Backen von Brot und beim Keltern von Wein erfolgt und wie die Produkte verteilt werden. Wenn die Eucharistie in Form einer Mahlgemeinschaft gefeiert wird, kann nicht außer Acht bleiben, wem Zutritt zu dieser Feier gegeben wird – nicht zuletzt angesichts der skandalösen Weise, wie und mit wem Jesus Mahlgemeinschaft praktiziert hat – und wie es mit dem Miteinanderteilen bestellt ist, und zwar sowohl bei der Feier des Herrenmahls selbst (vgl. 1 Kor 11,17–34) als auch nach diesem Mahl. Vom früheren Generaloberen des Jesuitenordens Pedro Arrupe ist der Satz überliefert: „Wenn es in einem Teil der Welt Hunger gibt, bleibt unsere Eucharistiefeier in allen Teilen der Welt irgendwie unvollständig.“⁴⁰ Wenn nach Paulus (1 Kor 10,16f.) die Teilnahme am eucharistischen Mahl durch die Teilhabe am Leib Christi Einheit untereinander in eben diesem Leib bewirkt, heißt das nicht, dass damit alle Unterschiede unter den Personen aufgehoben sind. Im Gegenteil, gerade Paulus ist es, der die Verschiedenheit und damit Vielfalt der in der Gemeinde existierenden Charismen hervorhebt (vgl. 1 Kor 12). Es kommt nach ihm nur darauf an, dass diese nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern sie miteinander zur Auferbauung des Ganzen dienen, also gerade aus der Verschiedenheit heraus eine Einheit wächst. Indem die Kirche eine solche Einheit mit Gott und der Menschen untereinander lebt, wird sie der Welt zum Vorbild und trägt sie über ihre Reihen hinaus zur Überwindung der Trennungen bzw. Spaltungen aufgrund von Klasse, Rasse und Gender bei (vgl. LG 1; Gal 3,28). Es beginnt ganz augenfällig sich etwas in dieser gespaltenen Welt zu wandeln.

Das sog. *Lima-Dokument* bringt in gediegener Weise die verschiedenen Facetten der Eucharistie wie folgt zusammen:

„Die Eucharistie umgreift alle Aspekte des Lebens. Sie ist ein repräsentativer Akt der Danksagung und Darbringung für die ganze Welt. Die eucharistische Feier fordert Versöhnung und Gemeinschaft unter all denen, die als Brüder und Schwestern in der einen Familie Gottes betrachtet werden, und sie ist eine ständige Herausforderung bei der Suche nach angemessenen Beziehungen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben. [...] Alle Arten von Ungerechtigkeit, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit werden radikal herausgefordert, wenn wir miteinander am Leib und Blut Christi teilhaben. Durch die Eucharistie durchdringt die alles erneuernde Gnade Gottes die menschliche Person und Würde und stellt sie wieder her. Die Eucharistie nimmt den Gläubigen hinein in das zentrale Geschehen der Geschichte der Welt. Als Teilnehmer

⁴⁰ Zitiert nach Díaz Mateos, *Justicia* (s. Anm. 39), 56 (eigene Übersetzung). Vgl. auch den Abschnitt IV.3 „Für die Tischgemeinschaft mit den armen Kirchen“ im Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung“, in: Ludwig Bertsch u. a. (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe*. Bd. I, Freiburg/Br. u. a. 1976, 84–111, hier 109f.

der Eucharistie erweisen wir uns daher als unwürdig, wenn wir uns nicht aktiv an der ständigen Wiederherstellung der Situation der Welt und der menschlichen Lebensbedingungen beteiligen.“⁴¹

Würde sich nicht in der Tat etwas wandeln, wenn ein solches Verständnis von Eucharistie verstärkt in die Herzen und Köpfe der Gläubigen einsickern würde? Und ist es nicht überfällig, dass es sich die Praktische Theologie angelegen sein lässt, Anstöße dazu zu geben? Geht es doch hierbei um nichts anderes als um das, was der Synodenbeschluss *Unsere Hoffnung* den „Preis unserer Orthodoxie“⁴² nennt.

4. Zum Schluss

„Das Problem der Gerechtigkeit in der Welt ist das zentrale Problem der Weltgesellschaft von heute, und die Verwirklichung der Gerechtigkeit unter den Menschen ist das Kernstück der biblischen Botschaft. Die Gerechtigkeit verwirklichen heißt, Gott kennen und ihn also lieben. Wenn es keine Gerechtigkeit unter den Menschen gibt, wird auch Gott ignoriert. Deswegen sagt die Konferenz von Medellin, daß ‚dort, wo soziale, politische, ökonomische und kulturelle Ungerechtigkeiten bestehen, auch das Geschenk des Friedens, das der Herr uns anbietet, abgelehnt wird, ja mehr noch, der Herr selbst zurückgewiesen wird‘. Die Gerechtigkeit, als Heiligkeit verstanden, als Gabe des Herrn, ist das eigentliche Fundament der sozialen Gerechtigkeit. Aber diese ist ihrerseits die notwendige und unersetzliche Antwort auf die erste. Für die Verwirklichung der Gerechtigkeit unter den Menschen zu kämpfen bedeutet, damit anzufangen, auch dem Herrn gerecht zu werden. Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten sind untrennbar.“⁴³

In diesem Abschnitt aus einem Dokument der Peruanischen Bischofskonferenz aus dem Jahre 1971 finde ich das, wozu ich mit meinen Ausführungen habe beitragen wollen, noch einmal prägnant zusammengefasst.

⁴¹ Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt/M. – Paderborn 1982, 24 (Nr. 20). – Diese ganzheitliche Sichtweise von Eucharistie findet sich auch in neueren Dokumenten des katholischen Lehramtes; verwiesen sei auf die Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* von Papst Johannes Paul II. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159, Bonn 2003), auf das Apostolische Schreiben *Mane nobiscum domine* von Papst Johannes Paul II. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 167, Bonn 2004, bes. 20ff.) sowie auf das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Sacramentum Caritatis* von Papst Benedikt XVI. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177, Bonn 2007, bes. 116–124); vgl. auch die Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt XVI. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171, Bonn 2005, bes. 21–27) sowie den Schlussabschnitt der Predigt von Papst Benedikt XVI. bei der Eucharistiefeier zum Abschluss des XX. Weltjugendtages 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 169, Bonn 2005, 85–90, hier 89f.)

⁴² *Unsere Hoffnung* (s. Anm. 40), 110.

⁴³ Zitiert nach Norbert Greinacher, *Christliche Rechtfertigung – gesellschaftliche Gerechtigkeit* (Theologische Meditationen 31), Zürich u. a. 1973, 43.

Anhang

Übersicht über christliches und kirchliches Engagement und über entsprechende Dokumente in Sachen Gerechtigkeit in den letzten 50 Jahren (ohne Anspruch auf Vollständigkeit)

Begonnen sei mit Blick auf die katholische Kirche in Deutschland mit dem Verweis auf das Bischöfliche Hilfswerk *Misereor*, 1958 vom Kölner Kardinal Frings vorausschauend gegründet, das sich seitdem in konkreten Projekten für mehr Gerechtigkeit vor Ort in den benachteiligten Regionen der Welt einsetzt und auch hierzulande entsprechende Bewusstseinsarbeit betreibt, aber, sieht man einmal von den Spenden ab, mit nur wenig Resonanz in der kirchlichen Öffentlichkeit. Ähnliches gilt für die anderen, ebenfalls u. a. in der Gerechtigkeitsfrage engagierten kirchlichen Werke wie *Adveniat*, *Renovabis* und *missio*. Zu erwähnen ist weiterhin die Deutsche Kommission *Justitia et pax* mit ihren vielfältigen Aktivitäten im Bereich der Entwicklungs-, Friedens- und Menschenrechtspolitik, die auch wissenschaftlich begleitet und vertieft werden. Auf der *Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* ist neben anderen ein Text zum Thema *Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden* erarbeitet und beschlossen worden.⁴⁴ Obwohl ihm bescheinigt werden kann, dass er sich mit Blick auf das in ihm zur Sprache kommende Problembewusstsein auf der Höhe der Zeit bewegt, gehört er zu den am wenigsten rezipierten Texten dieser Synode. Die Frage, wie es konkret in Deutschland um Gerechtigkeit und Solidarität bestellt ist, spielte eine zentrale Rolle in dem gemeinsamen vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz 1997 veröffentlichten Sozialwort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*⁴⁵, das aus einem breit angelegten Konsultationsprozess hervorgegangen ist; auch dazu blieb die Resonanz innerhalb der katholischen Kirche sehr begrenzt, sieht man von den Sozialverbänden ab. Anders als in der ehemaligen DDR und teilweise auch in der westdeutschen evangelischen Kirche zeitigte der 1983 vom Ökumenischen Rat der Kirchen angestoßene *Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*⁴⁶ mit seinen Europäischen Versammlungen 1989, 1997 und 2007 sowie der Weltversammlung im Jahre 1990 in den katholischen Gemeinden in der Bundesrepublik kaum Widerhall. Gruppierungen, die sich im Sinne dieses Prozesses engagieren, finden sich – wenn es sie überhaupt gibt bzw. wenn sie nicht längst „ausgewandert“ sind – am Rande des landläufigen katho-

⁴⁴ Vgl. Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden, in: Bertsch u. a. (Hg.), Synode I (s. Anm. 40), 470–510.

⁴⁵ Vgl. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover – Bonn o. J. (1997).

⁴⁶ Vgl. überblicksartig Norbert Mette, Art. Konziliarer Prozess, in: Lexikon der Religionspädagogik Bd. I (2001), 1093–1098.

schen Mainstreams vor.⁴⁷ Ohne sich davon entmutigen lassen, ist auf Initiative des *Deutschen Katholischen Missionsrats*, einer Einrichtung der missionarisch tätigen Orden, unter dem Motto *Leben in Fülle für alle! ein Aufruf für eine prophetische Kirche* gestartet worden, der sich viele engagierte Katholiken und Katholikinnen angeschlossen haben. Sie wollen damit die katholische Kirche in Deutschland insgesamt dazu verpflichten, sich stärker in Sachen der globalen Gerechtigkeit zu engagieren.⁴⁸

Auf weltkirchlicher Ebene steht seit der Enzyklika *Rerum novarum* von 1891 die Frage der sozialen Gerechtigkeit im Mittelpunkt der kirchlichen Sozialverkündigung. Durch den von Papst Johannes XXIII. eingeleiteten und vom *Zweiten Vatikanischen Konzil* in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* aufgenommenen Wandel in deren Argumentation – von der naturrechtlichen zur stärker biblischen Fundierung – gewann diese auch an theologischem Gehalt und Gewicht. Indem die katholische Kirche in Lateinamerika – beginnend mit der *Zweiten Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats 1968 in Medellin*⁴⁹ – sich der massiven Herausforderung bewusst wurde, die die himmelschreiende Ungerechtigkeit auf diesem Kontinent für sie bedeutet, und sie diese als strukturell bedingt wahrnahm und -nimmt, wurde für sie das Bemühen um Schaffung von sozialer Gerechtigkeit zum zentralen Anliegen, und zwar auf allen Ebenen ihres Wirkens in einem bemerkenswerten Zusammengehen von konkreter Projektarbeit und politisch-theologischer Reflexion, von Befreiungspastoral und Befreiungstheologie. Unzählige hat in den letzten Jahrzehnten dieser Kampf um Gerechtigkeit ihr Leben gekostet – für viele bis heute kein Grund zur Resignation, sondern im Gegenteil ein Ansporn, von diesem Kampf nicht nachzulassen – um Gottes und der Menschen willen.

Das Thema *Gerechtigkeit in der Welt* stand auch auf der Tagesordnung der *Römischen Bischofssynode von 1971*. In ihrem Schlusssdokument⁵⁰ machte sie unmissverständlich klar, welchen konstitutiven Stellenwert dieses Thema für die Sendung der Kirche hat: „Für uns sind Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft, d. i. der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrückung.“ (6) Bemerkenswert an diesem Dokument ist nicht zuletzt die Offenheit, mit dem es selbstkritisch das Wirken der Kir-

⁴⁷ Vgl. Franz Nuscheler u. a., *Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis*, Mainz 1995; Karl Gabriel – Monika Treber (Hg.), *Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Herausforderung für die kirchliche Pastoral und Sozialethik*, Mainz 1998.

⁴⁸ Vgl. unter: www.leben-in-fuelle-fuer-alle.de.

⁴⁹ Vgl. unter den Beschlüssen dieser Generalversammlung insbesondere die Dokumente *Gerechtigkeit* und *Frieden*, in: *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellin und Puebla* (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn o. J. (1979), 22–40.

⁵⁰ Vgl. *De justitia in mundo* (1971), in: *Texte zur katholischen Soziallehre*, Bornheim – Kevelaer ⁸1992, 495–517. – Dieses Dokument wird übrigens im *Kompendium der Soziallehre der Kirche* (hg. vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Freiburg/Br. 2006) nicht berücksichtigt.

che am Maßstab der Gerechtigkeit misst und in dieser Hinsicht gravierende Ver-säumnisse benennt (vgl. 40–63).

Erwähnenswert sind auch die 32. und 34. *Generalkongregation des Jesuitenordens* (1974/75 und 1995)⁵¹, auf denen dieser die Förderung der Gerechtigkeit zu einem zentralen Element des Dienstes am Glauben erklärt bzw. bekräftigt hat, und zwar herausgefordert durch die Spaltung der Welt „durch Ungerechtigkeit, die nicht nur von einzelnen Menschen begangen wird, sondern auch eingedrungen ist in sozio-ökono-mische und politische Institutionen und Strukturen, die das Leben der Nationen und der internationalen Gemeinschaft beherrschen“⁵². In dieser herrschenden Ungerech-tigkeit, die unter verschiedenen Formen die Würde und Rechte des Menschen als Gottes Abbild und als Brüder und Schwestern Christi leugne, wird ein „praktischer Atheismus, eine Leugnung Gottes“ gesehen. Der Kult des Geldes, des Fortschritts, des Prestiges, der Macht bringe die Sünde der institutionalisierten Ungerechtigkeit hervor, die zur Knechtschaft führe, auch zur Knechtschaft des Unterdrückers, und zum Tod.⁵³ Als Skandal wird angeprangert, „dass der Mensch eine gerechtere Welt schaffen könnte, es aber nicht will“⁵⁴. Die ideellen und materiellen Kosten, die der Ein-satz zur Förderung der Gerechtigkeit als „innerer Bestandteil der Evangelisierung“⁵⁵ mit sich bringe, seien nicht einzelnen Ordensangehörigen zu überlassen, sondern vom ganzen Orden zu tragen.⁵⁶ Dem diesem Orden angehörige Papst Franziskus ist die Betonung der engen Beziehung zwischen Glaube und Gerechtigkeit ein besonde-res Anliegen.⁵⁷

Norbert Mette, Prof. i. R. Dr. theol., Dr. theol. h. c.
Liebigweg 11a
D-48165 Münster
E-Mail: norbert.mette(at)freenet(dot)de

⁵¹ Vgl. Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, München 1997; die folgenden Zitate sind dem *Dekret 4* der 32. Generalkongregation entnommen, das den Titel trägt: *Unsere Sendung heute – Dienst am Glauben und Förderung der Gerechtigkeit*, in: ebd., 224–246. Vgl. auch Heiner Geißler, *Glaube und Gerechtigkeit*, Würzburg 2004.

⁵² *Dekret 4* (s. Anm. 51), 224 (Nr. 6).

⁵³ Vgl. *Dekret 4* (s. Anm. 51), 232 (Nr. 29).

⁵⁴ *Dekret 4* (s. Anm. 51), 231 (Nr. 27).

⁵⁵ *Dekret 4* (s. Anm. 51), 233 (Nr. 30).

⁵⁶ Vgl. *Dekret 4* (s. Anm. 51), 237 (Nr. 46–50).

⁵⁷ Vgl. bes. sein Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* vom 24.11.2013 (Bonn 2013).

Verfolgte und bedrängte Christen – ein vergessenes Thema der Pastoraltheologie?

Abstract

Die Pastoraltheologie hat in ihren Reflexionen bisher weitgehend ausgeblendet, dass Christen weltweit verfolgt und bedrängt werden. Dabei macht bereits das Neue Testament nachdrücklich darauf aufmerksam, dass Bedrängnis und Verfolgung zum Christsein wesentlich dazugehören. Freilich sollte sich christliches Engagement nicht auf eine Solidarität mit den christlichen Glaubensgeschwistern beschränken, sondern sollte alle Menschen im Blick haben, die aufgrund ihres Glaubens oder ihrer Weltanschauung benachteiligt werden.

Up to now, Pastoral theology has largely ignored the fact that Christians worldwide are persecuted and oppressed even though the New Testament alerts its readers that persecution and oppression belong to the essence of Christian life. Christian commitment should not be limited to solidarity among Christians, however, but it should also keep an eye on everyone who experiences discrimination because of religion or *Weltanschauung*.

Kurz vor Weihnachten des Jahres 2010 kam in Berlin der Deutsche Bundestag zusammen, um über den Schutz der Religions- und Glaubensfreiheit, unter besonderer Berücksichtigung bedrängter und verfolgter Christen, zu debattieren. Anschließend wurde in namentlicher Abstimmung ein Antrag auf breiter Basis angenommen, in dem das Parlament zum ersten Mal in seiner Geschichte feststellt, dass der Einsatz für Religionsfreiheit ein wichtiger Bestandteil einer wertegeleiteten deutschen Außenpolitik ist; die Religionsfreiheit sei als Menschenrecht einzufordern, und Übertretungen müssten ohne falsche Rücksichtnahme beim Namen genannt werden.¹

Die politische Seite schenkt der Religionsfreiheit so viel Aufmerksamkeit, weil sie als ein feiner Seismograph für die staatliche Einhaltung der allgemei-

¹ Das genaue Ergebnis waren 374 Ja-Stimmen, 69 Nein-Stimmen und 127 Enthaltungen (Quelle: https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2010/32654689_kw50_de_religionsfreiheit/204154); auch Abgeordnete der Sozialdemokraten und Grünen hatten für den Antrag der schwarz-gelben Koalition gestimmt. Ebenso heißt es im Koalitionsvertrag der schwarz-roten Bundesregierung vom November 2013 unter der Überschrift „Schutz und Förderung der Menschenrechte“: „Wir treten für die Religionsfreiheit als elementares Menschenrecht ein. Dies gilt auch für das Recht, keiner Religionsgemeinschaft anzugehören oder die Religion zu wechseln. Die Solidarität mit benachteiligten und unterdrückten religiösen Minderheiten ist uns ein besonderes Anliegen. In vielen Ländern der Welt werden besonders Christen wegen ihres Glaubens bedrängt, verfolgt und vertrieben.“ (Quelle: http://www.bundesregierung.de/Content/DE/_Anlagen/2013/2013-12-17-koalitionsvertrag.pdf?__blob=publicationFile [S. 179]).

nen Menschenrechte gilt; wird sie beachtet bzw. missachtet, dann werden häufig auch andere Grundrechte be- oder missachtet. Was aber ist mit Religionsfreiheit inhaltlich gemeint? Art. 4 des *Grundgesetzes* stellt allgemein fest, dass die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses unverletzlich sind und dass die ungestörte Religionsausübung zu gewährleisten ist.² Differenzierter äußert sich Artikel 18 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, die von den UNO-Mitgliedsstaaten mit ihrem Beitritt zu den Vereinten Nationen anerkannt worden ist:

„Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.“³

Entsprechend sollte jeder Mensch seinen Glauben im privaten und öffentlichen Raum ohne Beeinträchtigung leben dürfen, ohne zu irgendeinem Bekenntnis gezwungen zu sein; auch das Recht auf einen Religionswechsel müsste ihm uneingeschränkt zustehen.

Von einer wertegeleiteten Außenpolitik, der die Religionsfreiheit wichtig ist, können besonders Christen profitieren. Der Politiker Volker Kauder, der den eingangs genannten Gesetzentwurf forciert hat, merkt an:

„Ich werde häufig gefragt, warum ich das Schicksal der verfolgten Christen so besonders betone. Die Antwort lautet dann: ‚Weil Christen die Religionsgruppe sind, deren Angehörige am häufigsten verfolgt werden.‘“⁴

Selbstkritisch merkt er an, dass die deutsche Politik den Einsatz für die Religionsfreiheit lange Zeit vernachlässigt habe, obwohl es sich um ein Menschenrecht handle. Dabei sei ihm immer unverständlich gewesen, dass zahlreiche Menschenrechtsorganisationen, die viel dazu beigetragen haben, Menschenrechtsverletzungen in aller Welt publik zu machen, beim Thema Christenver-

² Sehr ausgewogen äußert sich Art. 140 des Grundgesetzes, der Art. 141 der deutschen Verfassung vom 11. August 1919 aufgreift: „Soweit das Bedürfnis nach Gottesdienst und Seelsorge im Heer, in Krankenhäusern, Strafanstalten oder sonstigen öffentlichen Anstalten besteht, sind die Religionsgemeinschaften zur Vornahme religiöser Handlungen zuzulassen, wobei jeder Zwang fernzuhalten ist.“

³ Völkerrechtlich relevant ist zudem Artikel 18 des UN-Zivilpaktes sowie die Erklärung der Vereinten Nationen vom 25. November 1981 über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Überzeugung. – Jüngst hat der Europäische Gerichtshof festgestellt, dass es Teil der Religionsfreiheit ist, seinen Glauben nicht nur privat, sondern auch öffentlich betätigen zu können (Urteil vom 5. September 2012; AZ C-71/11 und C-99/11).

⁴ Volker Kauder, Mein Einsatz für die verfolgten Christen, in: ders. (Hg.), *Verfolgte Christen. Einsatz für die Religionsfreiheit*, Holzgerlingen 2012, 7–39, hier 12.

folgung eher zurückhaltend sind. Auch die Medien in Deutschland seien diesbezüglich sehr reserviert.⁵

Wie steht es mit der wissenschaftlichen Theologie, besonders der Pastoraltheologie? Dort wird das Thema „Christenverfolgung“ vor allem in den biblischen und historischen Fächern behandelt. Obwohl die Verfolgung und Diskriminierung von Christen heute eine traurige Realität und damit Teil der kirchlichen Praxis ist, ergab eine Durchsicht gängiger pastoraltheologischer Handbücher katholischer und evangelischer Provenienz der vergangenen 50 Jahre, dass die Pastoraltheologie dieses Phänomen bislang kaum thematisiert hat. Am ehesten wurde pastoraltheologisch reflektiert, wenn Christen Lateinamerikas in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden zu Opfern geworden sind. Es sind auch keine pastoraltheologischen Dissertationen und Habilitationen zu diesem Thema erschienen. Aufs Ganze gesehen ist das Schicksal der verfolgten und bedrängten Christinnen und Christen somit ein vergessenes oder zumindest deutlich unterbelichtetes Thema der Pastoraltheologie. Dabei stellt sich die Frage, warum dieses Thema bisher ausgeblendet worden ist, obwohl auch unter uns Menschen mit solchen leidvollen Erfahrungen leben – etwa in Asylbewerberheimen, aber auch an anderen Orten. Über die Gründe lässt sich nur mutmaßen: Vielleicht will man sich über andere Religionen und Staaten nicht erheben und ihr Verhalten „an den Pranger“ stellen. Möglicherweise wirkt die eigene Geschichte mit ihren Tendenzen zu Intoleranz und Gewalt wie ein Hemmschuh, so dass man gegenwärtig im Miteinander der Religionen nicht wieder „Öl ins Feuer“ gießen möchte und um eines friedlichen Miteinanders willen zu einer harmonisierenden Haltung neigt. Denkbar ist auch, dass man in der Öffentlichkeit den Eindruck einer christlichen Klientelpolitik vermeiden will, die sich nur für das Schicksal der eigenen Glaubensgenossen interessiert und auf subtile Weise über Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen erhebt.

Dieser Beitrag setzt sich zum Ziel, dieses Thema stärker im pastoraltheologischen Diskurs zu verankern. Er fragt zudem nach seinen Implikationen und danach, welche Differenzierungen unbedingt zu machen sind. Zunächst wird realisiert, dass die Situation bedrängter und verfolgter Christen in der Öffentlichkeit in den vergangenen Jahren verstärkt wahrgenommen worden ist (1.). Anschließend geht es um die Frage, wie es gegenwärtig um die Religionsfreiheit, besonders für Christen, bestellt ist (2.). Aus kriteriologischer Sicht werden die Heilige Schrift und die Vätertheologie danach befragt, wie Christen der ersten Jahrhunderte prekäre Herausforderungen von Bedrängnis und Verfolgung gedeutet haben (3.). Weil der Blick auf verfolgte und bedrängte Christen von der Frage der Religionsfreiheit nicht zu trennen ist, ist darauf einzugehen, dass die

⁵ Kauder, Mein Einsatz für die verfolgten Christen (s. Anm. 4), 8.

katholische Kirche sich lange Zeit mit dieser Frage schwergetan und erst durch das Zweite Vatikanische Konzil ein konstruktives Verhältnis zu ihr gewonnen hat (4.). Schlussfolgerungen, die sich aus dem Gang der Überlegungen ergeben, runden den Beitrag ab (5.).

1. Die Wiederentdeckung einer unterschätzten Wirklichkeit

Das 20. Jahrhundert gilt als das Jahrhundert der Märtyrer und Märtyrerinnen. Zu erinnern ist an die Ermordung von vielleicht anderthalb Millionen Armeniern ab 1915 im Osmanischen Reich, an das Schicksal der aramäisch sprechenden assyrischen Christen ab 1933, an die christlichen Märtyrer in der Zeit des Nationalsozialismus oder an die schlimme Verfolgung von Christen in Staaten des ehemaligen Warschauer Pakts. Papst Johannes Paul II. bezeichnet diese Christen in seinem Apostolischen Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* als Personen, „die *auch in unserer Zeit* die volle Wahrheit Christi gelebt haben“, so dass sie „zum gemeinsamen Erbe von Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten geworden“ sind. Er kommt zu dem Schluss: „Der *Ökumenismus der Heiligen*, der Märtyrer, ist vielleicht am überzeugendsten.“⁶

Freilich dürfen Christen nicht nur als Opfer gesehen werden. An der Ermordung der etwa sechs Millionen Juden in der *Shoa* waren Menschen mit einer christlichen Sozialisation maßgeblich beteiligt; sie haben an der systematischen Vernichtung jenes Volkes mitgewirkt, dem der Gründer der eigenen Herkunftsreligion entstammt. Christen müssen sich eingestehen, dass die „große Ökumene“⁷, die in den Juden „unsere älteren Brüder“⁸ erkennt, nicht zu einem mächtigen christlichen Aufstand gegen die Judenpogrome geführt hat. Zudem darf nicht vergessen werden, dass im „Jahrhundert der Märtyrer“ nicht nur Christen, sondern auch unzählige Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen ihr Leben für die eigene Überzeugung gegeben haben.

Gleichwohl ist das Thema „Christenverfolgung“ am Ende des 20. Jahrhunderts etwas aus dem Blickfeld getreten. Und tatsächlich können Christen in

⁶ Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000. 10. November 1994, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 119), Bonn 1994, 33f. (Nr. 37; Hervorhebung im Original).

⁷ Vgl. das Karl Barth zugeschriebene Diktum: „Aber wir sollen nicht vergessen, daß es schließlich nur eine tatsächliche große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum.“ Zitiert nach: Hans-Hermann Henrix, *Ökumenische Theologie und Judentum*, in: *Freiburger Rundbrief* 28 (1976), 16–27, hier 27.

⁸ Papst Johannes Paul II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986*, in: Rolf Rendtorff – Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum, Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn – München 1988, 106–111, hier 109.

Osteuropa nach dem überraschenden Fall des „Eisernen Vorhangs“ und dem Niedergang des Kommunismus ihren tradierten Glauben wieder frei leben; selbst in Albanien, wo Gläubige zu kommunistischer Zeit auf grausame Weise verfolgt wurden, herrscht heute Religionsfreiheit. So konnte dies aus westlicher Perspektive zu der Einschätzung verleiten, das Thema „Christenverfolgung“ sei nicht mehr akut. In den vergangenen Jahren hat sich in Teilen der öffentlichen Wahrnehmung die Stimmung jedoch etwas gewendet; hierfür ist die eingangs erwähnte Maxime einer wertegeleiteten deutschen Außenpolitik ein Indiz. Zu diesem Perspektivenwechsel haben Nachrichten über blutige Anschläge auf Christen und ihre Einrichtungen besonders an den Weihnachtstagen beigetragen; sie signalisieren, dass in manchen Regionen der Erde Weihnachten für Christen zu einem gefährlichen Fest geworden ist: 2009 wurden sechs Christen vor einer Kirche in Ägypten erschossen. 2010 kamen an diesem Tag in Zentralnigeria und im Süden der Philippinen insgesamt 38 Christen ums Leben, Dutzende wurden verletzt. 2011 wurden bei einem Terroranschlag auf eine koptische Kirche in Ägypten 23 Menschen getötet; 2012 fielen in Nigeria während einer Christmette tödliche Schüsse, die den Pfarrer und fünf weitere Frauen und Männer das Leben kosteten.⁹ Jüngst (2013) wurden bei zwei Anschlägen in Bagdad mindestens 38 Gläubige getötet, die einen Weihnachtsgottesdienst mitgefeiert hatten.

Auch die christlichen Kirchen haben sich dieses Themas in den letzten Jahren verstärkt angenommen. Eine gewisse Vorreiterrolle nimmt eine internationale Fachtagung ein, die das kirchliche Hilfswerk *Missio* im September 2001 in Berlin zum Thema „Verfolgte Christen? Analyse aus Asien und Afrika“ veranstaltet hat.¹⁰ Im Jahr 2008 beschlossen der *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland* und die *Kirchenkonferenz*, jährlich am 2. Sonntag der Passionszeit der Lage von bedrängten und verfolgten Christen mit einer Fürbitte zu gedenken; zusätzlich wird eine Materialhilfe herausgegeben, die sich einem Land besonders widmet.¹¹ Analog begehen die katholischen Gemeinden in Deutschland seit dem Jahr 2012 den „Stephanstag“ (26.12.) als jährlich wiederkehrenden überdiözesanen „Gebetstag für verfolgte und bedrängte Christen“. Be-

⁹ Manches spricht dafür, dass der Anschlag auf eine koptische Kirche in der Silvesternacht 2010/11 auf eine Anweisung des früheren ägyptischen Innenministers zurückgeht, der dadurch die Islamisten diskreditieren wollte. Es zeigt, wie unterschiedlich die Hintergründe oft sind und dass mit dem Begriff „Christenverfolgung“ vorsichtig umgegangen werden muss. Vgl. Gregor von Fürstenberg, Neue Märtyrer. Lobbyarbeit für verfolgte Christen, in: Herder-Korrespondenz 65 (2011), 6, 281–285, hier 282f.

¹⁰ Otmar Oehring (Hg.), Verfolgte Christen? Analysen aus Asien und Afrika. Dokumentation einer internationalen Fachtagung, 14. bis 15. September 2001, Aachen 2002.

¹¹ Schwerpunktländer waren 2013 Indonesien, 2012 Maghreb (Libyen, Tunesien, Algerien und Marokko), 2011 Orissa (indischer Bundesstaat) und 2010 der Irak.

wusstseinsbildend wirken zudem gezielte Kampagnen kirchlicher Hilfswerke, wenn sie beispielsweise über die fatale Situation von Christen in Syrien oder ihren Exodus aus dem Irak berichten.¹² Auch die syrisch-orthodoxen oder kop-tisch-orthodoxen Gemeinden in Deutschland informieren die hiesige Öffentlichkeit über das Schicksal ihrer Glaubensgenossen in ihrer Heimat. Analoges gilt für weitere Glaubensgemeinschaften, wie z. B. die Aleviten oder die Anhänger der Bahai-Religion, die in ihrer Heimat teilweise lebensbedrohlichen Verfolgungen ausgesetzt sind und in Deutschland ein Zuhause gefunden haben.

2. Wie steht es heute um die Religionsfreiheit, besonders für Christen?

Aufgrund der Ereignisse in der vorkonstantinischen Epoche des Christentums hat sich der Begriff „Christenverfolgung“ im kirchlichen Bewusstsein tief eingepägt – mit der Konsequenz, dass dieses Wort heute manchmal sehr pauschal verwendet wird. Natürlich gibt es auch in unserer Zeit das, wofür dieses Wort steht: für harte und systematisch angelegte Repressionsmaßnahmen, bei denen Christen oft um Leib und Leben fürchten müssen.¹³ Doch nicht selten treffen Begriffe wie „Bedrängung“, „Schikanierung“, „Diskriminierung“ oder „kulturelle und soziale Ausgrenzung“ eher die Realität; sie bezeichnen Verstöße gegen die Religionsfreiheit und die Menschenrechte präziser, ohne etwas zu verharmlosen. Darum hat sich im kirchlich-offiziellen Sprachgebrauch die Rede von *verfolgten und bedrängten* Christen eingebürgert. Zum breiten Spektrum der Maßnahmen, wie die Religionsfreiheit in unterschiedlichen Intensitätsgraden und Ausprägungen verletzt werden kann, zählt Heiner Bielefeldt, Fachmann für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik:

„bürokratische Schikanen; jahrelange Verschleppung von Bauanträgen für Gotteshäuser und Friedhöfe; Indoktrinierung von Schulkindern; Dämonisierung in den Medien; Entzug des Sorgerechts für die eigenen Kinder; Verbot von Import, Besitz und Verbreitung religiöser Literatur; Diskriminierung bei der Vergabe von beruflichen Positionen; Benachteiligungen im Bildungssystem oder gar Ausschluss von höherer Bildung; Verweigerung der Rechtspersönlichkeit für religiöse Gemeinschaften; Einschüchterung durch Blasphemiegesetzgebung; Vandalismus und Schändung von Friedhöfen; Inhaftierung; Folter und Todesstrafe für abweichende religiöse oder weltanschauliche Positionen, manchmal sogar Massenmord wie jüngst wieder in Nigeria.“¹⁴

¹² Vgl. zur Situation der Christen dort: Matthias Kopp, Zwischen Chaos und Verfolgung. Das christliche Erbe im Irak geht verloren, in: Herder-Korrespondenz 61 (2007), 8, 418–423.

¹³ So die Charakterisierung von Heiner Bielefeldt, Bedroht, bedrängt oder verfolgt. Verletzungen der Religionsfreiheit christlicher Minderheiten, in: Herder-Korrespondenz 66 (2012), 7, 356–360, hier 357.

¹⁴ Bielefeldt, Bedroht, bedrängt oder verfolgt (s. Anm. 13), 357.

Eine pauschale Rede von der „Christenverfolgung“ verstellt den Blick für die sehr unterschiedlichen Hintergründe in einzelnen Regionen und Ländern:

„Denn nicht jeder Konflikt, in dem Christen zu Schaden kommen, hat religiöse Ursachen und nicht jeder Fall von brutaler Gewalt hat seinen Grund im Glauben an Jesus Christus. Hier gilt es, die jeweiligen Hintergründe der Konflikte genau zu analysieren und ihre historischen, sozialen, kulturellen und geostrategischen Dimensionen zu verstehen, um eine angemessene Bewertung vornehmen zu können.“¹⁵

Das *Pew-Forschungszentrum* in Washington D. C. (USA) liefert ein Instrumentarium für eine differenzierte Einschätzung der Situation religiöser Menschen in konkreten Ländern und Regionen.¹⁶ Es unterscheidet zwischen staatlichen Restriktionen (GRI) und sozialen Feindseligkeiten (SHI): Der *Government Restrictions Index* (GRI) nennt 20 Indikatoren staatlichen Handelns wie z. B. die explizite Bevorzugung oder das Verbot einzelner religiöser Gruppen; auch das Konversionsverbot zählt hierzu. Der *Social Hostilities Index* (SHI) untersucht das Handeln von Einzelpersonen, Organisationen und sozialen Gruppen anhand von 13 Indikatoren wie Einschüchterung, Bedrohung und Gewalt. Bei der vergleichenden Analyse von Ländersituationen fällt auf, dass massive Beeinträchtigungen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit besonders in autoritären Systemen vorkommen, die häufig (religiöse) Minderheiten daran hindern, sich für ihre Angelegenheiten zu engagieren. Dabei richtet sich staatliche Aversion meistens nicht ausschließlich gegen eine Religion: Wo etwa Christen verfolgt und bedrängt werden, sind in der Regel auch die Rechte von Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen eingeschränkt. Oftmals – aber nicht immer – gehen staatliche Restriktionen und soziale Feindseligkeiten Hand in Hand und bedingen sich wechselseitig.¹⁷ Tritt hingegen ein Staat offensiv für Religionsfreiheit ein, sind gute Voraussetzungen dafür gegeben, dass auch im sozialen Miteinander die öffentliche und private religiöse Praxis von Menschen respektiert und geschützt wird.

¹⁵ Martin Schindehütte, Christliche Verantwortung für die Verfolgten, in: Kauder (Hg.), *Verfolgte Christen* (s. Anm. 4), 59–76, hier 74.

¹⁶ Vgl. Die Ergebnisse und Analysen des *Pew-Forschungszentrums*, *Rising Tide of Restrictions on Religion*, abrufbar unter: <http://www.pewforum.org/2012/09/20/rising-tide-of-restrictions-on-religion-findings/>. Hierauf rekurriert auch: Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit weltweit 2013. Das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit: Bedrohungen – Einschränkungen – Verletzungen. Studie erstellt durch Theodor Rathgeber (Gemeinsame Texte Nr. 21), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, o. J., 16f. Vgl. zum Folgenden: ebd., 53–55.

¹⁷ Jedoch sind in Ländern wie China und Vietnam keine sozialen Anfeindungen zu konstatieren – vielleicht deshalb, weil dort die staatlichen Restriktionen sehr effektiv sind.

Nach Auskunft internationaler Forschungsinstitute haben Verletzungen des Rechts auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit in den letzten Jahren kontinuierlich zugenommen. In kommunistisch geprägten Staaten ist die freie Religionsausübung bis heute ein Problem. In einigen islamischen Ländern ist die Verfolgung und Diskriminierung Andersgläubiger in den letzten Jahren signifikant angestiegen; ihnen werden elementare Rechte vorenthalten, die den Angehörigen der muslimischen Mehrheit zustehen. Bisweilen beschränken diese Länder das theoretisch verbürgte Recht auf jene Religionen, die staatlich anerkannt sind. Beispielsweise gibt der Iran unter Verweis auf die Kirchen der armenischen Minderheit oder auf die kleine jüdische Gemeinschaft im Land vor, die Religionsfreiheit zu schützen, obwohl dort gleichzeitig Angehörige der Bahai auf brutale Art und Weise verfolgt werden.¹⁸

Ist die Religionsfreiheit von Christen in einem Land eingeschränkt, dann aufgrund einer der folgenden Konstellationen:¹⁹

- Christen befinden sich in einer Minderheit gegenüber einer anderen Religion (wie dem Islam, dem Hinduismus oder dem Buddhismus), die auch Staatsreligion sein kann.
- Eine kommunistische Partei schränkt das Recht auf Religionsfreiheit ein.
- Ein diktatorisches Regime mit ideologischer Ausrichtung schränkt das Recht auf Religionsfreiheit ein.
- Christen haben (auch in christlich geprägten Ländern) unter Repressalien zu leiden, weil sie sich für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen.
- Menschen werden zu Opfern von Bedrängnis und Verfolgung, weil sie sich von ihrer Herkunftsreligion abwenden oder einer anderen Religion zuwenden.²⁰

Die Frage, wie viele Christen derzeit weltweit verfolgt und bedrängt werden, ist nicht leicht zu beantworten. Eindeutige Zahlen liegen nicht vor. Es ist die Rede davon, dass 80 % der Menschen, die wegen ihres Glaubens verfolgt oder diskriminiert werden, Christen sind. Es wird auch die Zahl von 100 Millionen verfolgter bzw. 200 Millionen schikasierter, benachteiligter und verfolgter Christen

¹⁸ Kauder, Mein Einsatz für die verfolgten Christen (s. Anm. 4), 25.

¹⁹ Vgl. Schindehütte, Christliche Verantwortung (s. Anm. 15), 79f.

²⁰ Der Koran verurteilt den Abfall vom Islam, ohne eine weltliche Bestrafung zu fordern (Sure 2,217). Doch häufen sich in islamisch geprägten Ländern die Fälle, in denen die Apostasie staatlich verfolgt wird, bis hin zur Todesstrafe. Auch für Deutschland gilt: „Aus dem Apostasieverbot können Muslimen, die sich vom Islam abwenden oder gar zum Christentum konvertieren, auch in Deutschland Gefahren für Leib und Leben erwachsen.“ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Christus aus Liebe verkünden. Zur Begleitung von Taufbewerbern mit muslimischem Hintergrund (Arbeitshilfen 236), Bonn 2009, 25.

kolportiert.²¹ Wenn man davon ausgeht, dass sich weltweit knapp 2,2 Milliarden Menschen zum christlichen Glauben bekennen, dann hätte diesen Zahlen zufolge jeder zehnte Christ unter Benachteiligung oder Schikanen und jeder zwanzigste unter Verfolgung zu leiden. So sieht es auch die Menschenrechtsorganisation *Open Doors*, die seit 1993 jährlich den *Weltverfolgungsindex* mit einer Rangliste von 50 Ländern veröffentlicht, die anzeigt, wo Christen am stärksten verfolgt und diskriminiert werden. Um zu einem Land ein Meinungsbild zu erstellen, werden einheimische Mitarbeiter (deren Identität häufig geheim bleiben muss) und Experten unterschiedlicher Fachbereiche (darunter externe Forscher und Journalisten) befragt, wie sich in dem jeweiligen Land der christliche Glaube in fünf Bereichen (privates, familiäres, soziales, staatliches und kirchliches Leben) gestalten lässt. Ein sechster Abschnitt thematisiert die physische Gewalt, die potentiell in allen fünf Lebensbereichen angewandt wird. Auf dieser Basis ergibt sich ein Bewertungsraster, welche christlichen Gruppierungen in welcher Intensität von Verfolgung oder Bedrängnis betroffen sind; dabei wird auch berücksichtigt, ob dies flächendeckend oder regional begrenzt, kontinuierlich oder sporadisch geschieht. Die Plätze 1 bis 10 dieser unrühmlichen Rangliste belegen im Jahr 2014 Nordkorea, Somalia, Syrien, Irak, Afghanistan, Saudi-Arabien, Malediven, Pakistan, Iran und Jemen; bis auf Nordkorea ist der Islam in allen Ländern die Religion der Mehrheit der Bevölkerung oder Staatsreligion.²² Diese Liste ist zugleich ein Indiz, dass es selbst in hochgradig christentumsfeindlichen Staaten Menschen gibt, die im Untergrund am christlichen Glauben festhalten und auf die Solidarität und das Gebet anderer hoffen.

Freilich melden sich auch Stimmen, die sich kritisch zu solchen Ranglisten und konkreten Zahlenangaben äußern. Sie kritisieren, es würden regionale Verfolgungen von Christen (wie beispielsweise im indischen Bundesstaat Orissa) auf das ganze Land übertragen oder dass manche gewalttätigen Aktionen gegen Christen nicht-religiöse Ursachen hätten; stattdessen verweisen sie auf Analysen, wie sie beispielsweise der *Annual Report to Congress on International Religious Freedom* des US-Außenministeriums vorlegt.²³ Problematisch ist es hingegen, wenn, wie im aktuellen *Ökumenischen Bericht zur Religionsfrei-*

²¹ So die Einschätzung der *Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte*, des *Aktionsbündnisses für verfolgte Christen* oder des früheren Menschenrechtsbeauftragten der Bundesregierung Günther Nooke. Vgl. Christoph Böttigheimer, *Verfolgte Christenheit*, in: *Stimmen der Zeit* 226 (2008), 6, 417–420, hier 417. Rita Breuer, *Im Namen Allahs? Christenverfolgung im Islam*, Freiburg/Br. u. a. 2012, 7.

²² Vgl. unter: <http://www.opendoors.de/verfolgung/weltverfolgungsindex2014/weltverfolgungsindex2014>.

²³ Gregor von Fürstenberg, *Neue Märtyrer* (s. Anm. 9), 283. Im Internet ist dieser Bericht unter <http://www.state.gov/j/drl/irf/rpt/> leicht zugänglich.

heit weltweit, Nordkorea aufgrund fehlender Informationen unberücksichtigt bleibt und dieses Land in zwei Schaubildern zu „Ländern mit hohem Maß an Restriktionen“ auf dieselbe Stufe wie Amerika sowie Mittel- und Westeuropa gestellt wird – obwohl evident ist, dass dort die Religions- und Weltanschauungsfreiheit erheblich eingeschränkt ist.²⁴ Dieser Bericht gelangt zu der Einschätzung, dass im Blick auf die verfassungsmäßige Ordnung Christen und Muslime allein aufgrund ihrer großen Bevölkerungszahl am meisten beeinträchtigt werden und weist auf die überproportionale Beeinträchtigung von Menschen jüdischen oder buddhistischen Glaubens hin.²⁵ Weitere Ergebnisse dieser Studie sind: In rund einem Drittel aller Staaten sind staatliche Restriktionen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit zu beobachten. Weil jedoch Länder mit hoher Bevölkerungszahl wie China, Indien, Pakistan, Indonesien oder die Russische Föderation dazu zählen, sind 70 % der Weltbevölkerung hiervon tangiert. Von Mitte 2009 bis Mitte 2010 hat der Anteil der Länder mit hohen staatlichen Einschränkungen von 31 % auf 37 % zugenommen; betroffen sind besonders der Mittlere Osten und Nordafrika. In diesen Regionen sind auch die massivsten sozialen Anfeindungen zu konstatieren, die in den letzten Jahren ebenfalls zugenommen haben. In der Hälfte der untersuchten Länder (98 von 197) wurden soziale Anfeindungen auf einem geringen Niveau festgestellt.

Insgesamt besteht ein Konsens, dass in den letzten Jahren nicht nur Christen, sondern Menschen unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen zunehmend unter staatlichen und sozialen Restriktionen leiden müssen. Das Christentum als die weltweit größte Religion ist hiervon besonders betroffen. Jenseits abstrakter Zahlen machen konkrete Einzelschicksale die Dringlichkeit des Themas deutlich. Kein Konsens besteht in der Frage, ob Christen im Vergleich zu Menschen anderer Religionen überproportional betroffen sind. Wenn 80 % der aus religiösen Gründen Verfolgten und Bedrängten Christen wären, so wäre dieser Anteil überdurchschnittlich hoch. Obwohl der jüngste *Ökumenische Bericht zur Religionsfreiheit weltweit* diese Gewichtung in Frage stellt, scheint die Praxis einer Reihe von islamisch geprägten Ländern eine solche Einschätzung zu rechtfertigen. Auch das Engagement von Politikern in Deutschland, die sich aufgrund ihrer außenpolitischen Kontakte für die Religi-

²⁴ Vgl. *Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit weltweit 2013* (s. Anm. 16), 26; 28f. Angemessener wäre es gewesen, in den Schaubildern Nordkorea aus genannten Gründen einen Sonderstatus zu geben.

²⁵ Vgl. *Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit weltweit 2013* (s. Anm. 16), 25. Diese Ergebnisse basieren auf der Analyse des bereits erwähnten Pew-Research Centers (s. Anm. 16). Vgl. zum Folgenden: ebd., 24–31.

onsfreiheit im Allgemeinen und verfolgte und bedrängte Christen im Besonderen einsetzen, spricht für diese Einschätzung.²⁶

3. Christenverfolgung als Thema biblisch-patristischer Reflexion

Eindrücklich sprechen alle vier Evangelien davon, dass Benachteiligung und Verfolgung zum Christsein dazugehören werden. Dieses Faktum wird in den neutestamentlichen Schriften und später in patristischer Zeit durch weitere Interpretamente ergänzt. Im Folgenden kommen einige der wirkmächtigsten Deutungen aus den ersten Jahrhunderten des Christentums zur Sprache. Sie werden aus rezeptionsgeschichtlichen Gründen benannt, weil sie es verfolgten und bedrängten Christen späterer Generationen (bis heute) ermöglicht haben, ihre Situation aus dem Glauben heraus zu interpretieren und manche Widerwärtigkeit besser zu ertragen.

Gemäß dem Bibelwort, dass es dem Jünger nicht anders ergehen wird als seinem Meister (Mt 10,24), hat Jesus von seinen Jüngern die Bereitschaft verlangt, gegebenenfalls denselben Weg wie er zu gehen und ihnen die Möglichkeit von Bedrängnis, Verfolgung und Tod klar vor Augen gestellt (vgl. Mt 10,17–39; 24,9f.; Mk 8,34–38; 10,38f.; Lk 11,49–51; Joh 15,18–21; 16,2).²⁷ Das Lebensende des Protomärtyrers Stephanus, des Petrus, des „Herrenbruders“ Jakobus oder des Paulus haben bereits der ersten Christengeneration gezeigt, wie realistisch solche Äußerungen waren. Der Apostel Paulus, der „fünfmal [...] von den Juden die 39 Hiebe“ (2 Kor 11,24) erhielt, weiß sich „um Christi willen im Gefängnis“; er ist sich sicher, dass sein Leiden der Verbreitung des Evangeliums zugutekommen wird (Phil 1,12f.). Später im Kolosserbrief, der den Deuteropaulinen zugerechnet wird, ist sogar zu lesen:

„Jetzt freue ich mich in den Leiden, die ich für euch ertrage. Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt.“ (Kol 1,24)

Auf dem Hintergrund einer zunehmend feindlich-aggressiven Entfremdungserfahrung gegenüber der nichtchristlichen Umwelt deutet auch der Verfasser von 1 Petr 4,12–19 die Leiden seiner Glaubensgenossen als Anteilhabe am Leiden

²⁶ Seit 2010 existiert innerhalb der CDU/CSU-Bundestagsfraktion der Stephanuskreis, der sich besonders dem Thema Religionsfreiheit und damit auch der Situation verfolgter Christen in aller Welt widmet. Die Initiativen des monatlich tagenden Kreises, der gute Kontakte zu den christlichen Kirchen und ihren Hilfswerken unterhält, fließen in die parlamentarische Arbeit der Fraktion ein.

²⁷ Vgl. Michael Slusser, *Martyrium III/1. Neues Testament/Alte Kirche*, in: TRE 22, 207–212, hier 208. Vgl. zum Folgenden: ebd., 208–210. Philipp Müller, *Predigt ist Zeugnis. Grundlegung der Homiletik*, Freiburg/Br. u. a. 2007, 187–196.

Christi. Die in V. 14a verwandte Formulierung „Wenn ihr wegen des Namens Christi beschimpft werdet, seid ihr seligzupreisen“ erinnert an die letzte der Seligpreisungen in der matthäischen Fassung, die das Leiden um Christi willen als prophetisches Handeln versteht:

„Selig seid ihr, wenn ihr um meinetwillen beschimpft und verfolgt und auf alle mögliche Weise verleumdet werdet. Freut euch und jubelt: Euer Lohn im Himmel wird groß sein. Denn so wurden schon vor euch die Propheten verfolgt.“ (Mt 5,11)

Die Offenbarung des Johannes interpretiert die Leidenserfahrungen von Christen schließlich als Ausdruck apokalyptischer Drangsal. In Zeiten schier unerträglicher Bedrängnis haben Christen durch Gottes Eingreifen in die Geschichte auf ein abruptes Ende ihres Leidens und eine ausgleichende Gerechtigkeit gehofft.

Der Regierungsantritt Kaiser Neros im Jahr 64 markiert den Auftakt christenfeindlicher Aktionen des römischen Staates gegen die neue Religion, die sich Mitte des 3. Jahrhunderts verstärken und bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts fortsetzen. Angesichts dieser Herausforderungen formuliert Tertullian an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert auf kühne Weise: „Zahlreicher werden wir, so oft wir von euch niedergemäht werden: ein Same ist das Blut der Christen“²⁸; dahinter steht die Erfahrung, dass aus dem Bluteignis von Christen auf geheimnisvolle Weise neues Leben für die christliche Gemeinde erwächst. Irenäus von Lyon stellt wie die Heilige Schrift die Korrelation mit dem Leiden Christi heraus (Haer. 3,18, 4–6).²⁹ Cyprian von Karthago sieht eine Verbindung zwischen dem Martyrium und dem Abendmahlskelch (ep. 58,1).³⁰ Bei Origenes klingt eine Parallele zwischen der Befragung bei der Taufe und dem Ableugnen der Jüngerschaft vor dem römischen Tribunal an (Mart. 17).³¹ Er gibt auch einen Hinweis auf die Motive der Märtyrerverehrung, die damals bereits gängige Praxis war; durch das Vergießen ihres Blutes und ihre Gebete traute man den Märtyrern zu, vielen zum Heil zu verhelfen (Mart. 30).³² Die unzähligen Kirchen, deren Patron ein Märtyrer oder eine Märtyrerin ist (vor allem in der russisch-orthodoxen Kirche, die manchen als die Kirche der Märtyrer gilt), belegen eindrucksvoll, wie wirkmächtig diese Sichtweise bis heute ist; sie sind ein wesentlicher Ausdruck der kollektiven kirchlichen Erinnerung. Wenn deren Namen

²⁸ „Plures efficimur, quotiens metimur a vobis: semen est sanguis Christianorum“ (50,13). Tertullian, Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und deutsch, übersetzt und erläutert von Carl Becker (Hg.), München ²1961, 222f.

²⁹ Irenäus von Lyon, Adversus haereses. Gegen die Häresien. III. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox (Fontes Christiani 8/3), Freiburg/Br. u. a. 1995, 226–233.

³⁰ Cyprian von Karthago, Ep. 58, in: Patrologia latina 4,358f.

³¹ Origenes, Aufforderung zum Martyrium. Eingeleitet und übersetzt von Maria- Barbara von Stritzky (Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung 22), Berlin u. a. 2010, 54f.

³² Origenes, Aufforderung zum Martyrium (s. Anm. 31), 72–75.

genannt und angerufen, wenn ihre Geschichten und Legenden erzählt werden, dann geschieht immer auch eine diachrone interkulturelle Begegnung interpersonaler Art.³³

In diesem Zusammenhang ist auf zwei bedeutende pastorale Weichenstellungen hinzuweisen: In der Alten Kirche war die Frage virulent, wie mit Getauften umzugehen sei, die ihren Glauben vor dem kaiserlichen Tribunal aus Angst um das eigene Leben verleugnet hatten. Gegen eine rigoristische Linie, wie sie die Donatisten vertraten, wurde unter bestimmten Bedingungen eine Wiederaufnahme der sog. *lapsi* in die Kirche möglich. Damit ist selbst bei grobem menschlichem Versagen die pastorale Option verbunden, letztendlich der Barmherzigkeit die Priorität zu geben. Zum anderen wurde die Frage geklärt, wodurch jemand zu einem Märtyrer wird.³⁴ Clemens von Alexandrien hatte sich vehement von jenen Christen distanziert und ihnen den Märtyrertitel verweigert, die „aus Hass gegen den Weltenschöpfer [...] den Tod nicht erwarten können“³⁵. Entsprechend gelten in der christlichen Tradition bis heute der religiöse Selbstmord und Selbstmordattentäter als Ausdruck eines religiösen Fanatismus.³⁶ Ebenso wenig solle man das Martyrium von sich aus anstreben. Maßgeblich für dessen Beurteilung wurde die Auffassung des Augustinus, wonach der Grund der Hinrichtung bzw. die innere Gesinnung des Märtyrers ausschlaggebend seien: „Martyres non fecit poena, sed causa.“³⁷ Vorher hatte bereits Clemens von Alexandrien die innere Haltung der Liebe zum obersten Maßstab für das Martyrium gemacht:

„Daher nennen wir das Martyrium Vollendung, nicht weil der Mensch in ihm das Ende seines Lebens gefunden hat, wie die übrigen es (im Tode) finden, sondern weil er ein vollkommenes Liebeswerk gezeigt hat.“³⁸

³³ Vgl. Ottmar Fuchs, Die ‚Heiligenverehrung‘ als interpersonale Gestalt der Erinnerung, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 22 (2007), 333–359, hier 347f.

³⁴ Neben dem Bekenntnis zu Jesus Christus haben damals auch Aspekte eine Rolle gespielt, die heute eher befremden, wie z. B. der Triumph über den Teufel oder der „Erweis“, dass Gott einen getöteten Leib von den Toten auferwecken werde.

³⁵ Clemens von Alexandrien, Stromata IV 4,17, zitiert nach der Übersetzung von Otto Stählin, in: Des Clemens von Alexandria Teppiche. Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis). Buch IV–VI (BKV, Zweite Reihe Bd. XIX), München 1937, 21.

³⁶ Vgl. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg/Br. u. a. 2006, 366.

³⁷ Augustinus, Ep. 89,2, in: Patrologia latina 33,310.

³⁸ Clemens von Alexandrien, Stromata IV 4,14, zitiert nach der Übersetzung von Otto Stählin, in: Des Clemens von Alexandria Teppiche (s. Anm. 35), 20. – Ähnlich sagt Paulus im Hohenlied der Liebe: „wenn ich meinen Leib dem Feuer übergäbe, hätte aber die Liebe nicht, nützte es mir nichts“ (1 Kor 13,3b.c).

Auch diese Auffassung hat Konsequenzen: Wenn es primär auf die Haltung der Liebe ankommt, dann relativiert sich in gewisser Weise selbst das Martyrium. Ein unspektakuläres Leben als Christ, das die alltäglichen Herausforderungen in dieser Haltung zu bewältigen sucht, hat letztlich denselben Wert wie ein Martyrium.

Bis Mitte des letzten Jahrhunderts war christlicherseits der Blick fast ausschließlich auf die Christen gerichtet. Durch das Zweite Vatikanische Konzil hat in der katholischen Kirche ein wichtiger Paradigmenwechsel stattgefunden, mit der Konsequenz, dass der Einsatz für verfolgte und bedrängte Christen im Kontext der Religionsfreiheit zu verorten ist, die einem jeden Menschen zusteht. Von diesem Paradigmenwechsel und seinen praktischen Konsequenzen ist im nächsten Abschnitt die Rede.

4. Kein ungetrübtes Verhältnis der Kirche zur Religionsfreiheit

Für die beiden großen christlichen Kirchen Deutschlands ist die Religionsfreiheit ein Menschenrecht. Dieses liegt in der unantastbaren Würde jeder menschlichen Person begründet, die ihr biblisches Fundament wiederum in der Auffassung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen hat (Gen 1,26f.; 5,1; 9,6). Folgerichtig empfiehlt der *Ökumenische Bericht zur Religionsfreiheit*,

„sich über konfessionelle und religiöse Grenzen hinweg für gegenseitigen Respekt zu engagieren, sich religionsübergreifend für rechtsstaatliche Verhältnisse einzusetzen und so an einem friedlichen Miteinander der Religionen mit zu bauen“³⁹.

Früher war das anders. Christen verschiedener Konfessionen haben sich seit der Reformationszeit über Generationen hinweg dieses Recht abgesprochen und über teils drastische, auch staatliche Repressalien versucht, den Abfall von der eigenen Konfession zu verhindern. Nur langsam setzte sich die Einsicht durch, dass Ruhe, Ordnung und Friede in einem Land bloß möglich sind, wenn man die Frage nach der Wahrheit des Glaubens ausklammert. Für Kardinal Karl Lehmann steckt hinter dieser Erfahrung die für Christen schmerzliche Erkenntnis, dass sich die Religionsfreiheit in ihrer Entstehung weder den Kirchen noch der christlichen Theologie, sondern dem Staat, den Juristen und damit dem säkular-weltlichen Recht verdankt.⁴⁰ Bezeichnend ist die Antrittsenzyklika *Mirari vos* von Papst Gregor XVI. aus dem Jahr 1832, die die Gewis-

³⁹ Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit weltweit 2013 (s. Anm. 16), 55.

⁴⁰ Karl Lehmann, Wahrheit und Toleranz. Zum Verständnis des Grundrechts auf Religionsfreiheit, in: Gilfredo Marengo – Javier Prades López – Gabriel Richi Alberti (Hg.), *Sufficit Gratia Tua*. Festschrift für Angelo Scola, Venezia 2012, 407–424, bes. 409. Vgl. zum Ganzen: ebd. 407–410.

sensfreiheit auf dem Hintergrund der Erfahrungen der Französischen Revolution verwirft.⁴¹ Auch der als *Syllabus* bekannte Anhang zur Enzyklika *Quanta cura* von Papst Pius IX. aus dem Jahr 1864 verurteilt die Anerkennung der Religionsfreiheit (Nr. 15), der Kultfreiheit (Nr. 78), sowie der Gewissens- und Meinungsfreiheit (Nr. 79).⁴² Einen Paradigmenwechsel markierte die Enzyklika *Pacem in terris* von Papst Johannes XXIII. aus dem Jahr 1963, in der dieser knapp acht Wochen vor seinem Tod dem Menschen das Recht zubilligt, Gott der eigenen Gewissensentscheidung entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich auszuüben.⁴³ Diese Äußerung hat maßgeblich auf die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* eingewirkt, die am 7. Dezember 1965 – und damit am selben Tag wie die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* – feierlich verabschiedet worden war und die Karl Lehmann für den vielleicht wichtigsten und folgenreichsten kirchen- und theologiegeschichtlichen Einschnitt hält.⁴⁴ Dort wird das Recht auf religiöse Freiheit unabhängig von der objektiven Wahrheit in der Würde des Menschen verankert:

„Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlicher Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als Einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet [...] So bleibt das Recht auf religiöse Freiheit auch denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen, und ihre Ausübung darf nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt.“ (DH 2)

Mit dieser Direktive sind hochbedeutende pastorale Implikationen verbunden. Die katholische Kirche verpflichtet sich, Menschen anderer religiöser oder

⁴¹ „Und aus dieser höchst abscheulichen Quelle des Indifferentismus fließt jene widersinnige und irrige Auffassung bzw. vielmehr Wahn (*deliramentum*), einem jeden müsse die Freiheit des Gewissens zugesprochen und sichergestellt werden.“ Denzinger-Hünemann 2730. Vgl. zum Folgenden Roman A. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, in: Peter Hünemann – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4, Freiburg/Br. u. a. 2005, 125–218, hier 145–152.

⁴² Vgl. Denzinger-Hünemann 2901–2999.

⁴³ Vgl. Denzinger-Hünemann 3961.

⁴⁴ Vgl. Lehmann, Wahrheit und Toleranz (s. Anm. 40), 413. Nochmals Karl Lehmann: „Ich kenne wenige Beispiele, wo eine Lehrentwicklung solche Differenzen in sich birgt [...]. Der Radius der ‚Dogmenentwicklung‘ ist im Sinne einer wirklich verantwortungsvollen theologischen Hermeneutik größer, als man vielleicht außerhalb der Theologie denkt.“ Ebd. 421, Anm. 34.

weltanschaulicher Überzeugungen mit großem Respekt gegenüberzutreten – unabhängig davon, ob Christen in einem Land die Bevölkerungsmehrheit oder -minderheit stellen. Mission und Katechese setzen statt auf Formen von Gewalt und (subtiler) Manipulation auf die innere Überzeugungskraft des Evangeliums.⁴⁵ Damit ist der Anspruch verbunden, sich für die Freiheit der religiösen und weltanschaulichen Überzeugung einzusetzen und sich bei Übertretungen mit den Opfern solidarisch zu zeigen, sowohl im eigenen Land als auch in anderen Ländern und Regionen der Erde. Durch diese Positionierung in der Frage der Religionsfreiheit hat die Kirche die Weichen für den religiösen und ökumenischen Dialog gestellt, der sonst kaum möglich wäre.

Nach *Dignitatis humanae* hat die Wahrheit ihre eigene Plausibilität; auch wenn sie nur kraft der ihr inhärenten Evidenz ihren Anspruch erhebt, so vermag sie doch „sanft und zugleich stark den Geist [zu durchdringen]“ (DH 1). Dies hat wiederum Konsequenzen für die Glaubenskommunikation, die dialogisch auf die Einsicht der Menschen setzt und ihre Freiheit auf angemessene Weise achtet.⁴⁶ Mit dieser Prämisse hat das Konzil den Weg zu einer modernitätskompatiblen Pastoral geebnet; denn die Freiheit zur eigenen Entscheidung ist in westlichen Gesellschaften eine bedeutende Gegenwartssignatur, die nicht übergangen werden darf.⁴⁷

5. Schlussfolgerungen

Die Frage, ob Christenverfolgung – gemeint ist das Schicksal verfolgter und bedrängter Christen – ein vergessenes Thema der Pastoraltheologie ist, ist zu bejahen; es wurde von der Pastoraltheologie bisher nicht angemessen berücksichtigt, obwohl es materialiter zu ihr gehört (5.1.). Der Gang der Überlegungen hat aber auch gezeigt, dass dieses Thema nicht isoliert dasteht und eng mit der Frage der Religionsfreiheit zusammenhängt (5.2.). Zudem lässt sich an dem Thema eine wichtige Seite ablesen, wie Kirche in der Welt von heute existiert und sich Christsein darin realisieren lässt (5.3.).

⁴⁵ DH 10 führt in Anm. 8 zahlreiche Zeugnisse der Tradition an, wonach andere Menschen keinesfalls durch Gewalt, sondern durch Argumentation und Ermahnungen von der Wahrheit des christlichen Glaubens überzeugt werden sollen.

⁴⁶ Ausführlich hierzu Philipp Müller, Dialogfähigkeit als Schlüsselqualifikation aller pastoralen Berufe. In: Trierer Theologische Zeitschrift 121 (2012), 303–321.

⁴⁷ Zur Modernitätskompatibilität des christlichen Glaubens vgl. Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg/Br. u. a. 2012.

5.1. Ein genuines Thema der Pastoraltheologie

Die Pastoraltheologie beschäftigt sich mit dem „Selbstvollzug der Kirche“ im Hier und Heute.⁴⁸ Weil sich nach biblischem und patristischem Zeugnis der Selbstvollzug von Kirche durch Bedrängnis und Verfolgung auf sehr dichte Weise realisiert, müsste dies auch ein genuines Thema der pastoraltheologischen Reflexion sein. In Anlehnung an das paulinische Diktum in 1 Kor 12,16, „wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit“, empfiehlt es sich für eine interkulturell konzipierte Pastoraltheologie, die Leidenserfahrungen verfolgter und bedrängter Christen zu vergegenwärtigen und sich mit den Opfern solidarisch zu zeigen. Angesichts seiner Bedeutung sollte dieses Thema in Religionsunterricht, Predigt und Katechese immer wieder aufgegriffen werden. Es kann eine neue Wertschätzung der Errungenschaften der Religionsfreiheit bewirken, die in westlichen Kulturkreisen gegeben, aus biblischer und historischer Perspektive jedoch keineswegs selbstverständlich ist; zu jenen Errungenschaften gehört, den eigenen Glauben unbehelligt leben und missionarisch für ihn eintreten zu können. Dieser Fokus wirkt auch auf das eigene Selbstverständnis zurück; manche anderen Fragen, mit denen sich Pastoral und Pastoraltheologie beschäftigen, relativieren sich angesichts der Tatsache, dass der christliche Glaube auch heute für zu viele Menschen blutiger Ernst ist.

Die Kirchengeschichte erinnert daran, dass es Christen zu allen Zeiten und Epochen so ergangen ist. Die Pastoraltheologie kann die leidvollen Erfahrungen heutiger Christen zu denen früherer Generationen in Beziehung setzen. Auf ihre Weise hält auch die Liturgie dieses Thema im kollektiven Gedächtnis der Kirche präsent und lädt zu einem thematischen Brückenschlag in die Gegenwart ein, etwa durch die vielen Märtyrerfeste des Kirchenjahres oder im Kelchwort der Eucharistiefeier („mein Blut, das für euch vergossen wird“). Die unzähligen Märtyrer der Kirchengeschichte haben gleichsam die Jesuslogien ratifiziert, die künftigen Generationen von Christen Bedrängnis, Verfolgung und Tod fast in einer Weise voraussagen, als wäre dies der Normalfall des Christseins. Verfolgte und bedrängte Christen der Vergangenheit und Gegenwart aktualisieren schließlich die prophetische Tradition des Glaubens bis zum Äußersten und stehen somit für die Teilhabe des ganzen Gottesvolkes am prophetischen Amt Christi, von der Art. 12 von *Lumen gentium* recht allgemein spricht.

⁴⁸ Zur Bedeutung dieses Rahner'schen Diktums für das Selbstverständnis der Pastoraltheologie (mit zahlreichen Belegstellen) vgl. August Laumer, Karl Rahner und die Praktische Theologie (STPS 79), Würzburg 2010, 296–331.

5.2. Religionsfreiheit als Menschenrecht

Die Religionsfreiheit, die Artikel 18 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* inhaltlich entfaltet, liegt in der Würde der menschlichen Person begründet.⁴⁹ In allen UNO-Mitgliedsstaaten, zu denen auch nicht wenige islamisch geprägte Länder gehören, müsste dieses Recht für unterschiedliche Religionen und Weltanschauungen gelten. Die Analysen internationaler Forschungsinstitute weisen jedoch darauf hin, dass Menschen das Recht auf Religionsfreiheit in vielen Ländern und Regionen der Erde zunehmend vorenthalten wird. Längerfristig gedacht birgt diese Entwicklung ein enormes globales Konfliktpotential in sich, denn einen Weltfrieden ohne eine friedliche Koexistenz der Religionen wird es nicht geben.

Im westlichen Kulturkreis werden die Standards der Religionsfreiheit weitestgehend umgesetzt. Christliche Gemeinden in Deutschland tragen dazu bei, wenn sie sich beispielsweise dem Bau von Moscheen nicht in den Weg stellen oder vor Ort einen respektvollen Umgang mit anderen religiösen Gemeinschaften suchen. Dabei ist zu hoffen, dass Menschen, die in westlichen Ländern Religionsfreiheit anders erleben dürfen als in ihrer Heimat, dann auch in ihrem Herkunftsland von den positiven Erfahrungen berichten und indirekt an einer veränderten Praxis mitwirken.

Weil die Religionsfreiheit ein Menschenrecht ist, das aus christlicher Perspektive in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet liegt, müssten Christen Anwälte der Religionsfreiheit sein und sich dort zu Wort zu melden, wo dieses Recht beschnitten wird und Menschen zu Opfern religiöser Intoleranz werden. Hieran zu erinnern ist auch Aufgabe einer interkulturell ausgerichteten Pastoraltheologie. Weil einige der aus religiösen oder weltanschaulichen Gründen Verfolgten und Bedrängten bei uns in Mitteleuropa Asyl beantragt oder schon gefunden haben, kann es auch Berührungspunkte zu einer diakonisch ausgerichteten Pastoral geben.

Dabei ist das Christentum wie andere Religionen nicht davor gefeit, den eigenen Wahrheitsanspruch zu überdehnen und gegen die Botschaft Jesu zu Fanatismus und Gewaltbereitschaft zu tendieren. Gegen eine falsche Selbstidealisation hilft der kritisch-nüchterne Blick auf die eigene Geschichte, der begangenes Unrecht bereut – wie dies von kirchenoffizieller Seite Papst Johannes Paul II. in seinem Großen Schuldbekenntnis in der Österlichen Bußzeit des Jubiläumsjahres 2000 in der zweiten der sieben Fürbitten getan hat:

„In manchen Zeiten der Geschichte haben die Christen Methoden der Intoleranz zugelassen. Indem sie dem großen Gebot der Liebe nicht folgten, haben sie das Antlitz der Kirche, deiner Braut, entstellt. Erbarme dich deiner sündigen Kinder und nimm unseren

⁴⁹ Siehe die Einleitung zu diesem Beitrag.

Vorsatz an, der Wahrheit in der Milde der Liebe zu dienen und sich dabei bewusst zu bleiben, dass sich die Wahrheit nur mit der Kraft der Wahrheit selbst durchsetzt.“⁵⁰

5.3. Kirche in der Welt von heute

Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine Neujustierung des Kirche-Welt-Verhältnisses vollzogen und damit eine diametrale Gegenüberstellung von Kirche und Welt überwunden. Gemäß dem Untertitel der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* ist sie „in der Welt dieser Zeit“ („in mundo huius temporis“) verortet. Eine reale Dimension der Kirche in der Welt von heute sind Erfahrungen von Bedrängnis und Verfolgung, die Christen in unserer Zeit und Welt erleiden müssen. Aber nicht nur Christen werden bedrängt und verfolgt. Wenn die Kirche „der Menschheit die aufrichtige Mitarbeit [...] zur Errichtung jener brüderlichen Gemeinschaft aller“ anbietet, wie sie der hohen Berufung des Menschen entspricht (Art. 3),⁵¹ dann kann dies – hierauf weist das Dekret über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* hin – im Einsatz für Religions- und Gewissensfreiheit geschehen, der auf einer genauen Situationsanalyse basieren sollte. Art. 4 von *Gaudium et spes* macht es der Kirche sogar zur Pflicht, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“. Auf diesem Hintergrund ist die zunehmende Beschränkung der Religions- und Gewissensfreiheit weltweit eine negative Zeitsignatur, die nach einer gemeinsamen Antwort aller Menschen guten Willens ruft.

Die deutsche Politik hat in ihrer wertegeleiteten Außenpolitik die Religionsfreiheit gewissermaßen als Lackmustest der Menschenrechte identifiziert. Das politische Interesse an diesem Thema und der Einsatz dafür ermöglichen es, dass hier Politik, Staat und Kirche im Sinne einer konvergierenden Option an einem Strang ziehen,⁵² wobei auch andere Institutionen, Organisationen und Einzelpersonen unterschiedlicher weltanschaulicher Provenienz bei der Mitarbeit willkommen sind. Faktisch wurde dieses Thema in den vergangenen Jahren, teilweise parteiübergreifend, von Politikern in den gesellschaftlich-

⁵⁰ Der Text der Vergebungsbitte ist nachzulesen in Hans Hermann Henrix – Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. II: Dokumente von 1986 bis 2000, Paderborn – Gütersloh 2001, 153.

⁵¹ Zum Berufungsverständnis des Konzils vgl. Philipp Müller, „Ein Sprung vorwärts“ – auch in der Berufungspastoral? Pastoraltheologische Reflexionen über „Berufung“ im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ders. – Gerhard Schneider (Hg.), *Ein Beruf in der Kirche? Fragen der Berufungspastoral*, Ostfildern 2013, 10–31, hier 14–17.

⁵² Gemäß Art. 44 der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* können Kirche und Welt beide voneinander profitieren: „Wie es aber im Interesse der Welt liegt, die Kirche als gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte und als deren Ferment anzuerkennen, so ist sich die Kirche auch darüber im Klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt.“

politischen Diskurs eingebracht, die aus einer christlichen Motivation heraus zu handeln versuchen. Aufgrund einer präzisen Wahrnehmung der politischen Entwicklung und guter außenpolitischer Kontakte sind sie auf das Leiden verfolgter und bedrängter Christen aufmerksam geworden und haben sich daraufhin im Parlament gemeinsam mit anderen für die Religions- und Gewissensfreiheit eingesetzt. Hieran zeigt sich beispielhaft, wie Christen heute aus ihrer Taufberufung heraus einen wertvollen Beitrag für eine menschenwürdige Welt zu leisten vermögen.⁵³

Univ.-Prof. Dr. theol. habil. Philipp Müller
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Fachbereich 01 – Katholisch-Theologische Fakultät
Abt. Pastoraltheologie
D-55099 Mainz
Fon: +49 (0)6131 3920830
Fon: +49 (0)6131 2121402
E-Mail: ph.mueller(at)uni-mainz(dot)de

⁵³ Vgl. in diesem Zusammenhang das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Apostolat der Laien *Apostolicam actuositatem*.

Silvesterpredigt 2013 im Trierer Dom

Schriftlesung: 1 Joh 4,1–12

¹ Liebe Brüder, traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind; denn viele falsche Propheten sind in die Welt hinausgezogen. ² Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott. ³ Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott. Das ist der Geist des Antichrists, über den ihr gehört habt, dass er kommt. Jetzt ist er schon in der Welt.

⁴ Ihr aber, meine Kinder, seid aus Gott und habt sie besiegt; denn Er, der in euch ist, ist größer als jener, der in der Welt ist. ⁵ Sie sind aus der Welt; deshalb sprechen sie, wie die Welt spricht, und die Welt hört auf sie. ⁶ Wir aber sind aus Gott. Wer Gott erkennt, hört auf uns; wer nicht aus Gott ist, hört nicht auf uns. Daran erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Irrtums.

⁷ Liebe Brüder, wir wollen einander lieben; denn die Liebe ist aus Gott und jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott. ⁸ Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe. ⁹ Die Liebe Gottes wurde unter uns dadurch offenbart, dass Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben. ¹⁰ Nicht darin besteht die Liebe, dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat. ¹¹ Liebe Brüder, wenn Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir einander lieben. ¹² Niemand hat Gott je geschaut; wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns und seine Liebe ist in uns vollendet.

Liebe Mitbrüder im geistlichen Amt,
liebe Schwestern und Brüder im Glauben!

Wieder geht ein bewegtes Jahr zu Ende. Es war ein bewegtes Jahr für unser Land, schon deshalb, weil es durch eine Reihe von Wahlen gekennzeichnet war. Auch für unser Bistum war das Jahr 2013 wieder ein bewegtes Jahr, in dem wir gespürt haben, dass wir Teil der katholischen Kirche als ganzer sind: Denken wir nur an die aufregenden Wochen zwischen dem überraschenden Rücktritt von Papst Benedikt und der Wahl von Papst Franziskus! Wir Trierer sind eingespannt in die Kirche weltweit und in unserem Land, in ihre Höhen und in ihre Tiefen. Im letzten Jahr konnten wir häufige Male erleben, wie recht der Apostel Paulus mit seinem Bild von dem Leib und den Gliedern hat: „Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle anderen mit ihm“ (1 Kor 12,26).

Ein besonders markantes und für unser Bistum spezifisches Ereignis war die Eröffnung unserer Diözesansynode unmittelbar vor dem 3. Advent. 17 Monate hatten wir uns seit der Ankündigung der Synode auf die erste Vollver-

sammlung vorbereitet. Heute Abend möchte ich noch einmal dem Synodensekretariat sowie der Vorbereitungskommission von Herzen für die intensive Arbeit dieser Monate danken. Ich danke auch all diejenigen, die uns durch ihr Gebet, ihre Rückmeldungen und Anfragen, sowie durch ihre Teilnahme an den Informationsveranstaltungen geholfen und bereichert haben. Ausdrücklich danke ich auch noch einmal all diejenigen, die bereit waren, sich als Kandidatinnen und Kandidaten aufstellen zu lassen, und ich danke den Frauen und Männern, die nun als Synodale in den kommenden beiden Jahren amtieren.

Wenn ich den vielen Rückmeldungen und meinem eigenen Eindruck glauben darf, dann ist der Start der Synode gelungen. In der Synodenaula in St. Maximin war die Freude darüber zu spüren, dass wir im Bistum einander haben. Zugleich war für mich unübersehbar, wie hoch die Bereitschaft ist, gemeinsam Verantwortung für unser Bistum zu übernehmen. Wenn ich das richtig wahrgenommen habe, verband die Synodalen auch ein Gefühl, das wir in den letzten Jahren schon fast verloren glaubten: Ich meine den Stolz, katholische Christinnen und Christen zu sein. Dieser Stolz ist etwas anderes als überhebliche Selbstsicherheit. Er ist das Selbstbewusstsein, das dem Glauben entspringt, der Geschenk und Auftrag zugleich ist.

Sich Zeit nehmen zum Hinschauen und Hinhören

Ein wesentlicher Schritt der ersten Vollversammlung bestand darin, dass die Synode sich dazu entschlossen hat, vor der näheren Befassung mit den vier vorgeschlagenen Themenbereichen, intensiv die Zeitsituation anzuschauen, in die hinein wir gestellt sind. Bevor wir uns an Antworten wagen, wollen wir noch einmal genau hinsehen und hinhören.¹ Nicht, dass die Synodalen keine wachen Zeitgenossen wären! Als ob sie nicht mit offenen Augen und Ohren ihr Leben lebten und sich sonst keine Gedanken darüber machen würden, was in unserer Welt vorgeht. Damit aber unsere synodalen Beratungen fruchtbar werden, braucht es mehr als die bloß individuellen Analysen und Perspektiven der Einzelnen oder bestimmter Gruppen unter den Synodalen (etwa der Dekanatsvertreter, der Priester, der hauptberuflichen pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, der Bistumsleitung, der Vertreter der katholischen Verbände usw.).

¹ Vgl. dazu auch noch einmal die bedenkenswerten Ausführungen des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zu einer hörenden Kirche in seinem Impulsreferat bei der Herbstvollversammlung 2010: Zukunft der Kirche – Kirche für die Zukunft. Plädoyer für eine pilgernde, hörende und dienende Kirche. Impulsreferat von Erzbischof Dr. Robert Zollitsch bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, 20. September 2010 (Der Vorsitzende der DBK 27), Bonn 2010, v. a. 13–15 (online: http://www.dbk-shop.de/media/files_public/vtgccxstp/DBK_427.pdf; 15.09.2014).

Wir alle haben uns in der Regel längst eine Deutung für die Situation unserer Kirche zurechtgelegt. Wie sollte es auch anders sein? Denn wir haben ja unseren kirchlichen Alltag zu gestalten. Der Redlichkeit halber müssen wir aber auch zugeben, dass die Deutungen, die wir uns zurechtgelegt haben, oft genug zu kurz greifen. Wie oft leiden wir darunter, dass die Antworten, die wir haben, nicht recht passen oder kein Gehör finden. Es kommt hinzu, dass unsere Deutungen oft genug untereinander divergieren. Unsere Sichtweisen sind auch innerhalb der Kirche unterschiedlich, stehen nicht selten sogar konträr zueinander.²

Die besondere Qualität der synodalen Beratungen müsste darin bestehen, unsere hergebrachten Denkmuster zu überschreiten, um zu einem neuen und gemeinsamen Blick auf die Wirklichkeit unseres Bistums zu gelangen. Bei unserer ersten Vollversammlung fiel das Stichwort von der Synode als „gemeinsamer Sehschule“.

Vielleicht könnte man dasselbe mit einem Gedanken verdeutlichen, den ich in meiner ersten Silvesterpredigt im Jahr 2009 geäußert habe. Damals habe ich in Anlehnung an den Philosophen und Psychologen Albert Görres (1918–1996) vom „Gehorsam der Sachlichkeit“ gesprochen. Diese Art von Gehorsam – die Görres übrigens für jeden Menschen für unverzichtbar hält – meint die Bereitschaft, „die Dinge und Verhältnisse erst einmal sie selbst sein zu lassen [...], den eigenen Verstand nach ihnen [zu] richten“ und sie nicht durch unser Wunschdenken zu verzerren. Eine solche Haltung des Gehorsams stellt uns Menschen, so der Philosoph, „vor eine unendliche asketische Aufgabe, [nämlich:] vor den schmerzhaften Verzicht auf unsere Tendenz, die Dinge so zu sehen, wie wir sie gern hätten.“³

Mit der Synode wollen wir nun noch einen Schritt weitergehen. Dieser Schritt macht den „Gehorsam der Sachlichkeit“ nicht überflüssig, er schließt ihn viel-

² Vgl. dazu Hans Waldenfels, Zeichen der Zeit, in: Mariano Delgado – Michael Sievernich (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg/Br. u. a. 2013, 101–119. „Die Sichtweisen und Perspektiven der Menschen sind auf vielfache Weise verschieden und führen oft zu Sprachverwirrungen und Unverständnis. Das ergibt sich nicht allein aus der Verschiedenheit der Sprachen zwischen den Völkern und Nationen, sondern auch innerhalb der gesellschaftlichen Gruppen. Selbst einer zunehmenden Zahl von Kirchenmitgliedern ist das, was die Kirche ‚im Licht des Evangeliums‘ sagt, nicht mehr verständlich. Für viele junge Menschen werden, selbst wenn sie noch traditionell als Kinder getauft worden sind, Glaubensformeln und Ritualien zu Leerformeln“ (ebd., 107).

³ Albert Görres, Freiheit und Gehorsam, in: Internationale Katholische Zeitschrift – *Communio* 21 (1992), 69–75, hier 70. Stephan Ackermann, Wahrnehmen, was Gott uns zeigt. Silvesterpredigt 2009 mit Anregungen zum Austausch und zur Diskussion (Sonderdruck), Bischöfl. Pressestelle Trier (online: http://www.bistum-trier.de/fileadmin/user_upload/docs/Silvesterpredigt_Bischof_Stephan_2009.pdf; 15.09.2014).

mehr mit ein. Zum genauen Hinsehen auf die Wirklichkeit des Lebens – auch des Lebens der Kirche – gehören zweifellos ein sachlicher Blick, gesunder Menschenverstand und, wo immer möglich, auch wissenschaftliche Erkenntnisse. Für den Christen ist aber darüber hinaus die Perspektive des Glaubens unverzichtbar. Seit dem sel. Papst Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird diese Art von christlicher Situationsanalyse bezeichnet als das Forschen nach den *Zeichen der Zeit*. Ganz programmatisch formuliert das Konzil in seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute:

„Zur Erfüllung [...] ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.“ (GS 4)

Mit der Synode wollen wir uns diese Methode zu eigen machen, wollen – gerade in der ersten Phase der Beratungen – fragen nach den Zeichen *unserer* Zeit. Sie sollen uns helfen, Antworten zu finden, die dazu dienen, unserem christlichen Auftrag im Hier und Heute besser gerecht zu werden. Wie aber geht das, und was ist unter den *Zeichen der Zeit* näherhin zu verstehen? Das ist eine wichtige Frage, auf die wir für unsere synodale Arbeit eine Antwort brauchen, wenn dieser Begriff nicht mehr Verwirrung als Klarheit schaffen soll.

Die *Zeichen der Zeit* – Ein schillerndes Programmwort

Bei näherem Hinsehen stellt sich heraus, dass das Konzil selbst nicht immer in demselben Sinn von den *Zeichen der Zeit* spricht: Manchmal werden unter den *Zeichen der Zeit* die geschichtlichen Vorgänge verstanden, die sich in der Welt vollziehen. Ein anderes Mal stehen die Zeichen ausschließlich für hoffnungsvolle Aufbrüche in der Welt und/oder in der Kirche.⁴ Die Pastoralkonstitution zählt folgende Zeichen auf (Art. 4): die tiefgehenden und raschen Veränderungen in der Welt; die Tatsache, dass die Menschheit über mehr Reichtum, Möglichkeiten und wirtschaftliche Macht als je zuvor verfügt; den starken Sinn der Menschen für die Freiheit sowie die wachsende Einheit und Solidarität unter

⁴ Vgl. die entsprechenden Einschätzungen in dem schönen Artikel von Heribert Schützeichel, Die Zeichen der Zeit erkennen. Fundamentaltheologische Überlegungen, in: ders., Wege in das Geheimnis. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Trier 1989; Andreas Wollbold, Zeichen der Zeit, in: LThK, Bd. 10, ³1996, 1403.

den Menschen⁵, um nur einige Aspekte zu nennen. An anderer Stelle nennt das Konzil die liturgische und die ökumenische Bewegung, die als göttliche Fügung verstanden werden (SC 43/UR 4) sowie das Verlangen der Menschen nach Religionsfreiheit (DH 15).

Wir sehen schon an den wenigen Beispielen: Für das Konzil stellen die *Zeichen der Zeit* ein Programmwort dar, das allerdings in unterschiedlichen Bedeutungen verwendet wird. Das ist im allgemeinen kirchlichen Sprachgebrauch bis heute so. Für unsere Synode ist dieser Begriff aber nur dann als „Sehhilfe“ tauglich, wenn wir uns auf *ein* gemeinsames Verständnis festlegen. Dazu möchte ich einen Vorschlag machen. Schauen wir dazu zunächst noch einmal auf den Ursprung des Begriffs in den Evangelien.

Jesus und die Zeichen der Zeit

Wortwörtlich kommt die Rede von den *Zeichen der Zeit* im Neuen Testament nur an einer Stelle im Matthäusevangelium vor: Pharisäer und Sadduzäer fordern von Jesus ein Zeichen, das seine Vollmacht beweist. Er aber verweigert dieses Zeichen, indem er sagt:

„Am Abend sagt ihr: Es kommt schönes Wetter, denn der Himmel ist rot. Und am Morgen: Heute gibt es Sturm, denn der Himmel ist rot und trüb. Das Aussehen des Himmels könnt ihr beurteilen, die *Zeichen der Zeit* aber nicht.“ (Mt 16,3)

Diese Verse, auf die sich Papst Johannes XXIII. im Dokument zur Einberufung des Konzils beruft, werden allerdings von den Bibelwissenschaftlern für eine spätere Einfügung und nicht für ein ursprüngliches Schriftwort gehalten.⁶

Sicher bezeugt ist dagegen eine Stelle im 12. Kapitel des Lukasevangeliums. Die Gesprächssituation ist ganz ähnlich wie bei Matthäus: Jesus wird in seiner Autorität angefochten. Die Menschen erkennen in ihm nicht den Messias Gottes. Auch hier erinnert Jesus die Leute daran, dass sie die Wetterzeichen sehr wohl zu interpretieren wissen.

„Ihr Heuchler! Das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr deuten. Warum könnt ihr dann die Zeichen dieser Zeit nicht deuten?“ (Lk 12,56)

Liebe Schwestern und Brüder, erschwerend kommt nun leider hinzu, dass im griechischen Originaltext an dieser Stelle nicht von „Zeitzeichen“ die Rede ist. Lukas spricht vom sogenannten *Kairos*. Damit ist ein besonders dichter Augenblick gemeint, ein Zeitpunkt der Gnade ebenso wie der Herausforderung und

⁵ So auch in AA 14.

⁶ Aus diesem Grund findet sich dieser Vers auch nicht im Text der Einheitsübersetzung. Er ist lediglich in den Anmerkungen aufgeführt.

der Entscheidung. Jesus fragt also genau genommen seine Zuhörer, warum sie diesen entscheidenden Moment der Heilsgeschichte, der mit ihm gekommen ist, nicht erkennen und zu würdigen wissen.⁷ Im Tiefsten ist nämlich er das eigentliche und entscheidende *Zeichen der Zeit*. Er ist in Person das Zeichen dafür, dass Gott sich seines Volkes angenommen hat (Lk 7,16) und seine Herrschaft bzw. sein Reich in Jesus wirklich angebrochen ist. Die Heilungen und alle anderen machtvollen Zeichen Jesu (vgl. Mt 11,4f) dienen der Bestätigung dieser Wahrheit.

Wenn wir für unser Reden von den *Zeichen der Zeit* nun dieses Verständnis zugrunde legen, liebe Schwestern und Brüder, dann ergibt sich daraus zum einen, dass alle *Zeichen der Zeit* im eigentlichen Sinn Hinweise sind für das Kommen des Reiches Gottes in Jesus Christus. Zum anderen ergibt sich, dass reine Zeiterscheinungen noch nicht die Qualität von Zeichen im Sinne des Glaubens haben. Ereignisse, geschichtliche Entwicklungen und Trends erlangen erst dann die Qualität von Zeichen, wenn sie sich im Licht des Glaubens – konkreter gesagt: von Jesus und seiner Botschaft her – deuten lassen.⁸

Mir ist dieser Zusammenhang in diesen weihnachtlichen Tagen noch einmal bewusst geworden durch das Evangelium der Heiligen Nacht: Als der Engel

⁷ Im griechischen Text: *ouk oidate dokimazein*.

⁸ Heribert Schützeichel (s. Anm. 4), 166, formuliert es so: „Die Zeichen der Zeit, also Geschehnisse und Bestrebungen einer bestimmten Epoche, können nur im analogen Sinne als Stimmen Gottes verstanden werden. Gott spricht durch sie nicht, wie er durch die Propheten und vor allem durch Jesus von Nazareth gesprochen hat. Er spricht vor allem nichts Neues, das die in Christus erfolgte Offenbarung überholt. Man kann auch sagen: Gott, der in Jesus Christus endgültig gesprochen hat, wendet sich durch die Zeichen der Zeit an die Menschen einer bestimmten Generation, nicht um ihnen eine neue Offenbarung zu bringen, sondern um die ein für allemal ergangene Offenbarung zu beleuchten und, was das Verständnis angeht, zu entfalten. Gott, der sich in der eigentlichen Offenbarungsgeschichte von Abraham bis Jesus von Nazareth als der lebendige Gott erwies (vgl. z. B. Mt 16,16), enthüllt seine Lebendigkeit auf andere Weise in den Zeichen der Zeit und damit in der Geschichte der Entfaltung und Auslegung der Offenbarung. [...] Gott bedient sich der jeweiligen geschichtlichen Situation, um sein Wort, das er ein für allemal gesprochen hat, immer verständlicher und wirksamer zu machen.“ – Der Konzilstheologe Marie-Dominique Chenu OP unterscheidet bei den *Zeichen der Zeit* zwischen einem „phänomenalen“ und einem „theologischen Moment“ [in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4 (Sonderausgabe), Freiburg/Br. u.a. 2009, 717]. Chenu weist auch darauf hin, dass allgemeine Phänomene erst dann in den Rang von Zeitzeichen gelangen, wenn sie in die Kontinuität des menschlichen Geschichtsempfindens einen Sprung oder gar Bruch, jedenfalls eine Erfahrung der Diskontinuität eintragen (Diesen Hinweis verdanke ich Heinz-Günther Schöttler, Regensburg). Vgl. zur Diskussion um das richtige Verständnis des Begriffs auch Karl Lehmann, *Neue Zeichen der Zeit. Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute* (Der Vorsitzende der DBK 26), Bonn 2005, v. a. 5–8 und 44–46.

den Hirten die Freude verkündet, dass in der Stadt Davids der Retter geboren ist, fügt er zur Bestätigung hinzu:

„Und das soll euch als *Zeichen* dienen: Ihr werdet ein Kind finden, das, in Windeln gewickelt, in einer Krippe liegt.“ (Lk 2,12)

Wofür kann denn ein Kind, das nackt in der Krippe eines Stalls liegt, ein Zeichen sein? „Höchstens für die Armut der Eltern und die Herzlosigkeit der Menschen, aber sicher nicht für die Rettung der Welt!“, so würde man spontan sagen. Ohne das deutende Wort des Engels bliebe das Kind von Bethlehem bloß ein armes Kind unter unzähligen anderen. Erst vom richtig verstandenen Wort der Hl. Schrift her (dazu hilft der Engel den Hirten) wird es erkannt als der lang ersehnte Retter und Heiland.

Die *Zeichen der Zeit* erkennen wir nicht ohne das Licht des Glaubens

Liebe Schwestern und Brüder! Wenn die Synode – und in ihr in gewisser Weise das ganze Bistum – sich vorgenommen haben, intensiv Ausschau zu halten nach den Zeichen unserer Zeit, dann geht es dabei nicht nur um eine geistig-intellektuelle Auseinandersetzung mit der Welt, in der wir leben, so unverzichtbar diese auch ist. Es geht wesentlich auch um eine geistlich-spirituelle Betrachtungsweise, also darum, dass wir die Situation, in der wir stehen, im Licht des Glaubens anschauen und von ihm her interpretieren. Um es noch einmal mit Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils zu sagen:

„Im Glauben daran, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind [*discernere vera signa praesentiae vel consilii Dei*]. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluss hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin.“ (GS 11)⁹

Diese Beschreibung würde ich gerne für unser synodales Verständnis von den *Zeichen der Zeit* zugrunde legen. Dies setzt freilich die Überzeugung voraus, dass der Herr auch in unserer Zeit „am Werk ist“ (Joh 5,17), dass mit anderen

⁹ Um diese Zeichen ausfindig zu machen, will GS sich an den positiven Werten der menschlichen Gesellschaft orientieren: „Das Konzil beabsichtigt, vor allem jene Werte, die heute besonders in Geltung sind, in diesem Licht zu beurteilen und auf ihren göttlichen Ursprung zurückzuführen. Insofern diese Werte nämlich aus der gottgegebenen Anlage des Menschen hervorgehen, sind sie gut. Infolge der Verderbtheit des menschlichen Herzens aber fehlt ihnen oft die notwendige letzte Ausrichtung, so dass sie einer Läuterung bedürfen“ (GS 11).

Worten Gottes Reich sich auch in unserer Zeit immer noch und immer wieder neu Bahn bricht.

Pater Alfred Delp SJ hat dies in einem Kasser, den er im November 1944, also knapp drei Monate vor seiner Hinrichtung, im Gefängnis Berlin-Tegel geschrieben hat, in das unnachahmliche Bekenntnis gebracht:

„Das eine ist mir so klar und spürbar wie selten: Die Welt ist Gottes so voll. Aus allen Poren der Dinge quillt uns dies gleichsam entgegen. Wir aber sind oft blind. Wir bleiben in den schönen und in den bösen Stunden hängen. Wir erleben sie nicht durch bis zu dem Punkt, an dem sie aus Gott hervorströmen. Das gilt für das Schöne wie auch für das Elend. In allem will Gott Begegnung feiern und fragt und will die anbetende, liebende Antwort.“¹⁰

Das Zeugnis von Pater Delp zeigt, dass nicht alle *Zeichen der Zeit* bereits auf ihrer sichtbaren Außenseite und auf den ersten Blick hoffnungsvolle und mutmachende Ereignisse sind. Ja, sie können sogar als das Gegenteil dessen erscheinen, können Phänomene sein, die verunsichern und Angst machen (vgl. Lk 21,5–28). Denken wir nur an das Aussterben vieler vertrauter kirchlicher Strukturen. Wenn es aber um das Wachsen des Reiches Gottes in unserer Welt geht, warum sollte es dann nicht auch so etwas wie Wachstumschmerzen geben? Zugleich gilt, was der 1. Johannesbrief sagt: Wir sollen nicht jedem Geist, d. h. jedem Gedanken, jedem Gefühl und jeder Äußerung direkt trauen, sondern die Geister daraufhin prüfen, ob sie aus Gott sind (vgl. 1 Joh 4,1). Weichen wir also den schmerzlichen Beobachtungen und den schwierigen Prozessen der Unterscheidung nicht aus! Wichtig ist am Ende, dass wir in allen Situationen, in die wir als Kirche hineingestellt sind, sprechende Zeichen von Gottes Gegenwart entdecken.¹¹

¹⁰ Alfred Delp S.J., Kämpfer. Beter. Zeuge. Letzte Briefe. Beiträge von Freunden, Berlin ²1954, 49.

¹¹ Vgl. dazu auch Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* (EG): „[I]ch fordere alle Gemeinschaften auf, sich um ‚eine immer wachsame Fähigkeit, die *Zeichen der Zeit* zu erforschen‘ zu bemühen. Wir stehen hier vor einer großen Verantwortung, weil einige gegenwärtige Situationen, falls sie keine guten Lösungen finden, Prozesse einer Entmenschlichung auslösen können, die dann nur schwer rückgängig zu machen sind. Es ist angebracht zu klären, was eine Frucht des Gottesreiches sein kann, und auch, was dem Plan Gottes schadet. Das schließt nicht nur ein, die Eingebungen des guten und des bösen Geistes zu erkennen und zu interpretieren, sondern – und hier liegt das Entscheidende – die des guten Geistes zu wählen und die des bösen Geistes zurückzuweisen.“ Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen des geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013, Nr. 51 (= S. 43f.) [Hervorhebung: St. A.].

Ich bin überzeugt, wenn wir die *Zeichen der Zeit* richtig entschlüsseln, dann helfen sie uns, das Evangelium tiefer und umfassender zu verstehen und zu leben. Denn die *Zeichen der Zeit* sind, so wie Jesus selbst sie verstanden hat, immer Zeichen, die positiv auf Gottes Kommen und damit auf die Gegenwart Jesu selbst hinweisen. Sie weisen zugleich den Weg zu mehr Glaube, mehr Hoffnung und mehr Liebe. Die vor uns liegende Phase der Synode sollten wir dazu nutzen, um die Zeit, in der wir leben, daraufhin zu befragen, welche Zeichen sie für uns bereithält, damit wir als Glaubende im Bistum Trier unseren Weg froher, mutiger und anziehender gehen können.¹²

Liebe Schwestern und Brüder hier im Dom! Sie mögen denken, dass dies vor allem eine Predigt für Synodale war. Und Sie haben nicht Unrecht. Nun sind aber erstens heute Abend eine ganze Reihe von Synodalen unter uns, und zweitens ist der Kirche nicht nur als Gemeinschaft der Auftrag gegeben, die *Zeichen der Zeit* zu erkennen. Dieser Auftrag gilt auch und zunächst für jeden Glaubenden persönlich. Ob Sie am Ende dieses Jahres sagen können, dass 2013 für Sie ein von Gott gesegnetes Jahr war – vielleicht trotz schwieriger, schmerzlicher, gar bitterer Erfahrungen –, das wird wesentlich davon abhängen, ob Sie in den Widerfahrnissen des zurückliegenden Jahres positive Zeichen von Gottes Nähe entdecken konnten. Und ob Sie heute Abend sagen können, dass das Jahr 2013 mit seinen hellen und seinen dunklen Stunden Ihnen geholfen hat, ein gläubigerer, hoffnungsvollerer und liebenderer Mensch zu werden, auch das wird wesentlich davon abhängen, ob Sie in den letzten zwölf Monaten positive Zeichen zu sehen vermochten, die Sie auf dem Weg des Glaubens, des Hoffens und des Liebens bestärkt haben.

Deshalb wünsche ich Ihnen von Herzen – auch im Namen der Mitbrüder des Domkapitels, dass der Herr Sie rückblickend für 2013 wie auch für 2014 nicht ohne Zeichen seiner Nähe lässt und Ihnen Augen schenkt, diese Zeichen zu sehen. Für unser Bistum insgesamt wollen wir diese Gabe ebenfalls erbitten. Amen.

Bischof Dr. Stephan Ackermann Liebfrauenstr. 1 D-54290 Trier
--

¹² Es wäre schrecklich, wenn es am Ende bei dem bliebe, was Papst Franziskus einen „diagnostischen Überhang“ nennt, der „nicht immer von wirklich anwendbaren Lösungsvorschlägen begleitet ist“ (EG 50).

Eine homiletische Zugabe zum Thema „Zeitzeichen“

Predigt zum Jahreswechsel, Silvester 2007

Zeitzeichen

Predigttext: Jeremia 8,4–7

⁴ Sprich zu ihnen: So spricht der HERR: Wo ist jemand, wenn er fällt, der nicht gern wieder aufstünde? Wo ist jemand, wenn er irregeht, der nicht gern wieder zurechtkäme? ⁵ Warum will denn dies Volk zu Jerusalem irregehen für und für? Sie halten so fest am falschen Gottesdienst, dass sie nicht umkehren wollen. ⁶ Ich sehe und höre, dass sie nicht die Wahrheit reden. Es gibt niemand, dem seine Bosheit leid wäre und der spräche: Was hab ich doch getan! Sie laufen alle ihren Lauf wie ein Hengst, der in der Schlacht dahinstürmt. ⁷ Der Storch unter dem Himmel weiß seine Zeit, Turteltaube, Kranich und Schwalbe halten die Zeit ein, in der sie wiederkommen sollen; aber mein Volk will das Recht des HERRN nicht wissen.

Zugvögel kennen ihre Flugpläne. „Der Storch unter dem Himmel weiß seine Zeit, Turteltaube, Kranich und Schwalbe halten die Zeit ein, in der sie wiederkommen sollen“. Zugvögel sind instinktsicher, sie tragen ihre Zeitrhythmen als Programm in sich, sie gehen ganz selbstverständlich mit der Zeit.

Der Mensch – sagt Jeremia, Prophet in Jerusalem um die Wende vom 7. zum 6. Jahrhundert v. Chr. mit einem kritischen Blick auf seine Zeitgenossen – der Mensch orientiert sich zwar auch an der Natur, aber die zeitliche Orientierung hat er verloren, er orientiert sich nur noch im Raum, nicht mehr in der Zeit. Am aufrechten Gang orientiert sich der Mensch. Jeder versucht schnell wieder aufzustehen, wenn er gefallen ist, von Natur aus ist der Mensch immer noch ein „Stehaufmännchen“; Irrtümer zu korrigieren, gehört zum Programm; den gleichen Fehler immer wieder zu machen, gilt als krank, als Fehler im Programm.

Aber seiner **Zeit** ist er sich nicht sicher; er hört längst nicht mehr auf seine inneren Rhythmen im Wechsel der Tages- und Jahreszeiten. Er weiß nicht mehr instinktsicher zu beurteilen, was für ihn zeitgemäß sei; sein Programm für Zeitspannen und Zeitverläufe klingt nur leise, er kann sich über diese Signale leicht hinwegsetzen. Er geht nicht mehr von Natur aus mit der Zeit, und deshalb hat er auch fast vergessen, dass er mit der Zeit gehen, vergehen muss. Der Mensch hält sich für unsterblich. In Krisenzeiten weisen kritische Geister wie Jeremia auf die zeitlichen Grenzen der Menschen hin, aber dann ist es oft zu spät; der Mensch bleibt lieber dabei, sich im Raum zu orientieren, den auf-

rechten Gang zur Selbstbehauptung zu nutzen – und sich selbst für unsterblich zu halten.

Ob das der Gattung Mensch auf die Dauer zum Überleben hilft? Haben die Dinosaurier nicht vielleicht schon genauso einfältig gedacht wie die Menschen zwischen Schlachttross und Atombombe?

Die Menschen, sagt Jeremia, kennen Gut und Böse, aber sie halten sich nicht an ihre Erkenntnis, sie dienen Göttern, die ihnen nicht guttun, Göttern, die sie sich selbst gemacht haben, nach ihrem eigenen Bild; kein Wunder, dass die sie in ihren alten Gewohnheiten bestärken, sie in alten Zeiten festhalten. Erhobenen Hauptes gegen Feinde zu Felde ziehen, das hatte die Menschheit gelernt, gleichgültig, ob das zum Überleben diene oder nicht. Es hatte wohl in frühen Jahrtausenden geholfen, in der Vorzeit der Menschheit – und so blieben die Menschen dabei, es würde auch weiter helfen.

Dass sich die Zeiten gewandelt haben, verstehen sie noch nicht. Sie haben auch damals noch nichts daraus gelernt, dass die Großmächte Israel immer wieder besiegt haben, nicht einmal daraus, dass Jerusalem einmal von den Truppen Babylons besetzt worden ist! Ist es denn nicht genug, dass die Elite der Bevölkerung deportiert wurde? Was muss denn noch geschehen, damit die Bürger in Jerusalem aus Schaden klug werden? Müsste ihnen nicht schon die politische Klugheit den Blick für die Realitäten schärfen? Sind sie denn blind für die Übermacht der Babylonier?

„Warum will denn dies Volk zu Jerusalem irgehen für und für?“ Noch schärfer kann man seine Verzweiflung kaum ausdrücken, denn welcher Mensch würde denn jemals zugeben, dass er bewusst in die Irre gehen **wollte**? Geistige Scheuklappen tragen die Menschen, wie man sie Pferden anlegt, schilt und schimpft der Prophet, klagt Jeremia; ihre Bosheit ist ihnen nicht leid, sie reden nicht die Wahrheit, betrügen sich und andere, sie dienen den falschen Göttern, denen, die sie für die stärksten halten. Und so kommt es, wie es kommen muss: „Laufen sie nicht alle ihren Lauf wie ein Hengst, der in der Schlacht dahinstürmt?“

Die sind nicht mehr zu retten! Dies ist das Ergebnis der Analyse, die zugleich eine Prognose ist – und die Geschichte hat seine Worte bestätigt, was nicht jeder Prognose zuteilwird, aber hier war die Vorhersage nicht besonders schwierig, das Datenmaterial sehr anschaulich: Jerusalem ist ein zweites Mal innerhalb eines Jahrzehnts eingenommen und bei diesem zweiten Mal zerstört worden. Ein zweiter Treck zieht ins Exil, die Königsstadt Davids bleibt als Trümmerberg mit wenigen Bewohnern zurück.

Eine historische Episode – und doch mehr; denn in den kritischen Worten des Propheten steckt eine durchaus positive Einschätzung menschlicher Möglichkeiten. Der Mensch ist lernfähig, er könnte aus Schaden tatsächlich klug werden, der Mensch kann Gut und Böse unterscheiden. Er könnte auch macht-

politisch die Zeichen der Zeit erkennen. Denn das wichtigste Zeichen der Zeit hat er doch in seiner Erbmasse fest verankert: Seine Endlichkeit. Warum nimmt er darauf keine Rücksicht?

Die Klage über Bosheit und Torheit hat ja diesen Grund, dass der Mensch in seiner Unzulänglichkeit, mit der er sich selbst gefährdet, nicht verharren müsste. Er könnte sich vernünftiger verhalten, der Mensch, wenn er seine zeitlichen Grenzen bedenken würde. Damals wie heute hält man Lernfähigkeit für selbstverständlich, zumal an einer Universität, aber was macht die Menschheit aus ihrer *Lernfähigkeit*? Täuscht sie sich nicht selbst über ihre *Lernbereitschaft*?

Das ist es, was Jeremia seinem Volk vorhält und vorwirft: Sie könnten lernen, aber sie wollen nicht lernen. Sie wollen die Zeichen der Zeit nicht erkennen. Sie wollen nicht wissen, was ihnen guttut, was ihnen zum Überleben helfen würde, nämlich, dass sie an ihre zeitlichen Grenzen denken würden: „bedenke das Ende!“ – darin sind sich die Weisen der Antike einige: „Quidquid agis prudenter agas et respice finem“, und damit ist nicht nur das Ende einer einzelnen Aktion, sondern des Lebens insgesamt gemeint (vgl. Ps 90). Sie rennen ins Verderben wie Hengste in der Schlacht, wenn die Kavallerie einmal ins Rasen gekommen ist, ein fliehendes Pferd kann man nicht von vorne stoppen.

Jeremia gehört zu den kritischen Vordenkern in Israel, die die Geschichte ihres Volkes auf der Grundlage einer mündlich überlieferten Interpretation wie durch ein Brennglas gebündelt immer weiter auslegen, und die Linse, durch die sie schauen, ist ihre Beziehung zu dem Gott, den sie sich nicht selbst gemacht und auch nicht aus der Natur erschlossen haben. Dieser Gott, von dem ihre Väter von alters her gesprochen haben, hat ihnen ein Zeichen in den Tages- und Jahresrhythmus gesetzt, er hat mit Israel einen Bund geschlossen, hat der Geschichte dieses Volkes einen Anfang gegeben und immer neue Signale gesetzt, dass sie sich in der Zeit zwischen Endlichkeit und Ewigkeit sollten orientieren können. Er hat ihnen eine Geschichte gegeben. Der Noahbund, die Verheißung an Abraham, der Sinaibund, es waren Lernschritte auf einem Weg, dessen Anfang im Dunkel der Vorzeit liegt, als sich das Bewusstsein der Menschen zu bilden begann, als die Überlegenheit über die natürlichen Feinde durch die List des Verstandes errungen wurde.

Der Bundespartner Gott aber hat sich dem Volk Israel als Grund und Grenze ihrer Geschichte angeboten, als ewiger Begleiter durch ihre begrenzte Zeit über die Generationen hinweg, der zornige und gütige Lehrer, der enttäuschte und barmherzige Partner bei den schwierigen Lektionen, die die Menschheit auf dem Weg zu einer weltweiten Kultur zu lernen hatte – und noch zu lernen hat: Dass das Überleben der Menschheit nicht an der Entfaltung immer größerer Macht, sondern an einem differenzierten Gebrauch der Vernunft hängt, die

die wichtigsten Zeitzeichen erkennt, eben vor allem den Unterschied zwischen Endlichkeit und Ewigkeit.

Es dauert lange, bis der Verstand zur Vernunft sich wandelt, die einsieht, dass nicht die Überlegenheit als solche, sondern das Bewusstsein, das Denken und Kombinieren, vor allem und letztlich aber die lebenszugewandte, zeitbewusste Vernunft die lebensrettende Gabe ist, mit der die Menschheit ihre Überlegenheit in solche Handlungen umsetzen kann, die sie am Leben halten, wenn alles gut geht. Und man muss wohl sagen: Dieser Entwicklungsprozess ist genetisch noch längst nicht verankert, diese Lektionen müssen von jeder Generation immer wieder noch neu gelernt werden.

Noch immer bewundern die Menschen die Überlegenheit, die militärische Macht, die wissenschaftliche Exzellenz, auch wenn sie nur Augenblickserfolge zu liefern vermag. Der Bildungsprozess dauert noch an, der von der archaischen Erfahrung von Überlegenheit durch Körperkraft zur Einsicht in die höhere Kraft des Denk- und Einfühlungsvermögens, zu einer höheren Bewertung der Bildung als dem vorzüglichen Mittel der Orientierung in der Zeit führt, und jede Generation muss beinahe ganz neu zu lernen anfangen, wohl deshalb, weil jedes Kind an sich selbst erst einmal die physische Unterlegenheit spürt, also auch das körperliche Kräftenessen als früheste Lektion eingepreßt bekommt, der Verstand wird mit seinem Bewusstsein für Grenzen immer erst später wirksam.

Die politischen Verhältnisse in Jerusalem waren zur Zeit Jeremias jedenfalls von der Dominanz der Macht der Gewalt über die Macht des Denkens und Fühlens geprägt. Krieg und Sieg sind die Zeichen, an denen sich das Volk orientiert, und damit wird es erhobenen Hauptes in den Untergang rennen.

Das Volk Israel, so verstehen es die Theologen der Exilszeit, haben den Bund nie gehalten, den Gott mit ihnen geschlossen hatte. Sie haben ihn nie als Herrn der Geschichte, als Herrn ihrer Zeit anerkannt. Sie haben sich in ihrem Eigensinn immer wieder auf militärische Macht verlassen, nicht auf die geistige Beziehung zu Gott, haben sich ins Verderben gestürzt, beim Tanz um das Goldene Kalb wie beim Kampf um Jerusalem. Die Geschichte des Bundes ist als Geschichte des gebrochenen Bundes notiert und bewahrt – als Lektion, denn wenigstens das will Jeremia bewirken: Dass sie wenigstens lernen könnten, wenn sie schon nicht lernen wollen, das Lehrmaterial liegt vor.

Er gibt sich nicht mit dem Lauf der Dinge, mit der Abwärtsspirale der politischen Dummheit zufrieden, er denkt weiter und grundsätzlicher, und spätere Propheten nehmen seine Lehre auf und setzen sein Denken fort; und so ist in den Prophetenbüchern ein überlebenswichtiger Schritt in der Geschichte der Menschheit festgehalten: Sie finden das Gesetz Gottes den Menschen ins Herz geschrieben, mit anderen Worten: Es wird die Einsicht festgehalten, dass sich die Menschheit nicht mehr mit Gewalt gegen Gefahr wenden sollte, das

vorzeitliche, das steinzeitliche Überlebensgesetz führt in den Untergang der Gattung, den wahren Weg zum Leben findet man nur mit Herz und Hirn, durch die Orientierung an Zeit und Ewigkeit.

Ob es eines Tages einmal ganz selbstverständlich sein wird, dass jedem einzelnen Menschen das Gesetz Gottes ins Herz geschrieben ist, als Differenz von Ewigkeit und Endlichkeit? Dann könnte Wirklichkeit werden, wovon die Schriftsteller der Bibel Alten und Neuen Testaments in Bildern und Gleichnissen reden, dass die Menschen alles Kämpfen und Schlachten beiseitelassen, weil sie erkennen, dass sie nur begrenzte Zeit haben und dass sie diese Zeit nicht gut nutzen, wenn sie sich gegenseitig das Leben verkürzen und vergällen, dass Vergeltung Leben zerstört, aber Vergebung und Verzeihung Leben hervorbringt und aufblühen lässt.

Nicht Krieg, sondern Krippe, ist das Lebenszeichen, das durch Jesus Christus unter den Menschen aufgerichtet ist. Wir kommen von der Krippe her, wie die Hirten aus Bethlehem, und Jeremia stärkt uns den Rücken mit seiner Mahnung: Nicht die Schlachtrosse, die euch Eindruck machen, die aber blind ins Verderben rennen, sondern die Zugvögel, die von Natur aus die Weisung ihres Schöpfers im Herzen tragen, erhalten sich und ihren Nachkommen das Leben. Es hat sich etwas verändert auf der Welt seit den steinzeitlichen Vorfahren – und es gibt für jeden neugeborenen Menschen viel zu lernen, deshalb Krippe statt Krieg.

Wie viel da für jede Generation neu zu lernen ist, kann man ermessen, wenn man an einen griechischen Leitsatz erinnert, der etwa zur Zeit des Jeremia in Griechenland aufgeschrieben wurde: *Polemos pater panton* – Der Krieg ist der Vater aller Dinge. Ohne militärische Verteidigung kein Fortschritt, oder ohne Kampf und Krieg, ohne Niederlage und Sieg kein kultureller Fortschritt. Das ist ein Glaubenssatz, an dem man nicht so leicht rütteln kann; er scheint auch unsere Kultur viel nachhaltiger beeinflusst zu haben als Christi Satz: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ Oder: „Euer himmlischer Vater weiß, dass ihr des alles bedürft.“

Liebe Gemeinde!

Was glauben Sie? Und ich sage absichtlich: Was *glauben* Sie? Ist der Krieg der Vater aller Dinge – oder ist der barmherzige Gott, der uns als Christus das Himmelreich als Sphäre von Güte und Gerechtigkeit nahe gebracht hat, die Kraft, die der Menschheit zu überleben hilft?

Hier kann man nur Einschätzungen oder Glaubensüberzeugungen gegeneinander abwägen, hier gibt es nichts zu wissen, nichts zu zählen und zu rechnen. Und diese Glaubenssätze sind nicht nur privatreligiös interessant oder bewegend oder unterhaltsam, diese Überzeugungen stehen für Pläne und für

Taten – und für Gefahren, mit denen sich die Menschheit inzwischen weltweit selbst bedroht.

Das sind die Zeichen, die unsere Zeit zu deuten hat: Kampf und Krieg oder Krippe und Kreuz. Und das Zeichen, das wir am genauesten deuten müssen, ist das „oder“. Mit Alternativen kommen wir nicht zurecht; Alternativen aufzustellen, ist immer schon die falsche Alternative, denn sie führen die Polarisierung ins Unendliche fort. Und wir können uns von dem steinzeitlichen Glauben, der vorgeschichtlichen Prägung nicht ganz befreien, dass wir Kampf, Krieg und Sieg zum Leben, zu unserer Verteidigung bräuchten.

Aber wir können uns den Glauben an die Ordnung der Vergeltung durchkreuzen lassen durch die Hoffnung auf Vergebung, weil aus der Vergebung ein so viel reicheres Leben erwachsen kann, als wir es uns je für uns allein ausdenken könnten. Wir können über Kampf und Krieg hinauszudenken beginnen und darin immer mutiger werden: Wir können uns mehr und mehr an der Schönheit eines Lebens freuen, das wir mit anderen teilen, wenn es uns gegeben wird, das auch andere sich uns öffnen, denn Vergebungsbereitschaft muss natürlich auch angenommen werden, damit Vergebung wirken kann.

Der Mensch sucht lebenslang nach klaren Zeichen,
die ihm auf weitem Weg Gewissheit spenden,
dass seine Bahn nicht vorschnell müsse enden,
und seine Frist nicht vor der Zeit verstreichen.

Wer möchte nicht im Sieg das Ziel erreichen?
Wer kämpfte nicht mit hoch erhobnem Haupte,
dass keiner ihm des Lebens Vorteil raubte
und Gegner müssten endlich ängstlich weichen?

Wir aber – für den Gang zum Neuen Jahre –
erbitten, das die Zeichen recht wir deuten –

Markierung zwischen Zeit und Ewigkeit,
dass Gottes Güte uns noch frei bewahre.

Und sollte doch die letzte Stunde läuten,
dass wir für seine Ewigkeit bereit. Amen.

Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
Abteilung für Praktische Theologie
Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0)228 73-7604
Fax: +49 (0)228 73-4080
E-Mail: R.Schmidt-Rost(at)uni-bonn(dot)de

Dokumentation der Abschluss-Matinee des Salzburger Kongresses am 19. September 2013

*Abschied der Redaktion der Pastoraltheologischen Informationen*¹

(Anja Stadler, Bonn – Dagmar Stoltmann-Lukas, Hildesheim – Reinhard Feiter, Münster – Reinhard Schmidt-Rost, Bonn)

„Ein Salzburger Streichquartett“

Eine Gruppe aus vier Personen, vor allem wenn sie aus gutem Grund zusammenwirken, nennt man zusammenfassend ein „Quartett“, vier Redakteure mit gespitzten Bleistiften bilden ein „Streich“-Quartett, und wenn sie in Salzburg auftreten, spielen sie „ein Salzburger Streichquartett“.

Auf dem Programm steht heute Morgen ein „Abschiedsquartett“, und wie bei Haydns *Abschiedssymphonie* (Nr. 45) im letzten Satz hat sich das Personal schon ziemlich ausgedünnt; zwei der vier Mitglieder unseres Ensembles sind nicht anwesend, die beiden Mittelstimmen sind die real verbliebenen Spieler des Quartetts. Und doch muss man sagen: Das ist nicht weiter bemerkenswert, denn in einer Zeit, in der auch das Produkt dieses Quartetts nur noch im Internet real ist, kann man auch von den Redakteuren nicht mehr als eine virtuelle Anwesenheit erwarten. Zudem ist dieser Umstand für das Publikum weniger schlimm als für die Darsteller, denn wir Akteure wissen, was wir vermissen, wo uns das Fundament der gründlichen Ordnung einerseits und die helle Führungsstimme der sprühenden Fantasie andererseits fehlen.

Nun könnte man sagen: Eine Zeitschrift lebt weniger von den Redakteuren als von den Autoren und den Lesern, und damit dieses Abschiedsquartett nicht zum Duo oder gar zum Solo herunterkommt, wollten wir uns Gastspieler einladen. Aus Zeit- und Personalgründen aber muss auch die geplante Talkshow mit Redakteuren und langjährigen Lesern ausfallen. Erleben werden wir stattdessen gleich das Gastspiel einer Künstlerin, Luisa Imorde, die uns in den vergangenen Jahren in der Bonner Schlosskirche schon oft mit ihrem Spiel erfreut und die literarisch-theologischen Interpretationen unserer Redakteurin (und jahrelang auch entsagungsvoll als Lektorin und Versand-Organisatorin der PThI tätigen) Anja Stadler durch ihr kongeniales Piano-Spiel bereichert hat.

¹ Diese Abschieds-Symphonie des Redaktionsquartetts war beim Kongress der letzte Beitrag zur Frage nach den *Zeichen der Zeit* im Licht des Evangeliums.

Zur weiteren Einstimmung in das Programm die folgenden Verse:

„Tagungshöhepunkt“

Die Türen schwingen, lassen Letzte laufen,
es ruft die Ferne, ruft ein früher Zug,
was jetzt noch kommt? Was kannst du dafür kaufen,
bist Du nicht ohne das, was kommt, längst klug genug?
Hast nicht genug gehört, gesehen, selbst gesprochen,
bist aller Diskussionen gründlich satt
und hast Dich einmal schon dezent verkrochen,
als Geist und Seele gestern Mittag matt?
Vor allem aber jene neuen Daten,
die dein Kalender dir längst aufgehäuft,
es drängt dich heftig: Auf zu neuen Taten,
weil ohne dich zu Hause gar nichts läuft.
So sind der Konferenzen letzten Tage,
wer lässt das Zugpferd denn am Ende kommen?
Für Tagungsplaner ist das keine Frage,
man hat den Star zu Anfang gleich vernommen:
Der Schluss ganz originell, sei doch nicht zu gewichtig,
wer schon entschwunden, soll es zwar bedauern,
doch über Unvergessliches nicht lange trauern.
Selbst wenn der Abschied heut' vergnügungssteuerpflichtig,
nun feiern wir in kleinem Kreis das Fest
des Abschieds von den medial präsenten
Kollegen, die wir kostenlos berenten,
weil sich ihr Einsatz ohnehin nicht messen lässt. (RSR)

Zeichendeuter

Die Zeichendeuter sind schon längst zu Gange,
sie spielen ihren Part mal leicht mit Ironie,
mal gehen sie vor schweren Zeichen in die Knie,
weil ihnen vor genauer Deutung selber bange.

Zeitzeichen aber stehen niemals lange,
ob man sie suche oder eher flieh',
der Blick der Interpreten ändert sie
zum Himmelszeichen oder Höllenzwange.

Die Zeichen, die sie deutet, hat sie selbst gemalt,
Die als Prophetin sich gerufen fühlt',

und hat mit ihres Lebens Glück dafür bezahlt,
dass ihr ihr Weitblick in der Seele wühlt.

Es ist die Tragik aller Zeiten Zeichen,
dass sie die Seher selten, Massen nie erreichen. (RSR)

... Und jetzt?

Die letzten Zeichen sind noch nicht gesetzt,
Die Zeit lässt uns noch einen schmalen Rest
Zur Arbeit nicht mehr, für ein kleines Fest
Für die, die nicht nach Hause schon gehetzt.

Noch einmal sei die Klinge frisch gewetzt,
die Worte gleich am Morgen funkeln lässt,
was ihr mit wachen Ohren schnell ermesst,
eh' Tageslärm die Wachsamkeit zersetzt.

In Wort und Ton soll euch zu Herzen dringen,
was euch – wie immer – so auch heute trägt,

es kommt nichts Neues, nur ganz frisch belegt,
nicht festen Trittes, auf ganz sanften Schwingen

umweht euch Ahnung jener andern Welt,
die wir nicht kennen, die uns trotzdem hält. (RSR)

Das Programm der Matinee

Domenico Scarlatti – *Zwei Sonaten*

Jean Paul, *Über den Stil*

Johann Michael Sailer, *Weissagung*

Robert Schumann – *Arabeske op. 18*

Martin Luther, *Vorbild, aber noch mehr Gabe*

Olaf Breitenbach, *Lesen*

Ludwig van Beethoven – *Klaviersonate Nr. 23, op. 57 Appassionata*

Die vier folgenden Texte hatte Reinhard Feiter, als Dekan der Fakultät in Münster vorzeitig zur Abreise gezwungen, als Gruß an seine Mitredakteure und als

Kennzeichen einer Zeit gemeinsamen Wirkens für die „Konferenz“ und die „Fachgruppe“ hinterlassen:

Johann Michael Sailer: *Weissagung*

Im Frühjahr des Jahres 1800 überquert ein großes französisches Heer unter dem Befehl des Generals Jean-Victor Moreau den Oberrhein, schlägt erfolgreiche Schlachten bei Stockach, Biberach an der Riss und Ulm, rückt über die Donau vor und bringt die Österreicher in Bedrängnis. Am 15. Juli 1800 kommt es dann zum Waffenstillstand von Paarsdorf.

In jenen Tagen geht Johann Michael Sailer durch den Kopf, wer eigentlich Krieg will und wer Frieden. Er sinniert über Sieger und Verlierer, über Motive, den Krieg zu verlängern oder auf Waffenstillstand zu drängen. Er notiert: „Der Krieg ist ein leidiger Treiber, mit ihm geht die Hölle, hinter ihm der Tod, vor ihm der Schrecken.“ Aber, wie gesagt, es gibt Leute, die *ihre* Verluste oder Gewinne überschlagen.

Und am 20. Juli 1800 schreibt er nun Folgendes auf. Es ist ein kleiner Text, ein kleiner Dialog. Er trägt die Überschrift: „Weissagung. Ein Dialog zwischen dem hohen Klerus Deutschlands und dem niedern Evangelium Palästinas“.² Er inszeniert also einen Dialog zwischen dem Evangelium auf der einen Seite und den Fürstbischöfen und Fürststäbten auf der anderen Seite; und dieser Dialog geht so:

„Klerus

Der große Sieger kam,
Und sah und siegt und nahm
Uns Geistlichen der Erde Glanz und Gut,
Und Macht und Ehr und Schwert und Fürstenhut
Und alles Hoch- und Weltlichsein.

Evangelium

Noch steht der größte Mann.
Der schadlos halten kann,
Und schenket zum Ersatz von Erdengut
Und Macht und Ehr und Schwert und Fürstenhut –
Euch Geistlichen das Geistlichsein.“

² Johann Michael Sailer, Brief an Eleonore Auguste Gräfin Stolberg-Wernigerode vom 28.2.1801, in: ders., Briefe, hg. v. Hubert Schiel, Regensburg 1952, 222f. – Als Zeitpunkt der Entstehung dieses Textes gibt Sailer dort den 20.7.1800 an.

Olaf Breidbach: *Lesen*³

Redakteurinnen und Redakteure lesen. Olaf Breidbach schreibt zum Lesen im *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*:

„Lesen ist der Prozeß, in Schriftform niedergelegte Informationen aufzunehmen und zu verarbeiten. [...] Im übertragenen Sinne gilt Lesen für das Aufnehmen jeder Art von Informationen: So kann man in einem Gesicht lesen oder Spuren lesen. Gemeinsam ist diesen Begriffszuordnungen, daß von Zeichen auf Bedeutung geschlossen wird.

Dies ist denn auch der Ansatz eines metaphorischen Gebrauchs des Begriffs Lesen. Dabei wird ein Umkehrschluß möglich, wonach dort, wo ein Lesevorgang benannt wird, auch eine dem Lesen zugrunde liegende Zeichenfolge erwartet wird. Diesem Sprachgebrauch zufolge ist überall dort, wo fixierte Informationen erfaßt und interpretiert werden, so etwas wie ein Text vorhanden. [...]

Über diese enge Definition von Lesen als einer Aufnahme von Zeichen fixierter Information gibt es aber auch das Wortfeld des Auslesens oder Auswählens nach vorgegebenen oder im Prozeß der Auslese selbst etablierten Kriterien. Sprachhistorisch ist dieses die ältere Bedeutung. [...]

In diesem Wortfeld der Auslese sind Bedeutungen wie *verlesen* (im Sinne von Handverlesen), *erlesen*, was das Resultat eines Ausleseprozesses beschreibt, *auflesen*, was den Vorgang einer Auslese beschreibt, sowie Konkretionen wie etwa die *Weinlese* vorzufinden. Die Aussage ‚nicht viel Federlesen machen‘ – also ein gefiedertes Tier nicht zu rupfen – gewinnt die metaphorische Bedeutung, daß hier ein Gegenstand oder eine Handlung ohne eingehende ‚Lektüre‘ [...], ohne große Einordnung und Beurteilung, eben so genommen wird, wie es ist.“

Auch das kennen Redakteure.

Jean Paul: *Über den Stil*

Im Jean-Paul-Jahr ein kleiner Text von Jean Paul, und zwar aus seiner Vorschule der Ästhetik:

„Der Stil ist der Mensch selber, sagt Buffon mit Recht. Wie jedes Volk sich in seiner Sprache, so malt jeder Autor sich in seinem Stile; die geheimste Eigentümlichkeit mit ihren feinen Erhebungen und Vertiefungen formt sich im Stile, diesem zweiten biegsamen Leibe des Geistes, lebend ab. Einen fremden Stil nachahmen, heißt daher mit einem Siegel siegeln, anstatt mit einem Petschaft. Allerdings gibt es einen weiten wissenschaftlichen [Stil].“⁴

³ Olaf Breidbach, *Lesen*, in: Ralf Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007, 195–207, hier 195f.

⁴ Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik* (Philosophische Bibliothek 425), Hamburg 1990, 276.

Jean Paul nennt ihn in seinem Text einen Wachtmantel, vergleicht ihn mit einem Wachtmantel. Wenn ich seinen Text ein klein wenig modernisiere, dann würde der Satz lauten: „Allerdings gibt es einen weiten wissenschaftlichen Stil, gleichsam den Uniform-Mantel, in den ein Gedanke nach dem anderen gehüllt wird.“

„Aber selbst jener [wissenschaftliche Stil] gewinnt durch Individualität; und in der bloßen Gelehrsamkeit tut oft das leise *Erscheinen* des Menschen so viel höheres Vermögen kund als in der Dichtkunst das *Verdecken* desselben. Hat jemand etwas zu sagen, so gibt es keine angemessenere Weise als seine eigene; hat er nichts zu sagen, so ist seine noch passender.“⁵

Martin Luther: *Vorbild, aber noch mehr Gabe*

1522 veröffentlicht Martin Luther eine Sammlung seiner Predigten. Dieser Sammlung stellt er einen kleinen Text voraus unter dem Titel: „Ein kleiner Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll“. Im Grunde ist es eine kleine Fundamental-Homiletik. Luther spricht darin Predigerinnen und Prediger an und verlangt von ihnen:

„[Du] sollst [...] Christi Wort, Werk und Leiden auf zweierlei Weise auffassen. Einmal als Vorbild, das dir vor Augen gestellt wird; dem sollst du folgen und auch so tun, wie St. Petrus sagt, 1. Petr. 2,21: ‚Christus hat für uns gelitten und hat uns damit ein Vorbild hinterlassen.‘ Ganz wie du ihn beten, fasten, den Leuten helfen und Liebe erzeigen siehst, so sollst du auch tun im Blick auf dich und deinen Nächsten.

Aber das ist das wenigste am Evangelium, wonach es auch noch nicht Evangelium heißen kann. Denn damit ist Christus dir nichts weiter nutz denn ein anderer Heiliger. Sein Leben bleibt bei ihm und hilft dir doch nichts [...]. [...]

Das Hauptstück und der Grund des Evangeliums ist, daß du Christus, ehe du ihn zum Vorbild nimmst, zuvor entgegennehmest und erkennest als eine Gabe und ein Geschenk, das dir von Gott gegeben und dein eigen sei. So daß du, wenn du ihm zusiehst oder hörst, daß er etwas tut oder leidet, nicht zweifelst, er selbst, Christus, sei mit solchem Tun und Leiden dein, und darauf könntest du dich nicht weniger verlassen, als wenn du es [selbst] getan hättest, ja, als wenn du eben dieser Christus wärest.

Sieh, das heißt das Evangelium recht erkannt, [...]. [...] Davon heißt solche Predigt ‚Evangelium‘, das bedeutet auf deutsch so viel wie einer fröhliche, gute, tröstliche Botschaft [...].“⁶

⁵ Jean Paul, *Vorschule* (s. Anm. 4), 276.

⁶ Martin Luther, *Ein kleiner Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll*. 1522, in: Katrin Bornkamm – Gerhard Ebeling (Hg.), *Martin Luther. Ausgewählte Schriften*. Bd. 2, Frankfurt/M. 1982, 197–205, hier 200f.

Zum Ausklang dann noch folgende Verse:

Polare Programme

Das Programm des Prometheus

Vergebens ward an Felsen er geschmiedet,
Das Feuer hatte er schon längst entfacht,
Der Götterhimmel hatte nicht gewacht,
Der Kessel auf dem Herd des Menschen siedet,

Die Ratio köchelt Rezepturen unermüdet,
Dass alles, was den Alten Angst gemacht,
In Zukunft voller Selbstbewusstsein werd' bedacht,
Weil sich die Menschheit feuerkräftig selbst behütet.

Der Feuerfunke in der Menschen Hand
Scheint der Moderne völlig selbstverständlich,

In Thermen terminiert der Hitze Brand,
Die Höllenglut in Herd und Asche – *endlich*,

Doch der Gewalt Vulkan ist nicht erkaltet,
Wird mühevoll nur von Vernunft verwaltet/gestaltet. (RSR)

Das Programm der Propheten

Aus väterfernen Zeiten dringen Worte,
kaum zu vernehmen, doppelt *unerhört*,
weil es das Weltmachttreiben aller Zeiten stört,
wenn mahnende Gestalten an die Pforte

der Burgen pochen, und dem starken Orte
der Maßstab wird ins Gegenteil verkehrt,
denn Güte wird als Stärke jetzt gelehrt,
nicht länger gilt die wütende Kohorte

als Maß der Dinge, wahre Menschlichkeit
wirkt sanft, behutsam, achtet Unterschiede,

setzt nicht auf Übermacht, auf Kampf, auf Streit,
das Ziel heißt nicht mehr Sieg, das Ziel heißt Friede,

Am Anfang waren Worte der Propheten,
doch hört man längst die Welt um Frieden beten. (RSR)

Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
Abteilung für Praktische Theologie
Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0)228 73-7604
Fax: +49 (0)228 73-4080
E-Mail: R.Schmidt-Rost(at)uni-bonn(dot)de