

theologie aktuell

Die Zeitschrift der THEOLOGISCHEN KURSE.

75

Heft 02 / 32. Jg. 2016/17
75 Jahre THEOLOGISCHE KURSE
Teil II: Dokumentation

Jahre

Vorschau Spezialkurse ab Jänner 2017:

- TAINACH, ab 27. Jänner 2017: Gebrauchsanweisung Bibel
- LINZ, ab 28. Jänner 2017: Begegnung mit dem Islam
- WIEN, ab 28. Jänner 2017: Liturgische Vielfalt in der Katholischen Kirche
- WIEN, ab 17. Februar 2017: Theologie im christlich-muslimischen Gespräch
- ST. PÖLTEN, ab 18. Februar 2017: Ostern feiern. Liturgik kompakt

Vorschau THEMA Wien, Jänner 2017:

- 11. Januar 2017, 18.30 Uhr: Stefan GUGEREL, Die Dynamik revolutionärer Prozesse
- 18. Januar 2017, 15.30 Uhr: Thomas HIEKE (Mainz), Das Buch Levitikus
- 18. Januar 2017, 18.30 Uhr: Thomas HIEKE, Gebetsprozesse im Alten Testament
- 20. Jänner 2017, 18.30 Uhr: Christian HENNECKE (Hildesheim), Kirche 2025
- 21. Jänner 2017, 09.00 Uhr: Christian HENNECKE, Gemeindeleitung durch Laien
- 25. Januar 2017, 15.00 Uhr: Martin MAIER SJ (Brüssel), Ökumene der Märtyrer
- 25. Januar 2017, 18.30 Uhr: Martin MAIER SJ, Seliger Oscar Romero
- 01. Februar 2017, 18.30 Uhr: Barbara RAUCHWARTER, Das Magnificat
- 17. Februar 2017, 18.30 Uhr: Abdullah TAKIM (Frankfurt), Grundzüge islamischer Mystik

Impressum: theologie aktuell. Die Zeitung der THEOLOGISCHEN KURSE.

Medieninhaber: Erzdiözese Wien & Österreichische Bischofskonferenz, 1010, Wollzeile 2;
 Herausgeber: Wiener Theologische Kurse & Institut Fernkurs für theologische Bildung
 f.d.I.v.: Mag. Erhard Lesacher; alle 1010, Stephansplatz 3/3 Tel.: +43 1 51552-3703, office@theologiskhekurse.at;
 Grundlegende Richtung:
 Informationsorgan für TeilnehmerInnen, AbsolventInnen und FREUNDE der THEOLOGISCHEN KURSE;
 Fotos, wenn nicht anders angegeben: THEOLOGISCHE KURSE und privat;
 Druck: Gröbner Druck, Oberwart;
 P.b.b. Verlagspostamt: 1010 Wien; Erscheinungsort Wien; DVR: 0029874(012); GZ: 02Z033241 M



Inhalt

Editorial	Seite 04
Festveranstaltungen 75 Jahre THEOLOGISCHE KURSE	
INNSBRUCK, Freitag, 18. September 2015: Festakt & Zeugnisverleihung	07
Welcher Glaube hat Zukunft?	
Diözesanbischof Dr. Manfred SCHEUER: Ist Dummheit eine Sünde? Oder: Warum ein einfacher Glaube nicht (mehr) genügt	07
Dr. ⁱⁿ Teresa PETER: Welcher Glaube hat Zukunft? Aus der Sicht der Spirituellen Theologie	22
em. Univ.-Prof. Dr. P. Martin HASITSCHKA SJ: Welcher Glaube hat Zukunft? Aus der Sicht der Biblischen Theologie	24
Seelsorgeamtsleiterin Mag. ^a Elisabeth RATHGEB: Wünsche einer Seelsorgeamtsleiterin für die nächsten 25 Jahre	27
WIEN, Freitag, 25. September 2015: Festakt und Festgottesdienst	30
Warum ein einfacher Glaube allein nicht genügt ...	
Univ.-Prof. Dr. Roman A. SIEBENROCK: Warum ein einfacher Glaube nicht genügt; ... nie genügte	30
em. Weihbischof DDr. Helmut KRÄTZL: Homilie Festmesse 75 Jahre THEOLOGISCHE KURSE	43
WIEN, Samstag, 26. September 2015: Symposium	47
Der Anfang eines Anfangs. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil	
Univ.-Prof. Dr. Thomas SÖDING: Der Anfang des Evangeliums. Die Bibel als Kompass des Gottesvolks	47
Univ.-Prof. Dr. Roman A. SIEBENROCK: Gottes rettende Gegenwart in Christus bezeugen und entdecken. Zur Konvergenz von Dogma und Pastoral nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil	60
Univ.-Prof. ⁱⁿ Dr. ⁱⁿ Sabine DEMEL: Berufene beteiligen. Nagelproben der Volk Gottes-Theologie im kirchlichen Alltag	63
Univ.-Prof. Dr. Eberhard SCHOCKENHOFF: Liebe auf Abwegen? Zum Verhältnis von Sexualität und Liebe in intimen Beziehungen	74

ST. GEORGEN, Freitag, 3. Oktober 2015: Festakt & Zeugnisverleihung	83
Die Kirche und die Zeichen der Zeit	
Diözesanbischof Dr. Alois SCHWARZ: Die Kirche und die Zeichen der Zeit. Die inneren Quellen der Erneuerung der Kirche	83
Assoc. Prof. ⁱⁿ MMag. ^a Dr. ⁱⁿ Regina POLAK MAS: Die Gegenwart wahrnehmen – auf Zukunft hin	90
Waltraut STOCKREITER: Aus den Gräbern auferstehen!	101
GRAZ, Freitag, 15. Jänner 2016: Festakt	103
Die Bibel als Quelle christlicher Existenz und kirchlichen Lebens	
Diözesanbischof Dr. Wilhelm KRAUTWASCHL: Biblische Lernorte. Wie kommt die Heilige Schrift ins Volk?	103
ao. Univ.-Prof. Dr. Josef PICHLER: Das Neue Testament als Quelle der Spiritualität im Johannes-Evangelium	106
Mag. Oliver ACHILLES: »Sie ist nicht im Himmel« (Dtn 30,13). Über die Lebensrelevanz der Heiligen Schrift	115
Andrea EDERER: Anamnese des »virus theologicum«	118
Mag. Norbert GOLOB: „Hier stehe ich und kann nicht anders“	120
ST. PÖLTEN, Freitag, 19. Februar 2016: Festakt	122
Ein Glaube des Herzens, des Kopfes und der Hände	
Dr. Christoph BENKE: Theologie und Frömmigkeit. Unsere kleinen Wörter	122
MMag. ^a Dr. ⁱⁿ Magdalena HOLZTRATTNER: Mit Herz, Kopf und Händen für das gute Leben aller. Mystik und Politik	129

SALZBURG, Freitag, 15. April 2016: Festakt	137
Glaube und Vernunft	
Univ.-Prof. DDr. Franz GMAINER-PRANZL: »Glaubst du noch oder denkst du schon?« Über falsche Alternativen im Zueinander von Glaube und Vernunft	137
BATSCHUNS, Freitag, 29. April 2016: Festakt	140
Jesus Christus und die Vielfalt der Religionen	
Pastoralamtsleiter Dr. Walter SCHMOLLY: Theologie als Begleitung beim Entdecken	140
Univ.-Prof. DDr. Franz GMAINER-PRANZL: Wege des Heils in einer globalisierten Welt. Religionstheologische Suchbewegungen	144
EISENSTADT, Freitag, 3. Juni 2016: Festakt & Zeugnisverleihung	156
Der Gottesdienst der Gemeinde – Visitenkarte des Glaubens	
Mag. ^a DDr. ⁱⁿ Ingrid FISCHER: Singen sie's nicht, so glauben sie's nicht. Wirkungen und Nebenwirkungen liturgischen Handelns	156
Univ.-Lekt. Dr. Hubert Philipp WEBER: Glauben und über den Glauben reden	166
PUCHBERG, Freitag, 24. Juni 2016: Festakt & Zeugnisverleihung	175
»Liebe vergeht, Grundbuch besteht«. Beobachtungen zum Sakrament der Ehe	
Mag. ^a DDr. ⁱⁿ Ingrid FISCHER: Beziehungsgeschichten. Zur historischen Vielfalt kirchlich akzeptierter Lebensformen	175
Univ.-Prof. DDr. Walter SCHAUPP: Die Ehe zwischen Unauflöslichkeit und faktischem Scheitern	184



Editorial – Relevanz für Kirche und Gesellschaft



Liebe Leserin! Lieber Leser!

Ein Jahr lang haben die THEOLOGISCHEN KURSE ihr 75-Jahr-Jubiläum gefeiert: in ganz Österreich mit neun Jubiläumsveranstaltungen und einem Symposium. Bereits in der Planung war uns wichtig, die verschiedenen Veranstaltungen thematisch zu verknüpfen. Es lag nahe, dafür beim „Kerngeschäft“ der THEOLOGISCHEN KURSE zu bleiben und in den einzelnen Jubiläumsfeiern nach der Relevanz der theologischen Fächer für den persönlichen Glauben, die Kirche und die Gesellschaft zu fragen. Schon das erste Jubiläumsheft im Sommer 2015 hat deshalb neben dem vollständigen Programm auch Kurzbeiträge von Lehrenden der THEOLOGISCHEN KURSE zu ihren Fächern enthalten.

Es war zu erwarten, dass es nur mir als Leiter der THEOLOGISCHEN KURSE möglich sein würde, alle Festakte vor Ort zu erleben. Daher war von Anfang an die Veröffentlichung der Vorträge und Impulse aus den Jubiläumsveranstaltungen geplant – und zwar im jeweils geeigneten Medium:

Im Internet unter www.theologiskurse.at/75jahre finden Sie Videos vom Festakt in Wien, außerdem Audioaufnahmen, Fotos und vieles mehr.

Nun halten Sie das (nicht nur an Umfang) „gewichtige“ zweite Jubiläumsheft in Händen, das dankenswerterweise mit Unterstützung des Vereins der FREUNDE der THEOLOGISCHEN KURSE finanziert wer-

den konnte: Darin dokumentieren wir für Sie die theologischen Vorträge und Impulse nahezu aller Jubiläumsveranstaltungen – nicht aber die dafür weniger geeigneten „spontanen“ Formate wie Podiumsdiskussionen oder frei formulierte Statements. Mein herzlicher Dank gilt allen, die auf unterschiedliche Weise – durch theologische

zum Nachhören und Nachlesen

Ausführungen, Impulse, Statements oder im Podiumsgespräch usw. – an den Festakten mitgewirkt haben. Insbesondere danke ich jenen, die ihren Beitrag auch schriftlich zur Verfügung stellen konnten.

Charakter und Umfang dieser besonderen Publikation bringen es mit sich, dass die hier übliche Ankündigung bevorstehender Spezialkurse und Vorträge entfallen muss. Das Programmangebot im Wintersemester finden Sie in der letzten Ausgabe von „theologie aktuell“ (Heft 01/Sept. 2016). Anfang Jänner erhalten Sie dann Heft 03 – wieder in der gewohnten Form mit sämtlichen Veranstaltungen der ersten Jahreshälfte 2017.

In der Überzeugung, dass Sie in diesem Heft nunmehr den Jubiläums-„Ertrag“, nämlich eine Fülle weiterer theologischer Anregungen und Einsichten finden, wünsche ich Ihnen viel Freude (und Ausdauer) beim Lesen!

Ihr

Erhard Lesacher

Bischof Manfred SCHEUER

Ist Dummheit eine Sünde? Oder: Warum ein einfacher Glaube nicht (mehr) genügt



© Diözese Innsbruck

Komplexität und Unübersichtlichkeit?

1. Techniken und Prozesse ständig neu – Auto-Electronic – e-mails mit cc an alle
2. Überregulierungen TQM – ISO 9000 – viel Prozess, wenig Ergebnis
3. Informations-Seuche statt Orientierung – manche werden zu digitalen Deppen
4. Keiner traut sich: Kommissionen, Gutachter, Berater, Konsenssoße
5. Der Beweis: Nebelsprachen¹

Viele Autoren wie Ulrich Beck, Jürgen Habermas oder Jean-Francois Lyotard betrachten Komplexität als ein wesentliches Merkmal unserer Transformationsgesellschaft; die Komplexität führt zu Ungewissheit, daraus ergibt sich ein Gefühl der Überforderung. Wo sich Unsicherheit und Unübersichtlichkeit breit machen, schleicht sich auch die Angst ein. Und Angst ist nicht nur ein guter Ratgeber in Gefahr oder ein Signal in der Dunkelheit, sie kann auch unberechenbar und sogar böse machen. Die

¹ Dieter Brandes und Nils Brandes, www.konsequent-einfach.com

gegenwärtige Gesellschaft ist durch ein hohes Maß an Komplexität und Pluralismus, durch eine massive Unübersichtlichkeit gekennzeichnet. Traditionelle Sinn- und Wertsysteme bröseln. Institutionen wie Staat, Parteien, Interessensvertretungen verlieren an Gestaltkraft und an Glaubwürdigkeit. Eine Reaktion auf diese Unsicherheit und Unbehautheit ist der Fundamentalismus. Fundamentalismus meint (auch) ein Denkverhalten, das die komplexe Wirklichkeit auf Überschaubares, auf Einfaches reduzieren will.

Die Ambivalenz der Einfachheit

In den Medien, in Politik, Gesellschaft und Kirche beruft man sich immer noch und immer wieder auf das Denken, Empfinden, Meinen, Verhalten und Glauben des sogenannten einfachen Menschen. In der Kirche beruft man sich gegen die Theologen auf die einfachen Leute, aber auch gegen die Hierarchie auf das einfache Fußvolk. Die Attribute einfach, natürlich, normal, spontan, unkompliziert, instinktiv,

gesund, unverbraucht, unverdorben, kindlich, heil, unkritisch, gläubig, treu, zuverlässig, ursprünglich, geordnet, unmittelbar, redlich, rechtschaffen, wahrhaftig, glücklich, beharrend, fromm, bescheiden, willig, ehrlich, genügsam, realistisch, gemäßigt, fleißig, lebensbejahend u. a. m. verbinden

»Vollkommenheit entsteht, wenn man nichts mehr wegnehmen kann«

sich zur vagen Idee eines Menschenbildes, das vielleicht widersprüchlich ist und dennoch mit Selbstverständlichkeit aus verschiedenstem Interesse und Strategie verwendet wird.

Was meint „einfach“ und „Einfachheit“? Positiv bedeutet „einfach“ Klarheit und Verzicht: „Vollkommenheit entsteht nicht dann, wenn man nichts mehr hinzufügen kann, sondern, wenn man nichts mehr wegnehmen kann.“ Dieses Wort von Antoine de Saint-Exupéry wird häufig in der Managementliteratur zitiert.² „Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt. Er gibt die unerschöpfliche Kraft des Einfachen.“ (Martin Heidegger)³

Und „einfache“ Menschen hatten gegenüber Ideologien oft einen besseren Durchblick als Intellektuelle. Als Adolf Hitler beim deutschen Einmarsch in Paris am 14. Juni 1940 am Höhepunkt seiner Macht und seiner Erfolge war, notierte Theodor

Haecker in seinen „Tag- und Nachtbüchern 1939 bis 1945“ (München 1947): „In vielen einfachen Menschen ist heute ein dumpfes Ahnen, dass auf unseren Erfolgen kein Segen ruht und keiner ruhen kann.“⁴ Es war z.B. der einfache Bauer und Mesner Franz Jägerstätter, der schon 1938 die Dämonie des Nationalsozialismus durchschaute und der deshalb zu einem klaren Nein gegenüber dem Gott und Menschen verachtenden Regime und dem von diesem ausgelösten Krieg kam.

Dag Hammarskjöld, der Mystiker auf dem Sessel eines UNO-Generalsekretärs, schreibt über die Einfachheit: „Einfachheit heißt, die Wirklichkeit nicht in Beziehung auf uns zu erleben, sondern in ihrer heiligen Unabhängigkeit. Einfachheit heißt, sehen, urteilen und handeln von dem Punkt her, in welchem wir in uns selber ruhen. Wie vieles fällt da weg! Und wie fällt alles andere in die rechte Lage! Im Zentrum unseres Wesens ruhend, begegnen wir einer Welt, in der alles in gleicher Art in sich ruht. Dadurch wird der Baum zu einem Mysterium, die Wolke zu einer Offenbarung und der Mensch zu einem Kosmos, dessen Reichtum wir nur in Bruchteilen erfassen. Für den Einfachen ist das Leben einfach, aber es eröffnet ein Buch, in welchem wir nie über die ersten Buchstaben hinauskommen.“⁵

² I. Zeilhofer-Ficker, Rückkehr zur Einfachheit, Genios-Verlag München 2015.

³ Martin Heidegger, Der Feldweg, Frankfurt a.M. 1947, 7.

⁴ Werke II (Tag- u. Nachtbücher 1939–45),³1959.

⁵ Dag Hammarskjöld, Zeichen am Weg. Das spirituelle Tagebuch des UN-Generalsekretärs. Dro-

Exkurs: Kritik Hegels

Ist Einfachheit, ist der einfache Mensch positiv oder negativ besetzt? Exemplarisch für die Philosophie möchte ich die Kritik Hegels am sogenannten gesunden Menschenverstand und am einfachen Menschen kurz anschneiden. Es ist für Hegel der sogenannte „gesunde Menschenverstand“, der in seiner natürlichen Unerschütterlichkeit den Aufstieg des Geistes trivial, fromm und unwahr werden lässt. In der „Vorrede“ zur „Phänomenologie des Geistes“ konfrontiert Hegel die Gültigkeit des gesunden Menschenverstandes mit den wahren Gedanken und mit der wissenschaftlichen Einsicht in der Arbeit des „Begriffs“: „In Ansehung der eigentlichen Philosophie sehen wir für den langen Weg der Bildung, für die ebenso reiche als tiefe Bewegung, durch die der Geist zum Wissen gelangt, die unmittelbare Offenbarung des Göttlichen und den gesunden Menschenverstand, der sich weder mit anderem Wissen noch mit dem eigentlichen Philosophieren bemüht und gebildet hat. ... Es ist nicht erfreulich zu bemerken, dass die Unwissenheit und die form- wie geschmacklose Rohheit selbst, die unfähig ist, ihr Denken auf einen abstrakten Satz, noch auf den Zusammenhang mehrerer festzuhalten, bald die Freiheit

emer/Knaur, München 1965, zitiert nach: Erweiterte und kommentierte Neuausgabe. Urachhaus, Stuttgart 2011, 150.

und Toleranz des Denkens, bald aber Genialität zu sein versichert.“⁶

Es sind allzu viele Gültigkeiten und Unmittelbarkeiten, deren Unbedachtheit der gesunde Menschenverstand protegirt.⁷ Und es gibt für Hegel keinen bequemeren, d. h. bequemlicheren, Weg zur Wissenschaft, als sich auf den gesunden Menschenverstand zu verlassen. Das Absolute

»träge schöne Seele, die sich vor dem Sündenfall des Denkens bewahrt«

und das Triviale, das Erhabene und das Unwahre, das Unendliche und das Ungeistige bilden im Tun des gesunden Menschenverstandes jene widersprüchliche Koalition, der von Hegel der Widerspruch und der beständige Kampf angesagt werden.

Wenn die reine Idee der Philosophie ohne wissenschaftlichen Umgang mit Geist als eine Naivität sich ausdrückt, welche nicht zur „Objektivität eines systematischen Bewusstseins gelangt“, ist es „der Abdruck einer schönen Seele, welche die Trägheit hatte, sich vor dem Sündenfall des Denkens zu bewahren, aber auch des Muts entbehrte, sich in ihn zu stürzen, und seine Schuld bis zu ihrer Auflösung durchzuführen, darum aber auch zur Selbstanschau-

⁶ Georg F. W. Hegel, Phänomenologie des Geistes (PhB 114), Hamburg 1999, 46f. Vgl. dazu Kurt Krenn (Hg.), Der einfache Mensch in Theologie und Kirche (Linzer Philosophisch-theologische Reihe Bd. 3), Linz 1974.

⁷ Georg F. W. Hegel, Phänomenologie des Geistes (PhB 114), Hamburg 1999, 47.

ung in einem objektiven Ganzen der Wissenschaft nicht gelangte.“ Hegel greift in seiner *Phänomenologie des Geistes* den Begriff der „schönen Seele“ kritisch auf und bezeichnet ihn als einen Typus, der sich selbst den Zustand der Unschuld bewahrt, aber um den Preis, nichts in der Welt zu bewirken, „nicht zum Dasein [zu] gelangen“. Diese „wirklichkeitslose“ schöne Seele, so Hegel, „zerfließt in sehnsüchtiger Schwindsucht“⁸. Ebenso ist der reine Standpunkt der Kritik defizitär. Der reine Standpunkt der Kritik muss sich in abgewandelter Form den Vorwurf Hegels an die ‚reine Seele‘ gefallen lassen.⁹ Das Gehabe der Empörung ist nicht wirklich beim anderen, kann sich nicht handelnd auf den anderen einlassen. Reine Negation bleibt wirklichkeitslos, sie hält an der Versöhnung als leerer Abstraktion fest und verweigert das Dasein, die Ent-äußerung und will am Wissen der eigenen Negation festhalten.

Je religiöser, desto dümmer?

Religionen haben weltweit gesehen wachsenden Zulauf. Allerdings stellt dieser Umstand keine Rückkehr zur traditionellen re-

ligiösen Praxis dar. Vielmehr hat die Globalisierung eine Trennung zwischen Religion, Nation und Kultur bewirkt: Jeder bastelt sich heute seinen eigenen Glauben. Zigttausende Übertritte von Muslimen in Mittelasien zu den Zeugen Jehovas belegen diesen Umstand ebenso wie Konversionen von Europäern zum Salafismus. Religiosität ist eine individuelle Angelegenheit geworden. Das führt, so der Islamwissenschaftler Olivier Roy, zu „heiliger Einfach“, einer anti-intellektuellen Haltung, die einen unmittelbaren, gefühlsbetonten Zugang zum Heiligen erwartet und sich damit

Gefahr, dass sich Religion gegenüber der Gesellschaft abkapselt

als idealer Nährboden für religiösen Fundamentalismus erweist. Olivier Roy analysiert die enormen Herausforderungen, die diese Entwicklungen an den Staat und die Gesellschaft stellen. Die These des Buches „Heilige Einfach“: Die Säkularisierung hat Religion von der Kultur abgelöst und damit autark gemacht. Deshalb gibt es die große Gefahr, dass sich Religion gegenüber der Gesellschaft abkapselt, mit frustrierenden Konsequenzen für die Gesellschaft wie für die Religion. Religionen werden durch solche Abkapselung letztlich dumm.¹⁰

„Je religiöser ein Mensch, desto mehr glaubt er; je mehr er glaubt, desto weniger

¹⁰ Olivier Roy, Heilige Einfach. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen. Aus dem Französischen von Ursel Schäfer, München 2010.

denkt er; je weniger er denkt, desto dümmer ist er; je dümmer er ist, desto leichter kann er beherrscht werden. Das gilt für Sektenmitglieder ebenso wie für die Anhänger der großen Weltreligionen mit gewalttätig intolerantem ‚Wahrheits‘-Anspruch. Dagegen hilft, auf Dauer, nur Aufklärung.“ (Adolf Holl, Religionssoziologe)¹¹

„Je religiöser, desto weniger gebildet“, unter diesem Titel veröffentlichte „Die Zeit“ in der ersten Ausgabe des Jahres 2015 ein Interview mit dem Bildungsforscher Marcel Helbig¹². Dessen Studie hatte das überraschende Ergebnis gebracht, dass Gottesdienstbesucher eine bessere Bildung haben als Menschen, die nicht in die Kirche gehen und dass eine ganze Reihe von Studien zeigen, dass sich der Kirchgang positiv auf Kompetenzen und Schulabschlüsse auswirkt. In den USA gilt sogar: je häufiger, desto besser. Freilich: Für Deutschland und auch für das restliche Europa gilt das nicht. Anders als in den USA kann man hier nicht sagen: Je häufiger ich in die Kirche gehe, umso größer ist mein Bildungserfolg. Regelmäßiger Kirchgang hat in Deutschland keinen Effekt. Dafür aber Kirchenbesuch an Ostern und Weihnachten. Wer das macht, hat mehr Erfolg in der Schule als Menschen, die nie in die Kirche gehen. Es wurde auch die Religiosität der Kinder gemessen und

¹¹ www.atheisten.org

¹² Je religiöser, desto weniger gebildet, Interview mit dem Bildungsforscher Marcel Helbig von Rudi Novotny und Arnfried Schenk, in: Die Zeit Nr. 1/2015.



die Verbindung von Religiosität und Bildung untersucht. „Je religiöser, desto weniger gebildet“, war ein Teilergebnis. Wobei unklar ist, ob jemand religiös wird, weil er weniger gebildet ist, oder ob sich Religiosität negativ auf Lernfortschritte auswirkt. Das heißt aber nicht, dass sich der Katholizismus negativ auf die Bildungschancen auswirke. Bildungserfolg hat nichts mit Konfession zu tun. Die Benachteiligung der Katholiken war durch soziale Herkunft erklärbar. Und in den Städten hätten Katholiken einen überdurchschnittlichen Bildungserfolg.

Ist Dummheit eine Sünde?

Thomas von Aquin stellt in seiner theologischen Summa die Frage, ob Dummheit eine Sünde sei.¹³ Er antwortet: Die Torheit bzw. Dummheit (stultitia), die Stumpfsinnigkeit und Herzensblödigkeit einschließt, ist nicht frei von Sünde, wenn der Mensch sich so sehr in die irdischen Dinge versenkt, dass er untauglich wird, die göttlichen Dinge aufzunehmen. Das Laster der Torheit entstammt für den Aquinaten zumeist der „luxuria“, d. h. der Üppigkeit, der Vergnügungssucht, der Genusssucht, auch der Zügellosigkeit in der Ausübung der Macht oder in der Sexualität. Die „Unkenntnis“ ist bei ihm in De malo 3,7 neben der Selbst-

¹³ Thomas von Aquin, Summa Theologiae II-II, 46 art 2 und 3.; vgl. Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. Größe und Grenze mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988, 254ff.

sucht und der Notwendigkeit des Sterbens das Material der Erbsünde, worin sie sich auswirkt.

Alles Böse enthält ein Fehlurteil; es ist eine falsche Wertschätzung. Das Böse ist Irrtum, Täuschung, falsches Bewusstsein, Ideologie. Die Verweigerung und Verachtung des Denkens und der Differenzierung ist die Wurzel von vielen Vorurteilen, von Unrecht, von Verdrehung und Vergiftung. Eine solche Verweigerung des Denkens

komplexe Wirklichkeit wird auf eindeutige Antworten reduziert

und der Verantwortung zeigt sich gegenwärtig in einer faulen und schlechten Liberalität, die unterschiedslos, ohne konkret und genau hinzuschauen, den Menschen gleiches Recht widerfahren lässt. Wer aber an dieser unterschiedslosen Liberalität, an dieser schlechten Gleichheit Anstoß nimmt, gilt als intolerant. Eine solche Liberalität, die unterschiedslos den Menschen gleiches Recht widerfahren lässt, eine unterschiedslose Güte gegen alles, schlägt letztlich um in Kälte und Rohheit gegen jedes.¹⁴ Die Wendehälse sind überall dabei, die Widersprüche gehören zum System. Die Unterscheidung zwischen Humanität und Barbarei, zwischen sittlichen Prinzipien und verbrecherischen Grundsätzen liegt dann auf der Ebene der bloßen Emotion oder des Durch-

¹⁴ Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Ges. Schriften 4, hg. von R. Tiedemann) Frankfurt 1980, 85.

setzungsvermögens.¹⁵ Die Selbstbeschränkung des Denkens, das sich skeptisch weigert, Entscheidungen zu treffen und nach Gerechtigkeit zu suchen, wird insgeheim zur Komplizin des (Un)rechtes des Stärkeren.

Die Verweigerung des Denkens und der Denkarbeit kennzeichnet zum anderen auch gegenwärtige fundamentalistische Strömungen.¹⁶ Die für viele zu komplexe Wirklichkeit wird auf überschaubare, eindeutige Antworten reduziert. Auf der Suche nach eindeutigen Antworten herrschen Schemata wie: Entweder - Oder, Schwarz - Weiß, Freund - Feind. Verbunden mit dieser Suche nach eindeutigen Antworten ist eine massive Autoritätsgläubigkeit. Vernunft und Erfahrung werden mit Skepsis betrachtet. Das Böse wird bei den anderen gesucht; eigene Anteile an Konflikten und Krisen werden nicht hinterfragt. Zudem gibt es eine Neigung, Probleme durch Eliminierung der anderen zu lösen.

Erkenntnis ist an eine sittliche Haltung und an ethische Verantwortung gebunden. Unsittlichkeit macht zur Erkenntnis unfähig. Das machen zwei ganz unterschiedliche Denker deutlich. Der eine ist Theodor W. Adorno: „Etwas von sexueller Rohheit, der Unfähigkeit zu unterscheiden, lebt in den großen spekulativen Systemen des

¹⁵ Vgl. Georg F. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (WW 7, ed. Glockner) 19–37.

¹⁶ Vgl. Wolfgang Palaver, *Fundamentalismus*, in: *Neues Lexikon der christlichen Moral* (Hg. von H. Rotter/G. Virt) Innsbruck 1990, 213–218.

Idealismus, allen Imperativen zum Trotz, und kettet deutschen Geist und deutsche Barbarei aneinander. Bauerngier ... verfiert als Autonomie in der Metaphysik ihr Recht, alles Begegnende auf sein Wesen so unterschiedslos zu reduzieren wie Landsknechte die Frauen der eroberten Stadt. ... Der lange, kontemplative Blick jedoch, dem Menschen und Dinge erst sich entfalten, ist immer der, in dem der Drang zum Objekt gebrochen, reflektiert ist. Gewaltlose Betrachtung, von der alles Glück der Wahrheit kommt, ist gebunden daran, dass der Betrachtende nicht das Objekt sich einverleibt: Nähe an Distanz.¹⁷ – Die andere ist die große Heilige, Philosophin und Märtyrerin, die „vom Kreuz gesegnete“ Edith Stein. Für Edith Stein sind Urteilskraft und Unterscheidungsfähigkeit, Werturteil und Ordnung der Gefühle im Hinblick auf Bildung unerlässlich. Edith Stein sieht religiöse Erziehung als Vermittlung von Lebenssinn an.¹⁸ Und es geht ihr um „Einfühlung“ im Sinne der Intersubjektivität Edmund Husserls. „Zu den Sachen selbst“, ist das Stichwort der Phänomenologie. Fatal wäre ein narzisstisches Verliebtsein in das eigene Spiegelbild, ein Steckenbleiben im Saft

¹⁷ Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: *Ges. Schriften* 7, Frankfurt a. M. 1980, Nr. 54.

¹⁸ Hanna-Barbara Gerl, *Unerbittliches Licht. Edith Stein: Philosophie-Mystik-Leben*, Mainz 1991, 71–73. Vgl. auch Elisabeth Endres, *Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin*, München 1987.

der eigenen Befindlichkeit. Entscheidend ist für Edith Stein ein Ethos der Redlichkeit und der guten Sachlichkeit. Edith Stein geht es nicht nur um eine „Verdauungsphilosophie“, sondern um ein Verstehen geistiger Personen, das nicht gewaltsam in Strategien ein- und unterordnet.

Mit einer inneren Reinheit und Aufmerksamkeit sollen nicht „neue Dinge begriffen“ werden, „sondern durch immer größere Geduld, Anstrengung und Methode“ dahin gelangt werden, die „offenkundigen Wahrheiten mit seinem ganzen

nüchtern die eigenen Voraussetzungen hinterfragen

Selbst zu begreifen.“¹⁹ Die Reinigung der Motive in der Erkenntnis, die durchaus mit Askese verbunden sein kann, bedeutet nicht die absolute Vorurteilslosigkeit auf Seiten des Subjekts, auch nicht die Leugnung der aktiven Rolle des Subjektes in der Erkenntnis. Wenn das Subjekt sich seiner ethischen Verantwortung bewusst ist, kann es nüchtern seine eigenen Voraussetzungen hinterfragen, die subjektiven Bedingungen eingestehen und die eigenen Grenzen bewusst annehmen. Reinheit der Erkenntnis meint die Bereitschaft zur unbestechlichen Selbstkritik, die Haltung der Redlichkeit und die wache Sensibilität für die Erfahrung von außen. Und in diesem Anliegen sind sich zwei Traditionen, die zunächst nicht viel miteinander zu tun haben,

¹⁹ Simone Weil, *Schwerkraft und Gnade*, München 1981, 158.

die mystische, spirituelle Tradition einerseits und die aufgeklärte Tradition zum anderen näher, als manche Verächter der Spiritualität und der Mystik meinen. In beiden Traditionen schlägt das Ideal der Reinigung bzw. Reinheit, Klarheit und Lauterkeit in allen Dimensionen der Wirklichkeit immer wieder durch. Selbstaufklärung über die Bedingungen der Möglichkeit der eigenen Erkenntnis, kritische Durchleuchtung aller vorfindlichen Bilder und Ergebnisse, schonungslose Analyse des Subjekts und seiner Welt, eine Reinigung der sittlichen Motive, die Entdeckung der Passivität der Vernunft.

Wenn wir nach den ethischen Voraussetzungen von Erkenntnis und Bildung suchen, so stellt das auch die Frage nach den dominanten Ideen, nach den herrschenden Meinungen in den Feuilletons, nach der Hoheit über die Stammtische, nach der Macht der Überschriften, das stellt die Frage nach „Leit“kulturen, nach den gemeinsamen Grundlagen einer Gesellschaft und Europas. Was soll untergehen, was wird der Vergangenheit zugerechnet? Was wird systematisch ausgeblendet oder auf Zeit bzw. auf Dauer einfach vergessen? Es gibt die Hegemonie von Ideen, eine Kolonisierung des Bewusstseins²⁰, so, dass die Seelen verhext

²⁰ Jürgen Habermas spricht hier von der Kolonisierung der Lebenswelt durch systemische Intervention. Besondere Bedeutung kommt hier dem Recht zu, das - als kulturelle Institution - einerseits die Medien Macht und Geld lebensweltlich verankern kann, auf der anderen Seite - als systemisch verfasster Handlungszusammenhang - auf nicht-kommunikative Art in die Le-

werden, das Miteinander langfristig vergiftet, dass auf Sinn verzichtet wird.²¹

Bildung steht in einem Gefüge von Politik, Wissenschaft, Medien, Ethik, Ökonomie. Es geht um die Reichweite von Theorien, um Ansprüche von Leitwissenschaften. Wem wird die Definitionsgewalt über den Beginn und das Ende des Lebens zugeschrieben oder wer reißt sie an sich? Können wir der Naturwissenschaft die Entscheidung darüber, was der Mensch ist, welches Leben lebenswert ist und welches nicht, überlassen? Die Versuchung, den rechten Menschen zu konstruieren, die Versuchung, mit Menschen zu experimentieren, die Versuchung Menschen als Müll anzusehen und zu beseitigen, ist kein Hirnspinnst fortschrittsfeindlicher Moralisten.

Eine Religion der Gebildeten²²

Das Christentum hat nicht als Religion der Gebildeten begonnen, es hat von Anfang an einen ausgesprochen anti-elitären (auch

benswelt interveniert. (Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns Bd.2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1981, 522ff.)

²¹ Zum Verzicht auf Sinn durch das neuzeitliche Verständnis von Wissenschaft und zur Verhexung des Bewusstseins vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. 1971, 9.28.

²² Bereitschaft zu kreativer Auseinandersetzung. Ein Gespräch mit dem Münchner Akademiedirektor Florian Schuller, in: HK 68 (10/2014) 501-505.

anti-bildungselitären) Zug. Es preist vielmehr die Einfachen und Ungebildeten. Klassischer neutestamentlicher Beleg dafür ist das erste Kapitel des Ersten Korintherbriefs: „Schaut doch auf eure Berufung, Brüder! Da sind nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme, sondern das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen“ (1 Kor 1,26f.). Paulus hat mit seinen Aussagen im Lauf der Kirchen- und Christentumsgeschichte immer wieder Nachfolger gefunden. Tatsächlich ist nach christlichem Verständnis Glaube nicht von einem bestimmten Bildungsstand oder Bildungsgrad abhängig, weder im Sinn theologischer Bildung noch von allgemeiner Bildung. Jeder theologisch oder auch sonst hochgebildete Christenmensch muss sich gelegentlich vom Glauben „einfacher“ Menschen beschämen lassen, die ohne viel Umschweife helfen, wo Not am Mann ist und deren Gottvertrauen ohne differenziertes kulturelles Wissen oder theologisches Reflexionsvermögen auskommt.

Das Christentum war von Anfang an Bildungsreligion. Es hat nach Aussage von Historikern in der Spätantike zum einen auf Grund seiner sozialen Diakonie den Kampf der Religionen gewonnen, zum anderen, weil es möglich war, den Glauben auf einfache Formeln zu bringen. Dazu kommt aber als drittes Moment, dass sich das Christentum seit dem zweiten Jahr-

hundert mit der zeitgenössischen intellektuellen Szene auseinandergesetzt hat, und zwar in Anknüpfung an das philosophische Denken, und nicht an die Götterkulte. Seine Botschaft war inhaltlich bestimmt. Wenn ich Jesus Christus als wahren Menschen und wahren Gott verkünde, bin ich gezwungen, inhaltlich zu denken und die „fi-

Glaube, Hoffnung, Liebe können von Bildungsprozessen profitieren

des quae“ zu reflektieren, über die bloße „fides qua“ hinauszugehen. „Dies eine Wissen, dass im Absoluten alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegensetzen oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis.“²³ Wenn in der Nacht alle Kühe schwarz erscheinen, d.h. wenn alle Religionen, Ideologien und Moden ohnehin gleichgültig sind, dann gibt es auch keine Anwälte für Menschenrechte und für Menschenwürde. Es ist wichtig, den Glauben an einen nicht selbstbezogenen, nicht egoistischen und auch nicht willkürlichen Gott ins Zentrum zu rücken: „Wenn auch andere Völker ihren Weg gehen und jedes den Namen seines Gottes anruft, so gehen wir unseren Weg im Namen des Dreifaltigen Gottes.“ (vgl. Mi 4,5) Glaube, Hoffnung und Liebe entstehen nicht automatisch und schon gar nicht

²³ Georg W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Theorie Werkausgabe Bd. 3,22)

zwangsläufig aus Bildungsprozessen. Aber sie verlangen nicht den Verzicht auf solche Prozesse, sondern können von ihnen durchaus profitieren²⁴.

Kluge Zeitbeobachter – wie jüngst Peter Sloterdijk in seinem Buch über die „schrecklichen Kinder der Neuzeit“²⁵ – kommen bei ihren Analysen zum Schluss, wir würden unser eigenes Leben mehr oder weniger zerstören, weil wir die Beziehung zu unseren Wurzeln, zu den Grundelementen unserer Identität abschneiden, weil jeder meint, sich individuell neu erfinden zu müssen. Dagegen fordert Bildung, sich intensiv mit dem auseinanderzusetzen, was mich prägt, mich kulturell sozialisiert hat. Die andere unverzichtbare Grunddimension von Bildung ist allerdings Zeitgenossenschaft, der Austausch mit meinen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen. Wenn ich viel über meine geschichtlichen Prägungen weiß, aber sozusagen in einem Turm ohne Fenster sitze, bin ich nicht wirklich gebildet. Diese beiden Dimensionen von Bildung befruchten sich gegenseitig, unabhängig davon, wie ihr Miteinander strukturiert ist, bei jedem von uns sicher in unterschiedlicher Mischung.

Bei Bildung geht es wesentlich um Orientierungswissen und um Sinnfindung. Der Glaube fragt nach einem letzten Sinn und Ziel unseres Lebens, ein Sinn und Ziel,

das nicht ins Leere geht, nicht in der Absurdität des Alltags endet, sondern die Treue zur Erde und die Hoffnung auf Glück miteinander verbindet und versöhnt. Orientierungswissen, das Sinn erschließt, hat einen Wahrheits-, Freiheits- und Heilsbezug. Kirchliche Bildungsarbeit hat ein Bildungsverständnis, das von Jesus, dem Ebenbild des unsichtbaren Gottes und von der Gottebenbildlichkeit eines jeden Menschen geprägt ist.

Die Gebildeten als Verächter des Glaubens?

Schon vor mehr als 200 Jahren machte der bedeutende protestantische Theologe und Pädagoge Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher darauf aufmerksam, dass gerade die sog. Gebildeten die Verächter der Religion seien. In seinem Buch „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ heißt es gleich zu Beginn der ersten Rede: „Jetzt besonders ist das Leben der gebildeten Menschen fern von allem, was ihr (sc. der Religion) auch nur ähnlich wäre. Ich weiß, dass Ihr eben so wenig in heiliger Stille die Gottheit verehrt, als Ihr die verlassenen Tempel besucht, dass es in Euren geschmackvollen Wohnungen keine anderen Hausgötter gibt, als die Sprüche der Weisen und die Gesänge der Dichter, und dass Menschheit und Vaterland, Kunst und Wissenschaft, denn Ihr glaubt dies alles ganz umfassen zu können, so völlig von Eurem Gemüte Besitz genommen

²⁴ Ulrich Ruh, Christentum als Bildungsreligion, in: HK 62 (5/2008), 217-219.

²⁵ Peter Sloterdijk, Die schrecklichen Kinder der Neuzeit, Suhrkamp Frankfurt a.M. 2014.

haben, dass für das ewige und heilige Wesen, welches Euch jenseits der Welt liegt, nichts übrig bleibt, und Ihr keine Gefühle habt für dasselbe und mit ihm. Es ist Euch gelungen, das irdische Leben so reich und vielseitig zu machen, dass Ihr der Ewigkeit nicht mehr bedürft, und nachdem Ihr Euch selbst ein Universum geschaffen habt, seid Ihr überhoben, an dasjenige zu denken, welches Euch schuf.“²⁶

Schleiermacher charakterisiert die sog. Gebildeten nicht als Gegner bzw. Feinde des Glaubens, sondern als dessen Verächter. Diese Unterscheidung ist bedeutsam und auch zum Verständnis der Gegenwartssituation instruktiv. Mit einem Gegner muss man sich auseinandersetzen, man muss ihn ernst nehmen. Das Verachtete ist intellektuell bereits endgültig erledigt und nur ein Relikt der Vergangenheit, das - aus welchen Gründen auch immer - noch in die Gegenwart hineinragt. Genau dies scheint auch die Einstellung zumindest eines Großteils der sog. Gebildeten unserer Zeit zum Glauben zu sein. Religionssoziologische Untersuchungen dokumentieren immer wieder, dass gerade die akademisch gebildeten Eliten, die zugleich die Museen, Kunstaustellungen, Theater und Opernhäuser in besonderer Weise frequentieren, kaum noch den Weg zum christlichen Gottesdienst finden. Sie besuchen Kirchen als Monumente

²⁶ Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Mit fortlaufender Übersicht des Gedankenganges in der Ausgabe v. Rudolf Otto, Göttingen 71991, 18 f.

der abendländischen Kultur, nicht um in ihnen zu beten. Der Glaube scheint primär etwas für einfachere Gemüter zu sein, nichts für die Repräsentanten des Geistes, die, wie Schleiermacher sich pointiert ausdrückt, „ihr irdisches Leben so reich und vielseitig“ gemacht haben, dass sie meinen der Ewigkeit nicht mehr zu bedürfen. Gerade die Auseinandersetzungen mit der islamischen Welt zeigen, dass sich unsere Eliten unwohl fühlen, wenn sie mit Menschen konfrontiert werden, für die der Glaube noch eine bestimmende Wirklichkeit, nicht nur etwas Antiquiertes darstellt. Sehr schnell macht dann das Totschlagwort „Fundamentalismus“ die Runde, welches es erübrigt, sich ernsthaft mit den religiös bestimmten Argumenten Andersdenkender auseinanderzusetzen.

Erwachsen glauben

Papst Benedikt XVI. hat vor seiner Papstwahl angesichts der gegenwärtigen Situation gefordert, im Glauben erwachsen zu werden. „Wir sind gerufen, um wirklich Erwachsene im Glauben zu sein. Wir sollen nicht Kinder im Zustand der Unmündigkeit bleiben. Was heißt, unmündige Kinder im Glauben sein? Der hl. Paulus antwortet: Es bedeutet, „ein Spiel der Wellen zu sein, hin- und hergetrieben von jedem Widerstreit der Meinungen.“ (Eph 4, 14) Erwachsene glauben, das heißt, dass er seine Verantwortung nicht infantil delegiert, nicht an die anderen, nicht an das Volk. Für einen

erwachsenen Glauben ist die Freundschaft mit Jesus zentral: „Erwachsen ist nicht ein Glaube, der den Wellen der Mode und der letzten Neuheit folgt; erwachsen und reif ist ein Glaube, der tief in der Freundschaft mit Christus verwurzelt ist.“²⁷

Wer erwachsen glaubt, ist nicht mehr infantil und auch nicht pubertär. Infantil ist der, der es sich mit keinem vertun will, weil er Angst vor Liebes- und Sympathieentzug hat und sich nicht getraut, jemandem zu widersprechen. Infantile vermeiden in ihrer Suche nach Harmonie jeden eigenen Standpunkt. Sie gehen ständig Symbiosen ein, sind jedoch unfähig zu Beziehungen unter freien und erwachsenen Menschen. Im Alltag äußert sich das im nicht fragen, nicht fordern, nicht zugreifen Können und im nicht nein sagen Können. Pubertär sind bloße Neinsager. Viele Nein-Sager haben keinen Humor, sie können nicht über sich selbst lachen, sie sind kampfwütig verbissen. Das Nein ist nekrophil, wenn es aus dem Hass oder aus einer hochmütigen Abwehrreaktion kommt. Erwachsen sind auch nicht die Wendehälse. Die Wendehälse sind überall dabei, die Widersprüche gehören zum System. Im Zeitalter des kulturellen Pluralismus neigen nicht wenige dazu, die widersprüchlichsten Auffassungen im Bereich der Ethik oder Religion gelten zu lassen. Wer an dieser unterschiedslosen Libe-

ralität, an dieser schlechten Gleichheit Anstoß nimmt, gilt als intolerant.

Im Glauben nimmt der Christ teil an der Vorliebe Gottes für Mensch und Welt. Glauben ist Hören und Annehmen des endgültigen Ja-Wortes, der irreversiblen Zusage. Die christliche Botschaft ist eine Chiffre für schöpferische Lebensfreundlichkeit. Glaube als freies Antwortgeschehen auf die Selbstmitteilung Gottes ist der Mitvollzug dieser Option Gottes für Mensch und Welt. Er schließt eine Option und eine Lebenswahl ein. Es bedeutet – um des Ja willen – auch Abschied und Absage. Die Kraft der Entscheidung für das Reich Gottes zeigt sich im Mut zum Nein gegenüber Götzen,

Bildung soll zur Unterscheidung der Geister verhelfen

dem Mammon (Mt 6,19-21), gegenüber kollektiven Egoismen, zerstörenden Mächten, Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Ein Gebot der Stunde ist die Unterscheidung der Geister (1 Thess 5,21; 1 Joh 4,1) zwischen fanatischen und zerstörerischen bzw. erlösenden und befreienden Gottesbildern, zwischen Jesus Christus und Verführern, zwischen dem Geist und dem Ungeist.

Bildungsarbeit soll helfen, barbarische, gott- und menschenverachtende Ideologien zu durchschauen. Ideologien sind falsche Bilder vom Menschen und seiner Welt, Bilder vom Menschen, wenn Würde oder Verachtung zu einer Frage des Geschmacks und der Laune verkommen, Leben oder

²⁷ Josef Kardinal Ratzinger bei der „Missa pro eligendo papa“ (Hl. Messe zur Wahl des Papstes) am 18.4.2005.

Tod zur Frage des besseren Durchsetzungsvermögens wird, Wahrheit oder Lüge eine Frage der besseren Taktik, Liebe oder Hass eine Frage der Hormone, Friede oder Krieg eine Frage der Konjunktur. Konstitutiv für Ideologie in der negativen Prägung des Begriffes ist es, dass sie ein „besonderes Interesse als allgemeines“²⁸ darstellt. Bildung soll jenseits von Fundamentalismus und permissiver Gleichgültigkeit zur Unterscheidung der Geister verhelfen, zu einer Urteilskraft im persönlichen, aber auch im politischen Bereich. Dabei geht es um ein Sensorium, Entwicklungen, die im Ansatz schon da sind, aber noch durch vielerlei überlagert werden, voraus zu fühlen. Sie blickt hinter die Masken der Propaganda, hinter die Rhetorik der Verführung, sie schaut auf den Schwanz von Entwicklungen. Bei der Unterscheidung der Geister geht es um ein Zu-Ende-Denken und Zu-Ende-Fühlen von Antrieben, Motiven, Kräften, Strömungen, Tendenzen und möglichen Entscheidungen im individuellen, aber auch im politischen Bereich. Was steht an der Wurzel, wie ist der Verlauf und welche Konsequenzen kommen heraus? Entscheidend ist positiv die Frage, was auf Dauer zu

²⁸ Karl Marx, Die Deutsche Ideologie (1845/46), in: MEW 3, 48. Vgl. zum Ideologiebegriff: Richard Schaeffler, Ideologiekritik als philosophische und theologische Aufgabe, in: ThQ 155 (1975) 97-116; Bernhard Welte, Ideologie und Religion, in: CGG 21, 79-106; Walter Kern, Kirche im Horizont der Ideologiekritik, in: Ders., Disput um Jesus und um Kirche, Innsbruck 1980, 156-190; U. Dierse, Art. Ideologie, in: HWP 4, 158 - 185.

mehr Trost, d.h. zu einem Zuwachs an Glaube, Hoffnung und Liebe führt. Negativ ist es die Destruktivität des Bösen, das vordergründig unter dem Schein des Guten und des Faszinierenden antritt. Bildung soll so gesehen ein Frühwarnsystem aufbauen und eine Stärkung des Immunsystems gegenüber tödlichen Viren sein.

An die Ränder des Denkens²⁹

In den großen Kirchen in Deutschland herrscht weithin Einigkeit darüber, dass es nicht ausreicht, die Bestände solide zu verwalten, sondern dass es eine größere Bereitschaft braucht, um neue Christen zu werben und alle Formen des kirchlichen Lebens auf ihre missionarischen Möglichkeiten hin auszuloten. Dabei sollte man gerade die Bildungsarbeit nicht unterschätzen: Schließlich nehmen immer wieder „Fernstehende“ entsprechende Angebote wahr, die sich normalerweise nicht im Gottesdienst blicken lassen. Entsteht so möglicherweise Interesse an religiös-theologischen Fragestellungen, gibt es die Chance, zumindest Vorurteile abzubauen.

Wenn es denn stimmt, dass die Religion in Europa als öffentlicher Faktor stärker bemerkbar wird und in Zukunft noch stärker auf die Tagesordnung drängt, wofür in der Tat einiges spricht, dann entsteht auch dadurch ein wachsender Bedarf an gebildeten Christen. Schließlich braucht es soli-

²⁹ Vgl. dazu Ulrich Ruh, Christentum als Bildungsreligion, in: HK 62 (5/2008), 217-219.

de Kenntnisse für eine „Unterscheidung der Geister“ in der religiösen Szene und entsprechend informierte Urteilskraft bei der Einschätzung und Abwägung religiöser Ansprüche an das säkulare Gemeinwesen.

Entscheidend bleiben geistig-geistliche Offenheit und die Bereitschaft zu kreativer Auseinandersetzung mit den Fragen der Gegenwart. Aber überraschende Orte souveräner Gastfreundschaft, intellektuelle Diakonie, gepaart mit demütigem Selbstbewusstsein, vor allem ein Herz, Kopf und Sinne weitendes Gehen an die Ränder des Denkens, um Papst Franziskus zu zitieren: Die „Selbstbezogenheit der Kirche“ sei der Grund für das Übel in ihren Institutionen. Jorge Bergoglio kritisierte eine um sich selbst kreisende Kirche, die sich selbst genug sei und die in „theologischen Narzissmus“ verfallende Kirche sei die Verkündigung des Evangeliums. Daher müsse sie sich an die Grenzen menschlicher Existenz vorwagen. „Evangelisierung setzt apostolischen Eifer“ und „kühne Redefreiheit voraus, damit sie aus sich selbst herausgeht“, „nicht nur an die geographischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz: die des Mysteriums der Sünde, des Schmerzes, der Ungerechtigkeit, der Ignoranz, der fehlenden religiösen Praxis, des Denkens und jeglichen Elends“. Eine egozentrische Kirche „beansprucht Jesus für ihr Eigenleben und lässt ihn nicht nach außen treten“. So eine Kirche glaube, dass sie schon das eigentliche Licht sei, höre auf, „das Geheimnis des

Lichts“ zu sein und lebe nur noch, „um die einen oder anderen zu beweihräuchern“.

Die Kirche sollte versuchen, zum einen möglichst viele ihrer Mitglieder bei Bildungsangeboten mitzunehmen und zum anderen nicht übersehen, dass gerade durch Bildungsarbeit Menschen angesprochen werden können, die sich sonst nicht oder nur wenig am kirchlichen Leben beteiligen. Bildungsarbeit ist neben der Diakonie einer der Orte, wo Kirche außerhalb ihrer selbst am deutlichsten präsent ist und wahrgenommen wird, und hat damit im besten Sinne einen missionarischen Impetus.

Gewalt, Frieden und Bildung

„Je religiöser, desto gewaltbereiter“. Das Kriminologische Forschungsinstitut Niedersachsen erforschte die Gewaltbereitschaft unter Jugendlichen in Abhängigkeit zur ihrer Konfession. Die Forscher kommen zu dem Schluss, je religiöser Jugendliche leben, desto gewaltbereiter sind sie. Ganz oben stehen Muslime. Bei evangelischen und katholischen Jugendlichen zeigte sich eine gegenläufige Tendenz: Wer seinen Glauben lebt, begeht seltener jugendtypische Straftaten.³⁰

In den Religionen mischen sich Heiliges und Gewalt, Wesen und Unwesen. Deshalb sind Offenbarung und Aufklärung kritisch zu vermitteln. Es bedarf der Bereitschaft zur Selbstkritik, zur Reinigung des Gedächtnisses und zum Lernen von

³⁰ Vgl. dazu Süddeutsche Zeitung 5. Juni 2010.

den anderen. Es braucht eine öffentliche Auseinandersetzung über und mit Religion. Eine Privatisierung von Religion hinter verschlossene Kirchen- oder Moscheetüren kann nicht das Ziel sein. Religion braucht den öffentlichen Diskurs, sie muss daher auch an Schulen einen Platz haben. Kirchliche Bildungsarbeit und ein gut gemachter Religionsunterricht sind die beste Fun-

damentalismus-Vorbeugung.³¹ Bildungsarbeit ist gegenwärtig nicht selten mit dem Auftrag verbunden, zum Verständnis zwischen Kulturen und Sprachgruppen beizutragen, Versöhnung zu stiften, Verzeihen zu ermöglichen, Mediation zu erwirken. Bloß die Aufarbeitung der Vergangenheit von den anderen zu fordern, wäre zu wenig.

³¹ Wolfgang Weirer, Guter Religionsunterricht beugt Fundamentalismus vor, in: miteinander 1-2/2015, 8-9.

AbsolventInnen, die bei der Jubiläumsveranstaltung in Innsbruck am 18. September 2015 ihr Zeugnis erhielten
© Tiroler Sonntag/Vanessa Weingartner



Teresa PETER

Welcher Glaube hat Zukunft? Aus der Sicht der Spirituellen Theologie



Welcher Glaube hat – aus Sicht der Spirituellen Theologie – Zukunft? Etwas – in diesem Fall den Glauben – aus Sicht Spiritueller Theologie zu betrachten, bedeutet, etwas aus Sicht eines Faches zu betrachten, das selbst nicht so recht um seine Zukunft weiß. Die Gegenwart dieses Faches ist von Unsicherheit und von einer Vielzahl an Möglichkeiten bestimmt und so macht es Sinn, auch nach dessen Zukunft zu fragen. Ist es vielleicht so, dass dann nach der Zukunft gefragt wird, wenn wir in und von der Gegenwart verunsichert sind? Trifft das neben dem Fach Spirituelle Theologie auch auf den Glauben generell zu?

Von Spiritualität wird heutzutage so viel gesprochen wie wohl noch nie, und viele Menschen, welche sich von Religion und Kirche schon lange verabschiedet haben, fühlen sich mit diesem Wort scheinbar wohl. In der wissenschaftlichen Theologie hingegen sucht die Spiritualität nach ihrem rechten Platz. Wollen wir eine Spirituelle Theologie betreiben, die sich über den Gegenstand definiert, mit dem sie es zu tun

hat; also eine Spirituelle Theologie, welche spirituelle Phänomene und Bewegungen analysiert, bedenkt und beschreibt? Oder soll sich die wissenschaftliche Theologie als eine Gesprächspartnerin neben anderen an einem in unserer Zeit neu entstehenden Fach beteiligen, das schlicht und einfach „Spiritualität“ heißt und sich unter anderem gerade dadurch auszeichnet, dass es nicht mehr vorzugsweise auf die Theologie bezogen ist, wie dies etliche Fachleute in den USA einfordern und versuchen? Oder geht es Spiritueller Theologie – und hier sehe ich den deutlichsten Bezug zu unserer Frage nach der Zukunft des Glaubens – geht es Spiritueller Theologie um die Entwicklung und Erprobung eines bestimmten Stils des Theologisierens, eines Stils, der „die Knochen der überlieferten Dogmatik“ mit dem „Fleisch der Aszetik, Spiritualität und Mystik“ zu vermitteln vermag, um ein Bild von Hans Urs von Balthasar zu verwenden bzw. geht es um die Erprobung eines theologischen Stils, der nach der Verwobenheit von Textauslegung und Mystik fragt, wie

das ein aktuelles Forschungsprojekt an der Universität Wien tut? Die Suche nach einem solchen Stil gläubigen Erkennens ist jedoch allen theologischen Binnendisziplinen ein-

Glaubende sind auf einem Weg des immer wieder neu und tieferen Ergriffen-Seins

geschrieben und stellt damit ein eigenständiges Fach Spirituelle Theologie in Frage. So viel zur unsicheren Gegenwart und Zukunft des Faches Spirituelle Theologie; und nun komme ich – von diesem ungesicherten Ausgangspunkt aus – zum Blick auf die Zukunft des Glaubens.

Ich will hier zwei Gedanken nennen: (1) Glaube wird dann wesentlich, wenn glaubende Menschen erfahren, dass sich *jetzt* Heilsgeschichte ereignet, dass der erinnernde Blick in die Vergangenheit und der hoffende Blick in die Zukunft in der Gegenwart des eigenen Alltagslebens zu ihrem lebendigen Fokus finden. Jener Glaube hat Zukunft, der die Gegenwart entdeckt und damit die Gegenwärtigkeit, die Anwesenheit des göttlichen Geheimnisses – beispielsweise in der Gegenwart des wissenschaftlichen Arbeitens, in der Gegenwart des Mitfeierns eines Festaktes, in der Gegenwart des Zuhörens, in der Gegenwart der Wahrnehmung unterschiedlichster innerlicher Empfindungen und Regungen oder in der Gegenwart zwischenmenschlicher Begegnungen.

(2) Zum zweiten Gedanken: Glaube wird dann wesentlich, wenn glaubende

Menschen erfahren, dass sich jetzt Heilsgeschichte ereignet, dass das, was jemand vom Glauben gehört hat und glaubt, verstanden zu haben und vielleicht sogar praktiziert, nicht ein fertiges, abgeschlossenes Glaubens- und Handlungssystem ist, sondern immer weiter und tiefer hineinführen kann in ein Ergriffen-Sein. Ajahn Chah, ein thailändischer buddhistischer Lehrer, spricht davon, dass auf das Hören, Verstehen und Praktizieren der Lehre noch weitere ganz wesentliche Schritte folgen. Es geht dann darum die Lehre „sehen“ zu lernen, die Lehre zu „sein“ und schließlich die Lehre zu „lehren“. Glaube wird nicht einfach begriffen und auch nicht einfach praktiziert, sondern Glaubende sind auf einem Weg des immer wieder neu und tieferen Ergriffen-Seins.

Glaubensgeschichte geschieht jetzt und in der eigenen Alltagswelt und weist gleichzeitig über den Moment und die eigene Vorstellungswelt hinaus – diese beiden Aspekte scheinen mir für einen Glauben, der Zukunft hat, ebenso wesentlich zu sein wie für die Zukunft spirituell-theologischen Tuns.



Martin HASITSCHKA SJ

Welcher Glaube hat Zukunft? Aus der Sicht der Biblischen Theologie



© Universität Innsbruck

„Glaube“ (*pistis*) und das Zeitwort „glauben“ (*pisteuō*) sind häufige und zentrale Wörter im Neuen Testament. Glauben kann man auch umschreiben mit Vertrauen. Das Erste, worauf es im Christsein ankommt, ist der Glaube. Dieser ist zugleich Geschenk / Gnade.

Glaube beruht auf persönlicher Erfahrung. Mit Paulus im Philipperbrief gesagt: „Ich bin von Christus Jesus ergriffen“ (Phil 3,12). Ich bin zu einer alles übertreffenden Erkenntnis Jesu gelangt und möchte ihn erkennen (Phil 3,8-11). Das Erkennen – nicht nur mit dem Verstand, sondern in einem tieferen Sinn – ist ein fortwährender persönlicher Denkprozess.

Welcher Glaube hat Zukunft? *Erstens*: Der Glaube, der in die Vergangenheit blickt.

Das Christentum steht und fällt mit dem Osterglauben. Gott hat Jesus auferweckt von den Toten. Jesus ist nicht nur eine Gestalt der Vergangenheit, sondern auch der unsichtbar und verborgen gegenwärtige Herr. „Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Äons“ sagt er am Schluss

des Matthäusevangeliums (Mt 28,20). Um den auferstandenen Herrn besser zu erkennen, der im Sinne der Offenbarung des Johannes inmitten seiner Gemeinden ist (Offb 1-3), interessieren wir uns für den historischen / irdischen Jesus. Der von den

**Glaube, der in die Vergangenheit blickt,
sich in der Gegenwart engagiert ...**

Toten Auferweckte ist kein anderer als Jesus von Nazaret. Wir können von Identität sprechen. Das Interesse für den irdischen Jesus motiviert zu historisch kritischer / besser gesagt: historisch orientierter Betrachtung des Neuen Testaments.

Wir sehen Jesus im Judentum seiner Zeit und verwurzelt in den Traditionen Israels. Wir können ihn nicht verstehen ohne das Alte Testament. Und doch kommt mit ihm etwas Neues / revolutionär Neues, nämlich ein einzigartiges Verständnis von Gott. Mit Johannes gesagt: Jesus bringt Kunde von Gott, den kein Mensch je gesehen hat (Joh 1,18). Jesus, ein Mensch wie wir, befindet sich in einem singulären Nahverhältnis zu Gott. Deshalb kann er zuverlässig

Kunde von Gott bringen. Durch Jesus erfahren wir, wer Gott wirklich ist, mehr noch: In Jesus erschließt uns Gott sein Innerstes und kommt er selbst den Menschen nahe. Jesus sagt: „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“ (Joh 12,45).

Historisch orientierte Betrachtung des Neuen Testaments ist auch interessiert an der Frage, warum Jesus abgelehnt wurde. Jesus relativiert vertraute theologische Denkmuster und religiöse Praktiken. Er wird wegen seiner Gottesbotschaft abgelehnt und als Gotteslästerer zum Tod verurteilt. Doch Jesus hält fest an seiner Botschaft bis zum Äußersten. Er gibt sein Leben hin als Zeuge für die Wahrheit, als Märtyrer.

Welcher Glaube hat Zukunft? *Zweitens*: Der Glaube, der sich in der Gegenwart engagiert.

Niemand glaubt für sich allein. Christen sind eingebunden in eine Glaubensgemeinschaft. Jesus sagt: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Das zentrale Kirchenbild des Paulus ist das vom „Leib Christi“ (1 Kor 12). Im organischen Zusammenwirken aller Glieder der Kirche wird Christus selber gleichsam leiblich / leibhaftig in der Welt erfahrbar.

Die Kirche ist eine Gemeinschaft, in der größte soziale und religiöse Gegensätze überwunden werden. Die klassische Stelle ist Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in



Christus.“ Auch sozial und kulturell festgelegte Geschlechterrollen werden relativiert.

Dies zeigt sich bereits im Wirken des irdischen Jesus. Nach dem Zeugnis der Evangelien sind von Anfang an auch Frauen in der Nachfolge Jesu (Mk 15,40-41; Mt 27,55-56; Lk 23,49) und sind Frauen die Ersten, die die Osterbotschaft verkünden.

... und der von Zukunftshoffnung erfüllt ist

Die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe geben uns Zeugnis davon, dass in den Gemeinden auch Frauen Verantwortung tragen. Einige Leiterinnen von Hausgemeinden werden namentlich genannt.

Im Blick auf das Neue Testament bekommen wir ermutigende Impulse in der Frage nach der Rolle der Frauen in der Kirche heute.

Im Blick auf das Neue Testament finden wir auch Klarheit hinsichtlich des Themas Religion und Gewalt. Jesus ist gekommen unter Verzicht auf alle Mittel von Gewalt. Er hat sich nicht zur Wehr gesetzt, als man ihm Gewalt angetan hatte – nicht aus Schwäche, sondern aus geheimnisvoller Stärke heraus. Mit Entschiedenheit sagen wir heute: Christlicher Glaube und Mittel der Gewalt sind völlig unvereinbar.

Welcher Glaube hat Zukunft? *Drittens*: Der Glaube, der von Zukunftshoffnung erfüllt ist.

Jesus ist nicht nur eine Gestalt der Vergangenheit, nicht nur der erhöhte und geheimnisvoll gegenwärtige Herr, sondern auch der Kommende. Die frühe Christenheit lebt in sehnsuchtsvoller Erwartung,

dass Jesus kommt / wiederkommt. Paulus zitiert einen aramäischen Gebetsruf: „Maranatha – unser Herr, komm!“ (1 Kor 16,22).

Das Kommen Jesu (seine Parusie) müssen wir uns nicht nur als großes Geschehen am Ende der Weltgeschichte vorstellen, sondern wir können auch an ein Ereignis in unserer eigenen Lebensgeschichte denken. Wenn wir an die Grenze des irdischen Lebens gelangen, an die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits, wird Jesus, der jetzt verborgen und unsichtbar bei uns ist, aus

seiner Verborgenheit hervortreten und wir werden ihn sehen, wie er ist. Das ewige Leben dürfen wir erhoffen als bleibende unzerstörbare Gemeinschaft mit ihm – und mit allen, die zu ihm gehören.

Nochmals Paulus im Philipperbrief: „Unsere Heimat ist im Himmel. Von dort her erwarten wir auch Jesus Christus, den Herrn als Retter, der umgestalten wird den Leib unserer Niedrigkeit zu einem gleichgestalteten dem Leib seiner Herrlichkeit“ (Phil 3,20-21).

HERDER

Wir setzen Lesezeichen.

Von der Kunst, mit sich selbst befreundet zu sein



Gebunden | 17,50 €
ISBN: 978-3-86334-113-8

Melanie Wolfers SDS
Freunde fürs Leben

Die Welt dreht sich immer schneller, und alles muss optimiert und gesteigert werden. In der Folge schrauben wir auch unsere Erwartungen an uns selbst immer höher und meinen, erfolgreicher, dünner, cooler oder sonstwie anders sein zu müssen. Das kann nicht gutgehen. Oft sind wir uns selbst der größte Feind.

Buchhandlung Herder, Zach-Buch
Wollzeile 33, 1010 Wien
www.herder.at - Tel.: 01/512 14 13



© Diözese Innsbruck

Elisabeth RATHGEB

Wünsche einer Seelsorge- amtsleiterin für die nächsten 25 Jahre

Welche theologisch-spirituellen Kompetenzen braucht es im gegenwärtigen Transformationsprozess der Kirche? Das Kompetenzen-Wunschkonzert in der pastoraltheologischen Fachliteratur klingt so:

Ein Theologe/eine Theologin ist bzw. theologisch gebildete Menschen sind ...

- pluralitätsfähig
- auskunftsfähig
- missionarisch
- milieu-sensibel
- fit für „Anders-Orte“ und zugleich Spezialisten für Volksfrömmigkeit
- glaubwürdig
- authentisch
- dialogerprobt
- spirituell erfahren
- im interreligiösen Dialog bewandert
- zeigt Leadership
- ist ressourcenorientiert und intellektuell auf der Höhe der Zeit
- ist vernetzt in Social Medias und postet auf Facebook, Twitter und Co. täglich einen Satz aus Laudato si

- kann sich abgrenzen und ist ein Burnout-Prophylaxe-Profi
- ist Teamplayer, Konfliktmanager und Spiritual – natürlich auch gegendert
- ist diskursfähig in ethischen Fragen von Pränataldiagnostik bis assistiertem Suizid, von TTIP incl. der Frage des Clorhuhns bis zum ethisch korrekten Investment ...

Das ist der aktuelle theologisch-spirituell-sozial-Kompetenzen „Wunder-Wuzi“.

Ich vermute, das haben „Transformations- und Veränderungsprozesse“ so an sich, dass niemand genau weiß, was man braucht, um sie zu bewältigen. Deshalb packt man alles in das Stellenprofil, was irgendwie nützlich sein könnte. Und riskiert damit die totale Überforderung oder das Gegenteil: Weil die Fülle nicht leistbar ist, werden gleich sämtliche Anforderungen über Bord geworfen. Beide Straßengraben erleben wir derzeit: Sie führen entweder ins Burnout oder in den Fundamentalismus bzw. Fanatismus.



Deshalb beschäftigt mich schon länger und gerade jetzt - angesichts der aktuellen „Zeichen der Zeit“ – die Frage: Was ist die wichtigste theologisch-spirituelle Kompetenz? Die „Kern-Kompetenz“, die wir im Kompetenzen-Dschungel auf keinen Fall aus den Augen verlieren sollten? Ich nehme die zwei wichtigsten Gebote Jesu als Grundlage: „Du sollst deinen Gott lieben. Und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“

Dann ist die Kern-Aufgabe für Christen und Christinnen seit 2000 Jahren die Liebe. Darin sollten sie ihre Kompetenz erweisen. Vielleicht könnte man es so formulieren: Ein Herz haben für Gott, die Menschen und sich selbst; ein hörendes Herz, wie es das Alte Testament formuliert; ein brennendes Herz, wie in der Emmaus-Geschichte.

Wer ein hörendes Herz für Gott und die Menschen hat, ist aufmerksam für spirituelle Erfahrungen.

Wer ein Herz für Gott und die Menschen hat, schaltet auch das Hirn ein und will möglichst viel lernen und wissen: Hier hat die theologische Bildung ihren zentralen Ort.

Wer ein brennendes Herz für Gott und die Menschen hat, wird tatkräftig umsetzen, was notwendig ist.

Hier kommen „die Werke“, die praktische Umsetzung, Diakonie und Caritas ins Spiel.

Und auch diese wollen theologisch reflektiert sein.

Diese Kombination aus Herz, Hirn und Hand wünsche ich mir als theologisch-spirituelle Kern-Kompetenz für mich und uns Christen und Christinnen – egal, an welchem Ort und in welcher Rolle wir in Kirche und Gesellschaft im Einsatz sind.

Von den THEOLOGISCHEN KURSEN wünsche ich mir, dass sie weiterhin ReferentInnen gewinnen, die mit diesem brennenden Herzen ausgestattet sind und die

Theologisch-spirituelle Kernkompetenz: Kombination aus Herz, Hirn und Hand

ihre Leidenschaft für Gott und die Menschen, aber auch ihr Hirn und ihr differenziertes Wissen einbringen in das, was sie lehren und leben, was sie lehren.

Für unsere Diözese wünsche ich mir in den nächsten 25 Jahren, dass wir viele Menschen begeistern können, einen Theologischen Kurs zu absolvieren – und so der frühere „Fernkurs“ zu einem Kurs ganz in der Nähe wird. Das versuchen wir gerade mit einem Pilotprojekt in Osttirol, wo unsere beiden Kurs-TeilnehmerInnen, die zugleich das Bildungshaus Osttirol leiten, einen Lesekreis gegründet haben. So hoffen wir, dass daraus eine neue Gruppe für die Theologischen Kurse entsteht.

In 25 Jahren wissen wir, ob das gelungen ist.

Impressionen vom Festakt in Wien

© Peter Lang



Roman A. SIEBENROCK

Warum ein einfacher Glaube allein nicht genügt; ... nie genügt



Natürlich ist der Titel dieses Vortrags erläuterungsbedürftig.¹ Nein, die Feststellung des Heiligen Paulus habe ich nicht vergessen. Im ersten Brief an die Korinther sagt er auch mir heute: „Seht doch auf eure Berufung, Brüder! Da sind nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme, sondern das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen. Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten, damit kein Mensch sich rühmen kann vor Gott“ (1 Kor 1, 26-29).

Und Bischof Manfred Scheuer hat mir in der letzten Woche nachdrücklich eine meiner Lieblingsstellen im Evangelium zu be-

denken ans Herz gelegt, jene Stelle, wo uns Jesus, wie sonst kaum, einen Blick in die innere Gestimmtheit seines Herzens schenkt: „In jener Zeit sprach Jesus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen. Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will. Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin gütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele. Denn mein Joch drückt nicht, und meine Last ist leicht“ (Mt 11,25-30).

Beide Stellen sprechen von einer Grundhaltung des Glaubens, die von der Gestalt Christi geprägt wird: nicht rühmen, nicht belasten, denn das Joch Christi ist leicht, Ruhe finden und vor allem: Gott hat die Unscheinbaren, Schwachen und Armen ausgewählt, nicht um sie als Drohung oder gar Waffe zu verwenden gegen andere, sondern daran

¹ Dieser Text stellt die erweiterte Fassung des Vortrags vom 25. 9. 2015 beim Festakt dar. Der Autor erlaubt sich auch auf jene Anregungen und Inspirationen in den Fußnoten hinzuweisen, die er während der Feier erhalten hat. Diese Hinweise mögen darauf verweisen, dass wir alle immer wieder neu auch von einander in der Lernschule des Evangeliums zu lernen gerufen sind.

zu zeigen, dass wir alle von der einen Gabe Gottes leben, dass wir alle Empfangende sind. Um uns aus unserer Urangst vor der Herrlichkeit und Erhabenheit Gottes zu befreien², kommt uns Gott in Jesus Christus nackt und bloß in der Krippe und am Kreuz entgegen und sucht uns dadurch zu ent-waffnen, dass er uns immer neu sein ver-

Am Anfang des Christseins steht die Begegnung mit einem Ereignis

wundbares und verwundetes Herz zeigt.

Und in diesem Sinne, des Eingeborgenseins in dieser Urbeziehung, genügt natürlich ein solch „einfacher Glaube“, weil wir sagen können: Christsein heißt auf Christus schauen, ihm nachfolgen, ganz mit ihm verbunden sein, so dass ich mit Paulus vielleicht sogar erfahren darf, wenigstens ansatzhaft und in jenen seligen Augenblicken, in der unsere Zeit zur Ewigkeit wird: Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir (Gal 2, 20). Papst Benedikt XVI. sagt, und Papst Franziskus hat es wiederholt, und ich kann diese eine Mitte unseres Glaubens nicht prägnanter und schöner formulieren: „Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entschei-

dende Richtung gibt“.³ Diese eine und bleibende Mitte, die das Fundament des missionarischen Erneuerungsprogramms der Kirche von Franziskus darstellt⁴, möchte ich die elementar-einfache Mitte und den einen bleibenden „Ursprung“ unseres Glaubens nennen. Ihm entspringt alles Weitere, weil diese eine Mitte, die die Begegnung mit einem Lebendigen ist⁵, sich immer weitert auf alle Wirklichkeit hin.

Deshalb ist unser Bekenntnis zum einen Herrn Jesus Christus erstens nicht *einfach* im Sinne von „simpel“ oder sogar „doof“, weil es uns nicht nur auf das Geheimnis Gottes hin öffnet, sondern uns einerseits

³ Papst Franziskus, Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben „Evangelii gaudium“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. (Freiburg - Basel - Wien 2013), EG 7; nach Benedikt XVI., Deus caritas est 1.

⁴ „Ich lade jeden Christen ein, gleich an welchem Ort und in welcher Lage er sich befindet, noch heute seine persönliche Begegnung mit Jesus Christus zu erneuern oder zumindest den Entschluss zu fassen, sich von ihm finden zu lassen, ihn jeden Tag ohne Unterlass zu suchen“ (Evangelii gaudium 3). Wie könnte auch ein anderer Grund und Eckstein gelegt sein als der, der gelegt worden ist in Jesus Christus (1 Kor 3,10-11; zum Bild des Grund- oder Ecksteins siehe auch die Rezeption von Ps 118,22 in Mt 21,42 [mit den Parallelen in den synoptischen Evangelien], sowie in Apg 4,11 und 1 Petr 2,6-7).

⁵ Aus dieser Erfahrung schöpft Paulus sein Evangelium und seine Sendung. Gegenüber der eindrucklichen Erzählung in der Apostelgeschichte (Apg 9,1-9; 22,9) äußert sich Paulus selbst dazu sehr zurückhaltend, um nicht zu sagen verschwiegen (vgl. Gal 1,5; 1 Kor 15,8).

² Erzählt in der Angst Adams, als er merkt, wie Gott durch den Garten geht und ihn beim Namen rufen hört (Gen 3,10).

in die Weite aller Wirklichkeit und des menschlichen Geistes führt und auf der anderen Seite an die Seite jener Brüder und Schwestern ruft, die arm, verlassen, auf der Flucht, im Gefängnis, voller Not, Angst und Leid sind (Mt 25).

Weil wir aber zweitens schlicht und ergreifend sagen, dass dieser Glaube wahr, verlässlich, lebensspendend und heilswirksam ist für alle Menschen; – und führt uns deshalb schon hinaus in die Nähe und die Weite, weil wir durch den Ersten Petrusbrief aufgefordert werden, grundsätzlich allen Rede und Antwort zu stehen, die nach dem Logos, dem Grund unserer Hoffnung fragen. Im Zusammenhang dieses Briefes stellt dieses Antwortenkönnen zuerst eine Seins- und Lebensweise dar; wir sollen ja den Herrn Jesus Christus im Herzen heilig halten (1 Petr 3,15) und dann ehrfürchtig und demütig (1 Petr 3,16) antworten, bevor sie eine begründete-reflexive Rede sein kann. Es muss ja auch so sein, wenn wir nicht unsere primäre Glaubwürdigkeit verlieren wollen und das Leben dem Denken immer auch vorausgeht. Wir sollten nicht vergessen, dass diese Aufforderung zum Antworten im Kontext der hochnotpeinlichen Befragung der ersten Christenprozesse anzusiedeln ist: Der Ursprung reflexiven Antwortens nach Außen liegt im Martyrium.⁶

⁶ Es sei nur an den „einfachen Bauern“ Franz Jägerstätter erinnert, dessen Begründung der Eid-Verweigerung einen aufklärenden Blick auf

Die Aufforderung zum Antwortenkönnen war auch der Grund, dass das Christentum von Anfang an einen tiefgreifenden

Der Ursprung reflexiven Antwortens nach Außen liegt im Martyrium

Bildungsprozess darstellte, der Geist und Herz zu einer neuen Grundhaltung zu entwickeln suchte.⁷ Deshalb ist es nicht, dass

die Kriegsführung des NS-Regimes im Osten aufweist, den die historische Wissenschaft erst mehr als 40 Jahre danach einholte (siehe: Siebenrock, R., Nicht von dieser Welt. Franz Jägerstätters gelebtes Credo. In: Manfred Scheuer (Hg.), Selig, die keine Gewalt anwenden. Das Zeugnis des Franz Jägerstätter. Innsbruck, Wien 2007, 168–191). Ebenso möchte ich auf das Ringen des Ehepaars Freya und James von Moltke verweisen. Deren Briefwechsel aus den letzten Lebensmonaten ist von einer eindringlichen Kraft um Glaubensvergewisserung und politischer Standpunktklärung (*H. J. u. F. von Moltke*, Abschiedsbriefe Gefängnis Tegel September 1944 – Januar 1945. München 2011). Es ist ein typisches Zeichen unserer Zeit, dass deren christlicher Hintergrund in vielen Rezensionen dieser Edition unkenntlich gemacht wurde, obwohl sich beide immer wieder Römer 14,8 in Erinnerung rufen.

⁷ Der eigene Anspruch musste ja einerseits aus den Schriften gegenüber der damals gültigen Auslegung durch die jüdischen Autoritäten begründet werden. Auf der anderen Seite musste von der jungen Gemeinde mit dem Schritt in die griechisch-römische Welt eine weitere Herausforderung angenommen werden (siehe die sogenannten Areopagrede des Paulus: Apg 17,19–34). Diese Begegnung ist ja nicht einfach eine äußere, sondern deshalb eine innere, weil die sich zum Christusglauben bekennenden „Hei-

alle Schriften des Neuen Testaments diese eigentümliche Spannung von prismatischer Herzens-Einfaltung bzw. Elementarisierung und all unser Denken und Vernehmen herausrufende Weitung aufweisen. Die Christumystik des Paulus ist geweitet durch eine kosmisch-universale, heilsgeschichtliche Rechtfertigungslehre, die im Siegeslied des Glaubens (Röm 8) eine elementare Kraft entwickelt, die Menschen aller Zeiten in ihren Bann zu ziehen vermag. Das Schriftkorpus des Johannes ist mittig gehalten im Sakrament der Fußwaschung und der Aussage „Theos agape estin“ (Gott ist: „Liebe“, „Hingabe“, „Barmherzigkeit“; 1 Joh 4,8) und gleichzeitig gibt der Prolog des Evangeliums mehr als nur zu denken – er reißt uns hinaus in die gefährliche Weite aller Wirklichkeit in ihrem Ursprung („arché“) und kann daher z.B. auch den zeitgenössischen Physiker Anton Zeilinger inspirieren: Im Anfang war „Information“⁸. Und es ist einfach wunderbar, dass solche Spannungen in allen Kurswochen, die ich mitgestalten durfte, bisweilen von früh bis spät präsent waren; manchmal vom ersten Morgenlicht unterbrochen. Dieser Bildungsprozess ist deshalb paradigmatisch zu nennen,

den“ ihre ganze Denk- und Vorstellungswelt mit in die Gemeinden einbrachten. Dass die daraus sich notwendigerweise ergebende Auseinandersetzung eine Spannweite von Positionen zeitigte und auch extreme Befürworter und Verächter aufweist, bestätigt nur diesen entscheidenden Schritt des frühen Christentums.

⁸ Siehe: A. Zeilinger, Einsteins Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik (München 2005).

weil sich das frühe Christentum auf seinem Weg in die antike Welt nicht der mythischen Theologie der Dichter und des Theaters verschrieben hat, selbstverständlich nicht mit der politischen Theologie der

Sich mit der religionskritischsten Bewegung der Zeit zu messen wagen

Polis und des Imperiums liebäugelte, sondern sich mit der religionskritischsten Bewegung der Zeit zu messen wagte, der Philosophie.⁹

Die darin liegende Spannung des Abenteuers, das Katholizität heißt, ist auch heute zu spüren, weil wir immer wieder ins Staunen geraten über unsere Wirklichkeit und das Evangelium. Wie soll z.B. diese unvergleichbare Beziehung zu Jesus Christus heute möglich sein, fast 2000 Jahre nach seinem öffentlichen Auftreten? Und dass es diese lebendige Beziehung gibt, sagen uns heute so viele GlaubenszeugInnen auch unter widrigsten Bedingungen. Wir alle wissen ja, dass sich in diesen 2000 Jahren, vor allem in den letzten 200, z.B. unsere Vorstellungen von Welt, Mensch und von uns selbst als Christgläubigen so gewandelt haben, dass wir nicht einfach wiederholen können, was da wörtlich in Schrift und Tradition steht, um jetzt verstehbar aus-

⁹ Das Gesamtwerk von Joseph Ratzinger ist von dieser Entscheidung tief geprägt. Grundlegend seine Antrittsvorlesung in Bonn: *J. Ratzinger / Benedikt XVI., Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis.* (Leutesdorf 2005).

drücken zu können, was die Botschaft des Evangeliums damals und heute war und ist. Und verdrängen wir es nicht: wir haben auch Restbestände in unserer Entwicklung, die einmal selbstverständlich waren und so einst den Glauben der „Einfachen“ geprägt haben: der Antijudaismus ist vielleicht der prekärste Aspekt. Ich erinnere daran, dass in Tirol Bischof Stecher angeklagt wurde, den Glauben der einfachen Leute zu zerstören, als er dem Kult in Rinn ein Ende setzte.¹⁰

Aber auch: Wie ist so ein exklusiv-intensives Verhältnis zu einem Menschen grundsätzlich religiös zu verantworten, da auch ich weiß, dass die letzte Hingabe meines Herzens und meines Geistes Gott allein, dem einzig heiligen, unvergleichlichen und über alle unsere Begriffe und Vorstellungen erhabenen, gebührt? Denn alles andere wäre Götzendienst, also Verabsolutierung geschichtlich-endlicher Wirklichkeit?¹¹ Und schließlich, das ist die Frage in allen Fragen der Gegenwart: Wie kannst du als katholischer Christ diesen Anspruch heute noch

¹⁰ Bischof Manfred Scheuer hat, ebenso polemisch angegangen, diese Entscheidung auch in diesem Jahr (2015) mit klaren Worten bekräftigt.

¹¹ Wir Christgläubigen sind, z.B. was diese Frage anbelangt, den Muslimen eine gute Antwort schuldig, und wir werden auch aufgrund der demographischen Veränderungen dazu immer stärker herausgefordert werden (siehe hierzu: C. W. Troll, *Muslimen fragen, Christen antworten*. Kevelaer 2003; ebenso die Internetseite: <http://aam.s1205.t3isp.de/>);

vertreten angesichts eurer ganz und gar wenig heiligen Geschichte?

Es ist an der Zeit, wirklich „katholisch“ zu werden

Und dann noch eine Erinnerung an mein Fach und die Glaubenslehre. Wir sollten uns daran erinnern, dass die Fächer „Dogmatik“ und „Apologetik“ kontroverstheologischen Ursprungs sind; d.h. sie wurden als Widerlegungsstrategien gegen ausgewählte Andere entwickelt. Wie der „Katechismus“, der ja von reformatorischer Seite in seiner modernen Gestalt entwickelt wurde, haben wir, wie Kardinal Henry de Lubac es einst beklagte, unseren Glauben zu lange gegen die anderen gelernt, gegen Luther, gegen die Moderne, gegen ..., und heute auch gegen diesen oder jenen Bischof oder Papst. Es ist mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil daher an der Zeit, wirklich katholisch zu werden. Was das bedeutet, hat P. de Lubac SJ in den 30er Jahre des letzten Jahrhunderts in folgender, noch heute mich in Anspruch nehmender Weise dargelegt: „Der Katholizismus ist die Religion. Er ist die Form, die die Menschheit annehmen soll, um endlich sie selbst zu werden. Er ist die einzige Wirklichkeit, die, um zu sein, es nicht nötig hat, sich entgegenzusetzen, also alles andere als eine ‚geschlossene Gesellschaft‘. ... Die Kirche ist überall zu Hause und jeder soll sich in der Kirche zu Hause fühlen können. So trägt der aufgestandene Herr, wenn er sich seinen Freunden kundtut, das Gesicht aller Rassen, und

jeder hört ihn in seiner eigenen Sprache ... Das ist die Kirche in ihrer echten Haltung. Dies zu verkünden und darzulegen, ist heute umso wichtiger, da die gegenteilige Versuchung überhandzunehmen droht, und

Katholizität: keine Konfessionsbezeichnung, sondern auf das Ganze hin geweitet sind

bei manchem Zuschauer von draußen eine ganz andere Vorstellung sich vordrängt.“¹²

Diese Haltung der Katholizität, die primär keine Konfessionsbezeichnung ist¹³, sondern bedeutet, auf das Ganze hin geweitet zu sein, also auf jene Weite, die Gottes ist, ist ganz und gar gefährlich; jedenfalls stellt sie unsere gewohnte Weise, soziale und persönliche Identität zu bilden, tief in Frage. Denn die übliche, vom Hühnerhof über den Kindergarten, die Schule, den Fußball und theologische Fakultäten zu beobachtende Weise, Identität zu stiften, besagt: Solidarität nach Innen, Abgrenzung nach außen durch alle Varianten des Sündenbockmechanismus.¹⁴ Katholizität ist demgegenüber vom Mut inspiriert, die eigene Identität ohne stigmatisierende Feindbilder zu entwickeln; – ohne sich entgegenzusetzen. Und in dieser Hinsicht spreche ich gerne mit Walter Kasper von „ökumenischen Katholizität“. Leider gehört es zu meinen tiefsten Lernerfahrungen in Tirol und Österreich, dass dieser Klang von „Katholizität“ hier noch keine hinreichende Resonanz gefunden hat. Zu eng, sagt man mir, und dann werde ich oft erinnert an die Bedeutung der Drohung: „Warte nur, ich mach’ Dich auch noch katholisch!“

¹² H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe*. Catholicisme. (Einsiedeln 1992), 263

¹³ Walter Kasper spricht aus dem Geist von J.A. Möhler und J.B. Drey von einem Katholizismus als geschichtlich offenes System und von einer ökumenischen Katholizität (siehe: W. Kasper, *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*. Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreys und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus: G. Augustin – K. Krämer (Hg.), *Theologie im Diskurs, Gesammelte Schriften* (Freiburg - Basel - Wien 2014), 366–388). In diesem Sinne ist von einer „weltoffenen Katholizität“ als Modell und Herausforderung zu sprechen: M. Seckler, *Die schiefen Wände des Lehrgebäudes*. Katholizität als Herausforderung. (Freiburg - Basel - Wien 1988), „Weltoffene Katholizität. Ein Modell“ (156-177).



Wenn wir jedoch den ursprünglichen Klang von Katholizität, „aufs Ganze hin eröffnet sein“¹⁵, spüren, dann können wir eine tragende Antwort auf unser Thema finden. Wenn wir die Haltung wahrhaftiger Katholizität auf die Theologie des „einfachen Glaubens“ übertragen, dann ist jeder „ein-

täten zu beobachtende Weise, Identität zu stiften, besagt: Solidarität nach Innen, Abgrenzung nach außen durch alle Varianten des Sündenbockmechanismus.¹⁴ Katholizität ist demgegenüber vom Mut inspiriert, die eigene Identität ohne stigmatisierende Feindbilder zu entwickeln; – ohne sich entgegenzusetzen. Und in dieser Hinsicht spreche ich gerne mit Walter Kasper von „ökumenischen Katholizität“. Leider gehört es zu meinen tiefsten Lernerfahrungen in Tirol und Österreich, dass dieser Klang von „Katholizität“ hier noch keine hinreichende Resonanz gefunden hat. Zu eng, sagt man mir, und dann werde ich oft erinnert an die Bedeutung der Drohung: „Warte nur, ich mach’ Dich auch noch katholisch!“

¹⁴ So könnte etwas salopp die von der mimetischen Theorie Girards inspirierte Kulturtheorie zusammengefasst werden (vgl. als Einführung hierzu: W. Palaver, René Girards mimetische Theorie im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen. Beiträge zur mimetischen Theorie 8. Wien u.a. 32008.

¹⁵ In ihrem Statement als Preisträgerin hat Äbtissin Sr. Benedicta Lišková aus Brünn, in wunderbaren Worten von der Erfahrung einer „entgrenzten Theologie“ gesprochen (siehe: *Theologie aktuell*. Die Zeitschrift der Theologischen Kurse. 75 Jahre. Sonderheft [31] 2015/2016, 19).

fache wahrhaft katholische Glaube“ gerufen, in die Weite aufzubrechen, die Wahrheit zu suchen, wo immer sie gefunden werden mag, vorzüglich aber auch bei denen, wo wir es nicht vermuten, also an fremden, prekären und verwirrenden Orten; an solchen Orten, die sich mir aufdrängen, die ich mir nicht ausgesucht habe, sondern immer auch auszuweichen versuchte.

Von Anfang an: Glaube, der sein Verstehen sucht

Unser Thema ist nicht neu. Es war in unterschiedlichen Brechungen den Christgläubigen stets gegenwärtig. Und was Anselm von Canterbury formulierte, war, wie schon gesagt, von Anfang an eine wesentliche Kraft in der Entwicklung des Christentums: „fides quaerens intellectum“; der Glaube sucht, fragt, erkundet sein Verstehen.¹⁶ Denn der Glaube kommt erst zu sich

¹⁶ „Ich versuche nicht, Herr, Deine Tiefe zu durchdringen, denn auf keine Weise stelle ich ihr meinen Verstand gleich; aber mich verlangt, Deine Wahrheit einigermaßen einzusehen, die mein Herz glaubt und liebt. Ich versuche ja auch nicht einzusehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um einzusehen. Denn auch das glaube ich: „wenn ich nicht glaube, werde ich nicht einsehen („Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus compare illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: ‚quia nisi credidero, non intelligam.‘“ (*Anselm von Canterbury*, Proslogion. (Stuttgart 1962), I (82-85)). In

selbst, in seine innerste Mitte und Tiefe, wenn er sich diesem Prozess des Verstehens aussetzt, der als Vernunftprozess nicht durch Kirche und die Frommen beherrscht oder gar apriori bestimmt werden könnte. Diese Ausbildung des „intellectus fidei“ ist aber immer ein lebendiger Prozess des Lebens und Verstehens, der wiederum durch die Glaubenden in einer Gesellschaft mitgeprägt wird.

Doch wir dürfen nicht überspielen: Die Vernunft, der Intellekt, ist jene Gabe Gottes an alle Menschen, durch die er die Wahrheit zu suchen und das Böse vom Guten zu unterscheiden vermag.¹⁷ Und das ist heute wichtiger denn je: Denn die Vernunft allein

seinem Statement hat Kardinal Schönborn sehr schön darauf verwiesen, dass diesem Verstehen ein Wissen um den Glauben vorausgeht. Dieses Wissen und Verstehen aber sei gegründet und geleitet in der Liebe zu jener personalen Wirklichkeit, dem die ganze Hingabe im Glauben gehört. Insofern hat er darauf verwiesen, dass alles Denken und Sein in der Liebe gründet und durch sie geformt wird. Aus Liebe will der Glaubende wissen, aus Liebe möchte er verstehen, um tiefer in dieser Liebe sein zu dürfen.

¹⁷ Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils übersetzt die biblische Bestimmung des Menschen als „Bild Gottes“ (GS 12) angesichts der Sünde (GS 13) und auf der Grundlage seiner „Leib-Seele-Verfasstheit“ (GS 14) in die Bestimmungen, Vernunft (GS 15), Gewissen (GS 16) und Freiheit (GS 17). Auf dem Fundament der mystischen Einsicht, dass Gott im Innersten des Menschen wohnt (GS 14) würdigt das Konzil nicht nur die Gewissensentscheidung in ihrer Unmittelbarkeit zu Gott (GS 14 und 16), sondern lehrt, dass der

ist jene Macht, die eine Zustimmung zum Glauben in Freiheit zu ermöglichen vermag, die allen gesellschaftlichen Drill und Abrichtung weit hinter sich lässt und die deshalb zusammen mit der persönlichen Glaubenserfahrung¹⁸ den Glauben der Zukunft tragen wird. Klar dabei ist, dass Vernunft nicht Rechenmaschine oder rationalistische Funktionalität meint, sondern jenes Vermögen des menschlichen Geistes, durch das wir mit allen Sinnen und allen seelischen Kräften von jener Wahrheit ergriffen werden und sie zu vernehmen vermögen, die alles trägt, durchwaltet und uns mit Glück erfüllt. Mit Liebe und Lust wird jene Wahrheit im Leben erkundet, die im Glauben und Denken eröffnet und in unserem Handeln realisiert wird. Und in diesem Sinne gilt die Aussage der Erklärung über die Religionsfreiheit grundsätzlich: Denn „anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt“ (Dignitatis humanae 1).

Doch überspielen wir es nicht: Diese Zuordnung von Glauben und Vernunft¹⁹,

Mensch in der Vernunft am Licht des göttlichen Geistes teilnimmt.

¹⁸ Ich ergänze damit aus dem Werk selbst das berühmte Statement von Karl Rahner, dass der Christ und Fromme der Zukunft ein Mystiker sein wird (siehe: *K. Rahner*, Frömmigkeit früher und heute, Sämtliche Werke 23. Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug: 31-46, hier 39).

¹⁹ Auch für das 21. Jahrhundert gilt das Anliegen der programmatischen Enzyklika von Johannes Paul II., „Fides et ratio“ (14.9.1998).

die wissenschaftstheoretische Bestimmung von Katholizität, ist höchst anspruchsvoll und konfliktreich, weil sie unsere Auffassung nicht einfach bestätigt, sondern immer einer kritischen Prüfung unterzieht. Das große Anliegen von Papst Benedikt, die Konvergenz von Glauben und Vernunft, stellt meiner Ansicht nach auch jener Königsweg des Heiligen Geistes dar, mit dem wir immer wieder erneuert werden, auch gegen unsere mitunter höchst bemerkenswerte Lernunwilligkeit. Denn Glauben heißt immer auch: „Exodus“, ausziehen auch aus einer „Theologie“ und dem dadurch ermöglichten Glauben, der aus Gewohnheit für „wahr“ und „zeitgemäß“ gehalten wird. Und machen wir uns nichts vor: auch eine sogenannte „moderne Theologie“ kann zu einer prekären Gewohnheit werden!

Ein zweiter Blick in das Neue Testament und die erste Entwicklung

Deshalb ist die erste Urkunde unseres Glaubens, die Schriftensammlung des Neuen Testaments als Kanon, nicht eine Sammlung historischer Erzählungen oder gar stenographischer Mitschriften von Ereignissen und auch nicht bloße Zeugnisse von charismatischen Erfahrungen oder besonderen Gaben, sondern aus den Schriften Israels und dem Denken der damaligen Zeit gebildetes theologisches Zeugnis.

Das liegt schon allein in der Eigenart des Ursprungs unseres Glaubens begründet: Jesus von Nazareth hat nichts Schriftliches

hinterlassen, hat keine normativen Regeln vorgelegt. Insofern ist er gewiss kein guter „Religionsstifter“. Er hat sich vielmehr ganz und gar den Seinen überlassen, anvertraut, ausgeliefert. Das nennen wir „Traditio“; und wissen sehr genau, dass Überlieferung,

Es gab nie ein ungebildetes christliches Zeugnis!

Weitergabe immer auch Verrat oder Auslieferung bedeutet hat. Wenn ich mich frage, was uns Jesus wirklich anvertraut hat, so finde ich im Evangelium zwei wesentliche Aufträge, die er uns ausdrücklich gibt: sein neues Gebot, sein Gebet und die Eucharistie. Darin aber, und in allem, was noch angeführt werden könnte, gibt er uns nicht zuerst eine Lehre und Gebote, sondern sich selbst als derjenige, der uns versprochen hat: „Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,20).

Daher ist es die Aufgabe der Kirche und der Theologie nicht nur zu bewahren, was uns aus der Vergangenheit anvertraut worden ist, sondern aufmerksam zu werden auf die Gegenwart, die vielfach verborgene Gegenwart Christi, aus der wir ein wenig zu ahnen vermögen, welchem Advent mir entgegen gehen. Das Zweite Vatikanische Konzil, das ist eine seiner bis heute kaum bemerkten Optionen, wollte eine Kirche, die sich auf Bewahrung und erinnerndes Gedächtnis spezialisiert hatte²⁰, in die Logik

des Sakraments hineinführen, gerade weil die Kirche wie ein Sakrament ist (LG 1): Denn ein Sakrament ist, nach Thomas von Aquin, nicht nur erinnernd, sondern vergewärtigend und nach vorne ausblickend. Aus dem Grund ist das Geheimnis Christi nur zu erfahren in der lebendigen Vermittlung von Erinnerung, Gegenwart und eschatologischer Zukunft.

Weil sich diese Logik schon immer in unserer Überlieferung fand, können wir eine entscheidende Einsicht festhalten: Es gab nie ein ungebildetes christliches Zeugnis! Deshalb stehen wir vor der schlichten Tatsache, dass der christliche Glaube immer ein gebildeter, ein reflektierter, ein vor allen Menschen der damaligen Zeit „logomäßig“ verantworteter Glaube war. Wozu der erste Petrusbrief wörtlich ermahnt, gilt daher bis heute: Seid jederzeit bereit, Rechenschaft, Antwort zu geben vom „Logos“, dem begriffenen Grund der Hoffnung, die in Euch ist“ (1 Petr 3, 14). Und Paulus, der gewiss kritische Seiten zur Vernunft im ersten Kapitel des Korintherbriefes verkündet, sagt im Blick auf die Zungenredner in der Gemeinde: „Doch vor der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit Verstand reden, um auch andere zu unterweisen, als zehntausend Worte in Zungen stammeln“ (1 Kor 14,19). Worte, „Logoi“ mit Nous (Vernunft) fordert Paulus; vor allem auch

hatte (vielleicht mit möglichen Erweiterungen in der Mariologie oder im Blick auf den Heiligen Josef) und nur noch darauf wartete, vom Herrn am Ende der Geschichte darin bestätigt zu werden.

in der Predigt, in der öffentlichen Verkündigung zur Auferbauung der Gemeinde.²¹

Weil aber Denken und Kulturen, Wahrheitsauffassungen und Grunderfahrungen der Menschen sich in der Geschichte immer wandeln und entwickeln, haben sich auch das Verständnis und die Ausdrucksformen des Glaubens entwickelt, ohne dass seine innerste Beziehungsmittelpunkte aufgegeben worden wäre.²² Wenn heute mitunter der „einfache Glaube“ gegen jede Form der „Glaubensbildung“ abgeschottet wird, zementieren wir nur eine vergangene Glaubensgestalt. Natürlich gibt es auch Irreführungen. Doch grundsätzlich ist auch heute

²¹ Deshalb haben die frühen christlichen Schriftsteller, die Apologeten und Kirchenväter, Maß genommen an der religionskritischen Tradition ihrer Zeit: an der Philosophie. Das mussten sie, weil sie überzeugt waren, die Wahrheit Gottes zu vermitteln, die ihnen im Logos Gottes eröffnet worden war, und zwar genauerhin im Menschen Jesus von Nazareth. Wer aber davon überzeugt ist, die Wahrheit Gottes auszusagen, fürchtet sich nicht, stellt sich jeder Frage jedes Menschen zu allen Zeiten und antwortet, wieder gemäß der Mahnung des Petrusbriefes, ehrfürchtig und bescheiden.

²² Die Entwicklung der Glaubenslehre als Indiz für eine lebendige Kirche und die unerschöpfliche Weite der Offenbarung hat John Henry Cardinal Newman 1845 dazu bewegt in die römisch-katholische Kirche einzutreten. Dieses Anliegen aber ist immer noch nicht in der Mitte unserer Kirche angekommen (siehe: *J. H. Newman, Über die Entwicklung der Glaubenslehre*. Durchgesehene Neuauflage der Übersetzung von Theodor Haecker besorgt, kommentiert und mit ergänzenden Dokumenten versehen von Johannes Artz, *Ausgewählte Werke VIII*. Mainz 1969).

ein gebildeter Glaube notwendig, weil wir nur so in einer wissenschaftlich geprägten Welt unseren Mitmenschen Reden und Antwort stehen können von der Hoffnung, die

Ohne Bildung fallen die einen in Aberglauben und die anderen in Unglauben

in uns ist. Was John Henry Cardinal Newman sagte, gilt gerade heute: Ohne Bildung fallen die einen in Aberglauben und die anderen in Unglauben.²³ Und schon zuvor hat Schleiermacher nachdenklich geschrieben: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehen: das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“²⁴

²³ „Ich denke, daß die ‚Ecclesia docens‘ sicher glücklicher ist, wenn sie solch begeisterte Anhänger um sich hat, wie es hier dargestellt ist, als wenn sie die Gläubigen vom Studium der göttlichen Lehren sowie vom Mitfühlen mit ihren heiligen Betrachtungen fernhält und von ihnen nur eine ‚fides implicita‘ (eingeschlossenen Glauben) an ihr Wort haben will, was bei den Gebildeten mit Indifferenz und bei den Armen mit Aberglauben enden wird“ (*J. H. Newman, Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre*. In: *Ders., Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre*. Ausgewählte Werke IV. Mainz 1959, 253-292 (Anm. 312-318), hier 292).

²⁴ *F. D. E. Schleiermacher, Über die Glaubenslehre*. Zwei Sendschreiben an Lücke (1829): *Hans-Joachim Birkener* (Hg.), *Kritische Gesamtausgabe* (Berlin - New York 1980), 1. Abteilung: *Schriften und Entwürfe*. Bd. 10.: *Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften*: 307-394, hier 347.

²⁰ Und sie war wohl auch davon überzeugt, dass sie nun alles in ihren dogmatischen und lehramtlichen Handbüchern fast vollständig entwickelt

Es wird nach meiner Meinung, und ich stimme Regina Polak am Ende des Fernkurs-Films von Herzen zu, keinen Glauben und keine Katholische Kirche mit ihrem abenteuerlichen Mut zu Vernunft und Wissenschaft mehr geben, wenn wir uns nicht den Fragen stellen, die uns heute aufgetragen sind.

Dieser Bildung dienen die THEOLOGISCHEN KURSE

Wenn wir versuchen wollen jene Fragen aus der Mitte unseres Glaubens zu beantworten, die sich durch unsere Erfahrungen inmitten dieser Gesellschaft mit all ihren großartigen, abenteuerlichen und prekären Horizonten aufdrängen²⁵ und zwar nicht nur für uns, sondern auch fruchtbringend für andere und insofern ich mich auf alle Fragen vorbereite, die immer auch in mir selbst wohnen, greife ich auf das zurück, was Bildung, christliche Glaubensbildung heißt. Bildung begründet aber nicht den Glauben und darf nicht ohne die Weitung des Herzens verstanden werden, zumal in unserer technisch-ökonomischen Gesellschaft. Die hier gemeinte Bildung ereignet sich in der Gnade der Gegenwart des lebendigen Gottes unter uns Menschen

²⁵ Karl Rahner hat in seinem Vortrag „Erfahrungen eines Katholischen Theologen“ 1984 in Freiburg uns solche Fragen wie ein Testament hinterlassen; und es könnten noch viele weitere hinzugefügt werden (siehe: *K. Rahner*, Erfahrungen eines Katholischen Theologen. Sämtliche Werke 25 (Freiburg-Basel-Wien, / 47–57, hier 54–56.

und ist dem Ideal einer durch Liebe geformten Person verpflichtet. Solche Bildung führt immer in das Evangelium ein, das immer weiter und tiefer ist, als wir es uns ausmalen können und auch die Kirche je „lehren“ könnte. Diese Bildung ermöglicht eine Sprache, in der die alten Worte von Erlösung, Stellvertretung und Gottessohn auch heute wieder glänzen können, und sie lässt vor allem in uns die Gabe der Unterscheidung reifen, die darin ihren entscheidenden Prüfstein hat, dass sie weiß, dass Theologie und Bildung, Dogma und Liturgie nicht das letzte sind, aber auch nicht verachtet werden dürfen.

Aus diesem Geist schöpfen die Kurse ihre Kraft. Denn auch für die Kurse gilt, was Paulus in der Aufnahme der Thoraregel Jesu seiner Gemeinde damals und heute als bleibende Richtschnur ans Herz legt: „Prophetisches Reden hat ein Ende, Zungenrede verstummt, Erkenntnis vergeht. Denn Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk unser prophetisches Reden; wenn aber das Vollendete kommt, vergeht alles Stückwerk. Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte wie ein Kind und urteilte wie ein Kind. Als ich ein Mann wurde, legte ich ab, was Kind an mir war. Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umriss, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin. Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen

ist die Liebe“ (1 Kor 13, 9-13). Dass die Liebe zählt und all unserer Tun und Denken von der sakramentalen Urgeste Jesu durchdrungen sein muss, von der Fußwaschung, wird in den Kursen nie vergessen.

Dass dann aber auch Lust an der Suche und am Fragen, gemeinsames Ringen und gutes Streiten, der Austausch von Erfahrungen und der offene Umgang mit Zweifeln und auch dem uns aufgegebenen „Nicht-glauben-Können“ seinen Ort hat, gehört für mich zu den bewegenden Momenten vor allem in den Kurswochen. Das Wichtigste aber scheint mir, und daher bin ich tief dankbar, so unterschiedliche Menschen in den Kursen begleiten zu dürfen, dass sie einen Geschmack vernehmen vom ursprünglichen und durch unsere Geschichte so malträtierten Sinn dessen, was „katholisch“ genannt zu werden verdient.

„Zweite Naivität“

Das Bildungsziel des Fernkurses hängt unlösbar mit der Frage zusammen, wie unser Glauben (Verbum!) sich vollzieht, ohne die immense Komplexitätssteigerung unseres Wissens mit all seinen Aporien zu missachten und gerade auf diese Weise durch die Mahnung Jesu geformt zu werden: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, ... (Mt 18,3). Seit Peter Wust und Paul Ricoeur sprechen wir in diesem Zusammenhang von einer „zweiten Naivität“.²⁶

²⁶ Siehe: *J. Negel*, Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänome-



Diese Idee besagt, dass die erste Naivität eines möglichen Kinderglaubens, der z.B. die biblischen Erzählungen als Bericht und Dokumentation liest, durch alle Verfahren der Kritik und der Prüfung hindurchgegangen ist, und dann, nachdem er erfahren hat, wie schwach die historisch-empirische Erkenntnis derzeit ist, und gerade dadurch noch einmal von diesen Erzählungen angezogen wird, diese Geschichte noch einmal „als ob sie wahr wären“ liest. Dann

Von welcher Logik bin ich in meinem Tun und Leben bestimmt?

kann jemand, befreit von falschen Begründungsstrategien, der Wahrheit der Schrift ganz neu inne werden; nicht verkrampft, nicht als Waffe gegen andere, nicht zum Ausgrenzen, sondern zu einer poetisch-spielerischen Vernetzung²⁷ mit aller Wahrheit, die unser Leben zu tragen vermag. Ricoeur entwickelte dieses Konzept ja beim Versuch der Entschlüsselung des unfreien Willens durch das Böse.

Das katholische Abenteuer wird getragen in dem intellektuellen Optimismus, dass Glaube und Vernunft einander letztlich nicht widersprechen. Diese katholische

nologie. *Jerusalem Theologisches Forum* 13. Münster 2008, 259-288 (Zweite Naivität. Begriffsgeschichtliche und systematische Erwägungen zu einem vielbemühten, aber selten verstandenen Konzept).

²⁷ Siehe: *K. Müller*, Vom Dogma zur Poesie: das neue Gottdenken: Christ in der Gegenwart 63 (2010), 121–122.

Expedition in die Weite bleibt gehalten vom Versprechen des universalen Heilswillens Gottes²⁸, der uns auch heute aufzubrechen heißt, seine Gegenwart an fremden, ungewohnten und bisweilen völlig überraschenden und daher auch verstörenden Orten zu entdecken. So gleichen unsere Expeditionen dem Gang nach Emmaus, auf dem plötzlich ein Unbekannter, ein anderer, vielleicht heute ein Muslim, ein Buddhist, ein Nicht-glauben-Könnender oder ein überzeugter Atheist, etwas erzählt, an dem uns das Geheimnis des jüdischen Rabbinen aus Nazareth aufgeht. Seien wir aber nicht überrascht, wenn er dann sich auch uns entzieht. Gerade weil er uns ganz persönlich beim Namen ruft und wir ihn zu fassen glauben können, gilt auch uns das Wort: Noli me tangere: Halte mich nicht fest, ich gehe euch voraus, um allen nahe zu sein.

Dieser waghalsige Optimismus des katholischen Abenteurers ist der letzte Grund für die Unverzichtbarkeit eines gebildeten Glaubens. Aber dieser darf, ja muss sich dann auch wieder ganz einfach eingeborgen wissen in das erste Wort des Glaubensbekenntnis Israels: Schema, Höre! Ein Ruf, den der erste Johannesbrief aus der Begegnung einer unmittelbaren Gegenwart auf den Ruf weitet: „Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren

Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens.“ (1 Joh 1,1).²⁹

Lassen Sie mich zum Abschluss noch einmal auf Bischof Manfred am letzten Freitag in Innsbruck zurückkommen. Er erzählte, dass ein kleiner Bub aus einem Tiroler Tal ihm folgende Frage stellte: Warst Du schon am Leben, als Jesus auferstand? In solchen kinderschweren Fragen, den vielleicht tiefsten Perlen des ursprünglichen Glaubensempfindens, ist bisweilen alles klar. Hier: welch' ein Empfinden für jene Gleichzeitigkeit, die Kierkegaard bedachte.

Doch auch dieses Fragen und alle theologische Bildung hat sich einem Kriterium auszusetzen, das Franziskus, Bischof von Rom, in seiner Predigt an die neu ernannten Kardinäle am 15.2.2015 in Erinnerung rief. Die gesamte Kirchengeschichte, so führt er aus, sei geprägt von „zwei Arten von Logik des Denkens und des Glaubens: die Angst, die Geretteten zu verlieren, und der Wunsch, die Verlorenen zu retten.“³⁰ Fragen wir uns daher ganz persönlich: Von welcher Logik bin ich in meinem Tun und Leben bestimmt? Ich meine, die Antwort darauf entscheidet über Genügen und Nicht-Genügen, nicht nur des „einfachen Glaubens“ sondern aller Gottrede, aller „Theo-Logie“.

²⁹ Dieser Text ist das erste biblische Zitat in der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils: Dei verbum (1).

³⁰ http://de.radiovaticana.va/news/2015/02/15/im_wortlaut_die_predigt_a... (abgerufen am: 16.02.2015)



em. Weihbischof Helmut KRÄTZL

Homilie Festmesse 75 Jahre THEOLOGISCHE KURSE



Lesungen vom Wochentag:
Hag 1,15b-2,9; Lk 9, 18-22

Was vor 75 Jahren von Dr. Margarete Schmid, gegründet wurde, war der Zeit in verschiedener Form voraus, ist heute noch aktuell und für uns unter anderen Verhältnissen verpflichtende Wegweisung.

Zunächst ist schon erstaunlich, dass es eine Frau war. Aber sie war nicht die einzige Frau, die der Kirche neue Wege wies. Ich denke an Dr. Hildegard Holzer, die das Institut der Seelsorgehelferinnen gründete, um in der männlich dominierten Pastoral in den Pfarren die Mitverantwortung von Frauen zu ermöglichen. Ich denke an Willi Lussnig, die nach dem Krieg die Jungschar „erfand“. An Adele Spuller, die Spezialistin für das Sektenwesen war. All das zu einer Zeit, in der es in der Kirche noch keine Diskussion über die Stellung der Frau gab. Damals haben ganz einfach hochbegabte Frauen ihre Fähigkeiten zum weiteren Aufbau der Kirche eingesetzt. Großer Dank gilt heute Dr. Margarete Schmid für ihre wegweisende Gründung vor 75 Jahren.

1. Reflektierter Glaube befähigt und motiviert zu geistigem Widerstand

Erstaunlich ist zunächst, dass 1940 unter einem kirchenfeindlichen Regime ein Glaubenskurs für Laien eingerichtet wurde. In Wahrheit war es die richtige Reaktion darauf. Laien sollten ihren Glauben theologisch reflektieren, um ihn so „in der Situation der Anfechtung und Verfolgung fundiert vertreten zu können.“¹ Dies stärkte die eigene Glaubensüberzeugung gegenüber einer glaubensfeindlichen Umgebung, motivierte aber auch, aus dem Glauben heraus Widerstand zu leisten. Ich denke jetzt an den Kreis junger Akademiker rund um Karl Strobl und Otto Mauer, die aus ihrer Glaubensüberzeugung dem System Widerstand leisteten und nach Ende des Krieges so rasch für den geistigen Wiederaufbau Österreichs wirkten wie Erika Weinzierl, Kurt Schubert, Hans Tuppy u. a.

¹ E. Lesacher, Den Glauben denken in: Miteinander 9/2015, S 15

²⁸ Unter dieser Perspektive, mit dem klassischen Zitat aus der Schrift (1 Tim 2,14), wird auch der Katechismus der Katholischen Kirche eröffnet und auf Christus hin ausgerichtet.

Heute wieder aktuell? Wir erleben in Österreich keine Verfolgung um des Glaubens willen. Aber seine Bedrohung sind die absolute Gleichgültigkeit Religiösem gegenüber, ja sogar manche Häme, vor allem der Kirche gegenüber, die Angst, zu einer bedeutungslosen Minorität zu schrumpfen. Die Stützen einer geschlossenen christlichen Gesellschaft sind gefallen, die plurale, weitgehend säkulare Gesellschaft gibt keinen Halt von außen. Heute ist reflektierter Glaube nötig, um seinen eigenen Standpunkt zu finden. Der Islam wurde über Nacht zu einer ernststen Herausforderung. Angst vor fremden Religionen kommt von der Unsicherheit im eigenen Glauben. Für ein sinnvolles interreligiöses Gespräch ist intellektuell reflektierter Glaube Voraussetzung. Nach starken Aufschwüngen nach dem Konzil packt viele nun die Angst, die erwartete Erneuerung der Kirche sei doch nicht gekommen. Da kommt mir das Wort der Lesung zu Gute, wo der Prophet Statthalter und Hohenpriester, die von der früheren Herrlichkeit des Tempels träumen und dem Wiederaufbau nicht trauen, zuruft: „Fast alle Mut und macht euch an die Arbeit. Denn ich bin bei euch – Spruch des Herrn.“ Eine theologische Bildung ist heute nötig, die Mut macht, aber auch zu aufbauender Arbeit treibt. Gott ist doch mit uns.

2. Theologie im Gespräch gelernt

Ein zweites, das uns heute verwundert ist, dass Margarete Schmid theologische Lai-

enbildung konzipiert, ohne vorher selbst Theologie studiert zu haben, weil ihr das zunächst nicht möglich war. Ihr persönlicher Glaube kommt aus der Kongregation, in der sie der große Theologe Franz Mitzka SJ geführt hatte. Und bei ihrer Tätigkeit in Wien weitete sich ihr Horizont außerordentlich – so sagte sie selbst –, weil sie Tür an Tür arbeitete mit Otto Mauer, dem Künstlerseelsorger, Karl Strobl, dem Studentenseelsorger, P. Diego Götz, dem Schauspielerseelsorger, und Leopold Soukup, dem die Weiterbildung des Klerus anvertraut war. Solide Theologie braucht die Herausforderung durch andere Wissenschaften, durch Kunst und Kultur. Und als 1939 die Innsbrucker katholische theologische Fakultät aufgelöst wurde kamen Professoren wie Josef Andreas Jungmann, Franz Mitzka und sogar Karl Rahner nach Wien. In diesen Kreisen hat sich Schmid mit aller Neugier ihres Intellektes und der Sehnsucht ihres Glaubens bewegt. Dort hat man von den in der Gesamtkirche vielfach zensurierten französischen Theologen gehört. In diesen Kreisen wurde sie in eine Theologie eingeführt, die viel weiter fortgeschritten war als jene, die wir Anfang der 1950er Jahre an der Wiener Universität hörten. Schmid lernte schon eine Theologie, die erst dann vom Konzil eingeholt wurde, sodass sie meinte: „Ohne es zu wissen waren wir auf dem Weg zum II. Vatikanischen Konzil.“ Das blieb ihre Maxime für die Kurse, immer auf dem letzten Stand der legitim weiter entwickelten Theologie zu

stehen. Das hat ihr manchmal auch Kritik eingebracht von solchen, die noch der vor-konziliaren Theologie verhaftet waren.

Schmid hat also Theologie zunächst im Gespräch gelernt. Es ist gut, dass in den Theologischen Kursen nicht nur Theologie doziert wird, sondern das persönliche Glaubensgespräch gepflegt wird, zwischen Dozenten und Hörern, besonders auf den Studienwochen.

3. „Für wen halten mich die Leute?“

Das Evangelium gibt uns gleichsam ein Motto für die theologische Erwachsenenbildung und formuliert die Grundfrage jedes Suchenden: „Wer ist eigentlich dieser Jesus?“

Die Kurse geben vielfältige Antwort darauf. Sie zeigen den Jesus der Evangelien unter Anwendung moderner Auslegungsmethoden, wie sie uns das Konzil lehrte. Jesus ist mehr als nur der absolut gute Mensch, der Sozialreformer, der gesuchte Wundertäter. Mehrmals berichtet die Schrift von der Stimme des Himmels: „Das ist mein geliebter Sohn“. In ihm hat der unsichtbare Gott ein menschliches Antlitz bekommen, hat sich uns Gottes unendliche Güte und Barmherzigkeit geoffenbart. In ihm hat der Himmel die Erde berührt, ist das Reich der Himmel hier und jetzt angebrochen. Und in der Eucharistie hat uns Jesus ein Gedächtnis hinterlassen, das ihn immer wieder wirklich unter uns sein lässt.

Bei bester wissenschaftlicher Christologie fürchte ich aber, dass wir eine ande-

re Anwesenheitsform Jesu zu oft übersehen. Davor warnt uns Jesus ja selbst. „Ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben. Ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen.“ Da entgegenen ihm die „Gerechten“: „Herr, wann haben wir dir zu essen gegebene, wann haben wir dich obdachlos gesehen und aufgenommen?“ „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ Der Papst interpretiert uns das mit seinen lebendigen Gesten. In einem Heim für behinderte Kinder hat er gesagt: „Dort ist mir Christus begegnet.“ Vor Sträflingen kniet er nieder, um ihnen die Füße zu waschen. Wie erschreckend nahe ist Jesus heute an unseren Grenzen und gleich bei uns. Im ertrunkenen Kind, das das Meer angeschwemmt hat. In Flüchtlingen, in Schlepperautos zusammengedrückt. „Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, habt ihr mir nicht getan.“ Darf theologische Bildung im elfenbeinernen Turm von Dogmen und Glaubenssätzen stecken bleiben, ohne den Blick für Jesus im Nächsten zu öffnen?

Aber auch innige eucharistische Frömmigkeit drängt zu sozialem Tun. Die Mystik der Eucharistie hat sozialen Charakter. Benedikt XVI hat 2007 in Sacramentum Caritatis nach der Bischofssynode über die Eucharistie geschrieben: „Die Gedächtnisfeier des Opfers Jesu Christi drängt, sich dem Dialog und dem Einsatz für die Gerechtigkeit zu öffnen“ Der Papst wird noch konkreter. Er denkt an die himmelschreiende Un-

gleichheit der Verhältnisse der Menschen, an die erschütternden Bilder der Flüchtlingslager. Das war 2007! „Das Geheimnis der Eucharistie befähigt und drängt uns zu einem mutigen Einsatz in den Strukturen dieser Welt.“ Bei diesen Worten fällt mir

Welche weltverändernde Kraft könnte von den Millionen Messen ausgehen!

ein, welche weltverändernde Kraft aus den Millionen Messen ausgehen könnte und dass Liturgieerneuerung auch den sozialen Charakter der Eucharistie mit seinen Konsequenzen bedenken sollte.

Eucharistische Anbetung wird heute propagiert. Sie spricht viele, sogar Jugendliche an. Man fühlt sich Jesus ganz nahe

und will bei ihm bleiben. Ich würde beten: „Herr, öffne mir die Augen, dass ich dich nicht nur in der Brotsgestalt sehe, sondern auch in den Menschen, die leiden und ausgestoßen sind gleich nebenan und in denen du auf mich wartest.“

Vor 75 Jahren wurden die theologischen Kurse von einer Frau gegründet, weil sie die Not der Zeit erkannte. Die Kurse waren von Anfang an der Entwicklung der Kirche voraus. Wir sind stolz, dass sie auch heute auf der Höhe der Zeit stehen und Wege in die Zukunft suchen. Möge die Reflexion des persönlichen Glaubens auch zu einem immer stärkeren Leben und Handeln aus diesem Glauben führen.

Am 18. Mai 2016 überreichte Weihbischof Helmut Krätzl in Wien die Abschlusszeugnisse © Peter Lang



Thomas SÖDING

Der Anfang des Evangeliums Die Bibel als Kompass des Gottesvolks



1. Einen Anfang machen

„Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“, so beginnt die Bibel (Gen 1,1). „Im Anfang war das Wort“, so beginnt das Johannesevangelium (Joh 1,1). Es gibt in der ganzen Bibel ein freudiges Erschrecken über die Möglichkeit von Menschen, neu anfangen zu können. Sie ist darin begründet, dass Gott der ist, der den Anfang aller Anfänge gemacht hat, einen Anfang der sich permanent erneuert und jedes Ende zu einem neuen Anfang machen kann, indem er mit den Menschen jeden Tag wieder beginnt, um ihnen seine Zukunft zu schenken. Gott variiert nicht nur, was immer schon war, sondern ruft „das, was nicht ist, ins Sein“, wie es, mit Blick auf Abraham, bei Paulus heißt, der an die Geburt eines Kindes denkt, ein wahres Wunder, nicht nur im Fall von Isaak, und an die einzige Hoffnung, die im Sterben erfüllt werden kann: die auf den Gott, „der die Toten lebendig macht“ (Röm 4,17).

Diese Kraft des Anfangs ist nicht nur ein großes Thema, sondern auch ein großes Versprechen der Bibel. „Anfang des Evan-

geliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes“, ist das Markusevangelium überschrieben (Mk 1,1). Der „Anfang“, griechisch *arché*, ist mehr als nur der Beginn der Erzählung über Jesus, die in großen Teilen Jesus selbst zu Wort kommen lässt. Der Anfang kennzeichnet vielmehr auch das Geschehen selbst, vom dem erzählt wird, weil es das Evangelium Jesu ausmacht. Dieser Anfang ist ein Ursprung, eine nie versiegende Quelle, gespeist von Gott selbst, der sein Reich hat nahekommen lassen (Mk 1,14f.). Mit Jesus hat Gott einen Anfang gesetzt, der definitiv neu ist, nicht als Willkürakt, sondern als Erneuerung jenes Anfangs, der immer schon das Woher und Woraufhin seiner Schöpfung ist. Deshalb wird der Anfangsatz von Markus direkt fortgesetzt: „wie geschrieben steht beim Propheten Jesaja: ...“ (Mk 1,2). Durch Jesus öffnen sich die Horizonte aller Zeiten für die Gottesherrschaft.

Diesen Anfang vergegenwärtigt der Evangelist, indem er vom öffentlichen Leben und Sterben Jesu erzählt. Im Licht der Auferstehung wird klar, dass die Jesusgeschichte die Gute Nachricht schlechthin ist,

dass Gott mit Jesus den Anfang aller Anfänge macht. Das Evangelium, wie die Erzählung später (wegen Mk 1,1) genannt wird, ist, literaturgeschichtlich betrachtet, eine Biographie.¹ Es will aber nicht nur eine Gestalt der Vergangenheit, sondern der Gegenwart und der Zukunft beschreiben. Es weist diejenigen zurück, die das nahe Ende

»Wer liest soll verstehen« (Mk 13,14)

der Welt ausrufen (Mk 13,3-13), und plädiert dafür, in schwierigen Zeiten das Evangelium allen Völkern zu verkünden (Mk 13,10) und die Erinnerung an die Frau, die Jesus in Bethanien gesalbt hat, nicht zu vergessen (Mk 14,3-9). Die Erzählung führt nah an die Katastrophe der Tempelzerstörung heran (Mk 13,1f.), hat also die Zeitgeschichte im Blick, die Ängste und Nöte, die sie auslöst, die falschen Triumphgefühle, die von Rachephantasien wegen des Todes Jesu beflügelt werden, und das echte Mitleid mit all den Opfern, die der Jüdische Krieg gekostet hat.

An dieser Schnittstelle zwischen der Erinnerungsgeschichte und der Zeitgeschichte redet der Evangelist – ein einziges Mal – direkt die Leserinnen und Leser seines Buches an: „Wer liest, soll verstehen“ (Mk 13,14).² Er öffnet damit selbst den „Anfang des Evangeliums“ für einen Anfang des Lesens und Verstehens all derer, an die er sei-

¹ Vgl. Richard A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids – Cambridge 2004 (1992).

² Vgl. Camille Focant, *L'évangile selon Marc* (CB.NT 2), Paris 2004, z. St.

ne Erzählung von Jesus adressiert hat – und indirekt für alle, die später dieses Evangelium in die Hand bekommen werden. Lesen und Verstehen ist eine gut jüdische Parole, beim Studium der Tora und der Propheten entwickelt, wie Philippus es mit der Frage aller exegetischen Fragen an den äthiopischen Kämmerer auf den Punkt bringt: „Verstehst du auch, was du liest?“ (Apg 8,30). Lesen ist eine Kunst, die am meisten von Stan Nadolnys „Entdeckung der Langsamkeit“ profitieren kann. Verstehen ist weit mehr als das Entziffern der Buchstaben und die Entdeckung ihres Zusammenhanges. Markus überliefert am Beispiel der Gleichnisse Jesu, die scheinbar so leicht, in Wirklichkeit so anspruchsvoll sind, eine dialektische Theorie des Verstehens, die von Hören und Antworten, Gabe und Aufgabe, Verstockung und Verweigerung, im ganzen aber von Glaube und Leben geprägt ist (Mk 4,10ff.) und vom Licht Gottes, das jede menschliche Finsternis erleuchtet (Mk 4,21-25). Der hermeneutische Schlüssel ist demnach, das „Geheimnis der Gottesherrschaft“ (Mk 4,11) im eigenen Leben und im Leben der anderen zu entdecken und sich daran zu orientieren.

Im Fall des Gräuels von Jerusalem heißt das: die Zerstörung des Heiligtums nicht mit der Verwerfung Israels und dem Ende der Welt gleichzusetzen (Mk 13,7); nüchtern und wachsam zu bleiben (Mk 13,33-37); die Chancen für ein Glaubenszeugnis zu nutzen, und sei es vor Gericht (Mk 13,9f.); vor allem: die Hoffnung auf den Menschensohn nicht aufzugeben, der mit

den Engeln, seinen Gesandten, kommen wird, um von den Enden der Erde alle – aber auch alle – zu suchen, zu finden und zu sammeln, die Gott in sein Reich berufen hat (Mk 13,24-27).

Das Verstehen ist ein kreativer Akt, der die Verbindung zwischen der Geschichte Jesu und der Gegenwart herstellt, indem er die Zukunft Gott anvertraut. Diese Kreativität ist nicht Willkür, die sich des Textes bemächtigt, um mit ihm alles Mögliche zu machen, sondern Konzentration auf den Anfang des Evangeliums Jesu, den Anfang aller Anfänge; die Interpretation, die dem Evangelium gemäß ist, zielt darauf, dass die Leserinnen und Leser neu mit ihrem Leben anfangen; sie vermittelt das Wissen, dass diese Möglichkeit nur von Gott eingeräumt werden kann, aber von Gott nie genommen wird, wenngleich Menschen, nicht zuletzt die Jünger, sie oft nehmen wollen, die sie aber doch ihrerseits im besten Sinne des Wortes nie mehr als Anfänger sein können.

So gelesen, schafft das Evangelium Orientierung. Die ganze Bibel ist wie ein Kompass. Er lässt erkennen, wo Norden, Süden, Westen und vor allem Osten ist. Den Weg muss man selbst gehen und sich führen lassen; aber wohin die Reise geht, das kann man – wenn man richtig zu lesen versteht – durch die Lektüre der Heiligen Schrift erkennen, nicht nur durch sie, aber besonders gut durch sie. „Die schönste Richtung ist die Himmelsrichtung“, schreibt Arnold Stadler, der selbst die Bibel genau gelesen und am Beispiel des Matthäusevangeliums

vergegenwärtigt hat.³ Diese Himmelsrichtung weist der Bibelkompass; wer ihm folgt, ist das wandernde Gottesvolk, das der Hebräerbrief auf dem Weg durch die Zeit in die göttliche Ewigkeit sieht (Hebr 11).

Die Bibel ist nicht das Leben selbst, aber es ist ein Buch des Lebens. Es beschreibt, wie das Leben entstanden ist und durch den Tod hindurch vollendet wird. Es zeigt,

**Verstehen: ein kreativer Akt,
um neu mit dem Leben anzufangen**

wie das Leben geostet ist, nämlich orientiert am Menschensohn, dem mächtigen, dem barmherzigen, dem leidenden, dem auferstandenen, dem wiederkommenden. Die Bibel ist keine Sammlung von Dogmen, kein Handbuch der Moral, kein Wertstoffcontainer – sie ist weit mehr als das: eine große Liebesgeschichte Gottes, in die alle Lebensgeschichten von Menschen eingezeichnet werden können, so dass sie immer einen neuen Anfang finden können.

Wie die Bibel geformt ist und wie sie gelesen werden kann, dass sie dieses große Versprechen nicht enttäuscht, wie sie gebraucht und missbraucht wird, um die Verheißung als Illusion zu entlarven und die Chance eines neuen Anfangs zu versperren, wie sie selbst Schwierigkeiten hat, dem Geist des Aufbruchs zu folgen, von dem sie inspiriert ist – das sind entscheidende Fragen der Bibeltheologie, der Bibelhermeneutik und der Bibelpastoral, auf die es in der

³ Arnold Stadler, *Salvatore*, Frankfurt am Main 2008.

katholischen Kirche keine überzeugende Antwort geben könnte, wenn nicht das Zweite Vatikanische Konzil unter großen Mühen und nicht ohne anhaltende Widerstände einen Paradigmenwechsel der Theologie vollzogen hätte: den Abschied von der Neuscholastik, der vielen offenkundig äußerst schwer fällt, der aber notwendig ist, wenn die katholische Kirche sich nicht in den Schmollwinkel der Moderne und der Postmoderne zurückziehen will.

2. In der Bibel einen Weg finden

Eine handelsübliche Bibel hat rund ein- einhalbtausend eng bedruckte Seiten. Sie wirkt auf viele Menschen wie eine Bleiwüste, in der man sich schnell verirren und in der man leicht verdursten kann. Wer sich vorgenommen hat, einmal die ganze Bibel von vorne bis hinten durchzulesen (es sind gar nicht so wenige), wird bis zur Offenbarung der Zehn Gebote auf dem Berg Sinai in Ex 20 wohl ganz gut durchkommen, braucht dann aber einen langen Atem und viel Gottvertrauen, um die genauen Ausführungen über den hohepriesterlichen Brustschild und die verschiedenen Opferrituale mit dem Lesespaß zu verbinden, den das „Buch der Bücher“ machen sollte. Gibt es so etwas wie einen Kompass in der Bibel selbst, der Oasen in der Wüste finden lässt und fruchtbare Landstriche, Dörfer und Städte, Flüsse, Seen und Meere, den Himmel über der Erde nicht zu vergessen?

Die Heilige Schrift ist für das Judentum und das Christentum der Kanon, zu

Deutsch: die Richtschnur. Sie ist nicht die Mauer, gegen die man ständig läuft, wenn man vorankommen will; sie ist auch nicht der große Markt der Möglichkeiten, auf dem man die Qual der Wahl hat. Sie ist wie ein Handlauf, der eine Treppe hinaufführt. Niemand ist gezwungen, sich an ihn zu klammern; aber er weist den Weg, den man selbst gehen muss; er ist ein Sicherungselement, das Abstürze verhindern soll, und er ist eine sanfte Verlockung, nicht auf halber Strecke stehenzubleiben, sondern weiterzugehen.

a) Die Richtung suchen

Wenn die Bibel als Kompass dienen soll, muss sie ein Kompass sein. Ist sie das? An Definitionsversuchen fehlt es nicht. Die einen wollen einen Kanon im Kanon aufstellen und einige Bücher zum Richtmaß für andere machen; im abendländischen Christentum, besonders im Einflussbereich der Reformation, war und ist das vor allem Paulus, und bei Paulus selbst ist es die Rechtfertigungslehre und in der Rechtfertigungslehre das Drama des sündigen Menschen, den Gott allein, aus purer Gnade, retten kann. Doch Paulus wäre nie im Leben darauf gekommen, eine solche Schlüsselrolle zu spielen. Er hat vielmehr seine gesamte Verkündigung an der Richtschnur der Heiligen Schriften, das ist die Bibel Israels, orientiert: *secundum scripturas* (1Kor 15,3-5); und er hat sie im Glaubenszeugnis aller Apostel verankert, von denen die einen so, die anderen so verkünden, alle aber

Jesu Tod und Auferstehung in den Mittelpunkt stellen (1Kor 15,1-3.8-11). Andere wollen eine „Mitte der Schrift“ definieren, meist Jesus Christus selbst. Aber bis auf ein paar Worte in den Sand, eine Anspielung auf Jer 17,13 („Alle, die sich ... von dir abwenden, werden in den Staub geschrieben“), um die Ankläger abzuschrecken und der Ehebrecherin das Leben zu retten (Joh 8,1-11), hat Jesus der ganzen Bibel zufolge rein gar nichts geschrieben; wenn er die

Kompass Bibel: nur »eine« bestimmte Leserichtung?

Mitte ist, dann ist sie sozusagen exterritorial. Aber die Mitte des Lebens Jesu ist Gott; die Perspektive der Christologie ist die Theozentrik. Wenn Paulus zitiert werden muss: „Alles ist euer, ihr seid Christi, Christus aber ist Gottes“ (1Kor 3,23). Sowohl der „Kanon im Kanon“ als auch die „Mitte der Schrift“ zeigen zwar an, dass das Problem die Bibel als Kompass zu verwenden, gesehen wird, lösen es aber nur in der Weise, dass sie den Reichtum der Bibel zurechtstutzen. Sie wollen eine bestimmte Leserichtung vorschreiben und lenken dadurch ab. Gibt es eine Alternative?

Wenn sie überzeugen soll, darf sie die Vielseitigkeit der Bibel nicht reduzieren. Das Wort „Bibel“ selbst ist ja ein Plural. Die Bibel ist eine ganze Bibliothek. Sie versammelt ein paar Jahrhunderte Literaturgeschichte. Sie umfasst Geschichtsbücher und Briefe, Gebetbücher und Visionen, Gesetzbücher und Spruchsammlungen. Auf dem

Zweiten Vatikanischen Konzil war die hohe Zeit der Gattungskritik. Deshalb wird gefordert, „neben anderem auf die literarischen Gattungen zu achten. Denn die Wahrheit wird je anders dargelegt und ausgedrückt in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art, oder in anderen Redegattungen“ (DV 12). In der Fortsetzung werden auch die zeitgeschichtlichen Bedingungen und die verschiedenen Sprachen als Faktoren genannt, die zur Vielfalt der Bibel beitragen. Durch die Exegese, wie das Konzil sie fördert, wird sie nicht zugedeckt, sondern zu Tage gefördert. Wer sich auf literarkritische Absichtungen, auf innerbiblische Rezeptionsprozesse und auf die enorm intensive Wirkungsgeschichte einlässt, wird weitere Aspekte dieser Pluralität entdecken. Wer die vielen Übersetzungen nicht ausblendet, deren Sternstunde das Pfingstfest ist, wo „Gottes große Taten“ in allen Muttersprachen dieser Welt gleich gut verkündet werden können (Apg 2,1-13), kommt so schnell nicht ans Ende, alle sinnvollen Varianten zu vergleichen und die Bedeutungsspektren nachzuzeichnen.

Diese Vielseitigkeit und Vielsprachigkeit ist ein großer Reichtum. Ohne sie wäre die Bibel nicht in der Lage, ganz unterschiedliche und immer wieder neue Lebenslagen zu reflektieren. Aber sie stellt auch die Frage, ob man, wie der Volksmund zu wissen meint, mit der Bibel alles beweisen kann. Umberto Eco, an dessen Interpretationsfreude alle, die „Im Namen

der Rose“ gelesen haben, keinen Zweifel haben können, fragt nach „Grenzen der Interpretation“.⁴ Wer je das Voortrekker-Monument in Pretoria mit der Exodus-Adaption als Gründungsmythos der Apartheid gesehen oder die braune Exegese gelesen hat, die Jesus zum Überwinder des Judentums, gar zum Arier gemacht hat⁵, weiß, dass Kriterien, die zwischen „richtig“ und „falsch“ unterscheiden, bei einem Buch dieses Gewichts unabweisbar sind. Dennoch sind die Grenzen weniger interessant als die Perspektiven, die sich öffnen. Sie sind wie Leitplanken, deren Funktion es ist, die Straße zu markieren, damit sie besser befahren werden kann. Als Kanon – als Kompass – betrachtet, weist die Bibel Wege, die zu Traumzielen mitten im Leben, in Elendsgebiete auf der Höhe der Zeit und an Sehnsuchtsorte jenseits des Scheiterns führen. Wie kann man diese Wege erkennen?

b) Pfadfindern folgen

Als Paulus auf dem Tempelvorplatz in Jerusalem eine aufgeputzte Menge, die ihn lynchen will, zu beruhigen versucht, beginnt er nach der Apostelgeschichte mit einem Geständnis: „Ich habe diesen Weg bis auf den Tod verfolgt; Männer und Frauen habe ich gefesselt und ins Gefängnis geworfen“

⁴ Umberto Eco, Nachschrift zum „Namen der Rose“, München 1984; Die Grenzen der Interpretation, München – Wien 1992.

⁵ Vgl. Manfred Gallus (Hg.), Täter und Komplizen in Theologie und Kirchen 1933-1945, Göttingen 2015.

(Apg 22,4). Paulus ist nach Lukas wie nach seinen eigenen Briefen ein Gotteskrieger, der zum Friedensapostel geworden ist.⁶ An seiner Person wird deutlich, welche verheerenden Folgen religiöse Gewalt hat und wie sie überwunden werden kann. Paulus hat auf dem Weg seines Lebens eine echte Wende erfahren – und davon Rechenschaft abgelegt. Er ist deshalb nach Lukas ein glaubwürdiger Zeuge, der das Christentum selbst als „Weg“ darstellen kann. In der Apostelgeschichte ist „Weg“ eine der wichtigsten Selbst- und Fremdbezeichnungen (Apg 9,2; 16,27; 18,26; 19,9.23; 24,14.22) dieser neuen Religion (wie man im Stil des 19. Jahrhunderts sagen würde, auch wenn Judentum und Christentum noch viel mehr verbindet als trennt⁷). Wenn aber das Christentum ein „Weg“ ist, also ein Prozess, sind nicht nur der Ausgangs- und der Zielpunkt, sondern alle Etappen und Stationen wichtig. Es ist – im genauen Wortsinn – eine Bewegung. Die Christenheit ist von Anfang an eine Weggemeinschaft. Sie kann sich Weggeschichten erzählen. Die ältesten sind die biblischen.

⁶ Vgl. Th. Söding, Diesseits und jenseits der Gewalt. Der paulinische Monotheismus in der Kritik, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, Freiburg i. Br. 2015, 90-125.

⁷ Noch im 2. Jh. ist der Prozess nicht abgeschlossen; vgl. Tobias Nicklas (Hg.), Jews and Christians. Second Century Christian Perspectives on the Parting of the Ways (Annual Deichmann lectures 2013), Tübingen 2014.

Die Apostelgeschichte erzählt nicht nur vom Weg des Paulus. Auch Petrus erlebt eine dramatische Wende, wenngleich nicht vom Verfolger, so doch vom Verleugner zum Verkünder. In der Mission muss er immer wieder Barrieren überwinden. Die größte ist die Mauer, die Juden von Heiden zu trennen scheint. Petrus wird in einer grauenhaften Vision zugemutet, ein ganzes Segeltuch voll unreinen Fleisches anzuschauen: „Schlachte und iss!“ (Apg 10,9-23); er muss sich auf den Weg von Joppe nach Caesarea am Meer machen, ins Haus des heidnischen Hauptmanns Cornelius, damit ihm aufgeht, was erst sehr viel später – und gegen lang anhaltende kirchliche Widerstände – als Basis der Menschenrechte erklärt werden wird: „Mir hat Gott gezeigt, dass man keinen Menschen verachten und unrein nennen soll“ (Apg 10,28).⁸

Viele weitere Wege mit Windungen und Wendungen sind auf der Landkarte der Apostelgeschichte verzeichnet: so von der Purpurchandlerin Lydia, vielleicht einer Ex-Sklavin, die als selbständige Unternehmerin in Philippi mit Purpurstoffen handelt und zur Gottesfürchtigen geworden war, also den einen Gott Israels verehrte, und dadurch zum ersten Christenmenschen Europas, von dem man wissen kann, geworden ist, ja zur Gastgeberin des Paulus und seiner Mitarbeiter (Apg 16,13-15), oder vom Philosophen Apollos, der

⁸ Zu den historischen Dimensionen vgl. Jacob Jervell, Die Apostelgeschichte (KEK III), Göttingen 1998, 316-320.



aus Alexandria zu Johannes an den Jordan kommt und durch das missionarische Ehepaar Priszilla und Aquila in Ephesus so weiter auf „dem Weg des Herrn“ geleitet wird, dass er zur Christusmission nach Achaia zieht (Apg 18,24-28; 19,1; vgl. 1Kor 1,12; 3,4ff.22; 4,6; 16,12).

Nach der Apostelgeschichte ist auch Jesus einen Weg gegangen. Im Haus des Cornelius führt Petrus aus: „Ihr wisst, was im

Biblisches »Wegenetz«: Viele Wege mit Windungen und Wendungen

ganzen Land der Juden geschehen ist, angefangen in Galiläa, nach der Taufe, die Johannes verkündet hat: dass Gott Jesus von Nazareth gesalbt hat mit dem Heiligen Geist und mit Kraft; er zog umher, tat Gutes und heilte alle, die in der Gewalt des Teufels waren; denn Gott war mit ihm. Und wir sind Zeugen für alles, was er im Judenland und in Jerusalem getan hat. Ihn haben sie ans Holz gehängt und getötet, Gott aber hat ihn am dritten Tage auferweckt und hat ihn erscheinen lassen“ (Apg 10,37-40). Lukas hat in seinem Evangelium eine regelrechte Theologie des Weges angelegt und in der Apostelgeschichte weitergeführt. Jesus hat keine Bekehrung nötig gehabt, aber sich voll und ganz auf die Risiken und Chancen seines Lebensweges eingelassen. Im Evangelium wird diese Weggeschichte erzählt, in der Petruspredigt wird sie als Weg beschrieben, der bis zu Cornelius führt, in sein Haus an der See.

Die Apostelgeschichte bietet Beispiele, dass nicht nur die Geschichte der Apostel und Jesu, sondern auch Israels Geschichte als Weggeschichte von Menschen in Erinnerung gehalten wird. Stephanus erzählt von Abraham, der den Weg aus Ur in Chaldäa nach Israel gefunden hat, von Joseph, der nach Ägypten verkauft worden ist, aber seine ganze Familie gerettet hat, von Mose, der, obgleich zum Totschläger geworden, Israel aus Ägypten geführt hat, das zum Sklavenhaus geworden war (Apg 7,2-44). Paulus ruft in einer Predigt, die er in der Synagoge von Antiochia Pisidia hält, die Erinnerung an die Landnahme wach und die Etablierung des davidischen Königtums, das die Hoffnung auf einen messianischen Davidssohn birgt (Apg 13,17-23). Auf diese Weise werden weite Strecken der Geschichte Israels in der erzählten Theologie der Urgemeinde lebendig: nicht als Vorgeschichte, sondern als Heilsgeschichte, die Unheil nicht verleugnet, aber auch nicht als Dementi des Heilswillens Gottes betrachtet.

Die gesamte Bibel steckt ein dichtes Wegenetz ab, indem sie die Lebensgeschichten von Menschen als Liebesgeschichte Gottes mit ihnen erzählt. Es sind Geschichten mit Höhen und Tiefen, Brüchen und Brücken, Enttäuschungen und Entdeckungen. Ihre Farbe erhalten sie durch die Gottesbeziehung der Menschen. Abraham entdeckt den Gott der Verheißung, da er dem Ruf aus Ur ins Land der Verheißung folgt (Gen 12). Hiob entdeckt, dass sein Erlöser lebt, da er durch das Tal

des Todes schreitet (Hiob 19,25).⁹ Jesaja entdeckt, dass Gott heilig ist, da er zum Propheten berufen wird (Jes 6). Maria entdeckt, dass Gott sie zur Mutter des Messias machen wird (Lk 1,26-38). Johannes der Täufer entdeckt Jesus von Nazareth als den „Stärkeren“, den Gott gesandt hat, um mit „Feuer und Heiligem Geist“ zu taufen (Mk 1,8f. parr.). Johannes von Patmos entdeckt, dass der heilige Gott durch das Lamm Gottes die Welt in den selbstverschuldeten Untergang führt, um sie zu retten (Offb 4-5). Mit der Brille historisch-kritischer Exegese gelesen, können die Texte, die diese paradigmatischen Glaubensgeschichten erzählen, nicht nur die Bedingungen ihres Wachstums zu erkennen geben, sondern auch die Handschrift ihrer Verfasser und Tradenten; sie bringen neue Welten in die Bibel hinein. Die Vielstimmigkeit wird dadurch noch erheblich gesteigert. Ob sie eine Kako- oder eine Symphonie darstellt, ist die Frage.

c) Verkehrsverbindungen nutzen

Nach der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ist es die Aufgabe der Exegese, die Bibel nicht nur in ihrer Vielfalt, sondern auch als Einheit zu entdecken (DV 12). Über allgemeine Hinweise auf die hermeneutische Grundbedeutung der Tradition und der Glaubensanalogie hinaus haben die Konzilsväter

⁹ Vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg i. Br. 2007.

aber nicht definiert, worin die Einheit der Bibel besteht und wie sie gefunden werden kann. Diese Offenheit ist keine Schwäche, sondern eine Stärke des Konzilstextes. Sie verweist darauf, dass die Einheit der Bibel, aus der sich die theologische Bedeutung ihrer Teile ergibt, im Lesen des Buches selbst herausstellt – wenn weder Gott aus dem Blick gerät noch das Volk Gottes, in dessen Geschichte es geschrieben worden ist.

Die Bibel ist keine Sammlung theologischer Formeln, sondern im Ganzen eine große Erzählung. Die Einheit der Bibel ist die Einheit einer Erzählung. Es gibt eine Einheit des Raumes, der die ganze Welt erfasst; es gibt eine Einheit der Zeit, die alle Zeit dieser Welt umschließt; es gibt eine Einheit der Handlung, die durch Gott bestimmt wird. Der narrative Grundzug entspricht einem heilsgeschichtlichen Denken, das die ganze christliche Bibel zusammenhält. Die Jüdische Bibel ist anders aufgebaut.¹⁰ Sie stellt die Tora an den Anfang – nicht so sehr als Kanon im Kanon, sondern (mit der Schöpfungsgeschichte, dem Exodus und der Sinaitheophanie) als Fundament, auf das die Propheten ihre Deutungen der vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Geschichte beziehen und die Weisheitsbücher ihre Einsichten.

¹⁰ Vgl. Daniel Krochmalnik, Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen, Augsburg 2006.

Im Laufe eines langen Prozesses mit einigen Schwankungen¹¹ hat sich in der christlichen Bibel der beiden Testamente eine Gestalt herausgebildet, die einen großen Spannungsbogen zeichnet: Er beginnt mit der Erschaffung und endet mit der Voll-

Eine einmalige Geschichte mit klarem Anfang und unglaublich gutem Ende

endung der Welt; er beginnt und endet im Paradies. Er beschreibt aber keinen Mythos der Wiederkehr des ewig Gleichen, sondern konstruiert eine einmalige Geschichte mit klarem Anfang und unglaublich gutem Ende, dem einzigen *happy end*, das seinen Namen voll und ganz verdient.

Der Eingangssatz: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1,1) wird im Schlussbild der Bibel gespiegelt: „Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (Offb 21,1). Dem siebenfachen „Es war sehr gut“ (Gen 1,31; vgl. 1,4.10.12.18.21.25) der Schöpfungsgeschichte entspricht das „Siehe, ich mache alles neu“ der Johannesoffenbarung (Offb 21,5). Ernst Bloch hat in dieser Spannung die Leidenschaft prophetischer Kritik erkannt, die im Christentum unter der kirchlichen Decke immer wieder aufgebrochen sei.¹² Die Spannung zwischen beiden Polen wird dadurch aufgebaut, dass

¹¹ Vgl. Hermann van Lips, Der neutestamentliche Kanon (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 2004.

¹² Ernst Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Reinbek b. Hamburg 1970, 37f.

der Mensch, als Ebenbild Gottes erschaffen (Gen 1,26f.), aber von der Schlange verführt, Gottes Vorrecht nicht akzeptieren will und deshalb, aus dem Paradies vertrieben, jenseits von Eden mit dem Elend seiner Existenz konfrontiert wird. Die Frau wird unter Schmerzen gebären, der Mann „im Schweiß seines Angesichts sein Brot essen“ (Gen 1,16.19).

Wenn es für den Menschen eine Zukunft gibt, die das überstrahlt, was Glück und Planung, menschliche Leistung und Erinnerung versprechen, dann, der Heiligen Schrift zufolge, nur deshalb, weil Jesus auf die Welt gekommen ist, Gottes ewiges Wort (Joh 1,14), der das Leben wie das Sterben der Menschen teilt, um es unzerstörbar mit Gott zu verbinden. In der *interpretatio Christiana* der Genesis, die auf das Neue Testament zurückgeht, ist er das Bild, „nach“ dem der Mensch geschaffen wurde (Gen 1,26f.; vgl. Kol 3,10; Eph 4,24); nach der Johannesoffenbarung ist er das Lamm Gottes, das auf dem Thron Gottes sitzt, von dem das ewige Licht in der Stadt Gottes ausstrahlt (Offb 22,3ff.). Diese Stadt ist für alle Völker dieser Welt ein Magnet und eine neue Heimat; sie birgt das himmlische Paradies in ihren Mauern. Sie ist Jerusalem, weil die Geschichte des Gottesvolkes, die Geschichte Jesu nicht ausgelöscht, sondern aufgehoben wird. Weil das neue Paradies in dieser Stadt Gottes beherbergt ist, wird es keinen neuen Sündenfall, keine neue Verdrängung, sondern das ewige Leben geben.

Die Johannesoffenbarung ist zwar nicht für den Abschluss der Bibel geschrieben worden, sondern für eine prophetische Kritik politischer Theologie, wie sie im *Imperium Romanum* Gestalt gefunden hat. Aber als Collage apokalyptischer Bilder des Alten Testaments hat sie im Neuen Testament keinen anderen als den letzten Platz finden können. Sie nimmt die Reich-Gottes-Botschaft Jesu auf und verbindet sie mit einer bilderreichen Christologie des Menschen Jesus, der Gott gleich ist.

So ist eine Parallele in der Komposition beider Testamente entstanden. Der Tora entsprechen die Evangelien als Grundla-

Komposition und Auswahl der Bibel – eine theologische Aussage

ge. Es folgen die Geschichtsbücher, im Alten Testament von Josua bis zu den Makkabäern (eine Wegstrecke, die auch in Hebr 11 vermessen wird), im Neuen Testament die Apostelgeschichte. Danach stehen im Alten Testament die Weisheitsschriften, im Neuen Testament die Apostelbriefe. Den Schluss des Alten Testaments bilden die Propheten, so erhebt im Neuen Testament die Johannesoffenbarung die Stimme der Prophetie.

Die Komposition der Bibel ist eine theologische Aussage, ebenso sehr wie die Auswahl. Einzelne Schriften waren strittig, so der Hebräerbrief und die Johannesoffenbarung wegen ihrer zu großen Strenge in bestimmten Partien. Andere waren so beliebt, dass sie in einzelnen Kanonlisten auftau-

chen. Am Ende konnten sich nur diejenigen durchsetzen, die drei Kriterien erfüllten: Sie mussten katholisch sein, d.h. tendenziell weltweit akzeptiert; sie mussten rechtgläubig sein, d.h. die Einheit Gottes wahren, und sie mussten evangelisch sein, d.h. im Evangelium der Apostel selbst verwurzelt. Keines dieser Kriterien ist selbsterklärend; jedes ist in der Schrift selbst begründet; alle bilden eine Einheit, die in der Gemeinschaft der Kirche ihren Ort hat. Im Judentum haben gleichfalls wenngleich andere theologische Erwägungen zur Konzentration auf die hebräische Bibel geführt, während das Christentum auch eine Reihe jüdischer Schriften griechischer Zunge geschätzt hat.

Die große Erzählung, die sich auf diese Weise in der Tradition herausgebildet hat, ist nicht glatt. Sie hat Ecken und Kanten, Brüche und Widersprüche; sie ist voller Spannungen, wie jede Meistererzählung. Von Jesus wird gleich viermal erzählt, und durchaus nicht immer übereinstimmend. Die beiden Chronikbücher beginnen noch einmal bei Adam und Eva, um bis zur babylonischen Gefangenschaft zu gelangen, die dann doch nicht das Ende der Geschichte, sondern der Anfang eines neuen Anfangs gewesen ist. Neben dem Erkenntnisoptimismus im Buch der Sprüche steht die Skepsis Kohelets, beides Salomo zugeschrieben. Im einen Psalm wird der Beter in seiner Gerechtigkeit, im anderen in seiner Sündenlast portraitiert. Der paulinischen Rechtfertigungslehre, die Gottes



Gnade mit der menschlichen Freiheit vermittelt, steht die Solidarethik des Jakobus gegenüber, die an das soziale Gewissen der Reichen appelliert. Die Einheit der Schrift wird durch diese Spannweite nicht zerstört, sondern gefüllt, weil nur so eine Fülle von Bezügen sowohl zum Heilshandeln Gottes als auch zu den Lebenserfahrungen der Leserinnen und Leser entstehen kann. Der Zusammenhang entsteht nicht durch eine Identität der Positionen, sondern durch die Theozentrik der Perspektiven und durch die Zugehörigkeit der eingefangenen Stimmen zum großen Chor des Gottesvolkes.

3. Mit der Bibel einen Weg finden

Dei verbum zitiert – leider verkürzt – Augustinus: „Gott spricht durch Menschen nach der Art von Menschen, weil er, indem er so redet, uns sucht“¹³. Dass Gott auf der Suche nach den Menschen ist, ist eine tiefe Glaubenseinsicht der gesamten Bibel, die durch Jesus Gestalt gewonnen hat: „Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, die verloren sind“ (Lk 19,10), sagt er nach Lukas am Ende seiner langen Reise nach Jerusalem im Haus des Oberzöllners Zachäus (Lk 19,1-10). Die Menschlichkeit dieser Suche ist nicht nur ein Thema, sondern auch die Form Biblischer Theologie. Sie darf mithin in der Auslegung nicht aufgelöst werden, so als ob es gälte, ewige Wahrheiten großer Ideale zu entdecken,

¹³ De civitate Dei XVII, 6, 2: II 6,2: Corpus Scriptorum Ecclesiarum Latinorum 40, 2, 228.

die unabhängig von Raum und Zeit existieren. Die Kunst der Auslegung besteht vielmehr darin, die Humanität mit der Theozentrik der Bibel zu verbinden. Aus diesem Grund kann nicht zuerst nach der Vielfalt, dann nach der Einheit oder umgekehrt gesucht werden; vielmehr kommt es darauf

Zwischen Ereignis, Erinnerung und Erzählung differenzieren

an, die Einheit der theozentrischen Perspektive in der Fülle diverser Gotteserfahrungen von Menschen und die Vielfalt theologischer Einsichten in der Einheit menschlicher Blickwinkel zu eruieren. Das ist die bibelwissenschaftliche Weise, die Fülle mit der Konkretion der Offenbarung zu vermitteln.

Im Blick auf die Methodik, also die Weggestaltung der Bibellektüre zeigt sich die theologische Unabdingbarkeit eines literarischen und historischen Ansatzes. Der literarische Ansatz zielt darauf, die Strömungen und Gegenströmungen, die Stufen und Wirbel des Erzählflusses zu kartieren, der die Bibel als ganze zusammenhält und sie in ihren verschiedenen Abschnitten charakterisiert. Nur dadurch lassen sich die verschiedenen Standpunkte markieren, von denen aus ein Blick auf Gott und den Nächsten geworfen resp. ein Eindruck von Gott und dem Nächsten gewonnen worden ist. Im Neben- und im Nacheinander dieser Aspekte entsteht ein buntes Bild, vielleicht einem Mosaik vergleichbar, das aus verschiedenen Materialien und Motiven besteht, aber doch eine große Ge-

schichte erzählt: wie Gott den Menschen begegnet und wie Menschen Gott und einander begegnen.

Die literarische bedarf der historischen Analyse. Denn für die biblische Gottesrede ist der Bezug auf die Geschichte konstitutiv. Aus diesem Grund hat es im Judentum wie im Christentum immer ein Interesse an den Entstehungsbedingungen der Schriften, ihren Verfassern und Adressaten gegeben – wenngleich die Antworten (auch die heutigen) immer zeitbedingt gewesen sind. Ob ein Text vor oder nach Christi Geburt geschrieben worden ist (um nur die biblisch elementare Differenzierung zu nennen), macht einen erheblichen Unterschied im Verständnis. Ebenso ist das Judentum wie das Christentum in hohem Maße daran interessiert, die Ereignisgeschichte als Referenz der Erzählgeschichte zu eruieren. Die historisch-kritische Exegese hat – mit großer Skepsis in die Zuverlässigkeit der biblischen Texte und großem Vertrauen in die Plausibilitätskriterien der Moderne – eine intensive Quellenkritik betrieben, um das, was wirklich gewesen ist, von dem zu unterscheiden, was den Texten zufolge passiert sein soll. Das Ergebnis ist doppelt ernüchternd: Erstens gibt es starke Spannungen, die historische Referenzen vielfach fragwürdig erscheinen lassen; zweitens gibt es starke Widersprüche zwischen denen, die beweisen wollen, dass die Bibel „doch Recht“ hat¹⁴, und denen, die sich über-

¹⁴ Vgl. Werner Keller, Und die Bibel hat doch Recht. Forscher beweisen die historische Wahr-

zeugt haben, dass es „keine Posaunen vor Jericho“ gegeben hat¹⁵. Der Streit wird immer weitergehen. Er macht aber klar, dass zwischen Ereignis, Erinnerung und Erzählung zu differenzieren ist. Er hilft, die Perspektiven der Texte – und sei es nicht ohne erhebliche Unsicherheiten – genauer zu erkennen. Deshalb befriedigt die historische Arbeit nicht nur die Neugier, sondern schafft auch Orientierung.

Freilich bliebe das, was das Ergebnis einer noch so gekonnten literarischen und historischen Analyse sein kann, im Archiv oder Seminar, wenn nicht die theologische Frage gestellt würde. „Der Anfang der Erkenntnis ist die Gottesfurcht“ (Spr 1,7; 9,10). Wer die Bibel nicht *sub specie Dei* liest, hat sie weder historisch noch literarisch verstanden. Wer sie mit den „Augen“ des „Herzens“ liest (Eph 1,18), entdeckt ihre aktuelle Bedeutung, die ihr als Gotteswort im Menschenwort innewohnt.

In der kürzesten Predigt der Welt hat Jesus, nach Lukas, die Prophetie Jesajas von der Frohen Botschaft für die Armen ausgelegt: „Heute hat sich diese Schrift in euren Ohren erfüllt“ (Lk 4,21). Die Buchstaben wollen nicht nur – laut – vorgelesen, sie wollen auch aufmerksam gehört werden. Dann erfüllt sich, was verheißen wurde – immer wieder neu. Es erfüllt sich so, dass in der Erfüllung eine neue Verhei-

heit, Düsseldorf 1955 u.ö.

¹⁵ Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2002 u.ö.



ßung entdeckt werden kann, die des vollkommenen Verstehens.

Die Auslegung, die dieser Verheißung Gehör schenkt, tritt in einen Dialog mit dem Schrifttext ein, der seinerseits die Augen und Ohren all derer öffnet, die ihn lesen und hören. Der heilige Gregor, der Exegeten-Papst der Antike, hat in seinem

Die Bibel schließt die Offenbarung nicht ab, sondern auf

Ezechiel-Kommentar formuliert: „Gottes Worte wachsen mit denen, die lesen“¹⁶. Man wird auch umgekehrt sagen können: Diejenigen, die lesen, wachsen mit den Worten Gottes. Auf diese Weise schließt die Bibel die Offenbarung nicht ab, sondern auf. Sie macht einen neuen Anfang, indem sie ein Lesen inspiriert, dass Gottes Spuren in der Geschichte des Gottesvolkes zu entziffern versucht, um sie im eigenen Leben und dem der anderen zu erkennen. Dieses Verstehen wahrt die Einheit von Raum und Zeit, indem es an jedem Ort und in jedem Moment das „Hier“ und „Heute“ des Evangeliums entdecken lässt. Es wahrt die Einheit der Handlung, indem es die Kontinuität der Verheißungstreue Gottes mit den Wechselfällen des Lebens vermittelt. So entsteht der historische und geographische Atlas des Gottesvolkes, dessen Kompass die Bibel ist.

¹⁶ Gregor, in Ez. I 7,8 (SC 327, 244); vgl. Moralia in Iob 21,1: „Die Heilige Schrift wächst in gewisser Weise mit denen, die lesen.“

Roman A. SIEBENROCK

Gottes rettende Gegenwart in Christus bezeugen und entdecken

Zur Konvergenz von Dogma und Pastoral nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil



Mit dem Dienst von Papst Franziskus ist ein Herzensanliegen des Konzils endlich im Herz der Kirche angekommen: eine Theologie in den Zeichen der Zeit, die auf der Konvergenz von Dogma und Pastoral beruht. Was bedeutet dies?

Begriffsklärungen

Pastoral bezeichnet in einem weiten Sinne alles Handeln der Kirche, insofern es auf das letzte Ziel des Menschen, die Gemeinschaft mit Gott ausgerichtet ist. „Dogma“ bezeichnet die sprachlich gefasste und reflektierte Grundüberzeugung eines Menschen oder einer Gruppe, mit der sie sich in der Welt und im Leben orientiert. Grundüberzeugungen prägen als Grundoptionen immer das Handeln der Menschen und formen in diesem Sinne ihren „Habitus“, ihre Grundhaltung. Deshalb haben alle Menschen im Sinne leitender Grundüberzeugungen und Handlungsorientierungen „ihre Dogmen“.

Unter dieser Rücksicht kann das letzte Konzil als das große Wagnis der katholischen Kirche bezeichnet werden, in einer neuen Menschheitsepoche öffentlich sich selbst im Angesicht aller Menschen Rechenschaft zu geben über ihre leitenden Grundüberzeugungen und ihre Handlungsmaximen.

Aufmerksamkeit für die Zeichen der Zeit und die Mitte des Evangeliums

Der Auftrag an die Kirche, stets die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten (GS 4.11), verbindet Grundüberzeugungen und Handlungsmaximen miteinander: offene Aufmerksamkeit für die eigene Gegenwart und radikale Orientierung am Evangelium. In ihrer Aufmerksamkeit für die eigene Zeit entwickelt das Konzil eine Gegenwartsanalyse, die die erste Globalisierungstheorie einer Großinstitution darstellt (Gaudium et spes 4-10). Die Reflexion auf die Mitte des Evangeliums führt zu einer trinitarisch strukturierten Heils-

geschichte, die ihre Mitte im Ereignis Jesu Christi findet. Weil in diesem Jesus Christus der universale Heilswille Gottes geschichtlich gegenwärtig bleibt, ist in Christus und dem Heiligen Geist allen Menschen ein Weg zum Heil eröffnet (SC 5, LG 16; GS 22; AG 7).

Weil Christus das Licht der Völker ist (LG 8) und dieser immer der Arme und Gekreuzigte in unserer Geschichte bleibt (LG 8), ist die Kirche immer zu ständiger Umkehr und Erneuerung gerufen (LG 8). In der Nachfolge des Gottesknechtes verwirft die Kirche alle Gewalt im Dienst des Evangeliums und stellt sich wehrlos in den Dienst an der Würde des Menschen (DH 11). So kann sie eigene Schuld eingestehen (DH 12), das Verhältnis zu Israel auf eine neue Basis stellen (NA 4) und die ökumenische Bewegung als Gabe des Heiligen Geistes anerkennen (UR 1).

Weil den Christgläubigen in Jesus Christus kein Buch, nicht zuerst eine Lehre oder eine Theorie, sondern eine Person mit einem konkreten geschichtlichen Schicksal und einer wunderbaren bleibenden Gegenwart vor Augen gestellt ist, sammeln sich in ihm nicht nur alle christlichen Grundüberzeugungen, sondern alles christliche Handeln muss christusförmig sein. Obwohl dadurch eine innige Verbindung mit Christus und seiner Kirche gegeben ist, ist die Kirche nicht mit ihrem Herrn identisch.



Kirche als Geheimnis der Heilsgegenwart Gottes ist wie ein „Sakrament“

In der Selbstunterscheidung zu Jesus Christus, dem einzigen Grund der Hoffnung und des Heils, entwickelt das Konzil eine Vision von Kirche, die von zwei Grundintentionen geprägt wird. Auch wenn das Konzil das Bild vom „Leib Christi“ hervorhebt (LG 7), wird die biblische Idee vom Volk Gottes prägend (LG, Kapitel II). Dieses Volk Gottes wird durch die Sendung konstituiert, das Evangelium zu verkünden und dessen Gegenwart in allen Menschen anzuerkennen (LG 12-16). Deshalb kann die Kirche von sich sagen, sie sei in Christus gleichsam als Sakrament, d.h. Mittel und Werkzeug der innigsten Vereinigung mit Gott und der Einheit der Menschen untereinander. Mystik und Politik werden eins, weil die Sendung der Glaubenden aller Zeiten darin zum Ziel kommt, Gott und den Nächsten zu lieben wie sich selbst.

Weil die Kirche im Pilgerstand immer auch Gemeinschaft von Sündern ist, ein Merkmal der wahren Kirche ihr Mut zur ständigen Erneuerung (LG 8) und Reform (UR 4.6). Das vieldiskutierte „subsistit“ (LG 8: „ist verwirklicht in“) meint deshalb einen doppelten Mut: den Mut zur ständigen Umkehr und Erneuerung und den Mut, Wahres und Heiliges außerhalb ihrer selbst anzuerkennen (NA 2) und als Gaben des großzügigen Gottes zu würdigen (AG 11).

Die Kirche legt ein feierliches, unbedingtes Versprechen ab: Zur Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils

Durch ihre Grundüberzeugungen verpflichtet sich die Kirche auf ein bestimmtes Handeln in der Begegnung mit den Menschen. Sie verpflichtet sich, für eine menschliche Geschichte einzutreten, in der die Würde und Freiheit aller Menschen real wird und Friede und Gerechtigkeit sich entwickeln können. Dem entspricht eine grundlegende Haltung („habitus“), die die Freiheit und Würde aller Menschen nicht nur achtet, sondern als Religionsfreiheit (DH) auch erkämpft.

Dieser „Habitus“ vollzieht sich auf doppelte Weise. Zum einen entdeckt die Kirche in ihrer Begegnung mit den Menschen, auch mit ihren Kritikern und Feinden (GS 44), das Evangelium neu. Die Kirche wird so zur beispielhaften Lernschule des Evangeliums, in der eine neue Vision der Menschheit exemplarisch gelebt werden soll. Das gelebte Leben der Menschen gewinnt, weil Gott es mit allen lebt, lehrmäßiges Gewicht. Es wird so zum immer wieder neu die Kirche lehrenden Zeugnis der Gegenwart Christi.

Zum anderen entwickelt sich eine neue Form der Verbindlichkeit des kirchlichen Lehrens und Handelns. Manche sagen, dass das Konzil deshalb nichts Verbindliches gesagt hätte, weil es sich als nur pastoral verstanden hätte. Weit gefehlt! Denn dieses erste „nach-konstantinische“ Konzil muss-

te eine neue Form der Verbindlichkeit entwickeln. Ich nenne diese neue Verbindlichkeit *die Verbindlichkeit eines unbedingten Versprechens*. Aus ihrer Verwurzelung in der Knechtsgestalt des Herrn ist die Kirche gerufen jene Liebe Gottes zu vergegenwärtigen, die alle Erkenntnis übersteigt (Eph 3,19; LG 6). Weil Gott in Christus alles gemeint hat (Eph 1,10) und so den Kosmos mit sich versöhnt hat, ist der Kirche der Dienst der Versöhnung aufgetragen (2 Kor 5,18-19). Dieser aber realisiert sich nur in der unbedingten Anerkennung der Würde des Menschen, weil Gott selbst sich auf ewig mit der Menschheit verbunden hat.

Podiumsgespräch: Roman Siebenrock © Peter Lang



Sabine DEMEL

Berufene beteiligen Nagelproben der Volk Gottes-Theologie im kirchlichen Alltag



Seit dem II. Vatikanischen Konzil wird von allen in der katholischen Kirche, vom kirchlichen Lehramt genauso wie von Theologinnen und Reformgruppen, kontinuierlich betont: Alle in der und durch die Taufe Berufenen gestalten die Kirche mit, alle Berufenen gestalten gemeinsam die Kirche. Theologisch und kirchenrechtlich korrekt gesprochen: Nicht mehr nur die Kleriker bzw. die Hierarchie von Papst, Bischöfen, Priestern und Diakonen erfüllen die Sendung der Kirche, sondern auch die Laien. *Alle*, Laien und Kleriker, Frauen und Männer, sind gemäß ihrer je eigenen Stellung in der Kirche zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat.

Warum muss das so betont werden? Ist das nicht eine Selbstverständlichkeit?! Jein. Seit dem II. Vatikanischen Konzil, also seit 50 Jahren sollte es eine Selbstverständlichkeit sein. Und in der abstrakten Theorie ist es auch weitgehend eine Selbstverständlichkeit. Doch in der konkreten Praxis sind wir noch weit davon entfernt. Einer der maßgeblichen Gründe dafür ist sicherlich, dass der große und lange Schatten der

jahrhundertelangen, ja jahrtausendelangen Vergangenheit noch zu sehr in die Gegenwart hinein wirkt. Denn schließlich hatte die katholische Kirche nahezu zwei Jahrtausende lang etwas anderes gelehrt, nämlich sozusagen das Gegenteil. Seit dem dritten Jahrhundert bis zum II. Vatikanischen

**In der konkreten Praxis sind wir
noch weit davon entfernt**

Konzil hatte die katholische Kirche praktiziert und gelehrt, dass es in der Kirche zwei Arten von Christen gibt, die Kleriker und die Laien. Und sie hat im Laufe der Jahrhunderte zunehmend betont, dass es sich hierbei um zwei ungleiche Personenstände handelt, weil die Kleriker die Kirche bilden und deshalb die Befehlenden sind, während die Laien das minderberechtigte Volk sind und als Untertanen zu gehorchen haben. Ganz in dieser Tradition verhaftet hat Papst Pius X. noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts das herrschende Kirchenverständnis auf den Punkt gebracht, wenn er auch noch 1906 in einer Enzyklika problemlos erklären kann:

„Nur die Versammlung der Hirten hat das Recht und die Autorität, zu lenken und zu regieren. Die Masse hat kein anderes Recht, als sich regieren zu lassen, als eine gehorsame Herde, die ihren Hirten folgt.“¹

Erst das II. Vatikanische Konzil überwindet diese Auffassung und bekennt nun in der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ von 1964:

„Die heiligen Hirten haben nämlich wohl erkannt, wie viel die Laien zum Wohl der ganzen Kirche beitragen. Die Hirten wissen nämlich, dass sie von Christus nicht eingesetzt sind, um die ganze heilmachende Sendung der Kirche gegenüber der Welt alleine auf sich zu nehmen, sondern dass es ihre vornehmliche Aufgabe ist, die Gläubigen so zu weiden und ihre Dienstleistungen und Gnadengaben so zu prüfen, dass alle auf ihre Weise zum gemeinsamen Werk einmütig zusammenwirken“ (LG 30,1).

„Die Hirten der Kirche sollen, dem Beispiel des Herrn folgend, sich gegenseitig und den anderen Gläubigen dienen, diese aber sollen eifrig den Hirten und Lehrern ihre gemeinsame Bemühung zur Verfügung stellen.“ (LG 32, 3).

Nicht mehr vom „Regieren“ der Einen und vom „Gehorchen“ der Anderen ist die Rede, sondern vom „Wissen“ der Hirten über den „Beitrag der Laien zum Wohl der Kirche“ und vom „Zusammenwirken“ der Laien und

Kleriker, ja sogar davon, dass „die Hirten den anderen Gläubigen dienen sollen“.

Was für eine kopernikanische Wende! Aus den Laien als Sprachrohr der kirchlichen Autorität sind Laien mit einer eigenen Berufung und Stimme in der Kirche geworden. Waren die Laien zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch von päpstlicher Seite ermahnt worden, dass sie sich führen zu lassen und als gehorsame Herde ihren Hirten zu folgen haben, so wird nun den Hirten gesagt, dass sie die Würde, Freiheit und Verantwortung der Laien in der Kirche anzuerkennen und zu fördern haben.

Es lohnt sich, bei den zentralen Aussagen über das Laienapostolat als theologischer Grundlage dafür, alle Berufenen zu beteiligen, kurz zu verweilen und sich deren Tragweite ins Bewusstsein zu rufen.

1. Die grundsätzlichen Aussagen zum Laienapostolat auf dem II. Vatikanischen Konzil

Der neuen Stellung der Laien als aktive und mündige Glieder in der Kirche entsprechend hat das II. Vatikanische Konzil den Laien ein eigenes Konzilsdokument gewidmet: das Dekret über die Laien „*Apostolicam actuositatem*“ (Apostolische Tätigkeit). Darin wird gleich zu Beginn erklärt:

„Das Apostolat der Laien, das in deren christlicher Berufung selbst seinen Ursprung hat, kann in der Kirche niemals fehlen“ (AA 1).

Hier wird eine wuchtige Grundaussage, gleichsam eine unaufgebbare Prämisse formuliert: Das *Laienapostolat* kann in der Kirche *niemals* fehlen! Die Mitwirkung der Laien an der Sendung der Kirche ist also unverzichtbar!

War der Begriff „Apostolat“ als Ausdruck für die Sendung der Kirche über Jahrhunderte ausschließlich den Klerikern reserviert, wird er nun auch auf die Laien angewendet. Sie werden dadurch zu aktiven Gliedern in der Kirche, deren apostolische Tätigkeit auf der gleichen Stufe steht wie die apostolische Tätigkeit der Kleriker. Insofern sind die Begriffe „Laienapostolat“ und „Apostolat“ der Kleriker synonym und umschreiben alle Bemühungen, die christliche Botschaft in Kirche und Gesellschaft präsent zu machen und sind damit wiederum Synonyme für den Ausdruck „Evangelisierung“.

Ein zweiter Aspekt ist hervorzuheben: Das Apostolat der Laien hat nach den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils „seinen Ursprung“ in ihrer „christlichen Berufung selbst“. Mit dieser Formulierung wird bereits angedeutet, was im Dekret noch mehrmals in aller Klarheit hervorgehoben wird: Das Laienapostolat ist nicht mehr (wie früher angenommen und gelehrt) von den Klerikern als den Inhabern des geweihten Amtes abzuleiten, sondern direkt von Christus bzw. von der Vereinigung der Laien „mit Christus, dem Haupt“, und ist „Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst“ (AA 2; vgl. auch AA 3). Mit Recht ist

hieraus die Schlussfolgerung zu ziehen: Darin „darf man die pointiertesten Aussagen des Dekretes zum Apostolat sehen. Offener und universaler kann dieses nicht mehr werden, keines der Glieder der Kirche kann nun mehr davon ausgeschlossen werden oder sich davon dispensiert fühlen.“²

Wie ist diese neue Sichtweise des II. Vatikanischen Konzils in das kirchliche Gesetzbuch eingegangen, das im Geist des II. Vatikanischen Konzils überarbeitet worden ist und 1983 in dieser überarbeiteten Fassung in Kraft getreten ist?

2. Von der kleruszentrierten zur laienorientierten Kirche als rechtliches Gebot der Stunde

Bereits 1959 bei der Ankündigung des II. Vatikanischen Konzils hatte Papst Johannes XXIII. mitgeteilt, dass auch eine den Erkenntnissen des Konzils entsprechende Reform des Kirchenrechts erfolgt, mit der die Arbeit des Konzils „gekrönt“ wird!³ Ebenso hat mehr als 20 Jahre später Papst Johannes Paul II. bei der Veröffentlichung des im Geist des II. Vaticanums überarbeiteten Gesetzbuches 1983 erklärt, dass der neue Codex „als ein großes Bemühen aufgefasst werden kann, die konziliare Ekkle-

² Bausenart, G., Theologischer Kommentar zum Dekret über das Apostolat der Laien *Apostolicam actuositatem*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd.4, hrsg. v. Hünermann, P., Hilberath, B.J., Freiburg i.Br. 2005, 1-123, 44.

³ Vgl. Herder Korrespondenz 13 (1958/59), 387f.

¹ Pius X., „*Vehementer nos*“ vom 11.02.1906, in: ASS 29 (1906), 3-16, 8f.

siologie in die kanonistische Sprache zu übersetzen.“⁴ Inwieweit ist dies dem kirchlichen Gesetzbuch von 1983 bei der Lehre über das Laienapostolat gelungen?

Macht man sich im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 auf die Suche nach Aussagen über das Laienapostolat, so kann man zunächst die positive Feststellung treffen: Es ist tatsächlich an mehreren Stellen genannt und wird im Sinne des II. Vatikanischen Konzils verstanden. So wird in c.225 §1 CIC/1983 explizit festgestellt:

„Da die Laien wie alle Gläubigen zum Apostolat von Gott durch die Taufe und die Firmung bestimmt sind, haben sie die allgemeine Pflicht und das Recht, sei es als einzelne oder in Vereinigungen, mitzuhelfen, dass die göttliche Heilsbotschaft von allen Menschen überall auf der Welt erkannt und angenommen wird. ...“

Und gleichsam zur Absicherung des Laienapostolats wird innerhalb der „Pflichten und Rechte der Kleriker“ (cc. 273–289), also durchaus an exponierter Stelle, kurz und prägnant als Rechtspflicht formuliert:

„Die Kleriker haben die Sendung anzuerkennen und zu fördern, welche die Laien, jeder zu seinem Teil, in Kirche und Welt ausüben“ (c.275 §2).

Was hier als grundsätzliche Pflicht für alle Kleriker normiert ist, wird nochmals eigens an entsprechender Stelle für den Bischof

und für den Pfarrer gleichsam wiederholt und konkretisiert (vgl. cc.394; 529 §2).

Zusammen mit der Tatsache, dass es im CIC zum ersten Mal einen eigenen Abschnitt über „Pflichten und Rechte der Laien“ (cc. 224–231) gibt, zu dem die rechtliche Aussage über das Laienapostolat des c.225 gehört, ist dieser Befund rundum positiv zu würdigen.

Wendet man sich aber von diesen programmatischen Aussagen hin zu den konkreten rechtlichen Ausgestaltungen der

Fast alle Dienste und Ämter stehen nur in Ausnahmefällen Laien offen

verschiedenen Dienste und Ämter in der Kirche, so scheinen die grundsätzlichen Aussagen über das Laienapostolat gänzlich aus dem Blick geraten zu sein. Hier, bei den konkreten Regelungen zeigt sich deutlich, dass die alten Verzerrungen einer einseitigen Klerikerkirche keineswegs überwunden sind, sondern durchaus weiter bestehen. Denn fast alle Dienste und Ämter sind durchweg auf die Kleriker ausgerichtet und stehen nur in Ausnahmefällen – vor allem in Zeiten des Priestermangels – den Laien offen. Das muss dringend rechtlich geändert werden, und zwar wie folgt: viele rechtliche Bestimmungen im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 sind so umzuformulieren, dass Laien bestimmte Dienste und Ämter in der Kirche nicht nur in der *Notsituation* des Priestermangels oder mit Ausnahme genehmigung wahrnehmen können, sondern *prinzipiell* und *unabhängig vom*

⁴ Apostolische Konstitution „*Sacrae disciplinae leges*“, abgedruckt in: CIC/1983, lat.-dt., VIII – XXVII, XIX.

priesterlichen Personalbestand. Hier ist z.B. an die Beauftragung zur Predigt in der Eucharistiefeyer zu denken, den Beerdigungsdienst, die Kommunionsspendung, die Eheassistenz oder auch an die Leitung der Caritas. Unterbleibt diese laienorientierte Umstrukturierung der kirchlichen Dienste und Ämter, ist das ein Widerspruch zu den Aussagen über das Laienapostolat im Konzil und zu den Aussagen im Gesetzbuch der katholischen Kirche, wonach alle Gläubigen am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilhaben (c.204 §1) und wonach unter allen Gläubigen eine wahre Gleichheit in Würde und Tätigkeit besteht (c.208); ebenso wenig lässt sich damit die herkömmliche priesterbetonte Betreuungspastoral überwinden,⁵ die von der Vorstellung der versorgten statt der mit- bzw. selbstsorgenden Gemeindemitglieder geprägt ist.

3. Die Selbstverpflichtung zu geschlechtergerechten Maßnahmen als bischöfliches Gebot der Stunde

Wenn bisher von der Beteiligung der Berufenen bzw. von Laien und Laienapostolat die Rede war, waren damit stets Frauen und Männer in gleicher Weise gemeint bzw. eingeschlossen. So ist es auch im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 der Fall. Der

⁵ Vgl. dazu auch Memorandum, 120, das sich gegen die „traditionelle priesterzentrierte Angebots- und Versorgungspastoral“ wendet.

CIC/1983 betrachtet die Frau – insofern sie Laie ist⁶ – als in jeder Hinsicht ebenbürtig mit dem Mann; dies geht klar aus den beiden Katalogen über die Pflichten und Rechte der Gläubigen und der Laien (cc.208–231) hervor; denn hier wird – bis auf eine Ausnahme⁷ – nicht zwischen Mann und Frau unterschieden. Schon in der Einleitungsnorm des Grundrechtekataloges heißt es:

„Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken“ (c.208).

Jede und jeder Christgläubige hat also das Recht, an der Heilssendung der Kirche mitzuwirken, allerdings -- wie es im Gesetzestext heißt – „gemäß der je eigenen Stellung und Aufgabe“. Mit dieser Formulierung sind die sendungsspezifischen Unterschiede angesprochen, die es zwischen Klerikern, Ordensleuten und Laien gibt und geben muss (c.207), keineswegs aber etwa sendungsspezifische Unterschiede zwischen Mann

⁶ Zur Diskussion um die Frauenordination vgl. ausführlich Demel, S., Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen – Grenzen – Möglichkeiten, Freiburg 2012, 138 – 227.

⁷ Vgl. c.230 §§ 2f, wonach die Dienstämter des Lektorats und Akolythats lediglich Männern *auf Dauer* übertragen werden können (c.230 §1), Frauen dagegen nur *zeitlich begrenzt* (c.230 §2). Diese Regelung ist nicht einsichtig bzw. als ein Relikt der altkodikarischen Diskriminierung der Frau zu bewerten.

und Frau. Folglich wird im geltenden Gesetzbuch bei nahezu allen kirchlichen Diensten und Ämtern, die ein Laie wahrnehmen kann – ob im Notfall des Priestermangels oder normal –, nicht mehr wie früher zwischen männlichen und weiblichen Laien unterschieden. Laien, Männer wie Frauen, können z.B. als Sachverständige und Ratgeberinnen tätig sein (c.228 §2), in der theologischen Wissenschaft mit der Lehre beauftragt werden (c.229 §3), den Dienst einer Lektorin, eines Akolythen, einer Kantorin oder andere Aufgaben nach Maßga-

unabdingbare strukturelle Maßnahmen: Frauenquote und Gleichstellungsordnung

be des Rechts wahrnehmen sowie liturgische Gebete leiten, die Taufe spenden und die Kommunion austeilern (c.230 §3). Laien können unter bestimmten Bedingungen auch beauftragt werden zu predigen (c.766), einer Eheschließung zu assistieren (c.1112) und einzelne Sakramentalien (Segnungen) zu spenden (c.1168) sowie als Katechetin (c.776), Religionslehrerin (c.803 §2, 805) und Theologieprofessorin (c.810) tätig zu sein. Des Weiteren können sie innerhalb eines kirchlichen Gerichtes mit dem Amt des erkennenden Richters in einem Richterkollegium (c.1421 §2), der Beisitzerin oder des Vernehmungsrichters (c.1424, 1428 §2), der Kirchenanwältin und des Ehebandverteidigers (c.1435) betraut werden. Schließlich können sie auch bei der kirchlichen Vermögensverwaltung mitwirken (cc.492, 494,

537, 1279 §2 u.a.), in den kirchlichen Beratungsgremien aktiv sein (cc.377 §3, 512 §2, 536 §1, 1064) und in der Pfarrseelsorge mitarbeiten (cc.517 §2, 519).

Theoretisch ist damit die Gleichwertigkeit der Frau weitgehend garantiert, doch praktisch hat sich diese Tatsache noch nicht besonders effektiv niedergeschlagen. Nach wie vor sind z.B. Frauen dort, wo es um wichtige Grundsatzentscheidungen für die Seelsorge, die Seelsorgestrukturen und die Kirche überhaupt geht, unterrepräsentiert; d.h. nichts anderes als, dass Frauen in kirchlichen Leitungs- und Führungspositionen stark unterrepräsentiert sind.

Warum? Wo es doch dafür weder theologische noch kirchenrechtliche Gründe gibt! Hier sind die Ergebnisse einer soziologischen Studie aufschlussreich, die 1992 für die Diözese Rottenburg-Stuttgart Gründe für die Unterrepräsentanz von Frauen in den höheren Leitungsebenen erhoben hat. Diese soziologische Studie ist u.a. zu dem Ergebnis gekommen: „Die für hohe Leitungsebenen nicht nur, aber auch in der Kirche übliche Rekrutierungspraxis und geschlechtsspezifische Segregation behindert, so die Studie, die Besetzung von Leitungsebenen mit Frauen.“⁸ Um zu verhindern bzw. zu überwinden, dass diese – oft

⁸ Qualbrink, A., Fordern und Fördern. Frauen in kirchlichen Leitungspositionen, in: HK 65 (2011) 461–466, 463, unter Verweis auf Bender, Ch., Graßl, H., Motzkau, H., Schuhmacher, J., Machen Frauen Kirche? Erwerbsarbeit in der organisierten Religion, Mainz 1996.

unterbewusst ablaufende – Geschlechterpsychologie der Stellenbesetzung in der katholischen Kirche (weiterhin) erfolgt, sind zwei strukturelle Maßnahmen unabdingbar. Zum Einen ist in den Diözesen und in der Bischofskonferenz umgehend eine Frauenquote für leitende Aufgaben und Ämter festzulegen, die solange gilt, bis eine gleichberechtigte Repräsentanz von Frauen in Führungspositionen erreicht ist. Die Frauenquote hat keinen Selbstzweck, sondern ist Mittel zum Zweck, die bisher praktizierte Benachteiligung von Frauen zu überwinden. Es geht bei der Frauenquote nicht um Bevorzugung, sondern um das Beenden der Benachteiligung und Diskriminierung von Frauen in Führungspositionen – auch in der katholischen Kirche.

Zum Zweiten ist mittelfristig eine Gleichstellungsordnung in allen Diözesen und in der Bischofskonferenz einzuführen, mit verbindlich und transparent formulierten Selbstverpflichtungen zur Förderung der Gleichstellung, die kontinuierlich auf ihre Umsetzung zu überprüfen sind. Maßgebliche Stichworte sind hier: regelmäßige Gleichstellungsanalysen und Kontrolle der Ziel- und Maßnahmenkataloge sowie des Zeitplans möglichst durch eine Gleichstellungsbeauftragte

Parallel zu diesen beiden strukturellen Maßnahmen ist sofort und kontinuierlich auf allen Ebenen, vor allem in den Führungsebenen, intensiv die geschlechtersensible Selbst- und Fremdwahrnehmung zu schulen und gezielt weiterzubilden, damit



„Geschlechterfallen“, Denkblockaden und unbewusste Handlungsmuster identifiziert, wahrgenommen, ernst genommen und abgebaut werden (können).

Was hier bei uns in der Katholischen Kirche jetzt erst allmählich ins kollektive Bewusstsein zu gelangen beginnt, ist schon seit einigen Jahrzehnten von der Evangelischen Kirche in Deutschland als Zielgröße formuliert worden, und zwar in einem Synodenbeschluss 1989:

„Gerechtigkeit gegenüber Frauen erfordert ihre Einbeziehung in alle kirchlichen Bereiche, eine neue Verteilung von Aufgaben und Zuständigkeiten für Männer und Frauen und eine frauengerechte Sprache.⁹ ... Gerechtigkeit bedeutet hier, dass Unterschiede anerkannt und fruchtbar gemacht, Benachteiligungen aufgrund dieser Unterschiede aber vermieden werden. In einer Gemeinschaft von Frauen und Männern müssen beide ihre Gaben entwickeln und ausbauen können, die wegen der bisherigen Rollen- und Machtverteilung unterentwickelt geblieben oder unterdrückt worden sind. ... In einer gerechten Gemeinschaft müssen Männer angestammte Vorrechte aufgeben, sich auf die Veränderung

⁹ Beschluss der 7. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 6. Tagung zum Schwerpunktthema der Synode „Die Gemeinschaft von Frauen und Männer in der Kirche“, in: Bad Krozingen 1989. Bericht über die sechste Tagung der siebten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 5. bis 10. November 1989, hrsg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1989, 790 – 808, 796.

von Strukturen einlassen und in der Auseinandersetzung mit Frauen neue Verhaltensweisen lernen.“¹⁰

Die katholische Kirche kann es sich nicht leisten – und zwar nicht aus pragmatischen, sondern aus zu tiefst theologischen Gründen –, hinter einer solchen Selbstverpflichtung, wie sie die Evangelische Kirche in Deutschland bereits 1989 in einem Synodenbeschluss eingegangen ist, zurückzubleiben. Denn schließlich ist die katholische Kirche von ihrem Schöpfungsglauben her davon überzeugt, dass „erst die sich gegenseitig ergänzende Zusammenarbeit von Mann und Frau die Fülle hervorbringt und widerscheinen lässt, die im Menschen angelegt ist.“¹¹

Was wäre das für eine Signalwirkung, wenn die Bischöfe der deutschsprachigen Länder tatsächlich nicht mehr nur vereinzelt Frauen in Führungspositionen bringen, sondern systematisch an einer Gleichstellung von Männern und Frauen arbeiten!? Wenn die Deutsche, die Österreichische und die Schweizerische Bischofskonferenz auf ihrer nächsten Vollversammlung im Frühjahr 2016 jeweils beschließen, ab sofort und kontinuierlich in allen Diözesen alle bestehenden Werte, Normen und Struk-

turen sowie alle Entscheidungen und Handlungen auf ihre Geschlechterbezogenheit in Herkunft und Auswirkung zu überprüfen und im Sinne der Geschlechtergerechtigkeit zu verändern!? Wenn „Katholische Kirche“ und „Gendermainstreaming“¹² sowie Gleichstellungsordnungen“ keine Gegensätze mehr bilden? Wenn zur Katholischen Kirche regelmäßige Gleichstellungsanalysen und Kontrolle der Ziel- und Maßnahmenkataloge sowie des Zeitplans durch eine(n) Gleichstellungsbeauftragte(n) gehören!? – Das wäre eine wirkliche Überraschung, ein großes Hoffnungszeichen für die Reformfähigkeit der Kirche und ein immenser Motivationsschub für viele enttäuschte und frustrierte Frauen, ihrer Kirche doch nicht den Rücken zu kehren!

¹² Zu betonen ist hier, dass der Begriff „Gender“ nicht – wie vielfach behauptet – „die andere Seite des biologischen Geschlechts [ist], sondern der analytische Begriff, um die biomedizinischen und technischen, sozialen, kulturellen und politischen Bedeutungen und Manifestationen von Geschlecht in den verschiedensten Zusammenhängen zu analysieren. Das darf nicht mit Thesen verwechselt werden, wonach das biologische Geschlecht nichts bedeute, da ‚alles konstruiert‘ und ‚im Fluss‘ sei. Solche Aussagen sind der Geschlechterforschung eher fremd und tauchen nur dort gehäuft auf, wo es um Denunziation feministischer Analysen geht. Demgegenüber richtet sich die Frage nach Gender darauf, wer genau was, wann, mit welchen Vor- und Nachteilen für wen konstruiert und, je nachdem regelt, glaubt, lebt oder sonst verwirklicht.“

¹⁰ Ebd., 799f.

¹¹ Reininger, D., Diakonat der Frau in der Einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion, Ostfildern 1999, 650.

4. Vertrauen und Zutrauen als kirchliches Gebot der Stunde

Berufene beteiligen wie auch sich als Berufene selbst beteiligen bzw. das Laienapostolat ernstnehmen und tatsächlich Wirklichkeit werden lassen – das kann nur gelingen, wenn bei allen Beteiligten – und hier insbesondere bei den Bischöfen, Pfarrern und Priestern eine elementare Grundhaltung vorhanden ist bzw. sich entwickelt: die elementare Grundhaltung des *Vertrauens und des (Sich-)Zutrauens*.

Berufene wirklich zu beteiligen und sich als Berufene wirklich selbst zu beteiligen, das Laienapostolat, die Würde, Freiheit und Verantwortung der Laien in der Kirche und für die Kirche wirklich ernst zu nehmen, setzt Vertrauen und Zutrauen der Gläubigen und in die Gläubigen voraus, verlangt das Vertrauen und Zutrauen, Menschen in der Kirche nicht nur *mit-helfen* (vgl. c.519 CIC), sondern sie wirklich *mit-wirken* zu lassen, ihnen wirklich Verantwortung zu übertragen. Denn wo vertraut und zuge-traut wird, fangen Menschen mit einem Mal an zu handeln und im Tun zu entdecken, dass sie vieles können, dessen sie sich bislang nicht bewusst waren und was sie sich vorher noch nicht zuge-traut haben. Wo es aber umgekehrt an Vertrauen und Zutrauen fehlt, da wird nur zugelassen, was überwacht werden kann. Noch konkreter gesprochen: Solange Bischöfe, Pfarrer und Priester kein Vertrauen und kein Zutrauen in die ihnen anvertrauten Gläubigen haben,

werden sie nur zulassen, was sie überwachen können; „wo aber im größeren pastoralen Raum nur zugelassen wird, was auch kontrolliert werden kann, wird der Raum groß und das Leben gering sein.“¹³ Deshalb wird es zu einer (Über-)Lebensfrage der Kirche werden, ob es ihr tatsächlich gelingt, dass in ihrem Leben und Wirken Vertrauen und Zutrauen selbstverständlich werden. Es ist höchste Zeit, damit anzufangen,

Zu einer Einheit soll der Bischof zusammenführen, nicht zu einer Einheitlichkeit!

den Gläubigen vor Ort, wirklich die Fähigkeit und die Möglichkeit zuzutrauen, in einem ihnen übertragenen Bereich wirklich selbstständig ihr Handeln zu verantworten – Verantwortung freilich nicht nach selbst gemachten Spielregeln, sondern durchaus nach den Spielvorgaben des Bischofs – denn schließlich ist er, der Bischof, der letztverantwortliche Leiter, der gute Hirte, der Diözese, dessen Aufgabe es ist, alles, was wir tun, zu einer Einheit zusammenzuführen. Wohlgemerkt, zu einer Einheit soll er, der Bischof, zusammenführen, nicht zu einer Einheitlichkeit! Diese Aufgabe des Bischofs stellt keiner und keine in der Kirche wirklich ernsthaft in Frage. Niemand stellt in Frage, dass der Bischof Spielvorgaben

¹³ Feiter, R., Könemann, J., Gemeinden als Orte lebendiger Gemeinschaft im Glauben, in: Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, hrsg. v. Heimbach-Steins, M., Krupip, G., Wendel, S., Freiburg i.Br. 2011, 167-177, 175.

für das Tun und Wirken in „seiner“ Diözese aufstellt, ja aufstellen muss. Was aber viele in Frage stellen – und das mit gutem theologischem und rechtlichem Grund – ist, wenn der Bischof bei der Abfassung dieser Spielvorgaben seinerseits die zwei maßgeblichen Grundregeln missachtet und verletzt: nämlich zum Ersten die Grundregel, die Spielvorgaben erst aufzustellen, nachdem er sich aufmerksam den MitspielerInnen und ihrer Geschichte zugezwendet hat, und zum Zweiten die Grundregel, bereit zu sein, seine Spielvorgaben dem Zusammenspiel der anderen anzuvertrauen.¹⁴ Unterschätzt ein Bischof die Beachtung dieser beiden Grundregeln, besteht die große Gefahr, dass er über kurz oder lang seine Autorität nicht im gemeinschaftsförderlichen, sondern -hemmenden Sinn ausübt. Seine Autorität wird dann nicht mehr als Macht im Sinne von Ermächtigung der Gemeinschaft eingesetzt, sondern ist in Macht im Sinne von Herrschaft umgeschlagen. Leider ist genau das in den letzten Jahrzehnten oft der Fall gewesen, wie der sogenannte Missbrauchsskandal auf dramatische Weise offen gelegt hat.

Berufene zu beteiligen, die Laien und ihre Würde, Freiheit und Verantwortung wirklich ernst zu nehmen, und zwar in und mit der Haltung des Vertrauens und Zu-

trauens, verlangt daher konkret, dass die entscheidenden Akzente des kirchlichen Lebens vor Ort, die entscheidenden Akzente der pastoralen Ausrichtung, der pastoralen Strukturen und der pastoralen Aktivitäten nicht mehr weiterhin wie bisher immer nur *einseitig* von Seiten des Priesters in

Macht im Sinne von Ermächtigung und nicht von Herrschaft

der Gestalt des Pfarrers oder übergeordnet vom Bischof festgelegt werden dürfen, sondern künftig vielmehr in Zusammenarbeit mit den (haupt- und ehrenamtlichen) MitarbeiterInnen und SeelsorgerInnen vor Ort entwickelt werden müssen. Denn nur so – in Zusammenarbeit – kann vermieden werden, was ein Hauptproblem unserer Kirche derzeit ist, dass nämlich Fähigkeiten, die vorhanden sind, nicht entfaltet werden können, und umgekehrt Fähigkeiten abverlangt werden, für die die Eignung fehlt. Soll es auf beiden Seiten, sowohl bei den Priestern als auch bei den anderen SeelsorgerInnen und Gläubigen vor Ort, nicht zu der paradoxen Spannung zwischen *Können, aber Nicht-Dürfen* und zwischen *Müssen, aber Nicht-Können* kommen,¹⁵ ist es unabdingbar, dass die individuellen Akzentsetzungen im Miteinander aller – aller, die jeweils in der Kirche vor Ort engagiert sind –, abgestimmt werden, und zwar nach den Kriterien der pastoralen Erfordernisse wie

¹⁴ Vgl. Müller, H., Gemeinden und Leitung im Bistum Poitiers, in: Gemeindeführung durch Laien? Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse, hrsg. v. Böhnke, M., Schüller, Th., Regensburg 2011, 173-196, 194.

¹⁵ Vgl. Kreidler, J., Der Ort des Berufs in der Pastoral und pastoralen Planung, in: PThI 25 (2005), 117-121, 120.

auch der vorhandenen seelsorglichen Kompetenzen und Ressourcen vor Ort.

Wenn und wo das gelingt – und sei es fürs Erste nur anfanghaft –, wird den in der Kirche Engagierten weder nur eine einflusslose Mitwirkung zugestanden noch umgekehrt eine LückenbüsserInnenfunktion für fehlende Priester zugemutet; dann und dort droht auch weniger, den Einheits- und Leitungsdienst der Priester und Bischöfe für überflüssig zu erachten oder Ehrenamtliche als HilfsdienerInnen der Hauptamtlichen zu betrachten, dann und dort entsteht vielmehr die Chance, dass allmählich ein Raum für gegenseitiges Vertrauen und Zutrauen wächst, für gegenseitiges Anerkennen und Beteiligen an Planung und Verantwortung, für ein koordiniertes und effektives Miteinander zum Wohle der Kirche.

Kurzum: Nur wenn wir endlich wagen, erstens im Miteinander und nicht in Alleingängen, zweitens nach den pastoralen Erfordernissen vor Ort und nicht nach der vorhandenen Zahl der Priester, drittens im Vertrauen und Zutrauen auf die vorhandenen Kompetenzen der Gläubigen und nicht in ängstlicher Abgrenzung der jeweiligen Rechte und Pflichten die pastoralen Räume und Strukturen zu planen und mit Le-

ben zu füllen, kann es tatsächlich Wirklichkeit werden, dass „die gesamte Verantwortung für eine größere Einheit einem wirklichen Team anvertraut“¹⁶ wird und es könnte tatsächlich umgesetzt werden, was der ehemalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Zollitsch, „*charismenorientierte Personalplanung*“¹⁷ nennt, nämlich dass tatsächlich wesentlich mehr Menschen als bisher „die eigenen Fähigkeiten, Fertigkeiten und Talente besser ... [einbringen] und damit verbunden eigene Schwerpunkte setzen können“¹⁸ anstatt so weiterzumachen wie bisher, nämlich alles und jedes ausschließlich nach der Zahl der verfügbaren Priester auszurichten!

¹⁶ Hallermann, H., Eine Kirche mit zukunftsfähigen Seelsorgestrukturen, in: Visionen für Gesellschaft und Christentum. Bd1, hrsg. v. Nacke, B., Würzburg 2001, 397-408, 403f.

¹⁷ Zollitsch, R., Neue Anforderungen an die Priester, Diakone und hauptamtlichen Mitarbeiter in Seelsorge und Diakonie und Veränderungen in ihren Berufsprofilen und Rollenzuschreibungen, in: „Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“. Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz (= Arbeitshilfen, Heft 213), 50-61, 59.

¹⁸ Ebd.

Eberhard SCHOCKENHOFF

Liebe auf Abwegen? Zum Verhältnis von Sexualität und Liebe in intimen Beziehungen



© katholisch-informiert.ch

Viele Menschen bezweifeln heute, ob sie tatsächlich zu einer unwiderruflichen Entscheidung fähig sind, wie sie das christliche Leitbild einer unauflöselichen Ehe voraussetzt. Sie begründen ihre Zweifel durch die Ansicht, wir Menschen könnten einander Liebe und Treue immer nur für die Gegenwart oder einen überschaubaren Zeitraum, nicht aber für unsere gesamte noch ausstehende Lebenszeit versprechen. Manche Brautpaare stellen deshalb im Ehevorbereitungsgespräch die Frage, ob sie das von der Liturgie der Kirche vorgesehene Eheversprechen nicht abwandeln könnten. An die Stelle des „solange ich lebe“ und „bis der Tod uns scheidet“ soll etwa die Formel treten: „Ich will mich immer für das Gelingen unserer Beziehung einsetzen und jederzeit das Beste aus ihr machen.“ Zwar ist es ein existenzieller Selbstwiderspruch, in dem Augenblick, in dem man sich wirkliche Liebe und Treue verspricht, bereits einem möglichen Scheitern der Beziehung ins Auge zu sehen. Doch schrecken sie vor dem Anspruch einer lebenslangen Bindung

zurück, den sie als eine gegenseitige Überforderung empfinden.

Hinter derartigen Zweifeln verbirgt sich weniger das Rechnen mit einem individuellen Unvermögen von der Art, dass die Eheleute sich selbst etwas nicht zutrauen, das sie an sich für eine grundsätzliche Möglichkeit des Menschseins halten. Die Skepsis, die sich in der alternativen Versprechensformel äußert, sitzt tiefer. Das verbreitete Lebensgefühl der Postmoderne rät dazu, angesichts der Komplexität gegenwärtiger Lebenslagen auch in gemeinsamen Partnerschaftsprojekten auf Sichtweite zu fahren und nur den nächsten, überschaubaren Lebensabschnitt ins Auge zu fassen. Wenn die Beziehung für immer andauert, ist es gut; dann erfüllt sich das Eheversprechen so, wie die Partner es sich erhoffen: Sie machen tatsächlich das Beste aus ihrer Ehe. Gelangen sie eines Tages zu der schmerzlichen Gewissheit, dass ihre Beziehung gescheitert ist, so können sie sich damit trösten, dass sie sich wenigstens nach Kräften für ihr Gelingen eingesetzt haben.

Eine solche Einstellung, die sich vor einer Selbstüberforderung durch zu hohe Erwartungen an das eigene Leben durch vorsorgliche Beschränkungen schützen möchte, kann als pragmatische Antwort auf tiefgreifende Umbrüche der gegenwärtigen Lebenswelt verstanden werden. Die einschneidenden Veränderungen, die der gesellschaftliche Transformationsprozess für das Leben in Partnerschaft, Ehe und Familie hervorgebracht hat, lassen sich mit zwei sozialwissenschaftlichen Deutungskategorien beschreiben: Unser Leben ist durch

Skepsis: eine pragmatische Antwort auf tiefgreifende Umbrüche der Lebenswelt

eine immer stärkere Pluralisierung der Lebensformen geprägt, die eine Segmentierung individueller Lebensläufe nach sich zieht. Die soziale Einbindung des Lebens und das Vertrauen in die Verlässlichkeit gesellschaftlicher Institutionen sind brüchiger geworden; die gegenläufigen Anforderungen an die Lebensführung, denen man in der Risiko- und Erlebnisgesellschaft genügen muss, verlangen in den Augen vieler Menschen ein flexibleres Reaktionsvermögen, um in wechselnden Lebenslagen bestehen zu können.

Ein charakteristischer Zug der modernen Lebenswelt ist ihre Komplexität und Unübersichtlichkeit. Die steigende Lebenserwartung stellt vor die ungewohnte Herausforderung, ein längeres Leben sinnvoll zu planen, wobei die Langzeitfolgen gegenwärtiger Entscheidungen nur schwer ab-



schätzbar sind.¹ An die Stelle klarer Rollenaufteilungen für das Leben in Ehe, Familie und Beruf tritt heute die Anforderung, Erwerbstätigkeit und Familienarbeit zu koordinieren, eine Aufgabe, die durch die Mobilitätsanforderungen des Berufslebens und versetzte Arbeitszeiten der Partner zusätzlich erschwert wird. Zugleich verändert sich die Erwartungshaltung an das eigene Leben. Das Schwinden einer asketischen Kultur, die auch über längere Zeiträume hinweg um eingegangener Pflichten willen zu Verzicht und Einschränkung bereit ist, führt zu einer geänderten Grundeinstellung zur eigenen Biographie, die sich das Lebensglück in kleiner Münze auszahlen lassen möchte. Darüber schwindet die Fähigkeit, auch ein Leben als ein glückliches ansehen zu können, das unter einem hohem Anspruch steht, der es lohnt, Belastungen zu ertragen.

¹ Die gestiegene Lebenserwartung und der Rückgang der Kinderzahl sind von erheblicher Bedeutung für das eheliche Zusammensein. Im Anfang des 20. Jahrhunderts betrug die Zeit, die Ehegatten ohne ihre Kinder zusammen waren, nur wenige Jahre; heute dauert die so genannte „Altersehe“ oder „Gattenphase“, die sich an die Familienphase anschließt, oft 25-30 Jahre und länger. Da früher viele Frauen im Kindbett starben, und die Männer schon wegen der Kinder wieder heiraten mussten, waren Zweitehen weit verbreitet. Von der gegenwärtigen partnerbezogenen Ehe gilt daher: „Wenn wir ... heute von der ‚lebenslangen Ehe‘ sprechen, so haben wir es mit einer Institution zu tun, die es in dieser Form bislang in der Geschichte noch nicht gegeben hat“ (Ingrid Jost, a.a.O., 144).

Schließlich verändert sich nicht erst in unserer Zeit, sondern schon seit der Epoche der bürgerlichen Romantik das moderne Liebesideal in eine Richtung, die das Festhalten an der Unauflöslichkeit der Ehe als utopisch erscheinen lässt. Der Psychoanalytiker *Erich Fromm* führt die wachsende Unfähigkeit vieler Menschen zu echter Liebe darauf zurück, dass sie Liebe mit bloßen Gefühlen füreinander verwechseln und auf einer unreifen Entwicklungsstufe stehenbleiben, die ihre Liebesfähigkeit blockiert: „Man weigert sich, in der erotischen Liebe einen wichtigen Faktor zu sehen, nämlich den des Willens. Einen anderen zu lieben ist nicht nur ein starkes Gefühl – es ist eine Entscheidung, ein Urteil, ein Versprechen. Wäre die Liebe nur ein Gefühl, gäbe es keine Basis für das Versprechen, einander für immer zu lieben.“² Auch der Philosoph *Theodor W. Adorno* diagnostiziert die Selbsttäuschung, durch die sich die Menschen vor den Entfremdungszwängen der modernen Welt in die „friedliche Enklave“ ihrer privaten Gefühle glauben zurückziehen zu können. „Überall besteht die bürgerliche Gesellschaft auf der Anstrengung des Willens; nur die Liebe soll unwillkürlich sein, reine Unmittelbarkeit der Gefühle.“³ Dieser Versuch, das wahre Leben inmitten einer Gesellschaft der Unwahrheit und Lüge, der Ausbeutung des an-

² Die Kunst des Liebens, Frankfurt a. M. 1956, 81f.

³ Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a. M. 1973, 223.

deren für die eigenen Interessen, ohne den „bewussten Widerstand“ einer fortgesetzten Anstrengung des Willens aufzurichten, ist jedoch zum Scheitern verurteilt. Wahres Leben, wie es die Liebe verspricht, kann

Den Anderen lieben ist eine Entscheidung, ein Urteil, ein Versprechen

nur aus einer Transzendenz der Gefühle erwachsen: „Nur der liebt, der die Kraft hat, an der Liebe festzuhalten. Es ist die Probe aufs Gefühl, ob es übers Gefühl hinaus geht durch Dauer, wäre es auch Obsession.“⁴

Während sozialwissenschaftliche Analysen nach den empirisch überprüfbaren Gründen für die wachsende äußere und innere Instabilität von Partnerschaftsbeziehungen forschen, finden sich in der Literatur der Gegenwart zahlreiche Versuche, das Zerbrechen von Beziehungen aus der individuellen Perspektive der jeweiligen Paarbeziehung nachzuzeichnen. Romanfiguren stehen nur unter dem Anspruch, ihr subjektives Erleben und Empfinden authentisch widerzuspiegeln; sie müssen nicht ausgewogen sein, sie dürfen mit gedanklichen Tabuverletzungen experimentieren, Lebensbrüche ausloten, Spannungen überdehnen, und vor allem: sie dürfen mit existenzieller Ernsthaftigkeit oder auch nur probeweise alles in Frage stellen, worauf wir bisher gebaut haben. In seinem Roman „Paarungen“ legt *Peter Schneider* seiner Hauptfigur Theo die Worte in den

⁴ A.a.O., 224.

Mund: „Die Institutionen der Liebe befinden sich in offener Auflösung, weil die ihnen zugrunde liegenden sozialen und kulturellen Zwänge verschwinden.“ Mit dieser kaum bestreitbaren Feststellung verbindet er eine provozierende Frage, deren mögliche Antwort er jedoch in der Schwebelasse lässt: „Warum nicht eigentlich von der gegenteiligen Annahme ausgehen, nämlich von der Untreue als Regel, von der Zwangsläufigkeit der Trennung, von der Endlichkeit jeder Liebe? ... Warum beklagen wir uns, warum sind wir immer wieder enttäuscht, wa-

Was würde es bedeuten, wenn der Normalfall der Liebe ihre Vergänglichkeit wäre?

rum erklären wir uns nicht einverstanden mit der Erfahrung, dass die Vergänglichkeit der Normalfall der Liebe ist?“⁵

Diese bohrenden Fragen lassen eine doppelte Antwort zu: Sie können als Aufforderung verstanden werden, Abschied von zu großen Hoffnungen zu nehmen, die sich mit den Worten Treue, Verlässlichkeit, Liebe und Geborgenheit verbinden. Wenn man mit nüchternen, realitätserprobten Erwartungen in die Zukunft des eigenen Lebens vorausblickt, ist man weniger enttäuscht, wenn das Unvermeidliche tatsächlich eintritt. Theos Fragen können aber auch im entgegengesetzten Sinn gelesen werden; sie haben einen Bedeutungsüberschuss, der dazu anleitet, die Folgen einer

⁵ Vgl. *P. Schneider*, Paarungen, Berlin 1992, 59f. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich meinem Kollegen Rainer Marquard, Freiburg.

in spielerisch-unernster Manier dahingesagten Antwort zu bedenken. So verstanden, sind diese Fragen eine Aufforderung, eine oberflächliche Betrachtungsweise des Lebens zu überwinden und den Dingen auf den Grund zu gehen. Was würde es für das menschliche Selbstverständnis, für die Vorstellung einer durch uns gestalteten Biographie tatsächlich bedeuten, wenn der Normalfall der Liebe ihre Vergänglichkeit wäre? Was hätte dies für Konsequenzen für unseren Anspruch, in unserer Würde geachtet und nicht nur als Bezugspunkt fremder Wünsche und Selbstverwirklichungsprojekte behandelt zu werden?

Zunächst gilt es anzuerkennen, dass die Liebe tatsächlich vergehen kann. Wenn zwei Menschen die unwiderrufliche Entscheidung für ein gemeinsames Lebensprojekt treffen, indem sie sich für immer aneinander binden, heißt dies nicht, dass sie ihre Entschiedenheit füreinander nicht wieder revidieren könnten. Jede Lebensentscheidung hat nicht nur eine Vorgeschichte, die der Selbstprüfung und der Abklärung von Sehnsüchten und Erwartungen dient, sondern auch eine Nachgeschichte, von der letztlich ihr Gelingen abhängt. Im strikten Sinn unwiderruflich ist nur das Vergangene, das auch Gott nicht mehr auslöschen kann.

Vielmehr ist die Unwiderruflichkeit der Lebenswahl, die Mann und Frau durch ihren Entschluss zur Ehe treffen, von normativ-intentionaler Art. Sie ist in dem begründet, was Liebe eigentlich will und wor-

auf sie ein Leben lang aus ist, wenn sie sich selbst treu bleiben möchte. Die Unauflöslichkeit der Ehe ist keine normative Erwartung, die von außen an diese herangetragen würde; sie ist vielmehr eine Forderung, die die Ehepartner, indem sie ihrer Liebe vertrauen, an sich selbst stellen. Eine solche Lebensentscheidung impliziert die freie und definitive Selbstbestimmung beider Partner zu dem gemeinsamen Willen, dem Wachsenkönnen ihrer Liebe keine Grenzen zu setzen. Der eigentliche Grund, warum die Ehe eine auf das Ganze des Lebens angelegte, ihrem Wesen nach unauflöbliche Gemeinschaft ist, die eine unwiderrufliche Entschiedenheit der Partner füreinander verlangt, liegt darin, dass sie Ausdruck der personalen Wahrheit zweier Menschen ist, die sich gegenseitig in ihrem Personsein achten und anerkennen wollen. „Die Unauflöslichkeit der Ehe ist (...), ebenso wie ihre Einheit begründet in der Unbedingtheit der wechselseitigen Annahme und Bejahung der Ehepartner.“⁶ Die wesentlichen Merkmale der Ehe, nämlich ihre Ausschließlichkeit (Monogamie), ihre Vorbehaltlosigkeit und die unbegrenzte Bereitschaft zur gemeinsamen Zukunft ergeben sich aus dem, was mit sozialwissenschaftlichen Kategorien die „Inklusion der Vollperson“ genannt wird (Niklas Luhmann). Es geht nicht wie in anderen Formen menschlicher Vergesellschaftung um eine temporäre Koope-

⁶ M. Knapp, Glaube -- Liebe - Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit, Würzburg 1999, 152.

ration in Teilbereichen des Lebens, sondern um die bedingungslose Annahme von Mann und Frau in allen Aspekten ihres

Aufzeigen, dass Sexualität nicht in Analogie zu Hunger und Durst ...

Personseins. Sozialwissenschaftliche Analysen sprechen von der Sehnsucht, in einer funktional differenzierten Gesellschaft einen Ort zu finden, an dem die Menschen nicht nur in einer besonderen Rolle, sondern komplett, in allen Aspekten ihres Personseins angenommen werden. Es ist das Verlangen nach „Komplettzugehörigkeit“ und „Höchstrelevanz“ des eigenen Daseins, das in der Liebe eine Erfüllung sucht, deren Vehikel die Sexualität ist.⁷

Das Junktum zwischen Sexualität und Liebe ist nicht als ein äußerer Ausgleich zu denken, wie es die alte Lehre von den Ehegütern versuchte, die in der partnerschaftlichen Treue und im Kind einen Ausgleich für das Übel der Lust sah.⁸ Der entschei-

⁷ Vgl. S. Lewandowski, Sexualität in Zeiten funktionaler Differenzierung, Bielefeld 2004, 30-108.

⁸ Vgl. A. Augustinus, De Genesi ad litteram IX, 7; De bono coniugali VII, 6-7. Vgl. E. Scalco, „Sacramentum connubii“ et institutione nuptiale. Une lecture du „De bono coniugali“ et du „De sancta virginitate“ de S. Augustin, in: EThL 69 (1993) 27-47. Die Theologen der Frühscholastik und der extreme Augustinismus sahen in jeder geschlechtlichen Lustempfindung eine schwere Sünde, die durch die drei Ehegüter (*fides, proles* und *sacramentum*) in eine lässliche Sünde verwandelt wird. Vgl. H.-G. Gruber, Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moralge-

dende Grund, warum das sexuelle Erleben nur im Binnenraum einer zur dauerhaften Treue entschlossenen partnerschaftlichen Beziehung gut ist, liegt vielmehr darin, dass wir es im sexuellen Erleben mit einem anderen Menschen zu tun haben, den wir auch im intimen Zusammensein nicht als Objekt „gebrauchen“ dürfen. Wir sollen uns vielmehr auch im lustbetonten sexuellen Zusammensein an der Gegenwart des anderen „erfreuen“, wie es seiner Würde als Person allein angemessen ist. Die existentielle Bedeutung des Sexualtriebes liegt gerade darin, dass er sich auf eine konkrete Person

... sondern nach dem Modell von Sprache und Mitteilung zu verstehen ist.

des anderen Geschlechtes richtet und eben dadurch zur Grundlage einer dauerhaften Beziehung werden kann. In dieser existentiell bedeutsamen Ausrichtung auf ein „Objekt“ (um es in Freuds Sprache auszudrücken), das zugleich Person ist, unterscheidet sich der Sexualtrieb wesentlich vom Nahrungstrieb, zu dessen Befriedigung der Mensch auf unterpersonale Güter zurückgreifen kann.

Eine hermeneutische Begründung einzelner sexualethischer Verhaltensnormen muss daher deren Zusammenhang mit der Einsicht aufzeigen, dass Sexualität nicht in Analogie zu Hunger und Durst, sondern nach dem Modell von Sprache und Mitteilung zu verstehen ist. Sie steht unter dem

schichtliche Untersuchung zur Ehelehre Dionysius' des Kartäusers, Regensburg 1989, 129ff.

Grundgebot der Wahrhaftigkeit, weil sie die intensivste Form menschlicher Kommunikation ist, in der Frau und Mann in leib-seelischer Einheit ihre Zuneigung zueinander ausdrücken. Sexualität ist so auch als begehrende Liebe und in der Form des sexuellen Verlangens immer ein Verhältnis zwischen Personen, die einander in ihrem ganzheitlichen Sein zugewandt sein sollen. Sie dient der Erfüllung eines menschlichen Grundbedürfnisses, nämlich dem Aufbau eines Schutzraumes von Intimität und Verlässlichkeit und vermittelt dabei existentielle Grunderfahrungen wie Geborgenheit, Selbstsicherheit und die Fähigkeit zur Verantwortung und Hingabe an den anderen. Sie hilft dem Menschen, seinen konkreten Ort als Frau oder Mann in der Welt zu entdecken, an dem beide ihre Lebensaufgabe finden und die Bestimmungen des Selbstseins und des In-der-Welt-Seins zur Deckung bringen können.

Dennoch ist der Sexualtrieb von seinem Wesen her begehrende Liebe, die aus einem triebhaft-affektiven Bedürfnis hervorgeht und Erfüllung im anderen sucht. Diese Erfahrung des Mangels, der durch das Erlangen eines bestimmten Gutes behoben werden kann, hat das sexuelle Begehren mit Hunger und Durst, Frieren und Müdigkeit oder anderen Mangelsituationen des Organismus gemeinsam. Darin, dass die begehrende Liebe aus einem Bedürfnis hervorgeht und Erfüllung in dem sucht, was ihr fehlt, ist sie menschliche Liebe. Dass die Frau für den Mann und der Mann für die

Frau zum Gegenstand des sexuellen Verlangens werden, bedeutet aber noch nicht, dass sie zum Objekt eines Gebrauchs werden, das ihre Würde als Person zerstört. Der geliebte Partner selbst verlangt ja danach, vom anderen begehrt zu werden; er will nicht, dass dieser ihm gleichgültig bleibt und ihm nur desinteressiert mit achtungsvollem Wohlwollen begegnet. Vielmehr gehört das Erleben der eigenen Attraktivität für den Partner zu der Selbstachtung hinzu, die Frau und Mann als sexuell geprägte Personen empfinden. Sie wollen, dass der Partner sie für begehrenswert hält und in der Sprache des sexuellen Verlangens zu ihnen spricht: „Ich will dich, denn es ist gut für mich, dass du da bist“.⁹

Dieses gegenseitige Begehren impliziert, dass die Partner einer sexuellen Beziehung einander nützlich sind. Doch meint Einander-Nützlichsein nicht das Gleiche wie Objekt-des-Gebrauchs-Seins. Es ist ein Unterschied, ob ich einen Sexualpartner liebe, der in dieser Funktion jederzeit durch einen anderen ersetzbar ist und dadurch zum Objekt wird, dass ich ihn nur so lange brauche, wie ich keinen besseren gefunden habe, oder ob ich einen anderen Menschen ohne allen Vorbehalt liebe, in dem und mit dem ich zugleich die Erfüllung meines sexuellen Begehrens erlebe. Im ersten Fall lautet die Frage, die die Beziehung

⁹ Vgl. J. Pieper, Über die Liebe, in: *ders., Werke* (hg. von B. Wald), Bd. 4: Schritte zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre, Hamburg 1996, 351f.

zwischen beiden Partnern bestimmt: „Hast du Lust auf Sex?“ Der Einklang der Interessen, der sich dadurch einstellt, dass sie aneinander Spaß haben und durch ein wechselseitiges Lustempfinden verbunden sind, bedeutet nicht, dass sie *einander* begehren; ihr Verlangen zielt vielmehr auf die Lust, die jeder für sich am anderen findet. Ist das sexuelle Begehren dagegen in eine personale, zu Dauer und Treue entschlossene Be-

Hast Du Lust auf Sex ... oder begehrt Du mich?

ziehung eingebettet, kehrt sich die Frage um: Sie lautet nun: „Begehrt du mich?“ und hat in der wechselseitigen Bejahung der Partner durch die Liebe eine definitive Antwort gefunden.¹⁰ Durch die Liebe verändert sich somit die Struktur des Habens im sexuellen Erleben: Ich besitze den Partner nicht für mich, sondern der andere wird als derjenige begehrt, dem ich mich hingeben darf und dessen Hingabe ich empfangen. Der protestantische Theologe *Eberhard Jüngel* hat diese von jedem objekthaften Besitz unterschiedene Weise des Sich-Füreinander-Begehrens auf die einprägsame Formel gebracht: „In der Liebe gibt es kein Haben, das nicht der Hingabe entspringt.“¹¹ Verbindet sich das sexu-

¹⁰ Vgl. *D. Schnarch*, Die Psychologie sexueller Leidenschaft (orig.: *Passionate Marriage. Love, Sex and Intimacy in Emotionally Committed Relationships*), Stuttgart 2006.

¹¹ *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 437.

elle Begehren des anderen mit der Liebe, so fällt das Außer-Sich-Sein, das der ekstatischen Struktur des Begehrens entspricht, mit dem Beim-Anderen-Sein zusammen, das das Verlangen der Liebe prägt.¹²

Gilt das aufgezeigte Verhältnis von Sexualität und Liebe, nach dem das sexuelle Erleben als Ausdruck einer verlässlichen personalen Beziehung zwischen den Partnern an deren moralischer Wertqualität teilhat, auch für die in gleichgeschlechtlichen Partnerschaften gelebte Sexualität? Die traditionelle Sexualmoral bewertete derartige Handlungen als in sich ungeordnet und innerlich schlecht, da sie

Wertschätzung der Grundhaltung auch in einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft

den Naturzweck der Sexualität, die Zeugung von Nachkommenschaft, nicht verwirklichen könne. Doch vermag diese naturrechtliche Betrachtungsweise nicht zu erklären, warum die Nichtrealisierung der prokreativen Dimension menschlicher Sexualität die anderen Sinndimensionen entwertet, die ebenso wie die Fortpflanzung zur Bedeutungsfülle menschlicher Sexualität gehören. Im Licht heutiger human-

¹² Vgl. *Regina Ammicht Quinn*, Körper-Religion-Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz 1999, 344, die allerdings stärker den problematisch-utopischen Charakter des Einklangs von Sexualität und Liebe betont, der nicht zum normativen Bezugspunkt der moralischen Bewertung sexueller Verhaltensweisen gemacht werden dürfe (vgl. a.a.O., 244f.).

wissenschaftlicher Erkenntnisse muss die Annahme eines einzigen oder doch primären Naturzwecks der Sexualität erweitert werden. Die Reflexion der Grundthese von der mehrdimensionalen Sinnhaftigkeit menschlicher Sexualität führt in der gegenwärtigen theologischen Ethik zur Abkehr von einer objektivistischen Aktmoral, die den sittlichen Wert sexueller Einzelhandlungen von ihrer Übereinstimmung mit ihrer biologischen Ausrichtung auf die Fortpflanzung her beurteilt. Stattdessen bewertet eine theologische Beziehungsethik das sittliche Verhalten einer Person im Rahmen einer Haltungsethik, die von den Grundeinstellungen der Person her denkt, die sich in ihren sexuellen Handlungen verleblichen.

Dieser Wechsel in der Argumentationsweise wird häufig unter dem Stichwort „Beziehungsethik“ oder „Ethik der Lebensformen“ ausgedrückt, die an die Stelle der traditionellen Sexualmoral als einer Sondermoral mit eigenen naturrechtlichen Prinzipien für den Bereich des Sexuellen tritt. Der Ausgangspunkt der neuen Beziehungsethik bei der Annahme einer mehrdimensionalen Sinnhaftigkeit menschlicher Sexualität (Lustfunktion, Beziehungsfunktion, Fortpflanzungsfunktion, identitätsverbürgende Funktion im Sinne der existenziellen Erfahrung von Intimität und Geborgenheit) ermöglicht einen geänderten Blick auf gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften und die in ihnen gelebte Sexualität: Wo immer Werte wie Freundschaft, Verlässlichkeit, Treue, Füreinan-



der-Einstehen und Verantwortung gelebt werden, verdient dies moralische Anerkennung, unabhängig davon, unter dem Vorzeichen welcher sexuellen Orientierung dies geschieht. Diese moralische Anerkennung gilt nicht nur den beiden Partnern als Individuen oder Privatleuten, sondern auch der öffentlichen Lebensform (eingetragene Lebenspartnerschaft), die sie gewählt haben, um ihrem Zusammensein rechtliche Verbindlichkeit und institutionellen Schutz zu geben. Analog zur Wertschätzung der in einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft realisierten Grundhaltung gilt auch die Umkehrung: Wo immer

Promiskuität, Mehrfachbeziehungen, sexuelle Untreue und offene Beziehungsverhältnisse gelebt werden, erscheint dies moralisch problematisch, gleich unter dem Vorzeichen welcher sexuellen Orientierung dies geschieht. Eine solche Doppelaussage wird dem anthropologischen Umstand gerecht, dass wir Menschen sexuelle Wesen sind und dass die in festen Beziehungen gelebte sexuelle Praxis nichts anderes als die körperliche Ausdrucksform dieser personalen Gemeinschaft ist, in heterosexuellen Partnerschaften nicht anders als in gleichgeschlechtlichen Beziehungen.

Podiumsgespräch: Thomas Söding © Peter Lang

Sabine Demel, Eberhard Schockenhoff © Peter Lang



Diözesanbischof Alois SCHWARZ

Die Kirche und die Zeichen der Zeit

Die inneren Quellen der Erneuerung der Kirche



© Diözese Gurk-Klagenfurt

Die Frage, die heute gestellt wurde, lautet: „Welche Zeichen der Zeit gibt es im Inneren der Kirche?“ Herr Mag. Lesacher, ich weiß nicht, was das Innere der Kirche ist – seit dem 2. Vatikanischen Konzil und der 2. Kirchenkonstitution. In der ersten hat es geheißen: „Christus ist das Licht der Völker“.

Im Dezember sind es 50 Jahre, dass die Pastoralconstitution, wie sie auch heißt, verabschiedet wurde. Damit gibt es eine neue Definition von Pastoral und damit auch eine neue Herausforderung für die Qualität von Seelsorge. Ihnen allen sind die Anfangsätze aus der Pastoralconstitution des 2. Vatikanischen Konzils bekannt:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbot-

schaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.“ (GS 1)

Kirche ist eine Gemeinschaft in Christus geeint, und weil Christus Licht der Völker ist, ist es Aufgabe der Kirche, für alle Völker da zu sein und auf alle Völker hin sich zu orientieren. Die Orientierung auf die Völker hin soll im Licht des Evangeliums sein. Frau Prof. Pollak hat schon auf die Nr. 4 in der Pastoralconstitution hingewiesen, wo es heißt: „Zur Erfüllung dieses Auftrages obliegt der Kirche alle Zeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.“

Es gibt also die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen. Zum Verstehen des dramatischen Charakters der Welt brauchen wir das theologische Denken, wie es uns vorhin nahe gelegt wurde, das Zurückschauen in die Tradition, das Wahrnehmen

der biblischen Offenbarung, aber gleichzeitig auch das hineinschauen in die Lebenssituationen der Menschen.

Das wirklich Aufregende beim Konzil war ja dann die Nr. 11, in der es heißt: „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

Neue Definition von Pastoral – neue Herausforderung für die Qualität von Seelsorge

zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind.“

Es gibt also niemals die Kirche für sich, sondern wir brauchen so etwas wie eine offene Transparenz, so wie es unser Speisesaal Ihnen auch vom Bauwerk her zeigt. Man geht hinein, vermutet dahinter Mauern mit Fenstern und plötzlich geht die Welt auf und man sieht hinaus nach Süden. Man sieht die Berge, man sieht die Sonne, also die Schöpfung Gottes. So etwas muss Kirche heute leben und transparent machen. Es ist eine Gemeinschaft, die offen ist, in der es ein Pulsieren nach Innen und nach Außen gibt.

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.

Aufgabe der Kirche ist es also, die integrale Berufung des Menschen zu stärken und auf humane Lösungen hin Orientierung zu geben. Pastoral ist also nicht etwas, wo wir uns etwas ausdenken, was die Menschen dann praktisch umsetzen sollen, sondern was wir gemeinsam mit den Menschen entwickeln.

Es gibt eine Wechselseitigkeit des Auslegungsprozesses, in dem das Evangelium (vgl. GS 4) oder der Glaube (vgl. GS 11) die Interpretation der „Zeichen der Zeit“ ermöglicht, „umgekehrt aber das Hören, Unterscheiden und Deuten der vielfältigen Sprachen unserer Zeit dazu führt, „die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer zu erfassen, besser zu verstehen und angemessener vorzulegen“ (GS 44).“¹

Diese Textpassage, die ich soeben zitiert habe, dass die Kirche vom Beginn ihrer Geschichte an gelernt hat, die Botschaft mit Hilfe der Begriffe und Sprachen der verschiedenen Völker auszudrücken, wurde erst am 2. Dezember 1965 in den Konziltext eingefügt. Beim Konzil selbst wurde dieser Zusammenhang wenig diskutiert und auch nicht in seinen letzten Konsequenzen ausformuliert.

In der Nr. 44 ist dann sehr programmatisch formuliert worden:

44. 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

¹ Christoph Theobald: Zur Theologie der Zeichen der Zeit, S. 72f.

darüber im Klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt.

Nr. 44 sagt, was die Kirche von der Welt lernen kann. Wir haben zu respektieren, dass die Kirche nicht das Wissensgebäude trägt und einfach weitergibt, sondern dass die Kirche eine lernende Gemeinschaft ist.

Im Konzil heißt es: Von Beginn ihrer Geschichte an hat sie gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium sowohl dem Verständnis aller als auch berechtigten Ansprüchen der Gebildeten angemessen zu verkünden.

Die Kirche hat sich also der Menschen zu bedienen, die auch etwas zu sagen haben, auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kann.

Die Kirche erfährt auch dankbar, dass sie sowohl als Gemeinschaft wie auch in ihren einzelnen Kindern mannigfaltigste Hilfe von Menschen aus allen Ständen und Verhältnissen empfängt.

Wer nämlich die menschliche Gemeinschaft auf der Ebene der Familie, der Kultur, des wirtschaftlichen und sozialen Lebens, der nationalen und internationalen Politik voranbringt, leistet nach dem Plan

Gottes auch der kirchlichen Gemeinschaft, soweit diese von äußeren Bedingungen abhängt, eine nicht unbedeutende Hilfe.

Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben.

Das sind jetzt die drei wichtigen Passagen aus der Pastoralkonstitution. Ich bin neugierig, wie bei der Bischofssynode, die

(Neu)Evangelisierung als Rekatholisierung?

morgen beginnt, dieses Grundprinzip des Konzils sich in den Debatten der Bischöfe niederschlägt. Es geht nicht nur darum, was wir uns intern denken, was Kirche für die Ehe sein kann, sondern was sagen uns Menschen, die nicht zur Gemeinschaft der Kirche gehören, aber wissenschaftlich geforscht haben. Was sagen sie, was zum Leben heute auch als Lebensweisheit wichtig ist. Um diesen Verstehensprozess gilt es zu ringen.

Kirche wird in Zukunft dann gefragt sein, wenn sie sich als Dialogpartnerin für Lebensfragen auf die Geschehnisse der Menschen einlässt. Diese Spannung gilt es auszuhalten. Sie ist seit dem Konzil immer nach der einen oder anderen Seite versucht, aufzulösen. Man hat versucht, nach dem Konzil mit dem Programmwort „Evangelisierung“ ganz auf der Seite der Fragen der Menschen zu sein. Man hat es wieder zurückgerufen, indem man dann gesagt hat, dass nicht die Evangelisierung das Thema ist, sondern Neuevangelisierung. Damit meinte man „Rekatholisierung“. Man braucht nur

nachzuschauen, wie das in den Papstbotschaften dann zum Ausdruck kommt. Die Einen sagten dann, dass die Leute wissen müssen, was der Glaube ist. Es gab dann das Bestreben, den Weltkatechismus herauszugeben. Die Anderen sagten, dass wir an der Seite der Menschen sein müssen. Die Option für die Armen wurde in Lateinamerika formuliert. Jetzt kommt ein Papst, der beim Programm der Evangelisierung ansetzt und sich erinnert, dass Papst Paul VI. zum Abschluss des 2. Vatikanischen Konzils das Bild des Samariters in seiner Schlusspredigt gebraucht hat. Damit hat er

Innere Erneuerung der Kirche nur im Gespräch mit den Menschen

Folgendes vorgegeben: Kirche vergiss nicht die Armen. Kirche, du musst Samariter sein.

Papst Franziskus knüpft jetzt bei diesem Thema wieder an, nämlich dort, wo das Konzil wieder aufgehört hat. Als einer, der von Lateinamerika kommt, der selber mitformuliert hat, dass Evangelisierung heute, das Zugehen der Kirche auf die Menschen nur in Wechselseitigkeit gestaltet werden kann. Innere Erneuerung der Kirche geht also nur aus dem Gespräch und im Gespräch mit den Menschen.

In Evangelii Gaudium sagt Papst Franziskus:

262. „Die Kirche braucht dringend die Lunge des Gebets, und ich freue mich sehr, dass in allen kirchlichen Einrichtungen die Gebetsgruppen, die Gruppen des Fürbittgebets und der betenden Schriftlesung sowie

die ewige eucharistische Anbetung mehr werden.“

Da haben wir innere Quellen für Kirche und gleichzeitig sagt der Papst dann im nächsten Satz: „Zugleich „gilt [es], die Versuchung einer intimistischen und individualistischen Spiritualität zurückzuweisen, die sich nicht nur mit den Forderungen der Liebe, sondern auch mit der Logik der Inkarnation [...] schwer in Einklang bringen ließe.“

Bei der inneren Erneuerung der Kirche zähle ich also nicht die Gebetsgruppen, Eucharistie, Anbetung, Einkehrtage, sondern ich sage gleich dazu: Das darf nicht individualistisch gesehen werden, als ein Rückzug, indem wir sagen, ich bete so viel, wir gehören zu den Frommen und die Anderen machen die Arbeit bei den Flüchtlingen, sondern das muss ineinander gehen. Die persönliche Begegnung mit der rettenden Liebe Jesu führt uns zu den Armen, führt uns hinaus. Oder anders: Die Begegnung mit den Armen führt uns zu Jesus, der uns in den Armen begegnet.

Papst Franziskus sagt:

265. Das ganze Leben Jesu, seine Art, mit den Armen umzugehen, seine Gesten, seine Kohärenz, seine tägliche und schlichte Großherzigkeit und schließlich seine Ganzhingabe – alles ist wertvoll und spricht zum eigenen Leben. Sooft einer dies wieder entdeckt, ist er davon überzeugt, dass es genau das ist, was die anderen brauchen, auch wenn sie es nicht erkennen: „Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, ver-

künde ich euch“ (Apg 17,23). Mitunter verlieren wir die Begeisterung für die Mission, wenn wir vergessen, dass das Evangelium auf die tiefsten Bedürfnisse der Menschen antwortet. Denn wir alle wurden für das erschaffen, was das Evangelium uns anbietet: die Freundschaft mit Jesus und die brüderliche Liebe. Wenn es gelingt, den wesentlichen Inhalt des Evangeliums angemessen und schön zum Ausdruck zu bringen, wird diese Botschaft sicher zu den tiefsten Sehnsüchten der Herzen sprechen: „Der Missionar geht [...] von der Überzeugung aus, dass sowohl bei den Einzelnen als auch bei den Völkern durch das Wirken des Geistes schon eine – wenn auch unbewusste – Erwartung da ist, die Wahrheit über Gott, über den Menschen, über den Weg zur Befreiung von Sünde und Tod zu erfahren. Die Begeisterung bei der Verkündigung Christi kommt von der Überzeugung, auf diese Erwartung antworten zu können.

Wir sollen lernen, ein geistliches Wohlgefallen zu haben, Volk Gottes zu sein. Das ist das, was Frau Prof. Polak auch gesagt hat: Dass wir uns als Volk Gottes verstehen. Wir alle sind zum Priester, König und Propheten getauft. Das ist Ihnen und mir bei der Taufe zugesprochen worden. Deshalb wurden wir mit Chrisam gesalbt, dass wir unsere priesterliche, königliche und prophetische Sendung in die Welt hinein wahrnehmen. Je mehr wir das wahrnehmen, für die Welt im Geist des Evangeliums da zu sein, umso mehr werden sich für uns die Quellen erschließen. Man wird durch die Hin-

gabe nicht ärmer, sondern man wird innerlich reicher. Ich kann die inneren Quellen nur dann stärken, wenn ich das Wasser fließen lasse. Wer das Wasser der Zuwendung zu den Menschen als Priester, König und Prophet nicht fließen lässt, der darf sich nicht wundern, wenn er kein Quellwasser

Das Wirken des Heiligen Geistes führt aus engen geistlichen Schablonen heraus

hat. Die Erneuerung der Kirche geschieht also durch Hingabe, durch ein Dasein für die anderen.

Papst Franziskus sagt:

271. Es ist klar, dass Jesus Christus uns nicht als Fürsten will, die abfällig herabschauen, sondern als Männer und Frauen des Volkes.

272. Wenn wir daher die „Mystik“ leben, auf die anderen zuzugehen und ihr Wohl zu suchen, weiten wir unser Inneres, um die schönsten Geschenke des Herrn zu empfangen.

– Jedes Mal wenn wir einem Menschen in Liebe begegnen, werden wir fähig, etwas Neues von Gott zu entdecken.

– Jedes Mal wenn wir unsere Augen öffnen, um den anderen zu erkennen, wird unser Glaube weiter erleuchtet, um Gott zu erkennen.

Wer sich also selber als Kirche und in der Kirche erneuern möchte, der muss auf andere zugehen. Übrigens, da steht nicht: Jedes Mal wenn wir unsere Augen öffnen, um eine Katholikin oder einen Katholiken

zu erkennen, sondern um den anderen zu erkennen. Ich sage das nochmals und wiederhole das.

Die Aufgabe der Evangelisierung bereichert Herz und Sinn, eröffnet uns geistliche Horizonte, macht uns empfänglicher, um das Wirken des Heiligen Geistes zu erkennen, und führt uns aus unseren engen geistlichen Schablonen heraus. Gleichzeitig

Nicht das Evangelium verändert sich, nein, wir fangen gerade an es besser zu verstehen

erfährt ein solcher Mensch die Freude, eine Quelle zu sein, die überfließt und die anderen erfrischt.

Wenn es um die Quelle in der Kirche geht, dann sage ich, rechnen Sie damit, dass Sie selber Quelle der Erneuerung sind. Das haben wir nicht von anderen zu fordern, dass sie uns das vorleben sollen, sondern Sie sind eigenladen, Quelle der Erneuerung zu sein.

„Ich bin eine Mission auf dieser Erde, und ihretwegen bin ich auf dieser Welt.“ (EG 273)

Sagen Sie sich diesen Satz oft vor. Wie sollen die Menschen Gott erkennen, wenn sie nicht in ihren Augen das Ebenbild Gottes erfahren dürfen? Der Heilige Geist stärkt Sie dazu und Gerechtigkeit ist ein Geschenk, wie Prof. Polak gesagt hat. Gerechtigkeit ist ein Geschenk Gottes, das uns gegeben ist, damit wir sie weiterentfalten. Dass dies ein Lernprozess ist, die Zeichen der Zeit zu finden, Hingabe zu leben, dass es dabei ein Begleiten in Augenhöhe

braucht, ist selbstverständlich. In diesem Sinn sind wir einander Wegbegleiterin und Wegbegleiter. Da gibt es kein Oben und Unten, da gibt es nicht einen, der mehr hat als der andere, sondern jede und jeder ist gefragt, das was er oder sie von Gott begriffen hat, zu leben.

Um an ein Wort von Roger Schutz zu erinnern: „Lebe das vom Evangelium, was du begriffen hast, und sei es noch so wenig.“

Papst Johannes XXIII. spricht in einem sehr bewegenden Wort von den Zeichen der Zeit am 24. Mai 1963, 10 Tage vor seinem Tod. Er sagt:

„In Gegenwart meiner Mitarbeiter kommt es mir spontan in den Sinn, den Akt des Glaubens zu erneuern. So ziemt es sich für uns Priester, denn zum Wohl der ganzen Welt haben wir es mit den höchsten Dingen zu tun und deshalb müssen wir uns vom Willen Gottes leiten lassen. Mehr denn je, bestimmt mehr als in den letzten Jahrhunderten, sind wir heute darauf ausgerichtet, dem Menschen als solchem zu dienen, nicht bloß den Katholiken, darauf, in erster Linie und überall die Rechte der menschlichen Person und nicht nur diejenigen der katholischen Kirche zu verteidigen. Die heutige Situation, die Herausforderung der letzten 50 Jahre und ein tieferes Glaubensverständnis haben uns mit neuen Realitäten konfrontiert, wie ich es in meiner Rede zur Konzilsöffnung sagte. Nicht das Evangelium ist es, das sich verändert; nein, wir sind es, die gerade anfangen, es besser zu verstehen. Wer ein recht langes Leben gehabt hat, wer sich am An-

fang dieses Jahrhunderts den neuen Aufgaben einer sozialen Tätigkeit gegenüber sah, die den ganzen Menschen beansprucht, wer wie ich zwanzig Jahre im Orient und acht in Frankreich verbracht hat und auf diese Weise verschiedene Kulturen miteinander vergleichen konnte, der weiß, dass der Augenblick gekommen ist, die Zeichen der Zeit zu erkennen, die von ihnen gebotenen Möglichkeiten zu ergreifen und in die Zukunft zu blicken.“²

² Kaufmann, Ludwig/Klein, Nikolaus 1990: Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Fribourg: Exodus, 24



Nach diesen Worten ist Papst Johannes XXIII. in eine Art Koma gefallen und er hat nichts mehr gesprochen. 10 Tage später, am 3. Juni 1963 ist er verstorben. Es ist der Augenblick gekommen, sagt er, die Zeichen der Zeit zu erkennen und die von ihnen gebotenen Möglichkeiten zu ergreifen und in die Zukunft zu blicken.

AbsolventInnen, die bei der Jubiläumsveranstaltung in St. Georgen am 3. Oktober 2015 ihr Zeugnis erhielten
© Pressestelle Diözese Gurk-Klagenfurt/Just



Regina POLAK

Die Gegenwart wahrnehmen – auf Zukunft hin



© kathbild.at/rupprecht

1. Flüchtlinge und Europa: Worin besteht das Problem?

„Nicht die Zahlen sind das Problem. Selbst wenn fünf Millionen Flüchtlinge nach Europa migrierten, käme auf jeden hundersten Europäer ein Flüchtling. Im Libanon leben mehr als eine Million Flüchtlinge, das ist ein Drittel der Bevölkerung. Das Problem sind die Nationalegoismen in Europa, der Mangel an Solidarität und Gemeinsamkeit und der tagesaktuelle Populismus.“

Nein, das Zitat stammt weder von einem „roten“ noch von einem „grünen“ Politiker, sondern von Othmar Karas, dem Leiter der ÖVP-Fraktion im Europäischen Parlament. Erbst über den Mangel an Solidarität der europäischen Mitgliedsstaaten ist er als Europäer der „alten Schule“ zutiefst davon überzeugt, dass es nicht nur Pflicht, sondern auch *möglich* ist, die größte politische Krise der EU seit ihrem Bestehen den Menschenrechten und der Genfer Flüchtlingskonvention gerecht werdend zu lösen.

In eine ähnliche Richtung stieß vorige Woche auf dem Symposium zum Thema „Religion und Migration: Aktuelle Herausforderungen in Wissenschaft und Politik“¹ Doris Peschke, Geschäftsführerin der „Churches Commission for Migrants in Europe“²: eine ökumenische Organisation, die die europäischen Kirchen dabei unterstützt, auf der Basis der Vision einer inklusiven politischen Gemeinschaft, eine dem christlichen Glauben entsprechende Migrationspolitik auf nationaler und europäischer Ebene zu entwickeln. Auch sie kritisierte die Definition des Problems: Europa habe keine Flüchtlingskrise, sondern eine Krise der Aufnahmekapazitäten, die durch

¹ Internationales Fachsymposium „Religion und Migration: Aktuelle Herausforderungen in Wissenschaft und Politik“, 24./25. September 2015, unter meiner Leitung veranstaltet von der Forschungsplattform „Religion and Transformation in Contemporary European Society“, URL: <https://www.religionandtransformation.at/> (03.10.2015).

² The Churches Commission for Migrants in Europe, URL: <http://www.ccme.be/> (03.10.2015).

eine mangelhaft vorausblickende Asyl- und Flüchtlingspolitik der Europäischen Union und ihrer Mitgliedsstaaten fahrlässigerweise maßgeblich selbst verursacht sei.

Sie können sich vorstellen, dass beide Statements zu heftigen Diskussionen geführt haben. Othmar Karas wurde mit der Überforderung „der“ österreichischen Bevölkerung – oder besser: ihrer Verwaltungsbehörden? – konfrontiert; Doris Peschke und ihre alternativen politischen

Wer definiert das Problem – und mit welchen Interessen?

Vorschläge (z.B. „free choice“ für Asylsuchende bei der Wahl des Aufnahmelandes) des Romantizismus geziehen: Die, die da kämen, würden doch „nur“ auf „unsere“ Kosten ihre wirtschaftlichen Verhältnisse verbessern wollen.

Angesichts der heftigen Debatten begann ich mich zu fragen: Wer definiert eigentlich wie das Problem – und mit welchen Interessen? Warum wird die Ankunft der Flüchtlinge von den einen als Bedrohung, von den anderen als Chance wahrgenommen: Bedrohung von Demokratie, Sicherheit, Wohlstand und sogar Gesundheit; Chance auf Stärkung und Wachstum der europäischen Solidarität, Chance auf eine kulturell, sozial, ökonomisch, sogar politisch bereicherte Gesellschaft? Worin besteht das Problem denn nun tatsächlich – und von welchem Standpunkt aus soll man es wahrnehmen und beurteilen? Und warum lässt sich bei den einen Hermeneutik



des Vertrauens erkennen, während die anderen auf der Basis einer Hermeneutik des Verdachts davon ausgehen, dass Flüchtlinge das reiche Europa ohnedies nur ausnützen wollen? Othmar Karas und Doris Peschke haben beide einen christlichen Hintergrund: Karas denkt von der von der Ursprungsidee eines Europas der Einheit in solidarischer Vielfalt her, die maßgeblich durch die katholische Soziallehre beeinflusst ist; Peschke ist als Protestantin der biblischen Tradition und deren Fremdentheologie verpflichtet. Wie wirken sich weltanschauliche und religiöse Überzeugungen in der Einstellung zur Flüchtlingsfrage aus?

Damit bin ich bei der Theologie. Kann nicht auch *Theologie* etwas zur Wahrnehmung und Beurteilung dieser hochbrisanten und m. E. gefährlichen politischen Situation beitragen? Und wenn ja, *was* kann sie beitragen? Und *welche* Theologie ist hier gefragt?

2. Theologie, Flucht und Migration

Die Entstehung des christlichen Glaubens verdankt sich maßgeblich theologisch reflektierten Erfahrungen von Exil und Diaspora, Flucht und Vertreibung sowie Erfahrungen von Fremdheit in Welt und Gesellschaft. Die biblische Theologie ist im Kontext von Migrationserfahrungen aller Art entstanden. Sie *ist* eine Theologie der Migration, vor allem im Alten Testament. Denken Sie an den Exodus aus Ägypten, als die „Apiru“, später Hebräer genannt, d.h.

die unterste soziale Schicht der Fremdarbeiter aus einer religiös und politisch totalitären Theokratie und deren Sklaverei flieht und diese Erfahrung als Befreiung durch Gott erkennt.³ Oder erinnern Sie sich an Abraham, der im Unterschied zu Odysseus nicht wieder in seine Heimat zu seiner Familie zurückkehrt, sondern nach dem Bruch mit einem Teil seiner Familie in eine ungewisse Zukunft aufbricht, mit nichts als

Biblische Spuren von Erfahrungen der Heimatlosigkeit

mit einem nicht sehr wahrscheinlich wirkenden Versprechen auf das Gelobte Land und zahlreiche Nachkommen. Das Babylonische Exil wird zu einer der theologisch produktivsten Zeiten in der Entstehung der Schrift: Ihr verdanken wir die wesentliche Komposition des Pentateuch. Diaspora macht offensichtlich schöpferisch. Die Erfahrung von Vertreibung ist religiös sensibel. Auch im Neuen Testament finden sich Spuren solcher Erfahrungen der Heimatlosigkeit: Jesus von Nazareth hatte „keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann“; auch die junge Gemeinschaft der Wanderprediger, die ihm folgte, und die ersten Gemeinden verstanden sich als „Gäste“ und „Fremde“ auf Erden (Hebr 11,13; 1 Petr 2,11), deren Heimat der Himmel ist. Und mit der Weltgerichtsrede in Mt 25 steht Jesus von Nazareth ganz in der jüdischen Tradition, der im Fremden Gott begegnen kann: Wer

³ Vgl. Jan Assmann: Exodus. Revolution der Alten Welt. München 2015.

Fremde aufnimmt, nimmt Christus auf. Die Fülle der Anknüpfungspunkte ist überbordend.

3. Wie kann die Kirche die „Zeichen der Zeit“ erkennen?

Ich möchte nun ausgehend von der konkreten und biblischen Wirklichkeit von Flucht und Migration jener Frage nachgehen, die mir für den heutigen Festakt gestellt wurde: Wie kann die Kirche die Zeichen der Zeit erkennen?

Flucht und Migration *sind* ein Zeichen der Zeit. Darauf verweist die höchst empfehlenswerte Instruktion *Erga migrantes caritas Christi* des Päpstlichen Rates der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs: „Wir können also das gegenwärtige Migrationsphänomen als ein sehr bedeutsames 'Zeichen der Zeit' betrachten, als eine Herausforderung, die es beim *Aufbau einer erneuerten Menschheit* und in der *Verkündigung des Evangeliums des Friedens* zu entdecken und zu schätzen gilt.“⁴

Das kirchliche Lehramt nimmt Migration also wahr als Aufgabe, die dabei helfen kann, eine erneuerte Menschheit aufzubauen und das Evangelium des Friedens zu verkünden. Mehr noch:

⁴ Päpstlicher Rat der Seelsorge für Migranten und Menschen unterwegs: *Erga migrantes caritas Christi*. Die Liebe Christi zu den Migranten: URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_ge.html (03.10.2015), hier: EM 14.

„Der Übergang von monokulturellen zu multikulturellen Gesellschaften kann sich so als *Zeichen der lebendigen Gegenwart Gottes in der Geschichte und in der Gemeinschaft der Menschen erweisen*, da er eine günstige Gelegenheit bietet, *den Plan Gottes einer universalen Gemeinschaft zu verwirklichen*. Der neue geschichtliche Kontext ist in

Das »Problem« kann auch zum segensbringenden Kairos werden

der Tat gekennzeichnet von Tausenden Gesichtern des Anderen, und im Unterschied zur Vergangenheit wird die Vielfalt in den meisten Ländern zu einer Selbstverständlichkeit. Die Christen sind daher aufgerufen, [...] die Achtung vor der Identität des Anderen zu bezeugen und zu praktizieren.“ [...] Wir sind deshalb alle zur Kultur der Solidarität aufgerufen, [...] um gemeinsam zu einer wahren Gemeinschaft der Menschen zu gelangen.“⁵

Katholische Theologie eröffnet also eine alternative Wahrnehmung des Phänomens Migration. Sie stellt „das Problem“ Migration in einen heilsgeschichtlichen Kontext und versteht es als Zuspruch und Anspruch, als Gabe und Aufgabe Gottes, sich am Aufbau einer erneuerten, in Frieden lebenden Menschheit zu beteiligen. Gott möchte und wird auf diese Weise seine Geschichte des Heils für die ganze Menschheit weiter-schreiben.

Das ist eine gewagte Sichtweise. Es könnte ein Beitrag der Theologie zu je-

⁵ *Erga migrantes caritas Christi* 9.

nen neuen Narrativen über Migration und Flucht sein, derer wir in Europa dringend bedürfen: Narrative, die auch das Potential und die Chancen, die diese Situation mit sich bringt, zum Thema machen. „Das Problem“ kann auch zur Chance, theologisch: zum segensbringenden Kairos werden.

Wie kommt man zu einer solchen Sichtweise, die manchem nachgerade abwegig und naiv erscheinen mag, wenn man die täglichen Nachrichten hört.

Meine These: Sie ist das Resultat praktisch-theologischen Denkens.

4. Praktische Theologie als Hermeneutik der Gegenwart

Ein praktisch-theologischer Zugang fragt nach den „Zeichen der Zeit“ und lässt diese in ihrem Gefahrenpotential, aber vor allem in deren heilbringender Potentialität erkennbar werden. Eine Form nüchterner, realitätsbezogener, Böses und Leid nicht aussparender Hoffnung – theologisch: eine solche Theologie spricht von Gericht und Gnade *heute*. Identifiziert werden lebensförderliche und lebenszerstörerische Dimensionen eines Gegenwartsphänomens, eben Migration und Flucht, indem die Gegenwart in Erinnerung an die biblischen Zusagen und Verheißungen im Licht der biblischen und kirchlichen Erfahrungen und Traditionen gedeutet wird.

Die praktisch-theologische Methode als Hermeneutik der Gegenwart ist kein Monopol der Pastoraltheologie. Es handelt sich dabei um eine theologische Situationsana-

lyse der Gegenwart, die grundsätzlich allen Disziplinen offen steht und auch von anderen Fächern als dem meinen praktiziert wird, allem voran von der Religionspädagogik. Wesentlich an dieser Methode ist die Prämisse, dass die Gegenwart und ihre „Zeichen der Zeit“ als *loci theologici* verstanden werden: d.h. als Orte, an denen neue, besser: vertiefte theologische Erkenntnisse entdeckt werden können. Die

Die Gegenwart als theologierelevanten Ort wahrnehmen und würdigen

Gegenwart ist also nicht nur ein Ort, an dem eine abstrakte Theologie umgesetzt, angewandt oder vermittelt werden oder sich bewähren soll, sondern sie wird *als sie selbst* als theologierelevanter Ort wahrgenommen und gewürdigt. Die Begründung: Wenn Gott ein lebendiger ist, wirkt er nicht nur in der Geschichte, sondern auch heute. Gottes Präsenz lässt sich auch heute wahrnehmen und sein Wille erkennen. Die Gegenwart ist kein theologiefreier Kontext, in den hinein Gott buchstabiert wird, sondern sie ist *als sie selbst* eine „Wohnstätte“ theologischer Erkenntnis.

Das ist natürlich weder erkenntnistheoretisch noch praktisch ein einfaches Unterfangen. Zu behaupten, man erkenne Gottes Willen für heute, ist sogar gefährlich: Auch Adolf Hitler hat in gewissem Sinn Praktische Theologie betrieben, als er sich selbst als das Instrument der göttlichen Vorsehung betrachtete und die politischen Barbareien, die er ausgelöst hat,

als Zeichen göttlicher Vorsehung gedeutet hat. Theologisch ist daran zu erinnern, dass Gottes Wirklichkeit niemals unmittelbar und erst im Nachhinein zu erkennen ist – und zudem auch dies nur begrenzt, ist doch auch Gott der bleibend Fremde, den auch TheologInnen nicht fassen können.

Wenn die Kirche es nun also in *Gaudium et Spes* als ihre Pflicht bezeichnet, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“⁶, begibt sie sich auf gefährliches Terrain. Sie muss dabei umsichtig, vorsichtig und verantwortungsbewusst vorgehen. Dass sie darum weiß, lässt sich an ihrem vorkonziliaren und bis heute nicht abgeschlossenen Ringen um ein differenziertes Verständnis der „Zeichen der Zeit“ ebenso erkennen wie an den Subjekten der Erkenntnis: Kein einzelner Theologe, kein Papst allein, nicht eine einzelne Gemeinde – nein: das ganze Volk Gottes ist dafür verantwortlich: „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.“⁷

⁶ Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* über die Kirche in der Welt von heute 4, URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (03.10.2015).

⁷ *Gaudium et Spes* 11.

Die Identifikation der „Zeichen der Zeit“ ist eine Aufgabe der *ganzen* Kirche.

Auch wenn diese Aufgabe schwierig ist, ist sie theologisch unabdingbar: Worin denn bestünde der Sinn von Glaube und Theologie, wenn damit nicht die Herausforderungen der Gegenwart zu bestehen wären? In der Sprache von *Gaudium et Spes*: Es geht darum, „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 (zu) geben.“⁸ Umgekehrt: Diese Antworten findet man auch nicht ohne Theologie.

5. Was heißt das praktisch?

Zunächst wäre zu fragen: Woran erkennt man ein „Zeichen der Zeit“?⁹ „Zeichen der Zeit“ sind nicht einfach nur sozialwissenschaftliche Erkenntnisse, Trends oder Moderscheinungen. Nicht einmal ein Ereignis als solches ist ein „Zeichen der Zeit“, auch nicht Flucht und Migration.

Zu einem „Zeichen der Zeit“ werden Ereignisse erst, indem sie mit den Augen des Glaubens wahrgenommen und sodann re-

⁸ *Gaudium et Spes* 4.

⁹ Zum Folgenden ausführlich: Regina Polak/Martin Jäggle: Gegenwart als locus theologicus. Für eine migrationssensible Theologie im Anschluss an *Gaudium et Spes*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg - Basel - Wien 2012, 570-598.

flektiert werden. Dafür braucht es Theologie. Erst durch diesen gläubigen und theologischen Deutungsprozess werden sie zu „Zeichen der Zeit“. Es handelt sich dabei um Ereignisse, die bei breiten Teilen der Bevölkerung deren Bewusstsein von Welt und Wirklichkeit tiefgreifend und nachhaltig verändern. Sie lassen für eine ganze Generation, ein ganzes Volk, eine ganze Zivilisation erkennen, dass eine neue Zeit im Ankommen ist.¹⁰ Sie verbinden sich mit Konflikten und Krisen und immer auch mit einem Kampf um Würde, Anerkennung und Gerechtigkeit von Menschen, gleich ob diese gläubig oder ungläubig sind. Die Suche nach Gottes Anwesenheit wird in ihnen auf neue, radikalisierte Weise virulent. Beides, gemeinsamer Kampf und Suche nach Gott, basieren auf der Solidarität der Gläubigen mit allen Menschen. Daher bedarf es zu ihrer Erkenntnis immer auch und notwendig der Erfahrungen und des Wissens jener, die nicht zur Kirche gehören – und zwar um nichts weniger als um einer vertieften Glaubenserkenntnis willen: „Zur Steigerung dieses Austauschs bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der

¹⁰ Diesen Aspekt betonen Marie-Dominique Chenu und Hans-Joachim Sander, vgl. *Les signes de temps*, in: NRT 97 (1965), 29-39; Hans-Joachim Sander: Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. P. Hünemann und B.J. Hilberath, Bd. 4, Freiburg: Herder 2005, 581-886.

Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um

Gläubig wahrgenommen und reflektiert werden Ereignisse zu »Zeichen der Zeit«

Gläubige oder Ungläubige handelt. Es ist jedoch Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kann.¹¹

Die Erkenntnis der „Zeichen der Zeit“ ist also keine primär akademische Angelegenheit: Den Theologen kommt dabei aber eine unverzichtbare Aufgabe zu: Die Begleitung dieses Prozesses auf der Basis einer in die Tradition eingebetteten und wissenschaftlich fundierten Glaubensreflexion. Der praktisch-theologische Zugang sichert dabei die Kommunikation zwischen den biblischen, historischen, systematischen und philosophischen theologischen Disziplinen mit der Welt und Wirklichkeit, wie sie die „säkularen“, vor allem die empirischen Wissenschaften wahrnehmen. Praktische Theologie sichert den Gegenwartsbezug.

Gut gearbeitet werden kann aber nur interdisziplinär, im Verbund aller Wissenschaften, und transdisziplinär, also mit den Menschen aus der Praxis, mit ExpertInnen und Betroffenen.

Methodisch wären sodann die folgenden drei Schritte zu vollziehen, kooperativ, arbeitsteilig und einander stimulierend, inspirierend und kritisierend:

- eine methodisch-strukturierte, systematische *Wahrnehmung der Gegenwarts-situation* aus den unterschiedlichsten erfahrungswissenschaftlichen und praxisbezogenen sowie wissenschaftlichen und Perspektiven – die sogenannte Kairologie, die die „Zeichen der Zeit“ identifiziert
- die Entwicklung einer theologisch, aber auch „säkular“ fundierten Kriteriologie, die dabei hilft, die „Zeichen der Zeit“ kritisch zu deuten und zu beurteilen, um so den inneren theologischen Sinn und die damit verbundenen Aufgaben der Gegenwart zu erschließen
- die Entwicklung von Handlungsperspektiven auf der Basis dieser Erkenntnisse

Jedes theologische Fach, das so arbeitet, arbeitet praktisch-theologisch. Jede Gemeinde, die sich auf diese Weise der Wirklichkeit nähert, arbeitet praktisch-theologisch. Immer geht es darum, auf der Basis einer soliden Situationsanalyse den Willen Gottes für eine konkrete Situation zu verstehen.

Die Pastoraltheologie, die ich hier veretrete, hat in diesem Prozess die Aufgabe,

auf der Basis dieser Erkenntnisse die spezifischen Herausforderungen für das Handeln der Kirche in der Welt auf ihren verschiedenen Ebenen zu identifizieren.

Getragen ist dieses „Projekt“ von der Überzeugung, dass nicht nur die Erkenntnis der „Zeichen der Zeit“, sondern bereits Praxis und Prozess ihrer Identifizierung, wie ich sie hier beschrieben habe, für die Kirche und die Gläubigen eine zentrale Quelle der Erneuerung sein können. Gelingt dies, kann sich auch das ereignen, was Papst Johannes XXIII. „Aggiornamento“ genannt hat. Dieses leider so oft missverständene Wort meint eben gerade nicht bloß Anpassung an den Zeitgeist, sondern das Zugleich und Ineinander von Vertiefung im Glauben und Zuwendung zur Welt, damit die Kirche ihren Dienst in der Welt im Sinne Gottes ein Stückweit besser verwirklichen kann.

6. Flucht und Migration: Ausdruck der Sünde und Möglichkeit zum Segen

Eine Theologie, die Migration und Flucht als „Zeichen der Zeit“ erkennt, kann auch etwas zur Wahrnehmung und praktischen Gestaltung der aktuellen politischen Situation beitragen.

Ich möchte exemplarisch darstellen, was ein praktisch-theologischer Zugang erkennen lassen kann. (Und das ist nur eine von vielen Möglichkeiten!)

Die aktuell 60 Millionen Flüchtlinge, Umweltflüchtlinge noch nicht mitgezählt,

konfrontieren Europa mit der Sünde, und zwar nicht nur der des Islamischen Staates, sondern auch der eigenen. Die Ankunft der Kriegs- und Armutsfüchtlinge macht sichtbar, was sich mit dem Schriftwort Ex 20,5 erkennen lässt: Die Schuld der Väter wird verfolgt an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation.

Die Flüchtlinge sind natürlich weder „Strafe“ Gottes noch werden sie bestraft. Das Schriftwort beschreibt die Erfahrung, dass es generationenlang schwere Folgen für alle hat, wenn die Gebote Gottes, die das Leben schützen, nicht beachtet werden. Die Flüchtlinge aus dem Nahen Osten und Afrika kommen entweder von Kriegsschauplätzen, die das Zerfallsprodukt zu meist völkerrechtswidriger Militärinterventionen der USA, ihrer Bündnispartner oder Russlands sind; oder sie kommen aus Ländern, deren wirtschaftsimperialistische Ausbeutung durch den Westen nicht unwesentliche Basis unseres Wohlstands ist. Die Flüchtlinge dieser Tage stehen vor den Grenzzäunen jener, deren Vorfahren im Kolonialismus Millionen Menschen ermordeten, die um der Rohstoffe willen jahrzehntelang Despoten toleriert haben; und die um des Wirtschaftswachstums willen die Ressourcen der Erde zu zerstören bereit sind. Natürlich müssen Kriegstreiber und Terroristen ihre Taten selbst verantworten. Aber der Blick auf die Genese von Armut, Terror und Krieg fordert Europa eben auch zur Selbstkritik und zur Übernahme der Verantwortung für ein Problem

¹¹ Gaudium et Spes 44.

auf, das global und strukturell ist und auch nur so gelöst werden kann. Wir müssen nicht nur helfen, wir müssen uns ändern – unseren Lebensstil, unsere Wirtschaftspolitik, unsere Entwicklungspolitik.

Die Ankunft der Flüchtlinge weckt aktuell in Österreich und Europa das Beste und das Schlechteste in den Menschen.

**Wir müssen nicht nur helfen,
wir müssen uns ändern**

Wir sind konfrontiert mit einer überwältigenden Hilfsbereitschaft und einer couragierten Zivilgesellschaft, die wie noch niemals in der Geschichte die Politik vor sich hertreibt. Wir sind aber zugleich europaweit auch konfrontiert mit dem Erstarken eines mich zutiefst erschreckenden Rassismus und Menschenhasses, der durch die Agitation verantwortungsloser rechtspopulistischer Parteien massiv forciert wird.

In diesem Licht erscheint es gar nicht selbstverständlich und weise voraussehend, dass es das Gebot der Nächstenliebe im Alten Testament in zweifacher Gestalt gibt: In Lev 19,18 bezieht sie sich auf den Nächsten, in Lev 19,34 auf den Fremden: „Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei dir aufhält, *soll euch wie ein Einheimischer gelten*, und *du sollst ihn lieben wie dich selbst*; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen.“

Das Volk Israel weiß aufgrund eigener Erfahrungen offenbar um die Fragilität und Gefährdung der Fremden, die ins Land

kommen und sichert deren Schutz rechtlich ab.

Die biblische Tradition weiß aber auch, dass „Fremde“ und „Ausländer“ zum Segen werden können. Da wird in Gestalt von Fremden dem Abraham und der Sarah die Geburt eines Kindes verkündet. Da wird die Ausländerin Ruth für ihre jüdische Schwiegermutter zur Rettung und auch von Matthäus in den Stammbaum Jesu aufgenommen. Und nicht nur heute machen jene, die sich in Traiskirchen, im erzbischöflichen Palais in Wien, in den Caritas-Einrichtungen oder am Westbahnhof engagieren bereichernde Erfahrungen mit Flüchtlingen. Der rege Austausch mit „Fremden“ und deren Kulturen hat auch überall in der Heiligen Schrift und in der kirchlichen Tradition vielfältige Spuren hinterlassen. Ja, unsere Kirche wäre ohne diesen, durchaus konfliktiven, aber immer regen Austausch mit Fremden innerhalb und außerhalb nicht die, die sie ist, und schon gar nicht wahrhaft katholisch. Auch als Vertreiberin hat unsere Kirche eine intensive Erfahrung: Die Schuld der Kirche gegenüber „Kettern“, Protestanten und Juden verpflichtet dazu, Vertriebene aufzunehmen.

Ein theologischer Blick auf Flucht und Migration – hier biblisch und geschichtlich – erschließt die Phänomene also als Ausdruck der Sünde sowie als Möglichkeit zum Segen.

Aber was sollen wir jetzt tun?

7. Gerechtigkeit lernen

Welche theologischen Traditionen könnte man heranziehen, um Handlungskriterien für die gegenwärtige Situation zu erschließen? Auch hier gibt es unzählige Möglichkeiten, die Auslegungsmöglichkeiten der Schrift und der Tradition sind unendlich.

Ich wähle hier die Erinnerung an die biblischen Zusagen und Verheißungen: das Evangelium des Jesus von Nazareth, dass das Reich Gottes schon da ist und uns unausweichlich nahekommmt (Mk 1,14); die Verheißung, dass am Ende der Tage die Völker in ihrer Verschiedenheit zum Zion pilgern und zu Jahwe beten (Jes 2,2; Mich 4,1) oder Gott in seiner Stadt Wohnung nehmen wird, mitten unter den Menschen (Offb 21). Alle diese Bilder erschließen Prozesse, die heute schon stattfinden, blickt man mit den Augen des Glaubens in die Wirklichkeit.

Freilich lassen diese Bilder zugleich auch die schreckliche Diskrepanz zur Gegenwart erkennen: Armut, Not, Krieg, Ausschluss ganzer Menschengruppen. Der Weg ist noch lang. Aber könnte die Erinnerung an diese Bilder nicht auch jene nüchterne Hoffnung stimulieren, die gegenwärtig dringend nötig ist? Eine solche nennt Leid, Böses und Sünde beim Namen und erkennt darin den ersten Schritt zu begründeter Hoffnung.

Hoffnung allein genügt freilich nicht. Alle Zusagen und Verheißungen sind zugleich an ethische und politische Impera-

tive gebunden, in deren Mitte die Forderung nach Gerechtigkeit steht. Ich kann hier den biblischen bzw. theologischen Gerechtigkeitsbegriff nicht entfalten, nur so viel: Zu ihm gehören Gleichheit aller Menschen in ihrer Würde, rechtliche Anerkennung ihrer Verschiedenheit, Teilhabe aller an der menschlichen Gemeinschaft und deren bzw. der Erde Güte sowie eine eindeutige Option für alle Marginalisierten: Arme, Fremde, Kinder, Kranke usw. An deren Lebensqualität bemisst sich die Gerechtigkeit einer Gesellschaft. Die Schrift ist voll von Erinnerungen, dass es allem voran die Ver-

Flucht und Migration als Spiegel, die Europa mit der eigenen Wirklichkeit konfrontieren

letzung und Zerstörung von Gerechtigkeit ist, die zu Armut, Gewalt und Krieg führt. Gerechtigkeit beschreibt eine Beziehung zwischen Menschen: die sozialen, kulturellen, politischen, ökonomischen und religiösen Beziehungen und deren Beitrag zu einem guten Leben für alle. Dass eine solche Gerechtigkeit zuallererst Gottes Werk ist, ist beruhigend – denn ohne ihn wird der Einsatz für sie weltweit und in Europa nur sehr schwierig und manchmal aussichtslos erscheinen. Nicht ohne Grund sagt Jesus von Nazareth: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit.“ (Mt 6,33) Beides gehört untrennbar zusammen.

Migration und Flucht eröffnen Europa die große Chance, Gerechtigkeit tiefer und nachhaltiger zu lernen: d.h. z.B. jene sozio-kulturellen, politischen und ökonomischen

Prozesse, Strukturen, Institutionen und Akteure zu identifizieren, die dabei helfen, dass Europa mit den heute Ankommenen und jenen Migranten, die schon lange da sind, gut, gerecht und friedlich zusammenleben kann; zu lernen, dass zur Gerechtigkeit die Eröffnung von Teilhabe gehört und die strukturelle Anerkennung von Verschiedenheit; zu lernen, dass Liebe die stärkste Quelle der Gerechtigkeit ist und welche inneren und äußeren Blockaden dem im Weg stehen.

Flucht und Migration sind in gewissem Sinn wie Spiegel, die Europa mit seiner eigenen Wirklichkeit konfrontieren: der humanen und gerechten ebenso wie der inhuman-gewaltförmigen.

Theologisch scheinen sie wie Fenster, durch die hindurch Europa auf die verheißene Zukunft Gottes sehen könnte. In die-

sem Sinn kann die aktuelle Situation auch zu einer Quelle kirchlicher Erneuerung werden: in jeder Gemeinde, die Flüchtlinge aufnimmt; in unserem Land, wenn es lernt, mit jenen, die schon da sind und jenen, die bleiben werden, in Verschiedenheit gerecht zusammenzuleben. Mit der Hilfe von MigrantInnen und Flüchtlingen können wir unsere politischen Institutionen verbessern, unsere Ökonomien überprüfen, Demokratie neu lernen und last, but not least: den christlichen Glauben tiefer verstehen und leben lernen.

Eine praktisch-theologische Reflexion der aktuellen Situation ermöglicht es, die Flüchtlingskrise als Krise der Gerechtigkeit zu erkennen und auf der Basis einer Hermeneutik des Vertrauens in Gottes Verheißungen mit Hoffnung in die Zukunft zu gehen.

Erhard Lesacher beim Festakt in St. Georgen © Pressestelle Diözese Gurk-Klagenfurt/Just



Waltraut STOCKREITER

Aus den Gräbern auferstehen!



© familija.at

Vor etwa 12 Jahren, kurz bevor ich in Pension ging, hatte ich einen Traum, dessen letzter Teil mir lange unverständlich blieb.

In den biblischen Erzählungen spielen Träume ja immer wieder eine Rolle und so murre ich Ihnen meine Traumsequenz zu: Ich war mit der Mutter eines Freundes unterwegs zu einem Friedhof, um dort ein Grab zu besuchen. Bei diesem Friedhof angelangt, trafen wir auf muslimische Familien, die rund um die christlichen Gräber lagerten und Picknick hielten.

Was hat nun diese Traumsequenz mit mir und dem von mir in den darauf folgenden Jahren absolvierten Theologischen Kurs zu tun?

- Beim Studium der Europäischen Kirchengeschichte wurden mir unter anderem die Verflechtungen von Krone und Altar, von weltlichen und kirchlichen Fürsten und die daraus resultierenden Verwicklungen und Konflikte sichtbar. Beim Blick und Reisen auf die Iberische Halbinsel beeindruckten mich die wechselseitigen Wirkungen von Judentum, Islam und Christentum.

- Bei der Beschäftigung mit dem AT und NT beeindruckten mich bei manchen Erzählungen die Parallelen in den Texten, die dann im NT Text jeweils das Christusgeheimnis betonen. Diese Wahrnehmung wiederholt sich immer wieder einmal bei den sonntäglichen Lesungen und lässt mich genau hinhören.
- Theologische Bildung macht in der Folge aufmerksam und kritisch gegenüber den in Predigten präsentierten Aussagen und Inhalten. Sie lässt mich aber auch ärgerlich werden, wenn einige unserer geistlichen „Gastarbeiter“ uns in ihren Predigten eine drohende „Zeigefinger Pastoral“ zumuten.
- Theologische Bildung schärft den kritischen und engagierten Blick auf die eigene Glaubensgemeinschaft. Sie vermittelt aber auch das Rüstzeug für einen selbstbewussten und zugleich toleranten Umgang mit Menschen aus anderen Religionen und Kulturen. Für mich ereignet sich das ganz konkret im Kontakt mit und in der integrativen Begleitung von muslimischen Flüchtlingsfamilien. Dabei



familien^v
Der Katholische Familienverband

Unterstützen Sie die „Sonntagskampagne“ des Katholischen Familienverbandes!

Gerne senden wir Ihnen dazu A6 Karten und A3 Plakate. Zu bestellen per E-Mail unter: info@familie.at

Der Katholische Familienverband ist Mitglied der Allianz für den freien Sonntag.

kommt es unweigerlich zu einem Hinterfragen und Reflektieren der eigenen Gebetspraxis, der gelebten Nächstenliebe, zum Blick auf das Verbindende von Ramadan und christlichen Fastenzeiten und der Bedeutung der Feste in diesen beiden Religionen.

- Der Theologische Kurs führte mich dann in meiner Abschlussarbeit zur Begegnung und Auseinandersetzung mit der Spiritualität des Ignatius von Loyola. Diese Spiritualität ermutigt und befähigt, in der Aktion, im Tun, zugleich kontemplativ zu sein. Sich in Allem so zu engagieren, als hinge der Erfolg ganz von meinem Einsatz ab, zugleich aber das Gelingen ganz dem Herrn zu überlassen. Mit dieser Haltung wird es möglich, Gott und sein Wirken in allen Dingen und Situationen sowie in den alltäglichen Begegnun-

gen mit den Menschen, wahrzunehmen und zu finden.

Es scheint mir, dass die ignatianische Spiritualität den Zugang zur Deutung des eingangs erzählten Traumes öffnet. In ihm sehe ich heute eine Herausforderung, eines der Zeichen unserer Zeit für mich und uns als Christen. Wir müssen und können aus den Gräbern unseres alt und müde gewordenen europäischen Christentums auferstehen. Wenden wir uns neugierig und engagiert dem neuen Leben zu, das uns die Begegnung mit den Menschen aus anderen Kulturen und Religionen schenkt. Und tun wir das im Bewusstsein und mit der Kraft unserer Werte.

GRAZ, 15. Jänner 2016

THEOLOGISCHE KURSE 

Diözesanbischof Wilhelm KRAUTWASCHL
Biblische Lernorte
Wie kommt die Heilige Schrift ins Volk?



© Gerd Neuhold

Lange war mir Leben aus dem Glauben etwas, das einfach dazugehört. Ich habe mich nie wirklich gefragt, wie denn und was denn: am Sonntag hieß es zur Kirche zu gehen. Für einen, der 150 m neben der Stadtpfarrkirche aufwuchs, war das ohnedies (fast) kein Problem. Wir bereiteten uns auf dem elterlichen Bauernhof schon am Samstag auf diesen besonderen Wochentag vor: alles wurde geputzt – auch wir wurden gebadet und einmal so richtig gewaschen. – Gott wurde mir eigentlich nie zur Frage. Er gehörte zum Leben dazu wie das Atmen, das Trinken und das Essen.

Ich war, wenn ich mich recht entsinne, knapp 14 Jahre alt. In unserer Pfarre Gleisdorf begann ein neuer Kaplan zu wirken. Er kam aus Sizilien und tat sich mit der deutschen Sprache noch schwer. Als eifriger Ministrant unterstützte ich ihn bei seinem Ankommen, wo es nur ging. Darüber war er sichtlich froh. Er lud mich alsbald einmal ein zu einem besonderen Kreis: wir setzten uns 14-tägig in einer kleinen Gruppe zusammen und lasen aus der Bibel. Interessant war: die Erwachsenen – ich war stolz,

dass ich als Heranwachsender dabei sein durfte – tauschten sich darüber aus, wie sie die Bibel in ihrem Alltag zu leben versuchten – anzufangen wusste ich damals nicht viel damit.

Jahre später, ich studierte bereits in Graz und wohnte im Priesterseminar, begegnete mir diese Übung erneut. Durch das Studium wurde in mir Interesse an der Bibel geweckt, an *einer* bestimmten Art damit umzugehen. Reflexion war angesagt – und allein diese tat es mir an. Nach einer internationalen Tagung mit anderen Seminaristen hat mich ein Kollege eingeladen, uns zusammen zu tun und gemeinsam zu überlegen, was denn „Leben aus dem Glauben“ und damit „Leben mit der Bibel“ im Priesterseminar bedeuten könnte. Wir trafen einander immer wieder, nahmen ein Wort aus der Heiligen Schrift und versuchten, dieses in den kommenden Tagen zu leben. Dabei machte ich die Entdeckung: die Bibel ist nicht nur etwas, das meditiert und betrachtet werden kann. Vielmehr, die Bibel ist Wort Gottes, also Gespräch des Schöpfers der Welt mit mir ganz persönlich. ER

spricht mich an und lädt mich ein, Seinem Wort in meinem Leben Raum zu geben. Wir machten dann aber die Entdeckung: das ist in einem Umfeld wie dem des Priesterseminars alles andere als leicht. „Das Wort Gottes leben?“ hörten wir – ausgesprochen oder nicht: „Was soll das?“ Eine Zeitlang versuchten wirklich alle, der Weisung Jesu entsprechend zu lieben und uns gegenseitig ernst zu nehmen. Dabei luden wir uns alsbald den Spott mancher Kollegen auf, die lapidar meinten: „Ihr wollt ja nur dem Regens gefallen und euch einschmeicheln.“

Gottes Wort zu leben und damit ernst zu machen, dass Er mit uns, den Menschen in Kontakt treten will, ist auch heute noch alles andere als selbstverständlich. Wiewohl wir immer und immer wieder merken, wie genau dies der Welt nottun würde. Wir brauchen nur *einmal* bewusst Nachrichten lesen oder diese hören bzw. sehen, dann werden wir ohne nachzudenken sagen können, ja sagen müssen: *Leben nach dem Wort Gottes* würde da so manches verändern. – Ich spreche nach wie vor die Einladung Gottes an jede und jeden von uns aus, sich ernsthaft mit seinem Wort auseinander zu setzen. Leider ist aber Christsein und damit Kirche – die Jahrhunderte herauf unbemerkt, weil gesellschaftlich abgestützt – eher zu einem System verkommen, das Lehren, mitunter auch ungeordnet, aneinanderreicht. Im Heute sich radikal wandelnder gesellschaftlicher Verhältnisse, im Heute ganz neuer Herausforderungen durch demographische Entwicklungen,

die nicht aufzuhalten sind, im Heute eines Pluralismus, für den mitunter alles gleichgültig und damit letztlich alles auch gleichgültig wird, im Heute unserer Tage ist mit der lebendigen Beziehung zu Gott und der lebendigen Begegnung mit seinem Wort eine Alternative uns in die Hand gegeben, die so manches auf neue und wirklich tragfähige Fundamente stellen könnte. Nur: nutzen wir diese Auseinandersetzung? Nutzen

Dass Er mit uns in Kontakt treten will, ist auch heute alles andere als selbstverständlich

wir das persönliche wie gemeinschaftliche Betrachten der Bibel, das persönliche wie gemeinschaftliche Leben des Wortes Gottes inmitten unseres Alltags? Damit käme ja Sein Wort erst zur Geltung, aber auch zur Vollendung: «Denn wie der Regen und der Schnee vom Himmel fällt und nicht dorthin zurückkehrt, sondern die Erde trinkt und sie zum Keimen und Sprossen bringt, wie er dem Sämann Samen gibt und Brot zum Essen, so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verlässt: Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will, und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe»¹ lesen wir bekanntlich beim Propheten Jesaja.

In den letzten Jahren ist mir überdies eine andere Übung bekannt geworden: Das „Bibelteilen“. Diese ist zwar von einem aus Deutschland stammenden Bischof verbreitet worden, hat bei uns aber erst über den Umweg von Afrika und Asien langsam

¹ Jes 55,10f.

Heimat gefunden. Wir tun uns manchmal sehr schwer damit, das Wort Gottes wirklich mitzunehmen in den Alltag. Wir schieben da mitunter vor, dass wir als Nichtwissende, nicht Gelehrte etc. eben nicht recht umgehen könnten mit dem in einer gewissen Zeit und in einem ganz anderen Kontext vom Geist eingegebenen niedergeschriebenen Gotteswort in Menschenwort. Erst jüngst hat etwa unser Pastoralamt eine Initiative in diese Richtung gestartet. Bei einem Kennenlernabend des „Bibelteilens“ bekam die Referentin des Pastoralamtes zu

hören, dass dies „bei uns sicher nicht geht“. – Wir haben noch viel zu lernen im Umgehen mit dem, was unser Leben grundlegt.

Genau darin sehe ich den Auftrag der theologischen Kurse, die heuer ihr 75-jähriges Bestandsjubiläum feiern: Werden Sie nicht müde, in dieser unserer Welt, die mehr und mehr auch ohne Gott gut auszukommen meint, *das* Fundament schlechthin unseres Glaubens und damit auch unseres Lebens „unter die Leut“ zu bringen. Sein Wort ist Leben – und in Jesus Christus ist es uns allen deutlich vor Augen gestellt!



bildung &
begegnung

Bildungshaus Mariatrost, Kirchbergstraße 18, 8044 Graz, Tel. 0316 / 39 11 31, Fax DW-30

besuchen Sie uns auch im internet: www.mariatrost.at

Josef PICHLER

Das Neue Testament als Quelle der Spiritualität im Johannes-Evangelium



© Gerd Neuhold

Das Neue Testament als Quelle der Spiritualität am Beispiel des Johannesevangeliums – ein Thema so groß und weit, dass es gleich zu Beginn einer Einschränkung bedarf. Dies macht vor allem deswegen Sinn, weil die spirituelle Wirkungsgeschichte des Johannesevangeliums als sehr hoch einzuschätzen ist. Diesbezüglicher Impulsgeber ist sicherlich auch Clemens von Alexandrien (um 200 n. Chr.), der das Johannesevangelium als das „geistliche Evangelium“ bezeichnet hat. Angesichts der langen und ungebrochenen Faszination des vierten Evangeliums gerade in Fragen christlicher Spiritualität, wäre es nun vermessen zu behaupten, man könnte die Spiritualität dieses Evangeliums umfassend ausloten. Aus diesem Grund konzentriert sich der folgende Beitrag auf Jesus, der bei Johannes in seinen Zeichen, Reden und in seiner Passion als Lebensspender dargestellt wird. So heißt es bereits im Johannesprolog, also schon am Beginn des vierten Evangeliums, dass in Christus die Gnade Gottes überreich ausgegossen wurde. Um diese Gnadenfü-

le zu beschreiben, verwendet das Johannesevangelium eine reichhaltige Symbolsprache: Es spricht von Jesus in Bildern, die menschliches Leben ausmachen und/oder begründen – zum Beispiel Jesus als Licht,

Jesus als Lebensspender in Verbindung mit Wassersymbolik

als Wasser, als Weg. Aus dieser Bilderfülle wird für die folgenden Ausführungen die Wassersymbolik ausgewählt. Damit kombiniert der vorliegende Beitrag eine pointierte christologische Fokussierung mit der Wassersymbolik und geht dieser interessanten Verbindung durch das gesamte Evangelium hindurch nach.

Diese benannte Kombination von Lebensspender und Wassersymbolik ist insofern besonders aufschlussreich, weil es im Rahmen des menschlichen Erfahrungshorizonts ohne Wasser kein Leben gibt. Auf dieser Basis ist ein Durchgang durch das gesamte Evangelium in sechs konzentrierten Etappen möglich. Diese Abschnitte können für sich stehen, aber

auch zusammen gelesen werden. Erst die Zusammenschau der unterschiedlichen Aspekte lässt erahnen, wie facettenreich das Christusbild im Johannesevangelium gestaltet ist. Zugleich verstehen sich die Ausführungen als ein Plädoyer für eine christologisch verankerte Spiritualität. Zunächst soll also 1) das Johannesevangelium und seine profilierte Theologie dargestellt werden. Danach wird 2) die Hochzeit zu Kana besprochen. Sie bildet den Auftakt der Zeichen Jesu im Johannesevangelium. Aus Wasser schafft Jesus den Wein messianischer Freude. Von dort aus schreitet der Text weiter zur dritten Etappe, nämlich zur Begegnung Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4). Die Brautwerbung, die Jesus in Joh 2 begonnen hat, wird hier weiter fortgesetzt und sie kommt auch zu einem glücklichen Ende. Jesus offenbart sich der Samariterin als „Wasser des Lebens“. Dieser Selbstoffenbarung Jesu entsprechen zwei weitere Stellen, die davon erzählen, dass Jesus die Quelle lebendigen Wassers sei. Dies wird unter Punkt 4 im Hinblick auf Joh 7,38 ausgedeutet. Hier wird deutlich, dass es guten Sinn macht, christliche Spiritualität christologisch zu verankern. Punkt 5 blickt auf Joh 19,34. Es ist jene Stelle, in der Blut und Wasser aus Jesus strömen – bewirkt durch den Lanzenstich. Am Schluss der Ausführungen stellt sich – unter Punkt 6 – die Frage, was es bedeutet, an Jesus als den Lebensspender zu glauben.



1. Das Johannesevangelium und seine profilierte Theologie

Grundsätzlich ist das gesamte Johannesevangelium als große Glaubenseinladung zu lesen. Der „ideale“ Glaube ist nach Johannes jener, der nach Ostern vorliegt. Umfassend glauben kann man – nach der Darstellung des Johannesevangeliums – erst nach dem Tod Jesu und der Geistsendung. Das gesamte Johannesevangelium ist aus dieser Perspektive des nachösterlichen, vollumfassenden Glaubens geschrieben. Aus diesem Grund braucht das Johannesevangelium weder Sorge noch Mühe darauf zu verwenden, die Jesusgeschichte vollständig zu überliefern. Vielmehr geht das vierte Evangelium den Weg gezielter Selektion. Unter dem Motto „weniger ist mehr“ erzählt es Jesusbegegnungen, welche exemplarisch illustrieren, wer dieser Jesus ist und was es mit diesem Jesus auf sich hat. So bleiben von den vielen möglichen Wundererzählungen insgesamt nur sieben Wundererzählungen übrig, die als die sieben Zeichen¹ in das Evangelium eingehen. Dabei sagt die – symbolisch für das Ganze stehende – Siebenzahl, dass trotz der zahlenmäßigen Reduktion auf Vollständigkeit hinsichtlich der Erzählungen Wert gelegt wird. Doch diese Vollständigkeit wird qualitativ, nicht quantitativ eingeholt. Daher kann man in Joh 20,30, also am Schluss des

¹ Vgl. F. Zeilinger, Die sieben Zeichenhandlungen Jesu im Johannesevangelium, Stuttgart 2011.

Buches, lesen: „Noch viele andere Zeichen, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat Jesus vor seinen Jüngern getan.“

Diese sieben Zeichen sind deswegen „vollständig“, weil sie alle gemeinsam, auf je unterschiedlichen Wegen eine Glaubensüberzeugung zum Ausdruck bringen. Sie zeigen: Im Wirken Jesu steht der Himmel offen. Hier wird eine Zusage an Natanael eingelöst. Ihm, den Jesus unter dem Feigenbaum sitzen sah, wird zugesagt: Noch Größeres wirst du sehen. Dieses Größere sind die angesprochenen Erfahrungen des geöffneten Himmels (Joh 1,51). Und diese Erfahrungen des geöffneten Himmels werden für alle in jenem Moment zur Realität, in dem sie erkennen: Jesus und sein Wirken stehen mit Gott selbst in Verbindung. Oder anders gesprochen: Überall dort ist der Himmel offen, wo Menschen zum Glauben an Jesus geführt werden. Dieser Glaube wird auch als Leben bezeichnet. So heißt es in Joh 20,30 weiter: „Diese (Zeichen) sind aber aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.“

Dieser Sachverhalt soll nun im Folgenden am ersten Zeichen des Johannesevangeliums dargestellt werden. Was darin erzählt wird, hat etwas Programmatisches für die anderen Zeichen: Im Wirken Jesu steht der Himmel offen, und diese himmlische Einsicht ist mit der Glaubensfrage eng verbunden.

2. Das Wunder zu Kana

Das Weinwunder zu Kana² in Galiläa bildet den Auftakt der Zeichen Jesu. Eine Hochzeit, bei der der Wein ausgeht – für orientalische Verhältnisse unvorstellbar! An einem herausgehobenen Moment menschlichen Lebens, während einer Feier herrscht Mangel und dieser Mangel wird von Jesus, der sich darin als Messias und Lebensspender offenbart, ganz dezent behoben.

Die Hochzeit zu Kana bringt im Weinwunder zu Kana das Konzept messianischer Gnadenfülle auf den Punkt. Die Erzählung ist getragen vom Bewusstsein, dass Jesus der Messias ist. Denn in mes-

² Vgl. C. H. Giblin, Suggestion. Negative Response, and Positive Action in St. John's Portrayal of Jesus (John 2,1-11; 4,46-54; 7,2-14; 11,1-44), in: NTS 26 1979/80, 197-211; M. Hengel, Der „dionysische“ Messias. Zur Auslegung des Weinwunder in Kana (Joh 2,1-11), in: Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V, WUNT 221, Tübingen 2007, 568-600; J. Zumstein, Die Bibel als literarisches Kunstwerk – gezeigt am Beispiel der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11), in: Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese, hg. von Th. Söding, QD 225, Freiburg 2007, 68-82; W. Eisele, Jesus und Dionysos. Göttliche Konkurrenz bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-12), in: ZNW 100 (2009) 1-28; Z. Garský, Das erste Zeichen Jesu bei Johannes und seine zweite Bedeutung, in: J. Frey / U. Poplutz (Hg.), Narrativität und Theologie im Johannesevangelium, BThSt 130, Neukirchen-Vluyn 2012, 61-101; H. Förster, Die Perikope von der Hochzeit zu Kana (Joh 2:1-11) im Kontext der Spätantike, in: NT 55 (2013) 103-126; Ders., Die johanneischen Zeichen und Joh 2:11 als möglicher hermeneutischer Schlüssel, in: NT 56 (2014) 1-23.

sianischer Zeit bricht die Zeit der Fülle³ an. Das alles zeigt sich in der Qualität und in der Fülle des Weines, der durch Jesus den Hochzeitsgästen geschenkt wird. Belege aus der zwischentestamentlichen Literatur können diesen Sachverhalt höchst anschaulich verdeutlichen. Im äthiopischen Henochbuch 10,19 heißt es, dass der Weinstock, welcher auf der Erde gepflanzt wird, Wein im Überfluss tragen wird. Wenn das eintritt, dann ist dies Zeichen für die messianische Endzeit. Dieses Motiv der Fülle als Kennzeichen messianischer Endzeit wird ergänzt durch die syrische Baruchapokalypse, wo es in 29,5 heißt, dass an einem Weinstock tausend Reben sein werden und dass eine Rebe tausend Trauben und eine Traube tausend Beeren haben und eine Beere einen Korb voll Wein geben wird.

Aufschlussreich ist auch, dass bei Johannes der Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu mit dem Ende seines Wirkens in Verbindung gebracht wird. Diese Verbindung wird sprachlich durch zwei Gegebenheiten herausgestellt: durch den Begriff der „Stunde Jesu“ und durch die Mutter Jesu. Die Stunde ist nicht nur die Stunde des anfänglichen Wunderwirkens Jesu, sondern die Stunde ist auch die Stunde des Todes und damit der letztgültigen Offenbarung Jesu. Für die Verklammerung vom ersten Wunderwirken und vom Kreuz sorgt auch

³ Vgl. M. Hengel, Der „dionysische“ Messias. Zur Auslegung des Weinwunder in Kana (Joh 2,1-11), in: Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V, WUNT 221, Tübingen 2007, 568-600.



Maria, die Mutter Jesu. In Kana ruft sie den Dienern zu: „Was er euch sagt, das tut!“ Mit dieser Aufforderung trägt sie dazu bei, dass Konzepte des Mangels in Konzepte messianischer Fülle transformiert werden.

Leerstellen, die beim Lesen, bei der Interpretation zu füllen sind

Wenn Jesus handelt, denkt er von der Vollendung her; er weiß, dass die Gnadenströme des Heils überreich sind. Schließlich ist er selbst das ausgegossene Füllhorn Gottes.

Und wir? Welche Rolle spielen wir Lesenden in diesem Konzept? Diese Frage stellt sich besonders dadurch, dass bei der Hochzeit zu Kana zwar von einer Hochzeit die Rede ist, aber die Braut, die sonst konstitutiv für Hochzeiten ist, an keiner Stelle der Erzählung vorkommt. Auch der Bräutigam ist eine Randfigur. Er steht zwar am Ende der Erzählung dem Speisemeister gegenüber, aber auch er spricht keine Worte. Diese beiden Züge sind für Erzählungen von Hochzeiten ungewöhnlich. Deshalb wird an diesem Punkt deutlich, dass der Text bewusst mit Leerstellen arbeitet, die beim Lesen, bei der Interpretation zu füllen sind. Die entscheidende Hilfe dabei leistet der Umstand, dass wenig später Jesus als der wahre Bräutigam bezeichnet wird. Diese entscheidende Einsicht hat Johannes der Täufer in Joh 3,29. Für ihn ist Jesus der wahre Bräutigam und zwar jener, der auch die Braut hat. Damit wird an späterer Stelle des Evangeliums ein wichtiger Hinweis für das adäquate Verständnis von

Joh 2 gegeben. Dieser Hinweis macht deutlich, dass die Figurenkonstellation⁴ der Perikope nicht so festgeschrieben ist, wie es zunächst den Anschein hat. Vielmehr ruft der Text mit Hilfe der Hochzeitsmetaphorik auf, das eigene Leben im Licht des Glaubens an den Messias zu gestalten. Das beantwortet auch die Frage, wer denn die Braut Jesu sei. Die Braut Jesu – das sind in diesem Fall all jene Menschen, die sich auf eine Beziehung mit diesem Jesus einlassen, all jene, die – theologisch gesprochen – an ihn glauben. Bestätigt wird diese Annahme dadurch, dass am Ende von Joh 2 explizit festgehalten wird, dass die Jünger an Jesus glauben. Als Gläubige handeln diese Menschen nach dem Konzept der messianischen Fülle, und die Intensität ihres jeweiligen Glaubens drückt sich dadurch aus, wie sehr sie sich von diesem Konzept der messianischen Lebensfülle leiten lassen.

Nun ist es aber so, dass das menschliche Leben auch von zahlreichen Mangelserfahrungen, von Sehnsucht und Suchbewegungen geprägt ist. Es herrscht keineswegs immer Fülle, sondern auch Lebenshunger. Davon erzählt die nächste Stelle.

3. Joh 4: Jesus stillt den Lebensdurst

Jesus, der bei der Hochzeit zu Kana so facettenreich präsentiert wird, ist das gesamt-

⁴ Vgl. R. Zimmermann, Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10, WUNT 171, Tübingen 2004.

te Evangelium hindurch auf Brautschau. In Joh 4 spricht Jesus am Jakobsbrunnen mit einer Frau, die eine lange Suchbewegung hinter sich hat. Der Brunnen ist in biblischer Zeit ein Ort, um Wasser zu schöpfen, aber er ist auch ein Ort der Begegnung

Dominanz in religiösen Fragen verhindert mitunter tiefe Einsichten

der Geschlechter. So sucht eben auch die Samariterin den Jakobsbrunnen auf. Dabei steht die Frau nicht nur für sich selbst, sondern sie steht für eine ganze Region, für Samarien, eine Region, welche in dieser Perikope eine Christusbeziehung aufbaut. Es liegt also nicht nur eine individuelle Geschichte, sondern auch eine Missionsgeschichte vor.

Was die Perikope von Joh 4 erzählt, ist etwas sehr Bedeutendes: Man erfährt etwas über den Lebensdurst der Frau und auch über ihre tragische Beziehungsgeschichte. Diesem Lebensdurst begegnet Jesus mit dem Versprechen lebendigen Wassers. Zusätzlich wird deutlich: Wenn jemand zu Christus kommt, erfährt er etwas über sein Leben, was er so bisher nicht gesehen hat. Die Christusbeziehung bringt also eine neue Tiefe, eine neue Einsicht, ein neues Selbstbild, die Wahrheit über sich selbst zu Tage. An dieser Stelle wirkt diese Erfahrung der Wahrheit über sich selbst nicht abschreckend abgründig, sondern heilsam und wie Balsam für die Seele. Aus diesem Grund wird die Frau dadurch erfrischt.

Die Samariterin am Jakobsbrunnen führt durch ihr Zeugnis dann auch noch weitere Menschen zu Christus. Sie bezeugt: „Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe.“ Daraufhin werden viele Menschen aus Samarien gläubig. Und so führt das Zeugnis der Frau drei Verse später auch zu einem Bekenntnis der dort Ansässigen: „Nicht mehr aufgrund deiner Aussage glauben wir, sondern weil wir ihn selbst gehört haben und nun wissen: Er ist wirklich der Retter der Welt.“

Was in der Berufungserzählung der ersten Jünger schon deutlich wurde, das geschieht auch hier. Jemand macht mit Jesus heilsame Erfahrungen und diese heilsame Erfahrung wird zur Grundlage des eigenen Lebens. Wenn Menschen dann davon erzählen und davon Zeugnis geben, zieht dieses Zeugnis Kreise. Wirklich produktiv wird das Glaubenszeugnis der Frau am Jakobsbrunnen aber erst dadurch, dass sie sich nicht in den Mittelpunkt stellt, sondern dadurch, dass sie es zulässt, dass Personen aus ihrer Umwelt eigenständig auf ihr Glaubenszeugnis reagieren. Dadurch erst können Menschen ihrer nächsten Umgebung mit Jesus ihre eigenen Erfahrungen machen. Religiöse Begleitung führt also zu Jesus hin, versteht es aber auch, sich zur rechten Zeit zurückzunehmen. Dominanz in religiösen Fragen verhindert mitunter tiefe Einsichten. Denn erst dadurch, dass die Samariterin ihre zweifellos wichtige Rolle für den Glaubensprozess der dort Ansässigen aufgibt, ermöglicht sie, dass diese

Menschen ihr je eigenes Glaubenszeugnis sprechen können.

Und so ergeht im Johannesevangelium die Einladung, mit diesem Jesus je eigene Erfahrungen zu machen. Diese Erfahrungen sind es, die den Glauben vielfältig, bunt und aufregend machen. Es wird deutlich: Vielfalt gehört zum Glauben dazu.

4. Ströme lebendigen Wassers (Joh 7,38)

In Joh 7,38 kündigt Jesus an, dass aus seinem Inneren Ströme lebendigen Wassers fließen werden. Die futurische Formulierung macht darauf aufmerksam, dass dieses Ereignis zum Zeitpunkt der Aussage noch aussteht und es legt sich die Annahme nahe, dass die Ankündigung in der Stunde des Todes Jesu realisiert werden wird – ausgelöst durch den Lanzenstich. Mit der Ankündigung gehen auch die folgenden Worte einher: Wenn jemand durstet, möge er zu Jesus kommen und trinken. Wie schon bei der Hochzeit zu Kana, werden auch hier das öffentliche Wirken Jesu und sein Tod miteinander verknüpft. Außerdem ist es von Interesse, dass es gerade zwei große jüdische Wallfahrtsfeste sind, an denen die beiden Ereignisse stattfinden. Während das nahende Paschafest in Joh 19 zum Lanzenstich führt, spricht Jesus das schöne und wegweisende Wort von Joh 7 am letzten Tag des Laubhüttenfestes. Täglich im Verlauf der gesamten Woche des Laubhüttenfestes wird der Ritus der Wasserspende begangen. Das für diesen Ritus notwendige

Wasser wurde in einer feierlichen Prozession vom Teich Schiloach geholt und zum Tempel gebracht. Die Woche ist die Woche des Einsammelns, in der besonders für die Gaben Gottes, die eingebrachte Ernte, aber auch für den Segen Gottes, der alles gedeihen lässt, gedankt wird. In diesen zeitlichen und geographischen Kontext bettet der Evangelist das oben zitierte Jesuswort ein.

Die Frage ist nur, wer denn in dieser Ankündigung zur Quelle des Lebens wird: Ist diese Ankündigung christologisch zu verstehen oder werden hier die Gläubigen, die von Jesus „getrunken“ haben, selbst wiederum zu einer Quelle lebendigen Wassers? Nachdem die Exegese über die korrekte Interpretation dieser Stelle lange heftig gerungen hat, zeichnet sich allmählich ein Konsens zugunsten des christologischen Verständnisses ab.⁵ Das Schriftzitat, das aus Ps 78,16.20 (mit den entscheidenden Wendungen: Wasser aus dem Felsen; Wasser wie Ströme; Wasser flossen hervor) und Sach 14,8 (aus Jerusalem wird lebendiges Wasser fließen) gewonnen wurde, kombiniert der Evangelist mit dem Laubhüttenfest samt seinen Riten und Örtlichkeiten und spitzt dies alles auf Jesus zu: Wie aus

⁵ Für diese Position spricht sich besonders M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*. Kapitel 1-12, RNT, Regensburg 2009, 538f, aus: „Infolge der intensiv geführten Debatte der letzten Jahre ... neigt sich inzwischen die Waagschale eindeutig zugunsten des christologischen Verständnisses des Schriftzitats.“

Jerusalem und aus dem Felsen (lebendiges) Wasser fließt, so fließt nun aus dem Inneren Jesu Wasser des Lebens. Dieses lebendige Wasser steht im Frühjudentum in enger, zeichenhafter Verbindung mit dem heiligen Geist. Die Metapher des lebendigen Wassers verweist also auf den Geist Gottes, der zu Ostern den an Jesus Glaubenden geschenkt wird. So kann der menschliche Durst überreich gestillt werden. Aus diesem Grund nun ein Blick auf den Gekreuzigten:

5. Der Gekreuzigte als Lebensspender: Joh 19,34

Unsere Darstellungen des Gekreuzigten trügen nicht. Sie alle zeigen den Gekreuzigten mit der geöffneten Seite. Diese Seitenwunde Jesu entsteht bei Johannes durch den Lanzenstich eines Soldaten, in dessen Folge aus der Seite Jesu Blut und Wasser fließen.⁶

Blut und Wasser sind Lebenssymbole. Wasser ist im Sinn des vierten Evangelisten Symbol für das von Jesus geschenkte Leben (Joh 4,6-15) bzw. des Geistes, wie die zuvor besprochene Stelle deutlich gemacht hat (Joh 7,37ff.). Auch das Blut ist ein Lebenssymbol, das besonders in jüdischer Tradition fest verankert ist. Zudem ist Blut auch ein Zeichen des erlösenden Todes Jesu (1 Joh 1,7). Nach Johannes Beutler demon-

⁶ Für die folgenden Ausführungen vgl. J. Pichler, *Der Gekreuzigte als Lebensspender*, in: *Geist und Leben* 89/2 (2016) 147-152.

trieren Blut und Wasser „offenbar nicht nur den tatsächlich eingetretenen Tod Jesu, sondern auch dessen Heilsbedeutung.“⁷ Das Kreuz legt in letzter Konsequenz den Inhalt und die Bedeutung der Sendung Jesu dar. Selbst als Verstorbener, noch im Tod ist Jesus heilswirksam, denn aus seinem Inneren strömen die Symbole des Lebens: Blut und Wasser. Leben und ewiges Leben sind daher mit ihm verbunden. Selbst der Tod hält ihn nicht ab, die Gnadengaben Gottes überreichlich zu verschenken. Sein Tod ist Ausdruck seiner Liebe. Als jener, den seine Lebenshingabe, seine Proexistenz ans Kreuz bringt, wird er zum Lebensspender für die Welt. Aus diesem Grund kann man nun zusammenfassend fragen. Was bedeutet es, an Jesus als den Lebensspender zu glauben?

6. An den Lebensspender glauben

Gerade die letzten beiden Stellen aus dem Johannesevangelium sind in den Kontext von jüdischen Wallfahrtsfesten eingebettet. Dadurch wird deutlich, dass nicht bloß Worte, sondern auch die Kraft der Riten und Symbole die johanneische Sprache und Theologie prägen. Im Zusammenhang mit dem Gekreuzigten ist es das Paschafest, das die Hintergrundfolie für den Gekreuzigten als Lebensspender abgibt. Dieses zentrale jüdische Fest erzählt auf dem Hintergrund des Exodusereignisses vom Schutz

⁷ J. Beutler, *Die Johannesbriefe*, RNT, Regensburg 2000, 122.

der Gemeinde, von Befreiung und Erlösung und rückt den heilschaffenden Tod Jesu mit den Heilshoffnungen des Festes in einen engen Konnex. Auf diese Art und Weise wird deutlich, dass die johanneische Erzählung im Dienst einer Christologie steht, die im Bild von Jesus als Lebensspender⁸ gipfelt. Weil Jesus von Gott kommt, kann er

Die Begegnung mit Jesus setzt produktive Kräfte frei

den zur menschlichen Konstitution gehörenden Durst nach Leben stillen, in seinem Tod den heiligen Geist freisetzen und letztlich umfassendes, ewiges Leben schenken.

Jesus als Lebensspender ist aber nicht nur das Thema der Passionserzählung, sondern auch die Reden und Dialoge des Evangeliums sind davon geprägt. Das verdeutlicht das Gespräch Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4), wo er der Frau „lebendiges Wasser“ verspricht. Dieses lebendige Wasser wird durch Jesus selbst in Joh 7,38 als höchst dynamisch charakterisiert, denn es wird auf den heiligen Geist zurückgeführt. Daher wird in diesen beiden Szenen deutlich, dass die Begegnung mit Jesus eine produktive Kraft freisetzt. Er vermag es, das Leben bedingungslos und unabhängig von der jeweiligen menschlichen Schuld oder moralischen Integrität zu schenken.

Beim ersten Zeichen, das Jesus zu Kana wirkt, offenbart sich Jesus in seiner himm-

⁸ Vgl. J. Pichler, *Jesus, der Lebensspender*, Regensburg 2015.

lischen Dimension. Durch sein überfließendes Gnadenangebot erfahren die Menschen seine Vermittlung messianischer Lebensfülle. Wenn Jesus bei der Hochzeit zu Kana nicht nur das Weinwunder wirkt, sondern auch um eine gläubige Beziehung zu ihm wirbt, so wird schon am Beginn des Evangeliums deutlich, wie intensiv es dem vierten Evangelium um die Glaubensfrage geht. Dabei sind die Leserinnen und Leser des Evangeliums den historischen Jüngerinnen und Jüngern Jesu voraus, denn sie erhalten durch das Evangelium selbst den Glauben in umfassender Weise vorgelegt. Sie blicken auf die gesamte Offenbarung Jesu, die auch seinen Tod, Ostern und die Geistesendung umfasst. Erst durch die sogenannten letzten Ereignisse liegt der österliche Glaube in ausgereifter Form vor. Bezüglich der je eigenen Glaubensentscheidung gewinnt auf diesem Hintergrund der Lebensentwurf Jesu zunehmend an Gewicht: Je-

sus verzichtet entschlossen auf unbedingte Selbstbehauptung, auf tödlichen Konkurrenzkampf, auf das Recht des Stärkeren und wählt stattdessen den Weg selbstloser Liebe, der ihn bis ans Kreuz führt. An den Gekreuzigten als Lebensspender zu glauben, impliziert daher für die Gläubigen eine intensive Auseinandersetzung und Verinnerlichung des Lebensweges Jesu, die letztlich dazu führen soll, den Weg Jesu und seinen Lebensentwurf geistig und geistlich einzuüben.

Am Ende der Ausführungen kann nun das Potential des Themas nochmals umfassend angesprochen werden: Die Botschaft der Bibel spricht rettendes Wissen zu, sie ist Quelle der Spiritualität, aber sie nimmt auch in die Pflicht und manchmal gleicht ihre Botschaft einem Stern, der zwar nicht eingeholt werden kann, der aber gerade deswegen für Orientierung sorgt.

li.: Erhard Lesacher präsentiert das Jubiläumsheft © Gerd Neuhold
re.: Maria. E. Aigner leitet den Bibliolog an © Gerd Neuhold



Oliver ACHILLES

»Sie ist nicht im Himmel« (Dtn 30,13)

Über die Lebensrelevanz
der Heiligen Schrift



Das Repräsentantenhaus des amerikanischen Bundesstaates Pennsylvania rief 2012 zu einem »Jahr der Bibel« aus, was zu heftigen Protesten von atheistischen und freidenkerischen Gruppierungen führte. Abseits der Grundsatzfrage der Trennung von Kirche und Staat interessiert mich hier die inhaltliche Kritik, die in einem Plakat ihren Ausdruck fand:



Unter einem Zitat aus dem Kolosserbrief („Skaven, gehorcht euren Besitzern“ Kol 3,22) steht: »Diese Lektion in Bronze-Zeit Ethik wurde ihnen gewidmet vom ‚Jahr der Bibel‘ und dem Repräsentantenhaus.« Ist die Bibel ein Buch für Sklavenhalter?

Zunächst einmal ist nüchtern festzuhalten, dass in der Antike Sklaverei so selbstverständlich war wie heute der bargeldlose Zahlungsverkehr. Auch wenn die Tora

– besonders im Deuteronomium – Schutzbestimmungen kennt, die über das sonstige altorientalische Recht hinausgehen, wird in keinem der beiden Testamente die Abschaffung der Sklaverei verlangt. Ich will hier zeigen, dass es gerade die Auslegung der Bibel war, die einen Meilenstein auf dem Weg der Überwindung der Sklaverei markierte. Dabei wurde bei der Frage der Ehefähigkeit von Sklaven angesetzt.

Zur Zeit der Kirchenväter war die Situation noch eindeutig: man folgte dem römischen Rechtsverständnis, das Sklaven als Menschen, aber nichts als Rechtspersonlichkeiten auffasste. Basilius der Große (ca. 330-379) zitiert in seinem Brief 199 zustimmend den Rechtsgrundsatz: »die Verträge der Unfreien haben keinen Bestand«. Sklaven sind nicht rechtsfähig – die Ehe ist aber ein Vertrag – also können Sklaven nicht heiraten.

Kaiser Konstantin I. (+ 337), Namensgeber der Wende zum Christentum, erließ folgendes Gesetz: »Wenn aufgedeckt wird, dass eine (freie Frau) mit ihrem Sklaven

ein heimliches Verhältnis hat, verfällt sie der Todesstrafe, der überführte Schurke den Flammen.« (Codex Iuris Civilis, X.9.11)

Erst in fränkischer Zeit begann eine vorsichtige Änderung. 813 verfügte das Regionalkonzil von Cabillonense (Chalon-sur-Saône) unter Berufung auf Mt 19,6 (*was Gott zusammengeführt hat, soll der Mensch nicht trennen*) »dass die Ehen der Sklaven nicht getrennt werden, auch wenn sie verschiedene Eigentümer haben, sondern dass sie in einer Ehe treu bleibend, ihren Besitzern dienen sollen« (Kanon XXX). Allerdings bestand das Regionalkonzil auf der Zustimmung der Besitzer dieser Sklaven zu deren Eheschließung.

Die Wende kam mit einem Theologen und Rechtsgelehrten aus Bologna, von dem wir wenig mehr als seinen Namen, Gratian, wissen. Er ist für mich der Held dieser Geschichte, denn er stellte sich entschlossen gegen die bisherige kirchliche und juristische Praxis, als er eine Sammlung rechtlicher Texte erstellte, die heute unter dem Namen »Decretum Gratiani« bekannt ist. Dabei stand er vor der Herausforderung, nachvollziehbar zu begründen, warum Sklaven und Sklavinnen heiraten konnten. Gratian argumentierte biblisch.

Er ging von einem (konstruierten?) Fall aus, in dem eine Frau einen Mann heiratet und erst nach der Eheschließung darauf kommt, dass sie keinen Freien, sondern einen Sklaven geheiratet hat. Darf die Frau sich deshalb von ihrem Mann scheiden lassen?

Seine wesentlichen Argumente zur Klärung dieser Frage entnahm Gratian dabei den Paulusbriefen. In Gal 3,28 fand er diese Aussage des Apostels: *Es gibt nicht mehr Judäer und Hellene, es gibt nicht mehr Sklave und Freier, es gibt nicht mehr männlich und weiblich: denn ihr seid alle einer im Messias Jesus* (Ü: Münchner NT). Außerdem entwickelte er ein Argument aus der Aussage des Apostels über das Eherecht von Witwen: *Eine Frau ist gebunden, solange ihr Mann lebt; wenn aber der Mann entschläft, ist sie frei, zu heiraten, wen sie will; nur dass es in dem Herrn geschehe!* (1 Kor 7,39; Ü: Luther 1984) Ich gebe hier die Argumentation des Magisters in voller Länge wieder:

»Dass es aber der (eingangs erwähnten) Frau nicht erlaubt ist, sich von dem Sklaven scheiden zu lassen, scheint aus vielen Gründen beweisbar zu sein. Denn in Christus Jesus *gibt es weder Juden noch Griechen, weder Sklaven noch Freien* (Gal 3,28) : also auch nicht in der Ehe der Christen. Denn im Glauben an Christus werden beide durch das gleiche Gesetz geleitet. Denn unterschiedslos wird vom Apostel zu allen gesagt: Wer heiraten will, soll im Herrn heiraten. (vgl. 1 Kor 7) Und weiter: *Die Frau soll heiraten, wen sie will: nur dass es im Herrn [geschehe].* (1 Kor 7,39) Es wird nicht vorgeschrieben, dass die Freigeborene den Freigeborenen heiraten soll, die Sklavin den Sklaven: sondern jede/r Beliebige von ihnen soll heiraten wie er/sie will, wenn es nur im Herrn geschieht.« (Causa XXIX, Quastio 2)

Der in Yale lehrende Mädievist Anders Winroth hat nachgewiesen, dass die ursprüngliche Sammlung Gratians von 1125 fünfzehn Jahre später von einem Redaktor erweitert wurde (Winroth nennt ihn Gratian II), der alle vorherigen Bestimmungen

Exegetische Arbeit bewirkte einen Quantensprung in der Rechtsprechung

wiederaufnahm, die Gratian I weggelassen hatte, weil sie den Sklaven das Recht zur Ehe absprachen. Warum aber konnte Gratian I so erstaunlich offen für die Rechte der Sklaven eintreten? Nach Winroth, weil er ein Seelsorger war, dem die Not und die Zwangslage dieser Menschen am Herzen lag.

Letztendlich setzte sich Gratian I dann durch: seine Sicht der Dinge wurde von Papst Hadrian IV (Amtszeit 1154-1159) zum Kirchenrecht gemacht: »In der Tat, gemäß dem Wort des Apostels, gleichwie es in Christus Jesus weder Freien noch Sklaven gibt (Gal 3,28), [der] von den Heiltümern (*sacramenta*) der Kirche auszuschließen [sei], so sollen [auch] die Ehen unter

Sklaven in keiner Weise verboten werden. Und wenn sie trotz des Widerspruchs und gegen den Willen der Besitzer geheiratet haben: deswegen dürfen sie auf keine Weise [nach kirchlichem Urteil] geschieden werden. Doch sie müssen auch die Verpflichtungen und die gewohnte Knechtschaft gegenüber den eigenen Besitzern nicht weniger leisten.« (Decret. Greg. Lib. IV, Tit. IX, Cap. 1)

Der letzte Satz dieses Dekrets macht deutlich, dass die Sklaverei als solche damit noch nicht überwunden war. In der westlichen Welt sollte das noch beschämend lange, mehr als achthundert (!) Jahre dauern. Aber es war die exegetische Arbeit eines mittelalterlichen Kirchenrechtlers, die einen Quantensprung in der Rechtsprechung bewirkte. Daher meine ich: die Bibel entstand zwar zu einer Zeit, in der Sklaverei selbstverständlich war – aber sie lieferte einer gelungenen Auslegung auch die Argumente zu deren Überwindung.

(Sofern nicht anders angegeben, stammen alle Übersetzungen im Text von mir).

Graz Mariatrost: Präsentation des Jubiläumsfilmes © Gerd Neuhold



Andrea EDERER

Anamnese des »virus theologicum«



© Sabine Kneidinger

Ich lebe und arbeite als Arztassistentin in einem medizinischen Umfeld und werde daher über Wirkungen, unerwünschte und erwünschte Nebenwirkungen des Theologischen Fernkurses (TFK) bei mir persönlich sprechen.

Meine Anamnese

Alles begann kurz, heftig und unerwartet!

Eine an Lebensjahren schon reifere Kollegin im Weizer Pfarrgemeinderat feierte ihren Abschluss des TFKes. Die Überraschung darüber weckte in mir Neugierde und die Erinnerung an einen Jugendtraum und Flirt mit einer theologischen Ausbildung. Bald war ich sicher: „Das schaffe ich auch!“ Denn die Hürde war niedrig, (ideale Inkubationsbedingungen sozusagen): Keine Vorkenntnisse nötig, für mich zeitlich ideale Wochenendkurse, frei zu wählende Prüfungstermine, geringe Kosten und die Möglichkeit, nach einem Jahr erhobenen Hauptes wieder auszusteigen. -Kurz gesagt: Die „TFK- Viren“ eroberten mich rasch!

Beim Einführungskurs im Herbst 2010 gab es bereits viele Bücher und Bibelausgaben (meine nächste Leidenschaft) zu entdecken. Das erste Kurswochenende brachte Menschen mit unterschiedlichsten Vorkenntnissen und Lebenserfahrungen zusammen, in unseren verschiedenen Fragen und Zugängen herausfordernd, oft beunruhigend, sogar verstörend. Aber im Nachhinein gesehen war es bereichernd und voller Lernerfahrungen für uns Studierende. Unser erster Vortragender bereitete uns ein spannendes Wochenende und weckte Lust auf mehr Informationen, es blieben Fragen über Fragen und viele Fragezeichen.

Einige der erwünschten Wirkungen:

Vielem nachgehen, Antworten und Austausch suchen, andere Theologen hören, die Spannung und Neugierde prickeln lassen!

Kurz gesagt: Mein „Virus theologicum“ konnte sich hemmungslos ausbreiten!

Weitere Nebenwirkungen:

Besonders Vorprüfungszeiten führten zu geballtem Auftreten herumliegender Skripten im ganzen Haus, Mindmaps, Spickzettel im WC, Stapel von Büchern im Schlafzimmer, Schlafmangel.

Aber auch: Kreative Lösungsansätze zur Abdeckung anderer Arbeiten, die zwischen durch vernachlässigt wurden.

Weiterhin anhaltende Symptome:

- Ein gesteigertes Interesse an einschlägigen Artikeln.
- Eine veränderte Haltung als Christin. Ich erkenne jetzt mehr und mehr, wo es auf mich ankommt und wo ich gefragt bin.
- Meine Lust am selber Denken wurde geweckt, vor allem im Fach Philosophie, auch dank unserer Professorin. Ich reflektiere gern, was gelehrte Menschen aller Zeiten dachten und denken. Das macht mir Mut, Respekt vor den Gedanken anderer und auch vor meinen zu haben und so auf Augenhöhe mit ihnen zu sein.
- Der Kurs hat mich auch nachweislich ein Stück größer gemacht, innerlich aufgerichtet, wachsen lassen. Mein Selbstvertrauen ist seither gestärkt.

Für meine derzeitige ehrenamtliche Tätigkeit in der Katholischen Aktion und in diözesanen Gremien ist mir mein theologisches Interesse, Wissen und Verständnis überaus wertvoll. Beide sind für mich un-

trennbar ineinander verwoben und so ist auch mein Leben vielfältig geworden.

Das hat Konsequenzen und Folgen.

Meine Haltung und Statements in der Zivilgesellschaft sind immer wieder gefragt, oft ringe ich um Antworten.

Auch die vielen kritischen Fragen und Lebensthemen unserer sieben Kinder fordern mich heraus, das Weghören fällt schwer.

Aber all das macht Sinn für mich, es gibt mir die Gewissheit, dass ich auf guter Spur unterwegs bin.

Ich glaube, dass auch *meine* Bestimmung – Salz, Sauerteig, Licht zu sein – immer wieder und weiterhin eine Beschäftigung mit der Theologie fordert!

Daher: Ich wünsche mir keine Genesung, sondern eine gute Symbiose mit meiner Infektion Theologie.

Damit kann ich sehr gut leben. Ja, ich erwarte sogar weitere Schicksalsgefährtinnen und Gefährten.

Denn zu allerletzt: Das Virus ist hochansteckend. Mein Hausarzt und lieber Ehemann hat sich auch schon infiziert und lernt fleißig im Endspurt des Theologischen Fernkurses!

Norbert GOLOB

„Hier stehe ich und kann nicht anders ...“



© Foto-Gasser

„[...] hier stehe ich nun, ich kann nicht anders [...]“, – mit diesen Worten soll Luther seine Verteidigungsrede auf dem Reichstag zu Worms beendet haben.

Hier stehe ich, als Absolvent des Fernkurses, und kann nicht anders, als ein paar Worte über den Fernkurs zu sagen, der in meine Biografie in mehrfacher Weise eingegriffen und mich verändert hat.

Im Jänner 2008 entdeckte ich auf dem Schriftenstand der Pfarrkirche Maria Lanowitz eine Broschüre „Theologischer Fernkurs“.

Der Begriff „fern“ ist uns in der Alltagssprache in vielfältiger Weise bekannt: Fernreise, Fernfahrer, Fernverkehr, Fernseher, der Ferne Osten, Entfernung und mehr.

„Fern“, abgeleitet aus dem Indogermanischen „per“, kann aber auch bedeuten: über etwas hinausführen. Dieses „über etwas hinausführen“ wurde in der Broschüre auch näher definiert: mehr wissen über Gott und die Welt. Der Fernkurs wollte also ein Mehr an Wissen vermitteln. Das klang verlockend und nach der Anmeldung er-

hielt ich einige Skripten. Einiges war bekannt, anderes ordnete ich in eine Grauzone „schon einmal gehört“ ein, und Manches war mir fremd. Wozu Religionswissenschaften? Noch dazu Hinduismus, Buddhismus. Wozu Philosophie? War das nicht eine Disziplin, die den Griechen zuzuordnen ist?

Auf der ersten Studienwoche im Stift Schlägl lichtete sich der Nebel, und ich fand Gefallen an den vermittelten Inhalten. Von da an wurde Theologie, die Rede von Gott, ein fester Bestandteil in meinem Leben.

Was hat sich verändert?

1. *Die Innenperspektive:* Die Kursinhalte orientierten sich am Fächerkanon des Theologiestudiums und so konnte ich das, worauf es im Christentum ankommt, aus mehreren Perspektiven betrachten. Ich gewann die Überzeugung, dass diese Religion auch in der Multioptionsgesellschaft der Postmoderne eine Orientierungsmöglichkeit bot, um sich in einer Gesellschaft, die von den Medien und dem Mainstream gesteuert wird, und in der alles im Fluss ist,

zu orientieren. Ich begann über mich selbst, über mögliche Lebensformen und ein gelungenes Leben nachzudenken. Ich wollte nicht mehr so leben, wie „man“ lebt – nur im Jetzt und ohne Perspektiven.

2. *Die Außenperspektive:* Ein besseres Verständnis für andere Religionen stellte sich ein. Ich wurde toleranter. Die verschleierte Muslima, die in der Straßenbahn neben mir steht, war nicht mehr eine fremde Person, vor der ich Angst haben musste. Mit dem Taxifahrer, der den Koran auf der Schaltkonsole sichtbar abgelegt hatte, um zu zeigen, welche religiöse Wurzel er hat, mit ihm komme ich ins Gespräch. Manchmal ist der Gesprächspartner erstaunt über das, was ich über seine Religion weiß.

3. *Theologiestudium:* Auf der ersten Studienwoche im Stift Schlägl, auf dem auch Professoren der Theologischen Fakultät Graz vortrugen, fiel der Entschluss, mit dem Theologiestudium zu beginnen. Dieses Studium habe ich abgeschlossen und mein Wissen vertieft. Es macht Freude die Texte der Heiligen Schrift zu lesen und zu analysieren. Sie haben nichts an Aktualität verloren: Gewalt, Größenwahn, Lebenskrisen, soziale Ungerechtigkeiten, Sozialkritik, also alles das, was wir auch im Alltag immer wieder feststellen und erfahren.

Die Skripten des Fernkurses waren im Studium eine große Hilfe, vor allem, wenn ich Gefahr lief, mich im Detail zu verlieren. Oftmals habe ich auch auf die empfohlene

Literatur in den Anhängen der Skripten zurückgegriffen.

4. *Ansprechpartner:* Es hat sich bei meinem Bekannten und Verwandten herumgesprochen, dass ich mich mit Theologie beschäftige. Immer öfter werde ich um Antwort gebeten, auch von Personen, die sich schon vor vielen Jahren von der Kirche verabschiedet haben. Viele Fragen betreffen das Leben und die Brüche in der Biografie, mögliche Lebensformen, sowie die Entwicklungen in anderen Religionen. Auch die Entwicklungen in der Katholischen Kirche werden immer öfter hinterfragt. „Du musst es ja wissen. Du hast studiert,“ heißt es dann, und manche Antwort wirft erst recht Fragen auf, die weitere Gespräche verlangen, oder die Antworten werden schweigend hingenommen. Manchmal enden die Diskussionen und Gespräche mit der Frage: Und was soll man vom neuen Papst halten?

Es ist nicht immer einfach, aber die Ausbildung, die im Theologischen Fernkurs ihre Wurzeln hat, ist ein gutes Fundament um Inhalte zu vermitteln und dem Auftrag in 1 Petr 3,15 gerecht werden:

„Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig, [...]“





Christoph BENKE

Theologie und Frömmigkeit

Unsere kleinen Wörter



© Erwin Gruber

Unsere großen Wörter – so hieß der Titel eines Buches, das Norbert Lohfink, der bedeutende Alttestamentler, in den 80er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts veröffentlichte. Darin suchte er nach Antworten, die das Alte Testament auf die heißen Themen dieser Jahre zu bieten hatte. Ich nehme diesen Buchtitel auf, wandle ihn geringfügig ab und lade Sie ein, auf *unsere kleinen Wörter* zu hören. Unsere Sprache hat Worte, die nur aus wenigen Buchstaben bestehen, aber zugleich eine Welt bedeuten; kleine, kurze, allermeist beiläufig, ja unachtsam ausgesprochene Worte. Ungeachtet ihrer Unscheinbarkeit haben sie es aber in sich: Sie können Welt verändern.

Nehmen wir das kleine Wort *Ja*: nur zwei Buchstaben, und doch hängt daran ein Leben. Nur wenn Leben bejaht wird, kann es sich entfalten. Alle Zukunft hängt gewissermaßen an diesen zwei Buchstaben. Wem signalisiert wird „Du bist nicht erwünscht“, verkümmert oder reagiert aggressiv. Das Eheversprechen kann, so sieht es der Trauungsritus vor, mit einem bloßen *Ja* zum Ausdruck kommen.

Nehmen wir das kleine Wort *Nein*. Was hängt nicht alles davon ab, bei welcher Gelegenheit, auf welche Frage oder mit welchem Unterton diese vier Buchstaben gesagt, geschrien, gestammelt, gestottert oder bloß gehaucht werden! Ein starkes, unterschiedenes *Nein* zum Anflug des Bösen ist die Kehrseite des *Ja* zum Guten. So ist es, der Sache nach, im Taufritus gemeint und vorgesehen. In anderer Situation kann ein

Worte aus wenigen Buchstaben, die zugleich eine Welt bedeuten

Nein jegliche Zukunft verunmöglichen. Es ist dann wie ein Grenzzaun, der die Einreise verweigert.

Nehmen wir das Wort *alles*. Ein geheimnisvolles Wort, das, mit Suggestivkraft in eine gespannte Atmosphäre hineingesagt, einen umfassenden, bisweilen vereinnahmenden oder gar totalitären Sog entwickeln kann. Tief drinnen will der Mensch irgendwie alles und arbeitet sich daran ab, es anzustreben. Rührt von daher das *Unruhig ist unser Herz* des hl. Augustinus? Von seinem Wesen her ist der Mensch ein Fass ohne Boden. So sieht ihn das christliche

Menschenbild. Wird der Mensch, wenn er alles hat, zufrieden? Offensichtlich nicht. Wird der Mensch erst Frieden finden und ruhiger, wenn *Gott alles in allem* sein wird (1 Kor 15,28)?

Dem *alles* in seiner Bedeutung und Gestalt verwandt ist ein anderes, kleines mystisches Ur-Wort: *ganz*. Das Totale, Restlose, Vollständige des kleinen Wörtchens *ganz* fasziniert. Etwa deshalb, weil menschliches Leben, im alltäglichen Durchschnitt betrachtet, so lückenhaft, so zerbrechlich oder bereits zerbrochen ist, so gar nicht unversehrt-ganz?

Das *ganz* fasziniert und überfordert. *Ganz* hat etwas, um ihm ein modisches Vokabel an die Seite zu stellen, *Authentisches*. Diese vier Buchstaben erinnern an unsere – wir sind wieder beim christlichen Menschenbild – ursprüngliche Berufung und Würde: Der Mensch ist berufen, sich zu verlassen, sich zu übersteigen, über sich hinauszuwachsen, um – ja! – *ganz* zu lieben. Nichts weniger ist die Ur-Sehnsucht des Menschen, verpackt im kleinen Wörtchen *ganz*.

Die Heilige Schrift weiß um diesen Zusammenhang. Einmal stand die Frage eines Gesetzeslehrers im Raum. Er richtete sie an Jesus: *Was muss ich tun, um das ewige Leben zu erlangen?* (Lk 10,25). Das ist eine fromme Frage. Da fragt jemand nicht nur nach dem guten, richtigen Leben. Da fragt jemand nicht nur nach Heilung. Nein, da ist mehr, da ist Transzendenz im Spiel, *ewiges Leben*. Die Antwort Jesu ist, wie sie traditi-

oneller nicht sein kann: *Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft und mit deinem ganzen Denken und deinen Nächsten lieben wie dich selbst* (Lk 10,27; Dtn 6,5). Da fragt jemand: „Wie und wo finde ich Gott? Wie finde ich zu meiner Bestimmung, zum Sinn des Lebens?“ – und Jesus verweist mit seiner Bibel vier Mal auf das *ganz*: Gottesliebe mit *ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzer Kraft, mit deinem ganzen Denken und deinen Nächsten lieben wie sich selbst*. Da sind sie: Herz, Kopf und Hände – „Ein Glaube / eine Liebe des Herzens, des Kopfes und der Hände!“ Die Hl. Schrift ist also überzeugt: Mit allem, was wir sind und haben, können wir Gott lieben, also fromm sein – auch mit dem Denken. Denken ist eine Weise, Gott zu lieben. Soll Frömmigkeit (als Hingabe an Gott und seine Sache) den Menschen ganz erfassen, dann sind seine geistigen Fähigkeiten nicht auszuklammern.

Theologie und Frömmigkeit: Zwangsheirat? Vernunfteh? Liebesbund?

Um das Verhältnis von Theologie und Frömmigkeit etwas genauer zu bestimmen, erinnern wir uns, wie alles angefangen hat. Am Beginn der biblischen Geschichte, am Beginn der Beziehung zwischen Gott und Mensch stehen weder die Liturgie, der Kult noch die Theologie. Der Anfang war Praxis: Nachfolge. Zu allererst war da ein Auf-

bruch. Gott wurde initiativ. Gott startet sein Projekt der Heimholung der Menschheit. Diese war zuvor in eitler Selbstüberschätzung völlig abgedriftet vom Weg des Lebens und längst total verheddert in der Gewaltspirale (Gen 3-11). Gott spricht einen Menschen und dessen Großfamilie an, Abram / Abraham und seinen Clan. Dieser hört, glaubt, wagt und geht. Seither haben sich unendlich viele Menschen auf das Hören und auf dieses Wagnis des Glaubens eingelassen – und tun es immer noch, bis heute.

Christlicher Glaube ist Antwort, Antwort auf das Wort Gottes. Dieses Antwortgeschehen des Glaubens will den Menschen in seiner Ganzheit erfassen. Dazu gehören besonders die geistigen Fähigkeiten des Menschen, also Einsicht, rationales Durchdringen, Reflexion. Eine blinde, ohne Einsatz des Denkens gegebene Antwort wäre nicht eine voll-menschliche Antwort. Den Glauben leben, den Glauben bezeugen, den Glauben weitergeben geht nicht ohne rationale Verarbeitung des Geglauten. Wo „reiner Glaube“ von angeblich „verwirrender Theologie“ getrennt wird; wo zwischen Theologie und Frömmigkeit ein Gegensatz konstruiert wird, und zwar dergestalt, dass das eine für den kühl rechnenden Verstand, für das logische Denkvermögen, das andere hingegen für das Herz und das Gefühl sei, bliebe dieser Glaube unter seinen Möglichkeiten. Solcher Glaube wäre kein ganzmenschlicher Akt. Zu wissen, was man tut, wenn man glaubt und zu wissen, was

man tut, wenn man betet, ist entscheidend. Schon im ersten Ansatz fließen in den Glauben Vernunft- und Theorieelemente ein. Das wird jeder Katechumene bestätigen.

Der Glaube sucht nach Einsicht und Verstehen – Theologie. Die so gewonnene Einsicht hilft wiederum einer Vertiefung des Glaubensvollzugs – Frömmigkeit. Theologie ohne Glaube und ohne Vollzug des Glaubens (Theologie ohne Frömmigkeit) ist seltsames Trockentraining, eine Art Schachspiel mit letzten Fragen und Möglichkeiten, an der Grenze zum Zynismus. Frömmigkeit ohne theologische Substanz ist belangloses *Plappern wie die Heiden* (Mt 6,7). Theorie ohne jegliche, wenigstens zeichenhafte Praxis ist einsam, Praxis ohne

»Gott bewahre uns vor einer Frömmigkeit ohne Verstand!«

Theorie ist leicht verführbar und rasch verinnahmt; Theoriedefizite rächen sich immer. Den Raum, den das Theoriedefizit eröffnet, füllt stets etwas, was dort nicht hingehört. Gelingt keine Verbindung, verliert entweder die Theologie ihre geistliche Dimension oder das geistliche Leben seine theologische Substanz. Positiv formuliert: Theologie muss ihre geistliche Dimension entdecken und im Blick behalten. Damit gibt sie dem geistlichen Leben ein theologisches Fundament (zurück).

Aus dem Gesagten folgt: Auch für Frömmigkeit gilt der in 1 Petr 3,15 für den christlichen Glauben insgesamt formulierte Auftrag: *Seid stets bereit, jedem Rede und*

Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung (→ nach der Frömmigkeit) fragt, die euch erfüllt. Als personales Geschehen bringt christliche Frömmigkeit das Herz, die Person ins Spiel. Solche Intimität erfordert Ehrfurcht. Dennoch: Christliche Frömmigkeit ist kommunikabel, intersubjektiv überprüfbar, kein Geheimwissen für Eingeweihte.

Darum braucht Frömmigkeit Selbstvergewisserung durch vernünftiges Denken. Teresa von Avila wusste sehr genau, warum sie die gelehrten und klugen Gesprächspartner den frommen Beichtvätern vorzog! Es war sie, die große Kirchenlehrerin, deren 500. Geburtstag wir vergangenes Jahr begingen, die sagte: *Gott bewahre uns vor einer Frömmigkeit ohne Verstand!* Große Theologen und Theologinnen, welche die Kirche als Heilige und Selige verehrt, stehen für dieses Programm: Hildegard von Bingen, Thomas von Aquin, Bonaventura, Caterina von Siena, Teresa von Avila, John Henry Newman, Edith Stein. Der Titel *Kirchenlehrer(in)* beinhaltet ja theologische Kompetenz. Diese muss sich nicht in jedem Fall in klassischer Schultheologie ausgestalten.

Zugegeben: Was hier skizziert ist, ist ideal gesprochen. Das Verhältnis von Theologie und Frömmigkeit war und ist keineswegs immer friktionsfrei. Um nur einige Beispiele zu nennen: Nicht ohne Grund schreibt der spätmittelalterliche Autor der *Nachfolge Christi* (des – neben der Bibel – meistgedruckten und weitest verbreit-

teten Buches der Christenheit): *Ich will lieber Reue fühlen, als ihre Definition wissen.* Er hatte den Eindruck, dass die Theologie seiner Zeit keine Hilfe war, um tiefer zu glauben und zu beten. Oder: Die Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts blieb theologischen Neuansätzen gegenüber stets skeptisch. Das merkt man der zeitgenössischen Frömmigkeit an. Oder: Der einen oder anderen Erneuerungsbewegung der Jetztzeit

Nicht zu vergessen ist, dass Theologie gelegentlich anstrengend ist

täte mehr Konfrontation mit theologischer Kompetenz gut, um den wahren Kern und den echten Impuls des Hl. Geistes nicht durch Sekundäres überlagern zu lassen.

Umgekehrt hat auch der akademisch-theologische Wissenschaftsbetrieb seine Eitelkeiten. So, wie sich dieser Betrieb derzeit darstellt, vermittelt er zu selten, welche Folgen ein theologischer Grund-Satz für mein Menschsein und die Art und Weise meines Betens hat, wie ich mich aufgrund dieses Satzes vor Gott verstehen und fühlen darf, wie also Theologie meinen Glauben prägen kann, kurz: was sie mit meinem Leben zu tun hat.

Nicht zu vergessen ist auch die Tatsache, dass Theologie gelegentlich anstrengend ist. Denken ist – nicht immer, aber manchmal – ermüdende Arbeit. Ob der häufig erhobene Ruf nach Praxis, der sich gerne mit Skepsis gegenüber Theorie (und dann auch gegen die Theologie) verbündet und diese verdächtigt, sie sei gemütsfern,

Gefühlsgift, der Tod jeglicher Spontaneität, „bauchfeindlich“, nicht gelegentlich ganz einfach der Trägheit entstammt?

Es liegt also an beiden, an Theologie und Frömmigkeit, ob und wie das Verhältnis gelingt. ‚An beiden‘ – sind aber, wenn wir genauer hinschauen, nicht eigentlich drei Player im Spiel? (a) die Theologie, (b) die artikulierte Frömmigkeit eines Einzelnen oder einer Gruppe, und (c) die Kirche?

Theologie – Frömmigkeit – Kirche

Das Verhältnis von Theologie und Kirche ist ein weites Thema. Christlicher Glaube ist wesentlich kirchlicher Glaube. Theologie bewegt sich im kirchlichen Kontext, ist im Gespräch mit den Glaubenden und dient ihrem Glauben. Sie ist angewiesen auf bestimmte Felder, in denen der kirchliche Glaube besonders greifbar wird (Hl. Schrift, Liturgie, Leben der Gläubigen, Lehramt). In großen Heiligengestalten und Frömmigkeitsbewegungen lässt der Geist Gottes im Lauf der Geschichte immer wieder auf neue Weise das Evangelium zu Wort kommen. Das eröffnet der theologischen Reflexion neue Themen und Perspektiven. Jesus sagt: *Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen* (Joh 14,2). Theologie – und insbesondere die Theologie des Geistlichen Lebens – soll die Vielfalt der *Wohnungen* und der Wege dorthin, also die reiche Palette geistlichen Lebens benennen und deutlich machen, wie sie mit der Mitte des Glaubens verzahnt sind. Darin bestünde das *Katholische* an diesem Vorhaben. Denn gibt es

eine Mitte des Glaubens, muss es auch Ränder geben. Hier stellt sich die Frage: Gibt es Verbindung, Zusammenhalt zwischen Kern und Peripherie, oder franzt das Ganze hoffnungslos aus?

Die katholische Verhältnisbestimmung sagt *et – et / sowohl – als auch*. Das bedeutet für unser Thema (freilich wieder ideal gesprochen): ‚sowohl Frömmigkeit als auch Theologie‘. Wohlgemerkt: *Katholisch* ist nicht gleich *römisch-katholisch*; gelegentlich fällt es in eins. *et–et / sowohl–als auch* ist nicht einfach Ausgleich und ‚von jedem ein bisschen‘ oder 50:50. Es ist mehr eine Herangehensweise an Wirklichkeit. Es ist die geschuldete Frage: Was ist Dein Anliegen? Was bringst Du ein? Wie lautet Deine Perspektive, die nicht die meine ist

Theologie ist Sachwalterin des größeren, reicherer Glaubens der katholischen Kirche

(und möglicherweise auch nicht oder nie die meine wird)? Das Katholische ist die Kraft zur Synthese, die unbedingte Verpflichtung, Zentrum und Rand, gegensätzliche Pole miteinander in Beziehung zu setzen und – unter allen Umständen, koste es, was es wolle – in Beziehung zu halten. Dieses *sowohl / als auch* ist keinesfalls fader Kompromiss, sondern ein spannungsreiches und zugleich, wenn es tatsächlich aus- und durchgehalten wird, schöpferisches Kraftfeld. Theologie und Kirche bilden so gewissermaßen den objektiven Raum, an dem sich subjektive Frömmigkeit oder die Frömmigkeit einer Gruppe abar-

beiten kann. Hier, in diesem Raum, kann ich meine Glaubenserfahrung gegenchecken. Unkatholische Verkürzungen passieren. Davor sind keine Epoche und kein kultureller Raum der Kirche gefeit. Theologie soll darauf aufmerksam machen. Sie ist Sachwalterin des größeren, reicherer Glaubens der katholischen (= alle Zeiten und Räume umfassenden) Kirche.

Theologie studieren als geistlicher Weg

Theologie studieren, also den eigenen Glauben vor dem Denken verantworten und durch Denken in Frage stellen zu lassen, setzt die Bereitschaft voraus, darüber ein anderer Mensch zu werden. Es ist eine Form, sich auszusetzen. Darin wächst eine persönliche Glaubensgestalt. Frömmigkeit hat es mit dem Leben, Theologie hat es mit dem Denken zu tun. Kann das Denken fromm sein? Frömmigkeit des Denkens könnte ein Denken meinen, das als Denken fromm, d.h. von seiner eigenen Sache ergriffen, hingegeben bleibt. Frömmigkeit des Denkens meint einen bestimmten Stil und eine Grundhaltung: Offenheit, intellektuelle Redlichkeit; sich so den Fragen stellen, dass richtige Antworten möglich werden (Heidegger: Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens). Theologisches Denken ist dann fromm, wenn es bereit ist, sich im Wagnis des eigenen Fragens aufzuhalten. Wo Gott als Geheimnis gedacht wird, ist es möglich, dass die Fragen nicht geringer, sondern größer werden. Das ist nicht angenehm! Aber die Aufgabe, Gott zu den-

ken, bietet die Chance einer wirklichen Gotteserfahrung: auf dem Weg des Denkens dem je größeren Gott zu begegnen, seine Unbegreiflichkeit verstehen lernen. Es sind Glücksmomente und Sternstunden, da und dort erkennen zu dürfen, dass in der Theologie Menschheitsfragen verhandelt werden; wenn mir aufgeht, dass ich mit meiner Person, mit meiner einmaligen und unvertretbaren Lebensgeschichte involviert bin; dass mich die gelehrte und gelernte Theologie ganz persönlich betrifft.

Studieren, denken und auf diese Weise lernen – damit verwirklicht sich eine menschliche Wesensanlage. Das entspricht dem Schöpfungsauftrag. Unabhängig von einer möglichen Verwertung in Beruf oder Ehrenamt gilt: Wo Studium gewissenhaft und gesellschaftlich verantwortungsvoll betrieben wird, ist es eine Verherrlichung Gottes. Denn entscheidend ist die Ausrichtung des Ganzen. Ignatius von Loyola schreibt 1554 an den Rektor des Studienhauses von Salamanca: *Wenn das Studium in reiner Absicht auf den Dienst Gottes gelenkt wird, ist es eine ausgezeichnete Betätigung der Frömmigkeit*. Und in den Satzungen der Gesellschaft Jesu verfügt Ignatius im Hinblick auf das vorgeschriebene Studium:

Damit die Studenten in diesen Fächern große Fortschritte machen, sollen sie sich zuerst darum bemühen, ihre Seele rein und ihre Absicht im Studium gerade zu halten, indem sie in der Wissenschaft nichts als die göttliche Ehre und das Wohl der Seelen su-

chen; und im Gebet sollen sie häufig um die Gnade bitten, zu diesem Ziel in der Lehre Fortschritte zu machen. Sodann sollen sie den festen Entschluss haben, sehr im Ernst Studierende zu sein, indem sie die Überzeugung besitzen, in den Kollegien nichts Gott unserem Herrn Wohlgefälligeres tun zu können, als mit der genannten Absicht zu studieren; und daß, selbst wenn sie nie zur Ausübung des Studierten kämen, die Mühe des Studierens selbst, aus Liebe und Gehorsam übernommen, wie sie übernommen werden soll, ein sehr verdienstliches Werk vor der göttlichen und höchsten Majestät ist. [Ignatius von Loyola, Satzungen der Gesellschaft Jesu Nr.360]

Ignatius von Loyola sagt damit: Das Studium ist nicht nur ein Mittel. Es ist auch in sich selbst sinnvoll. Die Studierenden mögen sich in dieser Gewissheit dem Studium ganz widmen. Das *Gott in allen Dingen finden* oder das *Alles zur größeren Ehre Gottes* fungiert gewissermaßen als Notenschlüssel: Man dient Gott nicht mehr nur in einem einzelnen Sektor des Lebens (etwa im Gebet oder in der Liturgie). Alles, was man dankbar und mit Liebe zur Sache tun kann, ist in sich selbst bereits Gottesdienst. Unser Tun hat seinen eigentlichen Sinn nicht erst durch einen sich später einstellenden Erfolg, sondern es geschieht selbst bereits zur Ehre Gottes. Freilich: Gebet und geist-

liches Tun ist notwendig, damit es bei dieser Haltung bleibt.

Aus dem Gesagten wurde eines deutlich: Theologie und Frömmigkeit gehen nicht beziehungslos nebeneinander, son-

Die THEOLOGISCHEN KURSE verstehen sich als Heiratsvermittler

dern stehen in enger Verbindung zueinander. Müssen sie eine Zwangsheirat eingehen? Siegt die Pragmatik und wird es eine Vernunfttehe, in der beide gewinnen? Oder könnte es gar ein Liebesbund sein? Mein Vorschlag lautet: Von allem etwas. Haben Theologie und Frömmigkeit nur ein wenig Selbsteinsicht, müssen sie miteinander (Zwangsheirat). Haben sich Theologie und Frömmigkeit nach hoffentlich hitziger Debatte abgekühlt, werden sie zur Einsicht kommen: Es ist vernünftig, zu koalieren. „Wir profitieren beide davon, miteinander und aufeinander hin zu agieren“ (Vernunfttehe). Dass Theologie und Frömmigkeit einander *lieben, achten und ehren* (Liebesbund), davon lebt die Kirche (und in weiterer Folge die Welt). Das gab es immer, das gibt es auch heute, und die THEOLOGISCHEN KURSE verstehen sich als Heiratsvermittler, indem sie an dieser Verbindung dran sind und Beziehungsarbeit leisten.



Magdalena HOLZTRATTNER

Mit Herz, Kopf und Händen für das gute Leben aller Mystik und Politik



© ISONE

Mystik als universale Verbundenheit

Mystik hat zu tun mit dem tiefen Wissen um die Absichtslosigkeit des Seins im unbedingten Getragensein durch eine größere Kraft. Mystik ist darin die Erfahrung der Einheit und der Ganzheit des Lebens. Mystische Erfahrung umfassender Einheit kann auf einem Berggipfel genauso geschenkt werden wie in der U-Bahn, in der erotischen Begegnung zweier Liebender genauso wie in der Eucharistiefeyer, im Gefängnis genauso wie in der Schule.

Mystische Erfahrung hat zu tun mit der Wahrnehmung der Lebensschönheit, mit der *fruitio*, dem Genuss Gottes – mit dem Genuss, in Verbindung mit Gott zu leben, mit der Haltung, „die Gegenwart Gottes in allen Dingen zu suchen“ (Ignatius von Loyola). Mystik im christlichen Sinn bedeutet, die Einheit mit Gott zu suchen und zu erleben.

Dabei geht es wesentlich darum, die moderne Ichbezogenheit zu überwinden, den Dauerlärm der informationsgefüllten Welt draußen und das Stimmengewirr im

eigenen Inneren zu durchbrechen oder hinter sich zu lassen. Im mystischen Suchen geht es darum, ganz leer von sich selbst zu werden, um frei zu werden für Gott, für die göttliche Gegenwart, für das selbstlose Sein. Für die Erfahrung der Verbindung mit der ganzen Schöpfung.

Karl Rahner hat bereits vor mehr als 50 Jahren festgestellt: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat.“¹ MystikerInnen sind dann Menschen, die etwas erfahren haben von dieser transzendierenden Einheit mit der Schöpfung. Ihre Frömmigkeit wird nicht mehr durch selbstverständlich vergemeinschaftete öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte mitgetragen, ihre religiöse Erziehung haben sie weniger als „sekundäre Dressur für das religiös Institu-

¹ Vgl. Rahner, Karl: Frömmigkeit heute und morgen, in: GuL 39 (1966), 326-342; ebenso im Vortragsentwurf Frömmigkeit früher und heute, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 7, Einsiedeln 1966, 11-31.

tionelle“ erfahren als noch die Generation vor ihnen.

Aufgeklärte RationalistInnen stehen der Mystik auch im 21. Jahrhundert skeptisch gegenüber. Auf den Punkt gebracht meinen sie: Mystische Erfahrungen sind nicht objektivierbar. Als persönliche Erfahrungen sind sie schwer mitteilbar und daher rational nicht einholbar. Deshalb ist Mystik für viele nur Schwärmerei, vernunfttötend und ein Abschweifen ins Überschwängliche. Kant zufolge entspricht Mystik einem unreifen Stadium des Subjektes - MystikerInnen seien letztlich krankhaft.²

Zugegeben: Mystik wird teilweise zur Flucht vor der Last des Selbstseins missbraucht und kommt so einer Subjektivität entgegen. Mystik wird – in solchen Fällen - von Narzissmus aufgesogen, wenn es hauptsächlich darum geht, in Form einer Wellness-Mystik den Wunsch zu pflegen, dass Spiritualität vorrangig *mir* gut tut.³

Papst Franziskus warnt in diesem Zusammenhang vor einer auf den ersten Blick

² Kant, Immanuel, Akademie-Ausgabe 8, 398. 335; vgl. 5,71; 7,59 zitiert aus: Scheuer, Manfred (o.a.), *Mystik und Politik. Zur spirituellen Basis des gesellschaftlichen Engagements* (Redemanskript), In: *dioezeseffiles.x4content.com/page-downloads/mystik_und_politik.doc* (Stand: April 2016)

³ Vgl. Steinmair-Pösel, Petra (2015), *Glaube und gesellschaftspolitisches Engagement*. In: Monika Datterl, Harald Klingler und Claudia Paganini (Hg.): *Glaube - Opium oder Lebensquelle?* 1. Aufl. Innsbruck: Innsbruck Univ. Press S.140; Kursivsetzung durch Holztrattner.

attraktiv erscheinenden Wellness-Mystik, die nicht in der Lage ist, den Menschen über ein letztlich unfruchtbares und nicht glücklich machendes Kreisen um sich selbst hinauszuführen.⁴ So wie jede Unterweisung in den Glauben nicht bei Gott beginnen kann, sondern bei den Erfahrungen der Menschen anknüpfen muss, so muss in der Mystik die „Abgeschlossenheit des Selbst durchbrochen“ werden (Sölle). Mystik führt dann den Menschen über sein ICH hinaus zum Sein – zu Gott. Die Erfahrung, über Gott mit allem Sein verbunden zu sein führt den Menschen zu seiner Mitwelt. Und zu einem sozialen Engagement, das in der dynamischen Spannung von Handlung und Kontemplation gelebt wird.

Actio et contemplatio – biblisch geforderte „Mystik der offenen Augen“ (J.B. Metz)

Christliche Mystik spricht von der Untrennbarkeit von „vita activa“ und „vita contemplativa“, verweist auf die Verbindung von

⁴ Vgl. Franziskus (2014): *Die frohe Botschaft Jesu. Aufbruch zu einer neuen Kirche - Das apostolische Schreiben „Evangelii Gaudium - Freude am Evangelium“* von Papst Franziskus. neue Ausg. Leipzig: St. Benno, Nr. 90: „In anderen Teilen unserer Gesellschaften steigt die Wertschätzung für Formen einer ‚Spiritualität des Wohlfindens‘ ohne Gemeinschaft, für eine ‚Theologie des Wohlstands‘ ohne brüderlichen [sic!] Einsatz oder für subjektive Erfahrungen ohne Gesicht, die sich auf eine immanentistische innere Suche beschränken.“

Aktion und Kontemplation, dem Miteinander von Beten und Tun. Für Meister Eckhart, einen mittelalterlichen Mystiker, gehören diese beiden Seiten stets zusammen.

Denn Kontemplation ohne Aktion kennt keine lebendige Spannung mehr. Gebet ohne Handlung wird zum leeren Geschwätz. Mystik ohne solidarisches Tun wird abgehoben und weltfremd. Umgekehrt verkarsitet solidarisches Handeln ohne Einwurzelung in Gott, ohne Gang zu den Quellen des Lebens. Eine *vita activa* ohne die Verwurzelung in der *vita contemplativa* brennt aus, wird oberflächlich und leer. Praxis verkommt dann zu blindem, sinnlosem und zerstörendem Aktivismus.

Die Verbindung von Beten und Handeln, von Gottsuche und der Suche nach Gerechtigkeit durchzieht biblische Erzählungen wie einen alten Refrain.

Die Bibel singt einen alten Refrain

Im Ersten Testament sind es vor allem die großen ProphetInnengestalten, die aus ihrer Erfahrung mit dem unaussprechlichen Gott *Visionen* eines andern, gottgemäßen, friedlichen Miteinanders entwerfen, z.B. Jesaja in seiner Vision vom messianischen Friedensreich, in dem alles *shalom*, heil ist.

ProphetInnen sind in ihrem Tun verwurzelt in ihrer Gottesbeziehung und Gotteserfahrung. Diese nährt und stärkt sie, diese treibt sich auch unnachgiebig weiter. ProphetInnen formulieren aber nicht nur Heilsvisionen, sondern leisten auch

Widerstand, bringen gesellschafts- und vor allem herrschaftskritische Impulse, legen ihre Finger in die Wunden der Gesellschaft. Selbst wenn es zu ihrem eigenen Nachteil gereicht, zeigen sie scharfsichtig Ungerechtigkeiten der herrschenden Systeme auf (vgl. Am 5,7-12).

Auch wenn die *contemplatio Dei* als höchstes Ziel angestrebt wurde, „bestanden die Mystiker doch in der Regel darauf, dass die Kontemplation ihre Authentizität in der Regel durch tätige Nächstenliebe erhält“⁵. Gottesliebe erweist sich, so das Zweite Testament, an der Nächstenliebe. Dies hat seinen tiefsten Grund in der inkarnatorischen Dimension des christlichen Glaubens: Gott ist in Jesus Christus Mensch geworden, um uns in unserer Erfahrungswelt zugänglicher und nahe zu sein.

„Mystik der offenen Augen“ (J.B. Metz)

Der Weg der Mystik führt über das sich-offen-Halten für die Verwundbarkeiten: Wer sich mit allem in Gott verbunden fühlt, die wird sich auch verbunden fühlen mit den Leidenden und Armen, mit den Verwundeten dieser Welt. Wie sich Gott in Jesus unserem menschlichen Leben, Lieben, Lachen und Leiden unvermittelt geöffnet hat, sind auch wir als ChristInnen gerufen, uns der Wirklichkeit besonders der leidenden

⁵ McGinn, Bernard (1998): *Mystik III. Historisch-theologisch*. In: Walter Kasper (Hg.): *LThK3*. Freiburg i. Br. u.a.: Herder, Sp. 587–593, Sp. 588.

Menschen zu öffnen. Wie der barmherzige Samariter, der offen ist für das Leiden des Überfallenen, oder wie Jesus selbst, der sensibel ist für die Berührung der marginalisierten blutflüssigen Frau.

Die Anwesenheit Gottes im geschlagenen Leben ist der Grund der Hoffnung. MystikerInnen sind unfähig, nicht zu hoffen. Auch – und gerade – wenn sie die brutale Wirklichkeit sehen. Sie sehen das JA des Lebens im NEIN der Elendswelt, sie stellen die Hoffnung des Glaubens an den Gott des Lebens über die Erfahrung des Todes einer Welt so zahlreichen Leidens.

Dieses Festhalten an der Hoffnung – trotz allem – ermöglicht es mystischen Menschen, die Melodie des Lebens in den einfachsten Dingen zu hören. Und mit einer Zärtlichkeit von der Liebe Gottes zu schwärmen, die subversiv ist.

So schreibt der brasilianische Bischof Dom Hélder Câmara⁶:

*Wenn ich vor den Zollbeamten stehe,
den Polizeikommissaren,
lächle ich verschmitzt,
denn keiner entdeckt
die göttliche Schmuggelware,
den blinden Passagier,
dessen höchst diskrete Gegenwart
nur dem Schauen der Engel
wahrnehmbar ist.*

⁶ Zitiert in: Sölle, Dorothee (1997): *Mystik und Widerstand. „du stilles Geschrei“*. Hamburg: Hoffmann u. Campe, 363.

Politik als Sorge um das Gemeinwohl – „Mystik und Widerstand“ (D. Sölle)

Mystik wird in unserer durch und durch ökonomisierten Welt oft als nutzlos abgekanzelt: „Das bringt nichts!“ Mystische Erfahrungen ließen sich nicht – ökonomisch – verwerten. Daher hätten sie keinen Wert. Unbedingte Erfahrungen des Lebens, die nicht rational erklärt werden können, werden als Spinnereien, als Kindereien, als nicht ernst zu nehmend abgetan. Stauendes Schauen, zweckfreies Spielen, lachendes Dasein, Erfahrungen der Einheit allen Lebens, liebende Ekstase sind nicht relevant in unserer durchökonomisierten Welt. Leben wird zunehmend trivialisiert, wenn zweckfreie Dinge als unwichtig, als gleichgültig erklärt werden. Die von Papst Franziskus wahrgenommene „Globalisierung der Gleichgültigkeit“, die die Verbindung allen Seins missachtet, verbreitet sich damit.

Was aber ständig und unwidersprochen als nebensächlich erklärt wird, verliert die Sprache, klingt vielleicht noch eine Weile im Inneren nach, bleibt aber ohne Widerhall. „Wir verlieren die Träume, die der Nacht und die des Tages, und zunehmend die Visionen unseres Lebens“ (Dorothee Sölle). Wird eine Gesellschaft visionslos, weil sie in der totalen Ökonomisierung ihre Träume trivialisiert und ihre mystischen Erfahrungen verliert?

Die evangelische Theologin Dorothee Sölle (1929-2003) engagierte sich in der

Friedensbewegung und war Mitbegründerin des sogenannten „Politischen Nachtgebets“ von 1968 bis 1972 in Köln. Sie vertrat eine politische Theologie und fand durch die Begegnung mit der Befreiungstheologie und lateinamerikanischen Basisgemeinden überraschend neue Zugänge zu biblischen Texten. Sie sprach sich für die Überwindung des vermeintlichen Gegensatzes von Mystik als kontemplativer Transzendenzerfahrung und politisch-gesellschaftlichem Engagement aus. Sie zeigte auf, dass viele große Persönlichkeiten ihre Kraft zum Widerstand gegen gesellschaftliches Unrecht aus ihren mystischen Erfahrungen schöpften.⁷ Mystische Erfahrung bedeute demnach kein bewusstes Abwenden von der Welt, sondern die direkte Transzendenzerfahrung fördere gerade ein politisches Glaubensverständnis.

Ihre Sicht von Mystik verweist darauf, dass Gottesliebe und Menschenliebe untrennbar miteinander verbunden sind. Mystik hat mit der Fähigkeit zu tun, die uns umgebenden Lebenswirklichkeiten mit einer Spiritualität zu verbinden, die sich – mit ganzem Einsatz für die Geschundenen und Entrechteten dieser Welt – der Macht und den Mächtigen entgegenstellt.

„Theologisches Nachdenken ohne politische Konsequenzen kommt einer Heuchelei gleich. Jeder theologische Satz muss

⁷ Vgl. Sölle, Dorothee (1997): *Mystik und Widerstand. „du stilles Geschrei“*. Hamburg.

auch ein politischer sein.“⁸ Transzendenz und die mystische Verbindung mit ihr führt, so Sölle, zum Widerstand gegen jene Kräfte, die das Leben mindern wollen.

Mystik ist nicht fatalistisch, sondern als Widerstandskraft der Innerlichkeit zu verstehen. Als höchste innere Freiheit befähigt Mystik gerade dazu, sich angstfreier und unkorruptierbar einzumischen in die jeweils gegebenen Verhältnisse. Innerlichkeit geht – so gesehen – nicht auf Kosten der Zuwendung. Innerlichkeit läutert und entgiftet vielmehr das Engagement. Eine Mystik der offenen Augen führt zur Kraft für das Handeln.

Vom Evangelium her, der Norm und dem Kriterium jeder christlich geprägten Spiritualität, gibt es einen inneren Zusammenhang von Mystik und Politik, von Mystik der Innerlichkeit und einer Mystik, die die Spuren Gottes sucht im Anderen, im Armen, in den gesellschaftlichen, sozialen und wirtschaftlichen Kontexten.

So bezeichnet der Bischof von Rom, Franziskus zurecht Politik als „eine der wertvollsten Formen der Nächstenliebe, weil sie das Gemeinwohl anstrebt“⁹. Durch Politik wird Liebe als Prinzip nicht nur in Mikro-Beziehungen – in Freundschaften, Familie und kleinen Gruppen – gelebt, son-

⁸ Dorothee Sölle, (1995), *Gegenwind*, Hamburg.

⁹ Franziskus (2014): *Die frohe Botschaft Jesu. Aufbruch zu einer neuen Kirche – Das apostolische Schreiben „Evangelii Gaudium – Freude am Evangelium“* von Papst Franziskus. neue Ausg. Leipzig: St. Benno, Nr. 205.

dem auch in Makro-Beziehungen realisiert und strukturell festgeschrieben – in gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Zusammenhängen und Institutionen.¹⁰

Die Verwirklichung des Gemeinwohls ist oberstes Ziel aller Politik. Gemeinwohl ist, so beschreibt es die Katholische Kirche im Zweiten Vatikanum, „die Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen, heute mehr und mehr einen weltweiten Umfang annimmt und deshalb auch Rechte und Pflichten in sich begreift, die die ganze Menschheit betreffen.“¹¹ Der Staat ist dabei oberster Garant des Gemeinwohls. Hannah Arendt beschrieb ihrerseits Politik als „angewandte Liebe zum Leben.“ Politik als angewandte Liebe zum Leben heißt, der Welt nicht auszuweichen, nicht auszuweichen vor der Verantwortung gegenüber anderen und damit vor der Gefahr, schuldig zu werden. Wer vor lauter Furcht, Schuld auf sich zu laden, notwendiges Handeln unterlässt, verfehlt seinen Auftrag als ChristIn. Denn ChristInnen haben die Chance, aus einer innigen Gottesbeziehung, aus einer inneren Verbundenheit mit der ganzen Schöpfung

¹⁰ Vgl. Ebda.

¹¹ Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Artikel 26 in: Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert (1966), Kleines Konzilskompendium. Freiburg i.B.

jene innere Ruhe und Freiheit zu haben, die sie stark macht für gerechte Lebensbedingungen von Menschen, Mitwelt und Gesellschaften. Und Widerstand gegen lebensfeindliche Strukturen zu leisten. Politik als Sorge um das Gemeinwohl begründet ihre Ziele nicht narzisstisch, sondern darin, sich für Gerechtigkeit und Frieden, für das gute Leben aller Menschen einzusetzen.

Sich aus innerer Freiheit mit Herz, Kopf und Händen für das gute Leben aller einsetzen - gelebte Mystik in der Politik Dag Hammarskjölds

„Das Beste und Schönste, wozu man in diesem Leben gelangen mag, ist, dass du schweigst und Gott wirken und sprechen lässt.“¹²

Hammarskjöld wollte aus dem inneren Schweigen heraus fruchtbar werden und für andere Menschen da sein. Für Hammarskjöld ist die Stille die Voraussetzung dafür, um die leise Stimme Gottes vernehmen zu können. Sonst wird sie vom Lärm des Tages zugedeckt. Ohne die Pflege der Stille ist es unmöglich, in Beziehung zu Gott zu leben. Aber die Stille ist auch die Quelle, aus der die Qualität eines Lebens in der Öffentlichkeit fließt.¹³

¹² <http://www.kontemplation.at/cms/?id=152> (12.2.2016)

¹³ Vgl. Zimmerling Peter, Mystik und Weltverantwortung am Beispiel Dag Hammarskjölds (1905-1961) in: <http://www.viacordis.ch/as->

Dag Hjalmar Agne Carl Hammarskjöld wurde 1905 als der jüngste Sohn des schwedischen Premierministers Hjalmar Hammarskjöld geboren. Nach einer glänzend abgeschlossenen Schulzeit studierte er Rechts- und Wirtschaftswissenschaft sowie Philosophie und habilitierte sich an den Universitäten Uppsala und Stockholm. 1953 wurde er zum Generalsekretär der Vereinten Nationen ernannt.

In der Nacht auf den 18. September 1961 starb er bei einem ungeklärten Flugzeugabsturz seines UN-Flugzeuges. Er war unterwegs in geheimer Friedensmission. Hammarskjöld wollte im Konflikt um die rohstoffreiche abgespaltene Region Katanga des gerade unabhängig gewordenen Kongo vermitteln, was auch als Kongo-Krise bekannt wurde. Indizien und Zeugnisaussagen deuten darauf hin, dass sein Tod Ergebnis eines Komplotts von Geheimdiensten oder Wirtschaftsunternehmen westlicher Staaten gewesen sein könnte, denen sein Engagement im Weg gewesen sei. 1961 wurde Hammarskjöld posthum der Friedensnobelpreis verliehen.¹⁴

Innere Freiheit, die zum Tun ermächtigt

„Bleibe im Zentrum, in deinem eigenen und dem der menschlichen Reaktionen. Handle für das Ziel, dem dein Leben gilt, mit aller Kraft, die dir in jedem Augenblick zu Gebote

steht. Handle ohne Gedanken an die Folgen und ohne in irgendeiner Weise dich selbst zu suchen.“¹⁵

sets/pdf/Forum9_Text.pdf S. 11-20. (Stand: April 2016)

¹⁴ Vgl. <http://www.kontemplation.at/cms/?id=152> (12.2.2016)

Dag Hammarskjöld war als in sich gekehrter Einzelgänger bekannt. Seinen Beruf verstand er als Berufung – als Wirken zum Wohle der Nächsten, d.h. der Gesellschaft. Außerdem war ihm Unbestechlichkeit wichtig, verstanden als Treue zur Stimme des eigenen Gewissens.

Als Vermächtnis hinterließ der UN-Generalsekretär ein vielbeachtetes spirituelles Tagebuch, das die – bisher unbekannt - mystische Dimension seines Lebens spiegelt. (dt. Erstausgabe „Zeichen am Weg“, 1963). In dem Buch hat er seit dem zwanzigsten Geburtstag seine Gedanken notiert. Es liest sich als die Innenseite dessen, was auf der Weltbühne real passierte. Er selbst bezeichnete sein Tagebuch in Diplomatensprache als „eine Art Weißbuch meiner Verhandlungen mit mir selbst – und mit Gott“¹⁶.

1953 zeigt sich darin eine von Grund auf neue Einstellung zum Leben durch eine mystische Gotteserfahrung: Hammarskjöld erfährt sich plötzlich als ein in seiner ganzen Existenz von Gott Erfasster: „Ich bin das Gefäß. Gott ist das Getränk. Und Gott der Dürstende.“¹⁷

¹⁵ Ebda.

¹⁶ Hammarskjöld, Dag (1965), Zeichen am Weg, München, S. 89f.

¹⁷ Hammarskjöld, Dag (1965), Zeichen am Weg, München, S. 54.



Der Glaube an Gott ist für Hammarskjöld eine Vereinigung Gottes mit der Seele – dieser Glaube kann Berge versetzen. Denn durch die Vereinigung der Seele mit Gott partizipiert das menschliche Handeln an Gottes Kraft. „Nicht ich, sondern Gott in mir“¹⁸ Dieser Satz schmückt schließlich den Gedenkstein seines Grabes.

Mystik und Politik – Ein Glaube der Herzen, Kopf und Hände vereint

Um Mystik und Politik zusammenzubringen wird (i) Mystik verstanden als universale Verbundenheit, die dazu befreit, sich im Letzten getragen zu wissen, weil die Kraftquelle, der tragende Grund nicht im eigenen Selbst erfahren wird, sondern im eigenen Innersten – bei Gott. (ii) Die Verbindung von *actio* und *contemplatio* ermög-

¹⁸ Hammarskjöld, Dag (1965), *Zeichen am Weg*, München, S. 53.

licht eine „Mystik der offenen Augen“ und führt zu einer Mystik, die sich widerständig für das Leben einsetzt. (iii) Gelebte Mystik in der Politik ist getragen durch innere Freiheit. Sie lebt den Auftrag, sich mit Herz, Kopf und Händen für strukturelle Bedingungen des guten Lebens aller einzusetzen.

Nicht *was* ein mystischer Mensch tut, ist das Eigentliche, sondern *wie* und *aus welchem Geist* heraus er oder sie handelt, ist relevant. Aus der Verbindung mit der inneren Quelle des Lebens, die viele Gott nennen, schöpfen Mystikerinnen und Mystiker die Kraft durchzuhalten, wenn andere schon aufgegeben haben, den Grund, aufrecht stehen zu bleiben, selbst wenn sie sich machtlos fühlen, den Mut, wieder aufzustehen, obwohl sie Fehler gemacht haben, weiterzugehen und den toten Punkte zu überwinden - um das hoffnungsschwangere Leben wieder zu spüren.

Podiumsdiskussion in St. Virgil Salzburg:
Reinhold Esterbauer und Weihbischof Franz Lackner © St. Virgil, Maria Schwarzmann



Franz GMAINER-PRANZL

»Glaubst du noch oder denkst du schon?« Über falsche Alternativen im Zueinander von Glaube und Vernunft



Den provokanten Titel für unsere Statements „Glaubst du noch oder denkst du schon?“ habe ich für mich so gefasst: „Wie denkst du in deinem Glauben?“ Meine Überlegungen erfolgen zum einen auf dem Hintergrund meiner Aufgabe als Referent für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft bei den Theologischen Kursen sowie als Vertreter des Fachs „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ an der Universität Salzburg, zum anderen im Licht meines Entschlusses als

Das intellektuelle und kommunikative Potential des christlichen Glaubens entbinden

junger Theologe, auch das Studium der Philosophie zu absolvieren. Ausschlaggebend für diese Entscheidung, die ich damals am Beginn meines theologischen Doktoratsstudiums traf, war der Eindruck, dass sich die Theologie ihre Begriffe manchmal selbst zurechtlegte und die inhaltliche Auseinandersetzung mit aktuellen philosophischen, human-, sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskursen nicht immer

ernstnahm. Zugleich durfte ich in meinem theologischen Studium Professoren kennenlernen, die mir auf faszinierende Weise zeigten, wie die Rezeption philosophischer Ansätze und Argumentationsformen dazu beitrug, das intellektuelle und kommunikative Potential des christlichen Glaubens zu entbinden.

Ich füge hinzu, dass ich den Begriff einer „christlichen Philosophie“ nicht für zielführend halte, weil ich in der Theologie nicht mit einer christlich zurechtgelegten Philosophie arbeiten will, sondern einfach mit Philosophie, die mit den Mitteln menschlicher Vernunft versucht, „mit Hilfe kritisch gerechtfertigter Argumente Fragen und Probleme zu erklären, die im Rahmen des menschlichen Wirklichkeitsverständnisses universale Relevanz besitzen“, wie dies damals in Innsbruck ein junger Philosophiedozent namens Heinrich Schmidinger formulierte.

Warum also sollte ich mich als Fundamentaltheologe auf philosophische Auseinandersetzungen einlassen, ja sogar im

eigentlichen Sinn „philosophieren“? Vier Gründe scheinen mir hier ausschlaggebend zu sein:

1. Die Begriffe, die wir in der Theologie verwenden, sind nicht unser Besitz; sie kommen aus einer langen Interpretationsgeschichte auf uns zu und wurden auf unterschiedliche Weise verstanden. Von daher müssen solche Begriffe, vor allem Schlüsselbegriffe der gesellschaftlichen Debatte, geklärt, aber auch kritisch hinterfragt werden. Ich denke zum Beispiel an Begriffe wie Wahrheit, Kultur, Fremdheit und Freiheit: Bei welchen philosophischen Ansätzen schließt die theologische Diskussion hier an? Welche Theorie der Wahrheit oder Kultur etwa setzen wir voraus? Wer meint, auf solche Klärungen verzichten zu können, macht sich abhängig von unhinterfragten Theorien, die als „selbstverständlich“ vorausgesetzt werden, aber zu dem führen, was Ludwig Wittgenstein die „Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“ nannte.
2. Die theologische Reflexion braucht eine Sensibilität für Bruchstellen, Kontroversen und „Fallgruben“ der Geistesgeschichte, vor allem der Philosophiegeschichte. Wer in der systematischen Theologie über entscheidende Umbrüche des Denkens oder wichtige philosophische Kontroversen nicht Bescheid weiß, wird entweder selbst in einer „Fallgrube“ des Denkens landen oder sich mit seiner Theologie in einem intellektuellen

Niemandland vorfinden. Ich selbst habe etwa durch die Auseinandersetzung mit der Erkenntniskritik Kants, mit Husserls phänomenologischer Kritik, Kuhns Theorie wissenschaftlicher Paradigmenwechsel oder dem „Positivismusstreit“ zwischen Theodor Adorno und Karl Popper viel darüber gelernt, wie und wo ich den theologischen Diskurs in der „Welt von heute“ ansetzen kann.

3. Das Studium der Philosophie hat mich darin bestärkt, Theologie in einen interdisziplinären Dialog einzubringen. Ohne Philosophie hätten mir die begrifflichen und methodischen Mittel gefehlt, mich auf wichtige zeitgenössische Theoriedebatten wie Global Studies, Gender Studies oder Migration Studies einzulassen. Interdisziplinarität ist ja nicht bloß eine intellektuelle Mode, sondern ein anspruchsvoller Lernprozess, bei dem gesellschaftliche Problemstellungen von unterschiedlichen disziplinären Perspektiven her wahrgenommen werden. Dabei *ersetzt* Philosophie nicht spezifisch theologisches oder humanwissenschaftliches Wissen, trägt aber zur Schärfung der Problemwahrnehmung, zur Klärung von Voraussetzungen und zum Austausch von Forschungsergebnissen bei.
4. Schlussendlich stärkt das Studium der Philosophie ein ureigenes theologisches Anliegen: nämlich die Kritik an reduktionistischen Ideologien, die den Menschen als bloßes Mittel zu einem Zweck verstehen. In diesem Zusammenhang wird eine

bildungspolitische Dimension von Philosophie sichtbar: Gegen den mächtigen Trend, Studierende zusehends mit einem schnell verwertbaren Anwendungswissen auszustatten, um in einer ökonomisierten Gesellschaft bestmöglich zu funktionieren, macht Philosophie auf die Bedeutung systematischen und kritischen Denkens aufmerksam. Menschen, die logisch, hermeneutisch und wissenschaftstheoretisch geschult sind, lassen sich nicht so leicht von Schlagworten oder suggestiven Botschaften überzeugen. Wer also zum Beispiel durch sogenannte Studienplanreformen das Ausmaß philosophischer Lehrveranstaltungen reduziert, mag vielleicht den Beifall jener ernten, die das Studium bzw. erwachsenenbildnerische Curricula möglichst „praktisch“ konzipieren wollen, trägt aber sicher nicht zur Stärkung kritischer, of-

fener und unangepasster Bildungsprozesse bei – eine nicht zuletzt *demokratisch* bedenkliche Entwicklung.

Ich persönlich bin zutiefst dankbar dafür, dass ich – als Theologe – das Studium der Philosophie absolvieren durfte, ja dass mein damaliges Studium der Fachtheologie einen großen Anteil an philosophischen Lehrveranstaltungen aufwies, von denen ich bis heute profitiere. Wenn ich in meiner Tätigkeit bei den Theologischen Kursen ein wenig von dieser (im Übrigen zutiefst *katholischen*) Haltung vermitteln kann – nämlich den Anspruch des christlichen Glaubens intellektuell zu verantworten und ins Gespräch mit den Wissenschaften zu bringen –, freue ich mich sehr – und kann die angebliche Alternative von „Glaube“ und „Vernunft“ getrost auf den Abfallhaufen der Philosophiegeschichte werfen.

Nach dem Podiumsgespräch © St. Virgil, Maria Schwarzmann



Walter SCHMOLLY

Theologie als Begleitung beim Entdecken



Ich bedanke mich für die ehrenvolle Einladung zu einem kleinen Grußwort bei diesem Festakt der Theologischen Kurse und möchte das natürlich zuallererst nutzen, um den Kursen zu ihrem Geburtstag zu gratulieren und den Verantwortlichen, den MitarbeiterInnen und allen Beteiligten ein großes Vergelt's Gott zu sagen.

Die Theologischen Kurse sind seit 75 Jahren ein guter und wichtiger Ort der Theologie und des theologischen Lernens. Viele hunderte Frauen und Männer aus Vorarlberg haben in den 75 Jahren durch ihre Teilnahme an den Kursen die Sprache und die Denkformen der Theologie kennengelernt und sich in das theologische Denken eingeübt. Die Früchte dieser Lernwege reichen weit über die große persönliche Bereicherung für die Teilnehmenden hinaus. In jedem Kurs entstehen Lerngemeinschaften und Netzwerke, die teils über viele Jahre weiterbestehen. Die AbsolventInnen wirken als theologisch gebildete Frauen und Männer in ihre Familien, ihre Freundeskreise und ihre persönliche Umgebung hinein. Sie sind in Fragen des Glau-

bens auskunftsfähige Menschen und haben gelernt, die Fragen der Zeit theologisch zu reflektieren und entsprechende Positionen zu beziehen und zu vertreten. Daraus erwachsen für viele halb-öffentliche und öffentliche Diskurse in unserem Land wertvolle Impulse, es ist eine große Bereicherung für die vielen Pfarrgemeinden, in denen die AbsolventInnen sich engagieren, und es ist eine Stärkung der Kirche im gegenwärtigen Transformationsprozess.

Drei Gedanken zu heutigen Anforderungen an die Theologie:

1. Theologie hat heute einen wesentlichen Fokus im Entdecken

Einer, der diese Prägung des Glaubenslebens und der Theologie schon vor Jahrzehnten sich entwickeln sah, ist Karl Rahner, und er hat entsprechend eine „neue Mystagogie“¹ gefordert. Der heutige Mensch, der in einer entmythologisierten, profanen Welt lebt, könne – so argumen-

¹ Rahner Karl, Sämtliche Werke, Bd. 19, S. 309.

tiert Rahner – überhaupt erst verstehen, was mit dem Wort „Gott“ gemeint ist, wenn er in seiner Existenzerfahrung die Gegenwart dieses Gottes entdecken kann.² Ein anderer Jesuit schein ganz in dieser Spur zu denken, nämlich Papst Franziskus. In seiner Enzyklika „Evangelii gaudium“ schreibt er im Kapitel über die Herausforderungen der Stadtkulturen: „Wir müssen die Stadt von einer kontemplativen Sicht her, das heißt mit einem Blick des Glaubens erkennen, der jenen Gott entdeckt, der in ihren Häusern, auf ihren Straßen und auf ihren Plätzen wohnt. ... Er lebt unter den Bürgern und fördert die Solidarität, die Brüderlichkeit und das Verlangen nach dem Guten, nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Diese Gegenwart muss nicht hergestellt, sondern entdeckt, enthüllt werden.“ (EG 71)

Pastoral, und insbesondere die Theologie, sind nicht Vorgänge des Machens und Herstellens, sondern der Begleitung beim gemeinsamen Entdecken. Ich habe immer wieder den Eindruck, dass die Theologischen Kurse fruchtbare Orte dieses Entdeckens sind.

2. Dieses Entdecken hat drei konstitutive Bezugspunkte: das Heute, die Gemeinschaft und der/die TheologIn sich selber

Gott ist Gegenwart. Der Ort, an dem er sich mir zeigt und ich ihn entdecken kann, ist

² Vgl. Schmolly Walter, Eschatologische Hoffnung in Geschichte, 325-332.

mein Hier und Heute. Deshalb ist für die Theologie ein erster konstitutiver Bezugspunkt *das Heute*, das persönlich-existenzielle Heute, aber auch das Heute im Sinne einer Zeitgenossenschaft mit der epochalen Situation, die die unsere ist. So gilt es heute das Evangelium zu entdecken in der Zeit (de-institutionalisierter Religiosität) nach dem Abschmelzen nahezu aller religiösen Selbstverständlichkeiten.

Welche Gestalt findet das Christliche in unserer weltanschaulich und religiös plural-bunten Landschaft, in der die Kirche auf dem Weg in die Minderheit ist, in einer Zeit, in der Religion öffentlich vor allem in ihren Extremen thematisiert wird – als Einfärbung politischer bzw. terroristischer Absolutheitsansprüche oder als esoterische Innerlichkeit und Beliebigkeit?

In welche Form des Lebens, des Widerstandes und des Gestaltens ruft uns das Evangelium in einer Zeit zunehmender Verteilungskämpfe um Ressourcen, um Teilhabe und um Wohlstand, in einer Zeit himmelschreiender struktureller Ungerechtigkeiten vor allem in globalen Systemen, in einer Zeit unüberschaubar großer Migrationsströme an allen Ecken und Enden?

Welche Zuversicht und welchen Halt schenkt das Evangelium in unserer Zeit, in der der Himmel voller Krisen hängt, die nahezu alle gewohnten Sicherheiten wegraffen?

Solche und ähnliche Fragen sind immer auch die Fragen der TeilnehmerInnen der Theologischen Kurse. Diese machen gerade

in unserer Zeit diese Kurse zu Orten spannender theologischer und zeitgeschichtlicher Vergewisserung.

Der zweite konstitutive Bezugspunkt der Theologie ist *die kirchliche Gemeinschaft und ihr normativer Anfang in Jesus Christus*. Theologinnen und Theologen sind keine Selbstschöpfungen und keine EinzelgängerInnen. Die Theologie baut ihre Hütten immer auf dem Boden einer Gemeinschaft

»Die Kirche macht sich selbst zum Wort, zur Botschaft, zum Dialog«

und ihrer Tradition, die sich versteht als die je neue Vergegenwärtigung ihres Anfangs in Jesus Christus. Die Theologie lebt aus der Sprache dieser Tradition, aus deren Erkenntnissen und Fragen.

Dass Theologie ein gemeinschaftlicher Vollzug ist, ist eine der schönen Erfahrungen jeder Kursgruppe. Viele Beziehungen haben weit über den Kurs hinaus Bestand.

Eine Facette des Gemeinschaftlichen, die gerade heute die Theologie und auch die Kurse prägt, ist das Dialogische. Papst Paul VI. hat diesen epochalen Gestus der Theologie noch während dem Zweiten Vatikanischen Konzil in seiner Enzyklika „*Ecclesiam suam*“ folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Die Kirche muss zu einem Dialog mit der Welt kommen, in der sie nun einmal lebt. Die Kirche macht sich selbst zum Wort, zur Botschaft, zum Dialog“ (ES 65). Die KursteilnehmerInnen sind Menschen, die mitten im Leben stehen, und in-

dem sie sich und ihr Leben hineinnehmen in die Theologie wird jeder Kurs zu einem für alle Beteiligten – insbesondere auch für die Lehrenden – bereichernden, dialogischen Prozess mit unterschiedlichen Lebenswelten und Lebensbereichen der Gegenwart.

Der dritte Bezugspunkt der Theologie ist *die bzw. der Theologietreibende sich selber*, als Subjekt mit existenziellen Lebens- und Glaubenserfahrungen. Papst Franziskus spricht an der oben zitierten Stelle von der Erfordernis einer „kontemplativen Sicht“ auf die Wirklichkeit, bzw. wie er auch sagt: eines „Blicks des Glaubens“. Es ist eben allein der engagierte, der vertrauensvolle Blick, dem sich das Evangelium im konkreten Heute erschließt. So muss die Theologie im Gesamten immer auch die Einübung einer spirituellen Haltung, einer „Spiritualität der Verheutigung“ sein. Eine solche Spiritualität vermag, so wie Papst Johannes XXIII. in der Konzilseröffnungsrede das sagt, auch im Heute und all den tiefgreifenden Veränderungen einen „verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung“ sehen. Das je neue Sich-heran-Tasten an dieses gnadenhafte Vertrauen in das Leben als ein Ort Gottes ist in unserer Zeit für die Theologie unverzichtbar und prägt auch das Gespräch in den Theologischen Kursen.

In der Theologie und damit auch in den Theologischen Kursen geht es wesentlich um das Entdecken. Und dieses Entdecken – so wollte ich zumindest andeuten – eignet sich in einem Dreieck schwebender

Aufmerksamkeit, in dem das Leben im Heute, das Evangelium und die Existenz- und Gnadenerfahrung sich gegenseitig erschließen und vertiefen.

Noch ein dritter kurzer Punkt:

3. Das theologische Entdecken erfordert eine entsprechende Sprache

Die sprachphilosophische Grundeinsicht, dass das, wofür wir keinen Begriff haben, für uns auch keine Wirklichkeit darstellt, gilt eben auch für die Theologie. Aus dem wunderbaren Film „Fräulein Smillas Gespür für Schnee“ wissen wir, dass die Eskimos mehr als 30 unterschiedliche Schneesorten kennen. Voraussetzung ist, dass es in ihrer Sprache nicht nur den einen Begriff „Schnee“ gibt, sondern für jede der 30 Schneesorten einen eigenen Begriff. Für die Theologie heißt das, dass das Vorankommen auf dem Weg des theologischen Ent-

deckens notwendigerweise damit einhergeht, dass die Sprache sich verfeinert und differenziert. Jedes theologische Studium und insbesondere auch die Theologischen Kurse sind ganz wesentlich das Erlernen einer Sprache. Und sie fordern jeder und jedem auch jene Geduld ab und beschenken im Gegenzug mit jener Freude, die dem Erlernen einer Sprache eigen ist.

Damit komme ich zum Schluss. Der Dankbarkeit für alles, was durch die Theologischen Kurse den Teilnehmenden, den Lehrenden, den Pfarren, der Kirche und weit darüber hinaus geschenkt worden ist, darf ich noch den Wunsch für viele weitere gute und erfolgreiche Jahre anfügen. Möge die kindliche Lust und die spielerische Freude am Entdecken der gewinnenden Gegenwart Gottes in allen Dingen die Theologischen Kurse auch in der Zukunft prägen. Alles Gute!

Batschuns: Erhard Lesacher im Gespräch mit Bischof Benno Elbs © Wolfgang Ölz



Franz GMAINER-PRANZL

Wege des Heils in einer globalisierten Welt

Religionstheologische Suchbewegungen



Wenn wir heute im Rahmen des 75-Jahresjubiläums der Theologischen Kurse auf die Entwicklung der Theologie im Allgemeinen und der Religionstheologie bzw. des Interreligiösen Dialogs im Besonderen blicken, könnte es leicht sein, dass wir uns mit dem Gedanken beruhigen, dass seit *Nostra aetate* ohnehin „alles geklärt“ sei. Die katholische Kirche hat ja jahrhundertalte Traditionen eines theologischen Antijudaismus verurteilt; sie hat sich dazu bekannt, dass in nichtchristlichen Religionen „Wahrheit“ und „Heil“ zu finden sei; und sie hat gegenüber anderen Religionen eine Haltung der Wertschätzung und des Dialogs eingenommen. Diese Einschätzung ist zweifellos richtig, und die kirchliche Praxis sowie die theologische Reflexion haben diesbezüglich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil tatsächlich eine bemerkenswerte Entwicklung erfahren. Dennoch könnte *Nostra aetate* wie eine kirchliche „Beruhigungspille“ erscheinen, die vergessen macht, dass seit der Proklamation dieser epochalen Erklärung tiefgreifende Änderungen und Umbrüche erfolgten, die die katholische Re-

ligionstheologie vor völlig neue Herausforderungen stellt. Meine Überlegungen unternehmen den bescheidenen Versuch, sich mit diesen Veränderungen auseinanderzusetzen. Ich möchte (1) mit einer kleinen Zeitdiagnose einsetzen und den gegenwärtigen Stellenwert von Religion(en) skizzieren, (2) von daher einige Anforderungen an eine zeitgemäße Religionstheologie formulieren und (3) mögliche Zukunftsperspektiven der katholisch-religionstheologischen Auseinandersetzung

Es gibt kein Wesen von Religion(en), sondern konkrete Konstellationen

benennen. Auch wenn ich im Folgenden immer wieder auf philosophische Beiträge und religionswissenschaftliche Erkenntnisse (vor allem auf religionssoziologische Analysen) zurückgreife, geht es mir um eine *religionstheologische* Auseinandersetzung, deren bedrängender Charakter aus der Spannung zwischen unterschiedlichen (universalen) Heils- und Wahrheitsansprüchen verschiedener Religionen resultiert. So wichtig der religionswissenschaftliche

Vergleich und seine empirische Methodik ist, er enthält sich der Frage nach dem „Heil“ und der „Wahrheit“ einer religiösen Tradition und stellt sich von daher auch nicht der (selbst-)kritischen Herausforderung, dass die eigene religiöse Praxis und Überzeugung von einer alternativen religiösen Position bzw. von einer religionslosen Welterklärung in Frage gestellt wird. Dass es „letzte Orientierungen“ in einem Plural gibt, der sich nicht auf einen „interreligiösen Singular“ reduzieren lässt, macht die Brisanz der Religionstheologie aus.

1. Zeitdiagnostische Anmerkungen: Religion(en) in der Welt von heute

Religionstheologische Diskurse hängen immer auch vom gesellschaftlichen Kontext ab, in dem sie geführt werden. Es gibt kein Wesen von „Religion(en)“, das religionstheologisch zur Debatte steht, sondern konkrete Konstellationen bestimmter religiöser Traditionen, die mit den politischen, kulturellen, sozialen und ökonomischen Entwicklungen einer Gesellschaft verbunden sind. Für den österreichischen/mittel-europäischen Kontext sind vor allem folgende Faktoren ausschlaggebend:

- In Österreich fand spätestens seit den 1970er Jahren eine religiöse Pluralisierung statt. Die de facto monoreligiöse und monokulturelle Gesellschaft Österreichs, die zum einen auf die enorme geographische Verkleinerung des Landes nach 1918, zum anderen auf den



nationalsozialistischen Rassenwahn und die Ermordung jüdischer Mitbürger/-innen und anderer Minderheiten zurückgeht, wurde erst durch die Einladung der „Gastarbeiter/-innen“ verändert. Eine erste konkrete Folge war der Antrag auf Bewilligung zur Errichtung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, dem 1979 stattgegeben wurde; ein eigenes Islamgesetz war in Österreich schon im Jahr 1912 eingeführt worden.¹ Seit den 1980er Jahren nahm die religiöse Pluralisierung Österreichs be-

Österreich befindet sich in einem interreligiösen Lernprozess

ständig zu, was ein Blick auf die Angaben des österreichischen Bundeskanzleramts zu den staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften bzw. eingetragenen Bekenntnisgemeinschaften verdeutlicht.² Auf dem Hintergrund der religiös vielfältigen Landschaft in Österreich im Jahr 2016 stellt sich Religionstheologie ganz anders dar – nämlich als gewissermaßen selbstverständliche Auseinandersetzung – als noch vor dreißig Jahren, in denen Österreich noch als „katholisches Land“ galt.

¹ Vgl. Johann Bair, Gesetzwerdungsprozess und inhaltliche Entwicklung des Islamgesetzes von 1912, in: SaThZ 16 (2012) 2241.

² Vgl. das Verzeichnis der „Gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften in Österreich“: www.bka.gv.at/site/4735/default.aspx sowie der „Staatlich eingetragenen religiösen Bekenntnisgemeinschaften“: www.bka.gv.at/site/3405/default.aspx.

Zurzeit befindet sich Österreich immer noch in einem interreligiösen Lernprozess, der – neben vielen anderen Effekten – auch eine gesteigerte Sensibilität für religionstheologische Fragestellungen zur Folge hat.

- Die Präsenz „fremder“ Religionen in Österreich führt zu einem Bewusstseinswandel, der mit dem Begriff der „zweiten Moderne“ bzw. der „reflexiven Globalisierung“ von Ulrich Beck charakterisiert werden kann. Beck hatte auf die Frage, ob es nicht so etwas wie „Globalisierung“ immer schon gegeben habe, mit dem Verweis auf eine veränderte Wahrnehmung geantwortet. Während die *Erste Moderne* von geschlossenen Nationalstaaten ausging, zwischen denen sich „internationale Beziehungen“ abspielten, ist die Lage der *Zweiten Moderne* vom „Grenzenloswerden“³ der Erfahrung geprägt. Das Neue am „globalen Zeitalter“ ist die „Selbstwahrnehmung dieser Transnationalität“⁴, das Bewusstsein, dass lokales Handeln unweigerlich globale Konsequenzen hat. Globalisierung, so Beck, meint „das Töten der Entfernung; das Hineingeworfensein in oft ungewollte, unbegriffene transnationale Lebensformen; oder [...] *Handeln und (Zusammen-)Leben über Entfernungen (scheinbar getrennte Welten von Natio-*

nalstaaten, Religionen, Regionen, Kontinente) hinweg“⁵. Von daher meint religiöse Pluralität in einer Gesellschaft nicht bloß ein kumulatives Wachstum von Religionsbekenntnissen, sondern eine „reflexive Interreligiosität“, ein Bewusstsein davon, dass Entwicklungen innerhalb einer Religionsgemeinschaft sowohl mit anderen Religionsgemeinschaften in derselben Gesellschaft als auch mit globalen Zusammenhängen zu tun haben.⁶

- Religionstheologische Theoriebildung hängt schließlich auch mit religionssoziologischen Positionen hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Öffentlichkeit zusammen. Die Vorstellung, dass

Europa: Unterschiedliche Verhältnisbestimmungen von Religion & Öffentlichkeit

Religionen in einer pluralen, liberalen und säkularen Gesellschaft eine öffentliche Rolle einnehmen können, wird in vielen religionstheologischen Ansätzen als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt – doch schon innerhalb Europas sind diesbezüglich signifikante Unterschiede wahrzunehmen, die auf unterschiedlichen Konzepten der Verhältnisbestimmung von Religion und Öffentlichkeit

⁵ Ebd. 45.

⁶ Am deutlichsten wurde dies bei der Auseinandersetzung rund um „Mohammed-Karikaturen“, die sowohl innerhalb der betreffenden Länder als auch weltweit zu massiven Mobilisierungsdynamiken, Abgrenzungen und Loyalitätsbekundungen führten.

³ Ulrich Beck, Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung (st 3867), Frankfurt am Main 2007, 44.

⁴ Ebd. 31.

beruhen. (a) Ein *säkularistischer* Ansatz sieht Religion als Privatsache, die in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit nichts zu suchen hat; entsprechende Symbole, Rituale und Diskurse seien daher aus dem öffentlichen Bereich zu verbannen (vgl. vor allem das Konzept der *laïcité* in Frankreich). (b) Ein *integralistisches* Verständnis sieht umgekehrt die Gesellschaft als Größe, die in den Interpretations- und Handlungsraum einer Religion zu integrieren sei. Die Öffentlichkeit habe den Prinzipien einer religiösen Tradition zu folgen; andere Religionen haben demnach insoweit Berechtigung, als sie diese integralistische Zuordnung nicht in Frage stellen (vgl. innerhalb Europas entsprechende Entwicklungen in Russland oder Polen). (c) Ein *separatistischer* Rückzug von Religionen ist häufig die Folge einer Unterdrückungs-, Bedrohungs- oder Exklusionserfahrung, die auf Seiten der Religion, die sich aus der Öffentlichkeit zurückzieht, sowohl zu einer extremen Vorsicht (vgl. die Situation des Judentums in Frankreich, das sich einem steigenden Antisemitismus gegenüber sieht) als auch zu Formen einer Untergrundreligion (vgl. manche pentekostalen Migrationsgemeinden oder islamistische Gruppierungen) führen kann. (d) Eine *postsäkulare* Perspektive auf Religion und Öffentlichkeit, wie sie vor allem Jürgen Habermas seit seiner Buchpreisrede von 2001 eingebracht hat, geht von der Gleichzeitigkeit einer sich weiter säkularisierenden Gesellschaft und wei-

ter bestehenden Religionen aus. Religiöse und säkulare Bürger, so Habermas, seien in *reziproke* Lernprozesse verwickelt: Angehörige von Religionsgemeinschaften müssten die „kognitiven Dissonanzen“, die zwischen traditioneller Glaubenslehre und den Herausforderungen religiöser Pluralität, moderner Wissenschaften und säkularer Ethik und Politik bestehen, bearbeiten und aus der Mitte ihrer eigenen Überzeugung heraus rekonstruieren. Nichtgläubende dürften Religionen nicht Rationalität absprechen, sondern hätten sie als Ressourcen von

Religionsgemeinschaften müssten »kognitive Dissonanzen« bearbeiten ...

Sinn, Orientierung, Humanität und Vernunft für die gesamte Gesellschaft zu begreifen.⁷ – Die zuletzt angeführte Position einer postsäkularen Verhältnisbestimmung von Religion und Öffentlichkeit ist aus der kritischen Auseinandersetzung mit säkularistischen und fundamentalistischen Konzepten entstanden und *ermöglicht* nicht nur eine angemessene religionstheologische Reflexion, sondern *fordert* sie geradezu ein, damit Religionen,

⁷ Vgl. Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: Ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980/2001 (es 2439), Frankfurt am Main 2003, 249/262; ders., Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 119/154.

- wie Habermas sagt, eine „epistemische Einstellung“⁸ zu den glaubenden, andersglaubenden und nichtglaubenden Zeitgenossen finden.
- Eine Entwicklung, die die religionstheologische Arbeit in besonderer Weise herausfordert, ist die Aufladung politischer Diskurse mit religiösen Identitäten. Soziale Konflikte und kriegerische Auseinandersetzungen werden mit religiöser Sprache ... **Nicht-Glaubende müssten Religionen als Ressourcen für Gesellschaft begreifen**

che und Symbolik verstärkt, was einem „semantischen Terror“⁹ gleichkommt. Unterschiedliche Religionen sind in Gewaltszenarien verstrickt, die irritieren und zu denken geben: Fanatische Hindus gehen in Indien gegen religiöse Minderheiten vor; radikale Muslime schüren einen „heiligen Krieg“; fundamentalistische Christen in den USA unterstützen bedenkenlos eine gewalttätige Politik; extremistische Vertreter jüdischer Gruppierungen scheuen in Israel nicht vor Attentaten gegen Andersdenkende zurück; und sogar buddhistische Mönche rufen in Myanmar zu Gewalt gegen muslimische

Minderheiten auf.¹⁰ Doch auch wenn keine direkte Gewalt ausgeübt wird, lassen sich in europäischen Staaten starke Identitätszuschreibungen und Abgrenzungsdiskurse feststellen; die Zugehörigkeit zu Religionen (der empirisch oft keine überzeugende religiöse Praxis entspricht) wird zu einer Inklusions- und Exklusionskategorie mit massiven politischen Folgerungen, wie etwa die Generalbezeichnung „Muslime“ oder die Beschwörung eines „christlichen Abendlandes“. Diesen identitätspolitischen Spannungsfeldern kann und soll die Religionstheologie nicht ausweichen; sie wird vielmehr stärker als bisher gesellschaftspolitische und globale Dynamiken zu berücksichtigen haben.

2. Anforderungen an eine zeitgemäße religionstheologische Arbeit

Die angeführten Umbrüche und aktuellen Herausforderungen sind nicht als bloßes „Problem“ anzusehen, das der Ausarbeitung einer Religionstheologie im Wege steht, sondern vor allem als produktive Anforderung, als Stachel zur Ausarbeitung einer zeitgemäßen Religionstheologie – oder etwas bescheidener gesagt: als Ansporn zur Weiterentwicklung eines religionstheologischen Ansatzes, der sich den Fragen der Gegenwart zu stellen vermag. Sie-

¹⁰ Vgl. Forum Weltkirche 133 (2014), Heft 5 mit mehreren bedrückenden Beispielen zum Schwerpunkt „Terror im Namen der Religion“

ben Impulse, die ich im Folgenden anführen, markieren die Anforderungen, vor die sich eine zeitgemäße Religionstheologie gestellt sieht.

- Um den religionstheologischen Diskurs fruchtbar mit der gegenwärtigen gesellschaftlichen Debatte verknüpfen zu können, bedarf es einer intensiven Rezeption aktueller Kultur- und Religionstheorien. Ein bloßer Appell zum interreligiösen Dialog genügt nicht; vielfach ist zu klären, an welche Ansätze die (religions-)theologische Diskussion anschließt. Wenn etwa aktuelle religionswissenschaftliche Theorien ein postkoloniales Problembewusstsein aufweisen und sich an einer kulturwissenschaftlichen Methodik orientieren (Stichwort „Identität“, „Hybridität“, „Diskursivität“ usw.), kann die religionstheologische Auseinandersetzung nicht einfach eine wissenschaftliche Semantik und Methodik voraussetzen, die von der klassischen Religionsphänomenologie oder von den evolutionistischen Konzepten des frühen 20. Jahrhunderts (Stichwort „Hochreligion“ versus „primitive Religionen“ usw.) geprägt sind. Gewiss ist Religionstheologie nicht mit Religions- oder Kulturwissenschaft identisch; sie kann (und soll) sich auch durchaus kritisch zu konkreten Positionen äußern – aber auf dem Problem- und Diskursniveau, das aktuelle Religions- und Kulturtheorien aufweisen.
- Aus der Anforderung, der „Anstrengung des Begriffs“ im Bereich der kultur- und

religionswissenschaftlichen Forschung nicht auszuweichen, ergibt sich von selbst eine grundlegende Kritik an essentialistischen Vorstellungen von „Kultur“ und „Religion“ – eine Versuchung, der die Religionswissenschaft immer wieder erlegen ist.¹¹ Sei es die aufklärerische These, allen Menschen sei eine „natürliche Religion“ zu eigen, die vor den „konfessionellen Unterschieden“ liege; sei es die Rede vom „Wesen der Religion“ oder die zeitgenössische Auffassung, dass wir im Zeitalter einer „Wiederkehr der Religion“ leben – alle diese Konzepte gehen von einem Singularbegriff „Religion“ und „Kultur“ aus, der eigentümlich geschichts- und gesellschaftsenthoben erscheint. Demgegenüber sollte die religionstheologische Forschung die kontextuelle Vermittlung religiöser Traditionen ernstnehmen und diese historischen, sozialen und politischen Zusammenhänge durch eine interdisziplinäre Methodik wahrnehmen. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Gesellschafts-, Globalisierungs- und Ent-

¹¹ Der Religionswissenschaftler Rainer Flasche macht „deutlich, dass es ‚die‘ Religion nicht gibt, und die historischen Religionen weder ein Teil der ‚Religion‘ sind noch in ihrem Religionsein auf die eine wahre Religion angelegt oder auf sie hingeordnet sind, genauso wenig wie sie natürlich aus der Religion hervorgegangen sind“ (Rainer Flasche, Religionswissenschaft-Treiben. Versuch einer Grundlegung der Religionenwissenschaft [Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge, 5], Berlin 2008, 124). – Den Begriff „Religionenwissenschaft“ hat Flasche genau aus diesem Grund gewählt.

- wicklungstheorien bewahrt die Religionstheologie nicht nur vor essentialistischen Spekulationen, sondern verortet sie in aktuellen Spannungsfeldern und Problemstellungen in aller Welt.
- Die kontextuelle, kultur- und religionswissenschaftliche Reflexion konkreter religiöser Überlieferungen und Überzeugungen bedeutet nicht, das Selbstverständnis von Religionen zu dementieren. Religionen verstehen sich – bei aller historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Relativität – als Heilswege mit ei-

Die Wahrheit einer Religion lässt sich nur »bezeugen«

ner „letzten Orientierung“. Sie weisen Menschen einen Weg aus der Kontingenz des Lebens, aus der Erfahrung des Sinnlosen, aus dem Verstricktsein in Schuld und aus dem Bann des Tragischen zu glücklichem Leben, zu Befreiung und Vollendung, zum „Heil“. Dieser Heilsweg ist nicht „ein Angebot unter vielen“, sondern ein Weg, der einen universalen Heils- und Wahrheitsanspruch erhebt und Menschen eine „letzte Orientierung“ gibt. Diesen Charakter von Religionen als „Heilsversprechen“¹² zu verkennen hieße letztlich, am Selbstverständnis von Religionen als solchen vorbeizugehen. Eine Religionstheologie, die – bei aller kultur- und religionswissenschaftlichen Pro-

blemwahrnehmung – den Heils- und Anspruchscharakter von Religionen übersieht, verfehlt das, was Religionen sein wollen: *Wege zum Heil*.

- Die Heils- und Wahrheitsansprüche von Religionen, die es bekanntlich nur im Plural gibt, wurden seit einigen Jahrzehnten in dem bekannten religionstheologischen Schema in vier Modellen formalisiert und geordnet. Auf die Frage, in welchen Religionen „Heil“ und „Wahrheit“ gegeben sei, antwortet (a) der *Atheismus*: in keiner, (b) der *Exklusivismus*: nur in einer, (c) der *Inklusivismus*: grundsätzlich in einer, aber ansatzweise auch in anderen, (d) der *Pluralismus*: in mehr als einer.¹³ Diese Modelle, ihre Vor- und Nachteile sind hinlänglich analysiert und diskutiert worden. So wichtig diese Systematik auch ist, um die religionstheologische Fragestellung genau durchzudeklinieren, so sehr ist dieses Konzept einer kognitiven Vorstellung von Religion verpflichtet. Die Erkenntnisfrage wird zu einem vorrangigen Kriterium des Umgangs mit religiöser Pluralität. Was zu kurz kommt, ist der Praxis- und Zeugnischarakter von Religionen. Die „Wahrheit“ einer Religion lässt sich nicht einfach „erkennen“, sondern letztlich „nur“ bezeugen; ein religiöser Heilsweg „bewahrheit“ sich dadurch, dass er praktiziert wird. Damit sollen

¹³ Vgl. die präzise Darstellung bei Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 6295.

¹² Martin Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007, 132.

nicht der theoretische Anspruch der theologischen Reflexion und der praktische Anspruch eines religiösen Zeugnisses gegeneinander ausgespielt werden oder die Suche nach „Wahrheit“ durch bloße „Praxis“ ersetzt werden – das wäre eine Banalisierung (religions-)theologischer Auseinandersetzung. Vielmehr soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass die „Wahrheit“ einer Religion vor allem *getan* werden soll, und dass solche „Praxis“ auch als Kriterium der religionstheologischen Systematik anerkannt werden soll, wie dies etwa Anja Middelbeck-Varwick aus christlicher Perspektive auf den Punkt brachte: „Jesus als *den Weg*, *die Wahrheit* und *das Leben* erfahrbar zu machen, bedarf vor allem einer tätigen Nächstenliebe. Sie ist die bedeutendste Dimension jeder interkulturellen theologischen Übersetzung.“¹⁴

- So sehr Religionstheologie auf globale Wechselwirkungen und Zusammenhänge ausgerichtet ist, so wenig spiegelt sich dieser weltweite Bezug oft in ihrem Diskurs wider. Theologie im Allgemeinen und Religionstheologie sind oft von den gesellschaftlichen, kulturellen und wissenschaftlichen Voraussetzungen der

¹⁴ Anja Middelbeck-Varwick, *Zwischen Mission, Religionstheologie und globaler Herausforderung. Baustellen einer interreligiösen Christologie*, in: Markus Luber/Roman Beck/Simon Neubert (Hg.), *Christus und die Religionen. Standortbestimmung der Missionstheologie* (Weltkirche und Mission, 5), Regensburg 2015, 1840; 37.



westlichen Welt, insbesondere einer angloamerikanischen Wissenschaftskultur geprägt. Religion wird oft als Objekt der persönlichen Wahl, als Angebot in einer pluralen Gesellschaft sowie als ausdifferenziertes Teilsystem neben anderen Bereichen wie Politik, Kunst und Wirtschaft gesehen – was ja für westliche Gesellschaften durchaus zutrifft. In vielen Ländern des globalen Südens jedoch herr-

Ein Dialog der westlichen Theologie mit dem globalen Süden wäre für beide ein Gewinn

schen andere Verhältnisse; Menschen leben nicht selten in Lebenszusammenhängen, in denen kulturelle Traditionen, religiöse Systeme und politische Strukturen fast untrennbar miteinander verbunden sind. Ohne in eine simple Gegenüberstellung von „modernisiertem Norden“ und „traditionalistischem Süden“ zu verfallen, muss doch darauf hingewiesen werden, dass in vielen religionstheologischen Beiträgen, die in Europa und Nordamerika publiziert werden, wenig von der (religiösen) Lebenswirklichkeit in afrikanischen, asiatischen, lateinamerikanischen oder pazifischen Gesellschaften wahrzunehmen ist. Von daher wäre ein intensiverer Dialog der „westlichen Theologie“ mit dem globalen Süden für beide Seiten ein Gewinn. Das würde konkret bedeuten, sich im Forschungsalltag und bei der Erarbeitung religionstheologischer Theorien stärker auf den religiösen, politischen und kulturellen Kontext

im globalen Süden einzulassen, um etwa in der Auseinandersetzung mit „fundamentalistischen“ Entwicklungen in Ländern wie Pakistan, Syrien oder Nigeria nicht einfach von europäischen Voraussetzungen her zu urteilen, sondern dem realen Umfeld, in dem Menschen ihre Religion leben, in der theologischen Arbeit gerecht zu werden.¹⁵

- Doch auch innerhalb der westlichen Gesellschaft bleibt ein wichtiges Arbeits- und Dialogfeld unterbelichtet: Menschen, die keiner Religion angehören. Es mag ungewohnt klingen, aber der Dialog mit Säkularen ist Teil des interreligiösen Dialogs, und die Auseinandersetzung mit Nichtglaubenden gehört zur religionstheologischen Arbeit. Religionstheologische Ansätze, die sich manchmal von der Meinung verleiten ließen, jeder Mensch sei letztlich „religiös“, auch wenn er keiner Religionsgemeinschaft (mehr) angehöre, oder sich auf eine „Wiederkehr der Religion(en)“ verließen, nahmen die Herausforderung säkularer Lebensentwürfe nicht wirklich ernst. Auch die Einstellung, nur durch Religion(en)

könne der Mensch sinnvoll leben, ethische Standards entwickeln, ja glücklich werden, verhinderte einen offenen und (selbst-)kritischen Dialog Glaubender und Andersglaubender mit Nichtglaubenden. Doch gerade die Begegnung mit Menschen, die keinen religiösen Heils- und Wahrheitsansprüchen folgen, kann religiösen Menschen helfen, ihre eigene Glaubenstradition und religiöse Pra-

Ein wichtiges Arbeits- und Dialogfeld:
Menschen, die keiner Religion angehören

xis differenzierter zu betrachten, konstitutive und beiläufige Momente ihrer Religion zu unterscheiden und das, was sie für „wahr“ und „heilig“ halten, besser zu verstehen. Hier könnte die selbstkritische Reflexion des Atheismus, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil in *Gaudium et spes* 1921 entwickelte, ein Vorbild sein.

- Schlussendlich ist eine zeitgemäße Religionstheologie auf jene Voraussetzung verwiesen, die in der Erklärung *Nostra aetate* dem Dialog mit den Religionen vorangestellt ist: die Grundfragen des Menschen. Diese Fragen nach Glück und Heil, Leben und Tod, Anfang und Ende sind keine bloße rhetorische Einleitung, um zur „eigentlichen“ Botschaft der Religionen überleiten zu können, sondern jene Herausforderung, auf die jede Religion eine Antwort zu geben hat. Was ist mit dem Leid des Menschen? Was ist der Sinn des Lebens, und wohin gehen wir eigent-

¹⁵ Henning Wrogemann etwa weist darauf hin, „dass die (von Menschen aus westlichen Ländern oft intuitiv unterlegte) Gleichung, Religion sei Privatsache, eine völlig binnenkulturelle Unterstellung ist“ (Henning Wrogemann, *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuanfang* [Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft, 3], Gütersloh 2015, 209).

lich? Ohne einen Ansatz bei genau diesen Fragen hängt Religionstheologie in der Luft, so differenziert und kompetent ihr Diskurs auch ausgearbeitet sein mag – diese Mahnung gibt *Nostra aetate* 1 allen religionstheologischen Suchbewegungen mit.

3. Zukunftsperspektiven und Potentiale einer katholischen Religionstheologie

Welche Perspektiven könnten sich auf dem Hintergrund der zeitdiagnostischen Anmerkungen sowie der Überlegungen zu den Anforderungen für eine gegenwarts- und zukunftsrelevante Religionstheologie ergeben? Es wäre vermessen, an dieser Stelle „die Zukunft“ katholischer Religionstheologie entwerfen zu wollen; es geht vielmehr darum, einige Anstöße und Impulse, die sich in der jüngeren religionstheologischen Diskussion ergeben haben, zu benennen und ihr mögliches Potential aufzuzeigen.

- Eine erste Perspektive ist sehr grundsätzlich: Die Religionstheologie sollte jenes *intellektuelle Potential* wiedergewinnen, das in der – mitunter scharfen und autoritär geführten – Diskussion seit dem Dokument *Dominus Iesus* (2000) stark gedämpft wurde, ja teilweise auch verlorengegangen ist. Die Tatsache, dass viele Theolog/innen ihre Überlegungen entweder nur hinter vorgehaltener Hand äußern, Selbstzensur üben oder ihren Beiträgen die Anmerkung, sie seien keine „Pluralisten“, wie eine Präambel vorausschicken, kann kein Zei-

chen einer lebendigen religionstheologischen Diskussion sein. Was Theologen wie Karl Rahner, Jacques Dupuis oder Michael Amaladoss an intellektuellem Kapital und hermeneutischem Differenzierungsvermögen in die religionstheologische Theoriebildung investiert haben, darf nicht einfach mit Schlagworten klassifiziert und nach dem Kriterium schneller (Nicht-)Identifizierbarkeit mit traditionellen Positionen der kirchlichen Lehre abgeurteilt werden. Der Glaubenssinn jener Menschen, die (wie etwa in Asien) ihre christliche Überzeugung in multireligiösen Kontexten leben, muss bei der Beurteilung der Tragfähigkeit einer religionstheologischen Position eine stärkere Rolle als bisher spielen. Und letztlich sollte nicht die Angst vor „Relativismus“, sondern die Freude an einer kreativen und intellektuell anspruchsvollen Auseinandersetzung mit der Pluralität religiöser Bekenntnisse maßgeblich sein.

- Religionstheologie, das hat der Blick auf die Notwendigkeit der Rezeption aktueller Kultur- und Religionstheorien ergeben, darf nicht mit platten Religionskonzepten arbeiten, sondern muss Religionen als gesellschaftliche Ressource sowie als ambivalente Größe wahrnehmen. Eine religionstheologische Zugangsweise, die zum einen „ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und

wachzuhalten“¹⁶ vermag, und zum anderen die Realität diskriminierender, exkludierender, ja pathologischer Strukturen innerhalb religiöser Traditionen wahrnimmt, weist ein *ideologiekritisches Potential* auf, das „Religion(en)“ weder als Heils- noch als Unheilsbegriff, sondern als gesellschaftliche und theologische Größe begreift. Eine in diesem Sinn herrschafts- und ideologiekritisch sensibilisierte Form von Religionstheologie folgt nicht abstrakten Konzepten von religiösem „Heil“ oder interreligiösem Dialog, sondern trägt zu gesellschaftlicher Aufklärung und Orientierung bei.

- Eine katholische Religionstheologie wird nicht nur im formalen Sinn „katholisch“ sein, sondern im Sinn von *Lumen gentium* 13 einen „*character universalitatis*“ aufweisen – jene „Eigenschaft der Weltweite“, die sie in einem umfassenden Sinn als gesprächs- und diskursfähig ausweist. Als solche „katholische Religionstheologie“ wird sie nicht einfach bestimmte Thesen und Konzepte auf die „ganze Welt“ übertragen, sondern sich vom Anspruch kultureller und religiöser Globalität herausfordern und verändern lassen. Die „Katholizität“ als Lebens- und Denkform der (Religions-)Theologie besteht nicht in einem Export eigener Vorstellungen,

sondern in der Fähigkeit, sich der Vielfalt, Andersheit und Fremdheit des Religiösen zu stellen und in einem kritisch-differenzierenden Lernprozess einzutreten. Dieses *polyloge Potential* katholischer Religionstheologie ist Ausdruck des Selbstverständnisses des Christentums, das den universalen Heilswillen Gottes bezeugt und sich von dieser Universalität auch

Freude an der Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität

in ihrer Dialog-/Polylogfähigkeit in Anspruch nehmen lässt. Dieser „katholische Charakter“ des religionstheologischen Bezugs auf die Pluralität, Alterität und Exteriorität fremder religiöser Heils- und Wahrheitsansprüche wird in einer globalisierten Welt wichtiger sein als jemals zuvor.

- Mit der Katholizität der Religionstheologie wurde bereits ihre Fähigkeit angesprochen, dem Fremden zu begegnen. Das Fremde einer nichtchristlichen Religion ist weder ein Irrtum, den es zu bekämpfen gilt, noch ein exotisches Phänomen, das es zu imitieren gilt, sondern ein Stachel, der im „Fleisch“ der eigenen religiösen Tradition sitzt und „zu denken gibt“. Auf dem Hintergrund der Phänomenologie des Fremden, wie sie der Philosoph Bernhard Waldenfels entwickelt hat, ließe sich einer solchen Religionsstheologie ein „*responsives Potential*“ zuerkennen. Sie „normalisiert“ fremde Religionen nicht (indem sie sie entweder ab-

wehrt oder angleicht), sondern stellt sich ihrem Anspruch, indem sie auf diese „Krisis“ ihres eigenen religiösen Anspruchs antwortet. Auf diese Weise könnte Religionstheologie zur Schule im Umgang mit dem kulturell und religiös Fremden werden und gerade in einer Zeit verstärkter xenophobischer Tendenzen einen Gegen Diskurs bilden, der dazu anleitet, die eigene Identität als Antwort auf einen fremden Anspruch wahrzunehmen.

- Schließlich wird eine katholische Religionstheologie in einer globalisierten Welt eine neue Beziehung zur Missionstheologie aufbauen. Nach der Phase einer (durchaus berechtigten) Kritik an kolonialen Formen von Mission ist es an der Zeit, den Impuls des konziliaren Missionsdekrets *Ad gentes* neu aufzugreifen: Mission heißt, „[...] allen Menschen und Völkern in voller Wirklichkeit gegenwärtig“ (AG 5) zu sein – vergleichbar einem Menschen, der anderen dadurch nahe ist, dass er „einfach da ist“, zuhört und diese Menschen voll und ganz wahr- und ernstnimmt. Religionstheologie ist insofern „missionarisch“, als sie sich als Diskurs der Religionsgemeinschaft Kirche versteht, die allen Menschen und Völkern (und das heißt auch: deren religiösen Überzeugungen) nahe sein möchte. Die Mission der Kirche besteht nicht in einem Aktionismus, der alle anderen zu Mitgliedern der eigenen religiösen Institution machen möchte, sondern in der Lebens- und Glaubensform, „Sakrament des Heils für die Welt“ (vgl. LG 1) zu sein. In dieser



hörenden, bezeugenden und kenotischen Haltung werden Religions- und Missionsstheologie wieder zusammenfinden und aufs Neue jenes „*missionarische Potential*“ entfalten, das vor religiösem Kolonialismus und Ekklesiozentrismus gleichermaßen bewahrt. Denn wer sich als „gesendet“ erfährt, stellt sich nicht selbst ins Zentrum.

In einer globalisierten Welt wird die religionstheologische Debatte einen wichtigen Beitrag zur Verständigung zwischen den Menschen und Völkern leisten. Sie fragt nach dem Verhältnis zwischen unterschiedlichen Positionen, die mit Blick auf den Menschen und seine Welt eine „letzte Orientierung“ vermitteln und von daher sich selbst im Licht der anderen Religionen sowie die anderen Religionen im Licht der eigenen Heils- und Wahrheitsansprüche sehen. Diese religionstheologische Suchbewegung wird niemals an ein „Ende“ kommen, und sie wird auch nicht eine Perspektive einnehmen können, die eine „Übersicht“ über alle Religionen gewährt und eine Auflösung der Differenzen zwischen den Religionen ermöglicht. Religionstheologien werden immer ein Diskurs ihrer eigenen Glaubensgemeinschaft sein, die in einer pluralen und heterogenen Welt als „Heilsweg“ in Erscheinung tritt und dabei Anders- und Nichtglaubenden begegnet. Man darf gespannt darauf sein, welche Impulse, Anregungen und Lernerfahrungen künftige religionstheologische Suchbewegungen eröffnen werden.

¹⁶ Jürgen Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Michael Reder/Josef Schmidt (Hg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas (es 2537), Frankfurt am Main 2008, 2636; 3031.

Ingrid FISCHER

Singen sie's nicht, so glauben sie's nicht Wirkung und Nebenwirkungen liturgischen Handelns



1. Liturgie: Visitenkarte des Glaubens? Eine Analogie

Die „Visitenkarte“ (dt. „Besuchskarte“) fand ursprünglich Verwendung beim Besuch in vornehmen Häusern. Sie wurde dem Empfangspersonal übergeben um der Herrschaft den Besuch anzukündigen und zugleich eine erste Auskunft über den Gast zu geben.

Heute gebrauchen wir Visitenkarten hauptsächlich im Berufsleben. Auch hier dienen sie zunächst der Kontaktaufnahme: aus einer ersten Begegnung soll eine Geschäftsbeziehung erwachsen; die „persönliche“ Karte weist ihren Besitzer als RepräsentantIn einer Institution oder Firma aus: Name, Kontaktdaten, Erreichbarkeit; oft enthält sie zudem einen Hinweis auf die Firmen-Hierarchie und die Position des/der Bertreffenden, sie teilt also etwas über die Einzelperson in „ihrem“ Unternehmen mit (*corporate identity*); die optische und haptische Gestaltung der Visitenkarten eines Unternehmens bietet schließlich ein

bestimmtes *corporate design*, das sich einprägen und gut wiedererkennen lassen soll.

Wie nun manifestiert sich der Gottesdienst der Gemeinde als – einladende – „Visitenkarte des Glaubens“?

Die liturgische Versammlung repräsentiert „Kirche“

Die liturgische *corporate identity* der Gläubigen entsteht zunächst daraus, dass alle aus demselben Grund zusammengelassen sind: Gott selbst hat sie in seine Gegenwart gerufen und sie versammelt um sich ihnen als seinem Volk mitzuteilen; dann aber auch aus der Zusammenführung vieler Spiritualitäten, denn Liturgie versammelt mit den Menschen auch deren je eigene Glaubens- und Lebenserfahrungen – nicht um sie eins zu eins abzubilden, sondern in Raum und Zeit verdichtet: eingebettet in jenen größeren Kontext und Horizont, den wir „Heilsgeschichte“ nennen und in den alle Lebensgeschichten eingeschrieben sind.

Die „Visitenkarte“ Liturgie trägt also das für alle verbindliche Firmenlogo „Kirche“ (von gr. *kyriakē* = die zum Herrn/Christus gehören); zugleich die persönliche Handschrift all derer, die bekannt haben und bekennen, dass sie (im Himmel und auf Erden) zum Herrn gehören, seine „Kirche“ sind.

Öffentlich – mitteilsam – einprägsam

Im Gottesdienst handeln einzelne Gläubige, die ihren Glauben ausdrücklich als kirchlichen Glauben öffentlich und gemeinschaftlich mit(einander)-teilen. Sie geben Auskunft über ihre Berufung als Kirche Jesu Christi und machen sich verfügbar („erreichbar“) für Gott und die Welt.

Als liturgisches *corporate design* kann jenes sinnlich-rituelle Tun mit Wiedererkennungseffekt gelten, das wir „katholisch“, manchmal auch „typisch katholisch“ nennen: geregelt, strukturiert und wiederholbar erlaubt es Unkundigen, die Vollzüge allmählich kennenzulernen und sich nach und nach darin einzuüben. Kundige vertiefen sich je neu in bereits vertraute und bewährte kommunikative Ausdrucksformen. Dass ein ansprechendes CD aber auch mit der Zeit gehen muss, sei hier nur erwähnt: So sind heute grundsätzlich alle Feiernden in unterschiedlichen, teils wechselnden Rollen involviert – eine maßvolle (Rahmen-) Ordnung und eine gewisse Kenntnis tragen dazu bei, Liturgie zu verstehen und sich bewusst und tätig daran zu beteiligen. Konkret heißt das: im Wechsel, im Zusam-



menispiel und im Gleichklang mit anderen zu sprechen und zu handeln.

Erstkontakt begründet Beziehung

„Liturgie“ als Visitenkarte des Glaubens will eine lebenslange Beziehung zu Gott begründen und vertiefen helfen. Sie erzählt davon, dass Gott jede/n von uns schon besucht hat, lange bevor wir beginnen, sein Angesicht zu suchen. Sie hält Gottes Ruf und Einladung in seine Gegenwart wach und nährt unsere Bereitschaft ihr zu folgen.

Gott selbst trägt diese Erinnerungsgemeinschaft durch die Jahrhunderte, um „die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist.“ (Eph 1,10) Diese Verheißung nimmt in jeder liturgischen Versammlung anfanghaft Gestalt an.

Der Besuch des einladenden Gottes

Ein „Besuch“ Gottes bei seinem Volk – die Bibel spricht auch von „Heimsuchung“ –, bleibt nicht ohne Folgen: Gott eröffnet denen, die sich in seinem Namen versammelt haben, eine neue, heilende, *seine* Wirklichkeit. Nicht über ihre Köpfe hinweg oder gar mysteriös, sondern schlicht im kommunikativen Handeln der Gemeinde: durch und durch göttlich, weil ganz und gar menschlich. Der menschgewordene Gott selbst macht unser liturgisches Tun „gott-fähig“ – und damit die Visitenkarte der Gläubigen auch zu der Seinen ... welche Würdigung und Verantwortung! Ein Beispiel mag dies deutlich machen.

2. Gottesdienst„besuch“ mit Folgen: „Singen sie's nicht, so glauben sie's nicht“

Dieses von Martin Luther geprägte Wort thematisiert den konstitutiven Zusammenhang zwischen Liturgie und Glauben. Luther sah ihn zu seiner Zeit massiv gefährdet, wenn nicht gar verloren: Der lateinischen Sprache wegen, aber auch infolge der Klerikalisierung von Kirche und Liturgie war die zeremonielle Liturgie weitgehend unverständlich geworden. Um die Gläubigen wieder zu involvieren, gab Luther ihnen ein neues Instrument in die Hand: das volkssprachliche Kirchenlied.

„Luther hat die Musik als Gesang reformiert. Er selber sang leidenschaftlich gern und gut. Sein Anspruch war hoch. Der Nürnberger Meistersinger Hans Sachs nannte ihn die »Wittenbergische Nachtigall«. Nicht nur diesen reformatorischen Vogel, auch ein Kirchenvolk erkennt man an seinen Liedern. Davon war Luther durchdrungen. *Gemeindegesangsbuch* nannte er deshalb sein erstes geistliches Wittenberger Liederbuch von 1529. Das ist Programm. Die Gemeinde soll singen.“¹

Nicht, um sie zu unterhalten oder zu beschäftigen; auch nicht einfach um Glaubensinhalte kennenzulernen oder zu me-

¹ So der Theologe Stephan Schaeede (Evangelische Akademie Loccum), in: http://www.ekd.de/reformation-und-musik/hintergrund/vater_der_lieder.php (Zugriff 03.06.2016).

morieren; nein, die Gemeinde singt, um existentiell in die gesungene und besungene Wirklichkeit einzutreten und an ihr teilzuhaben.

Den Gesang als ein derart „verwirklichendes“ (performatives) Tun der Gemeinde hat Luther freilich weniger erfunden als vielmehr wiedergefunden:

- So stehen wir seit dem 4. Jh. mit den Seraphen vor dem Thron Gottes und singen ihm das „dreimal Heilig“ (Sanctus) zu.
- Das Gloria mit seiner christologischen Spitzenaussage sollte im 5. Jh. von den Gläubigen in der Liturgie fleißig gesungen werden, um sie gegen die häretische Bestreitung der Gottheit Christi aktiv zu immunisieren.
- Die Mönche lernen seit Jahrhunderten die Psalmen auswendig, um mit und aus diesen Texten zu leben.
- Auch das beim Festgottesdienst gesungene Gabenlied (GL 470) hat die Feiernden performativ in die Pflicht genommen: wenn wir teilen, trösten, Not lindern, Hoffnung bewahren ... – *dann* bezeugen wir, dass Gott in dieser Welt seine Wohnung baut ...

Augustinus formuliert in der für ihn typischen Sprache: „Wer singt, betet doppelt“ und „Wer liebt, singt.“ Sein Lob der performativen Kraft des Gesangs ist geradezu sprichwörtlich geworden.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat nach einer langen Geschichte der litur-

gischen Entfremdung der „Laien“ einen entscheidenden theologischen und ekklesiologischen Schritt getan und qualifiziert den gottesdienstlichen Gesang der Gemeinde nunmehr als wahrhaft liturgische Handlung, nämlich als „notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie“.² Den Gregorianischen Choral würdigt das Konzil als „den der Römischen Liturgie eigenen Gesang“ – er soll deshalb „den ersten Platz einnehmen“³ –, aber auch der „religiöse Volksgesang soll eifrig gepflegt werden“⁴. Denn „das Volk antwortet [auf Gottes Wort und Selbstmitteilung] mit Gebet und Gesang“.⁵ Die für den Kirchengesang bestimmten Texte aber „müssen mit der katholischen Lehre übereinstimmen; sie sollen vornehmlich aus der Heiligen Schrift und den liturgischen Quellen geschöpft werden.“⁶

Weitere Texte konkretisieren die vom Konzil eindringlich eingeforderte „volle, bewusste und tätige Teilnahme aller“⁷. Dabei geht es nicht um eine Aktivität, sondern – wie bei Luther und zuvor schon den Mönchen – um die Realisierung und Förderung des Glaubens der Feiernden im Tun, hier: im Gesang. Ist diese Quelle unseres Glaubens hinreichend bewusst?

² SC 112.

³ SC 116.

⁴ SC 118.

⁵ SC 33.

⁶ SC 121.

⁷ SC 14 und öfter.

Auf die Frage, woher der je „eigene“, „mein“ Glaube kommt, sind wohl mehrere Antworten möglich, eine aber ist mit Sicherheit richtig: *nicht* aus mir selbst. Immer ist Gott am Werk und Menschen wirken in

Wer singt, ist gleichermaßen Empfänger wie Mittler guter Worte

der Familie, im Gottesdienst, im Religionsunterricht, in persönlichen Begegnungen etc. entscheidend daran mit – aufbauend und manchmal auch zerstörend. Diesem von der Glaubensgemeinschaft „Kirche“ tradierten Glauben verdanken wir – jede und jeder – „unsere“ Glaubenseinsichten (und wohl auch manchen Zweifel). Ein Teil dieser Tradition sind Glaubenssätze, ein anderer, eingängigerer Teil sind die kirchlichen Gesänge.

Wo sie erklingen, wird Glaube geformt und ausgedrückt: Einmütigkeit im Glauben „beginnt“ im gemeinsamen Ein- und Ausatmen; ein derart „einstimmiges“ Bekenntnis kann überzeugen. Förderlich sind außerdem das Einander-Zusingen und der Wechselgesang: Wer abwechselnd auf andere hinhört und ihnen zusingt, ist gleichermaßen Empfänger wie Mittler guter Worte – vorausgesetzt, unsere Gesänge bieten entsprechend gehaltvolle Texte.

Viele vor uns haben diese Erfahrung gemacht und ihrerseits Zeugnis in alten und in neuen Liedern gegeben. Dieser „Schatz der Kirchenmusik möge mit größter Sorgfalt bewahrt und gepflegt werden.“⁸ Grund

⁸ SC 114.

genug also, sich mit dem kirchlichen Liedgut aller Zeiten und Epochen vertraut zu machen und das Bekenntnis der Mütter und Väter im Glauben aus mehr als eintausend Jahren zu erschließen, zu erproben und manches wohl auch kritisch zu befragen.

Zwei weitere Kriterien treten dazu: Biblische Texte haben, davon war bereits die Rede, Vorrang, denn sie erlauben, das eigene Leben in den Horizont der biblischen Verheißungen zu stellen und darin – verändert! – wahrzunehmen. Und nicht zuletzt stellt sich die Frage nach dem künstlerischen Anspruch des Liedes in Wort und Melodie.

Der Mainzer Liturgiker und Hymnologen Ansgar Franz nennt drei Zusammenhänge und damit Aufgabenfelder für den Kirchengesang:⁹

Kirchenlied und Ritus

In der Liturgie ist das Kirchenlied Teil eines rituellen Kommunikationsgeschehens. Riten aber sollen den Beteiligten den Übergang in eine transzendente Wirklichkeit eröffnen:

„Ein Ritual vollziehen alle, was eine gewisse Ablösung, ein Loslassen des Ich ermöglicht. Die Handlungspläne der einzelnen lösen sich nicht einfach auf, werden verdeckt oder überhöht, sondern (...) werden von den Beteiligten aus einer anderen

Perspektive wahrgenommen: als Teil des Ganzen.“¹⁰

Wer am liturgisch-rituellen Handeln teilnimmt, sieht von sich selber ab, verliert sich aber nicht, sondern erfährt sich „als Teil des Ganzen“, hier: als Glied des ganzen Gottesvolkes. Das ist nicht weniger als „Ich“, sondern eine neue Qualität an meinem Dasein vor Gott mit anderen: Es übergreift nun Zeit und Raum und – noch viel konkreter – überschreitet die Grenze jeder Einheit oder Gruppe, die sich mit weniger begnügt als mit einem Da-Sein für alle und „die Vielen“. Ein gewagtes Unterfangen ...

Kirchenlied und Bibel

Gesang ist eine „elementare Lebensäußerungen der christlichen Gemeinde“¹¹ (Eph 5,19; Kol 3,16)¹², in der Gotteswort und Menschenwort zusammenklingen: Ihre Lieder gründen in der Lebenswirklichkeit des/der Menschen – nichts darin muss verschwiegen oder geleugnet werden – und stellen sie „unüberhörbar“ unter Gottes

¹⁰ Ebd. 378, unter Berufung auf Eberhard Hauschild, Was ist ein Ritual? Versuch einer Definition und Typologie im konstruktiven Anschluss an die Theorie des Alltags, in: WzM 45 (1993) 24–35, 29f.

¹¹ Ebd. 379.

¹² Eph 5,19: „Lasst in eurer Mitte Psalmen, Hymnen und Lieder erklingen, wie der Geist sie eingibt. Singt und jubelt aus vollem Herzen zum Lobe des Herrn“; Kol 3,16: „Singt Gott in eurem Herzen Psalmen, Hymnen und Lieder, wie der Geist sie eingibt, denn ihr seid in Gottes Gnade.“

Wort. Sie singen von „unserer“ Welt im Licht der biblischen Botschaft und helfen so die Gegenwart zu deuten, zu bestärken oder zu verändern. Kirchenlieder dürfen nicht „zeitlos“ und „unversehrt“ an der versehrten Gegenwart und ihren brennenden Fragen vorbeiplätschern¹³, denn jede Zeit soll und wird durch ihre Lieder, „welche die Merkmale echter Kirchenmusik an sich tragen“¹⁴, deren „Schatz [zu] mehren“ wissen.¹⁵

Kirchenlied und Ästhetik

Wenn es um die Schönheit der Liturgie geht, ist das Gottesvolk freilich rasch gespalten: denn nicht selten wird „schön“ mit „gefällig“ bis hin zur Banalität verwechselt oder umgekehrt mit „feierlich-überhöht“ und „geheimnisvoll-mystisch“ bis hin zur Unverständlichkeit. Ästhetik aber meint schlicht „Wahrnehmung“. Die Kernfrage lautet also nicht, was gefällt, sondern: Was wird im Gesang wahrnehmbar? Und dafür gibt es – anders als für Geschmacksurteile – Qualitätskriterien sowohl für die musikalisch-klangliche (etwa die formale Richtigkeit der Komposition, Harmonik, Rhythmik, Instrumentierung etc.) als auch für die sprachliche Dimension:

¹³ Ebd. 379, zit. Kurt Marti, grenzverkehrt. ein christ im umgang mit kultur literatur und kunst. Neukirchen 1970, 134.

¹⁴ Vgl. SC 121.

¹⁵ Ebd.

„Liturgische Sprache, die dem Grundakt der lobpreisenden Anrede Gottes gerecht werden will, die über sich selbst hinausweisen und Raum für eine Begegnung zwischen Gott und Mensch eröffnen soll und die auf Wiederholbarkeit angelegt ist (ohne sich abzubrauchen), soll poetische Qualitäten haben. (...) Ein Kirchenlied überzeugt oder enttäuscht als ästhetisches Gebilde, als Kunstwerk. (...) Der Modus, in dem der spirituelle Gehalt vermittelt werden soll, ist ein ästhetischer. Was es als Kunstwerk schuldig bleibt, bleibt es auch in seinem liturgischen und spirituellen Gehalt schuldig.“¹⁶

Dies ist eine gewaltige Herausforderung für die Praxis – unmöglich und unfruchtbar ist die Arbeit daran aber keineswegs.

Das Potential jener Lieder, die quer durch die Jahrhunderte in der Nachfolgegemeinschaft „Kirche“ tradiert auf uns gekommen ist, beschreibt Ansgar Franz so:

„Singen heißt, sich in ein größeres Ganzes einzuüben“, so der niederländische Kirchenlieddichter Huub Oosterhuis, „mit anderen einzustimmen und dabei Worte zu verwenden, die man niemals allein ver-

¹⁶ Ansgar Franz (wie Anm. 9), 380, unter Berufung auf Christoph Krummacher, Musik als praxis pietatis. Zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik. Göttingen 1994 (Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung 27) 87; Ansgar Franz verweist in diesem Zusammenhang auch auf das Snowbird-Statement zur katholischen Kirchenmusik, in: LJ 54 (2000) 152–162.

⁹ Ansgar Franz, Verstehst du denn auch, was du singst? In: ALw 50 (2008/1,3) 371–382.

wirklichen kann, an die man sich nur mit anderen gemeinsam heranwagt.“¹⁷

So „tritt den Singenden in dem fremden Lied eine Tradition von Glaubenszeugnissen entgegen, durch die sie geprüft werden und die sie selbst prüfen müssen, um sie sich dann zu eigen zu machen oder eben auch nicht. (...) Die Singenden, wie Fulbert Steffensky formuliert, [sind] ‚zu Gast in fremden Zelten‘ ... [Die Lieder] ziehen uns, die Fremden, in den großen Strom des Glaubens unserer Toten. Wir glauben den Toten ihren Glauben, und so können wir leichter glauben.“¹⁸

Zu dieser Stärkung und Prüfung, die wir denen verdanken, die vor uns geglaubt haben, gehört das versuchsweise Nach- und (später vielleicht überzeugte) Mitsprechen und Mitsingen sehr verschieden formulierter Glaubenszeugnisse. Jede Sprache eröffnet eine Welt, die nicht zu kennen geistliche Verarmung bedeuten würde; und jedes

¹⁷ Ebd. 376, zit. Huub Oosterhuis, Im Vorübergehen. Gebetstexte, Meditationen, Lieder. Freiburg 1984, 137. Vgl. beispielhaft dazu Hermann Kurzke, „Ich will dich lieben, meine Stärke“, in: Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder. Hg. von Hansjakob Becker [u.a.]. München 2001, 291–298, hier 295.

¹⁸ Ebd. 377, zit. Fulbert Steffensky, Zu Gast in fremden Zelten. Gedanken zu EG 58: Nun lasst uns gehen und treten, in: http://p25359.ty-po3server.info/fileadmin/user_upload/Gottesdienste/Steffensky_EG_58.doc (Zugriff 03.06.2008).

Lied vertieft die „liturgische Sprachfähigkeit der Singenden“¹⁹:

„[Sie] lernen die Sprache des Glaubens: Sie lernen rühmen, danken, flehen, klagen, schreien, bekennen, von Wundern erzählen. Sie lernen Schuld wahrzunehmen. Sie lernen eine Sprache, die ihr Leben und ihr Sterben und die ganze Welt ins Gebet nimmt. Gemeindegottesdienst ist Sprachschule. (...) Gemeindegottesdienst ist geistliche Übung derjenigen, die gemeinsam unterwegs sind zum Land der Verheißung.“²⁰

3. Wirkung und Nebenwirkungen liturgischen Handelns: „Wandlung“

Ein dritter Schritt führt uns zu „Wirkungen und möglichen Nebenwirkungen“ von Liturgie. Über „Wirkungen und Nebenwirkungen“ von Heilmitteln informieren üblicherweise Beipackzettel, Arzt oder Apotheker.

Vielleicht ein wenig altertümlich, aber noch vertraut ist Jesus als der Arzt und „Heiland aller Welt“ (GL 227), der ein für alle Mal mit seinem Leben, Sterben und Auferstehen Auskunft über das zum Heil Nötige gegeben hat; die Liturgie galt und gilt immer noch als Ort, an dem die Heilmittel (der Sakramente) gereicht und empfangen werden (darin gleicht sie ein wenig der „Apotheke“); und das keinesfalls ohne „beigepackte“ ausführliche Deutung der er-

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., zit. Christa Reich, Der Gemeindegottesdienst, in: Musik im Raum der Kirche. Hg. von Albert Gerhards (in Vorbereitung) [Manuskript S. 4].

betenen und erhofften Wirkung im liturgischen Gebet.

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils beschreibt diese erlösend-belebende Wirkung von Liturgie wiederholt in Begriffspaaren wie: „Heiligung des Menschen“ und „Verherrlichung Gottes“.²¹ Es sind dies die zwei Seiten ein- und derselben „neuen“ Lebenswirklichkeit, die den Gläubigen im liturgischen Feiern gestiftet wird (Performanz).

In der Frage der doppelten Wirksamkeit liturgischen Handelns verfügt die katholische Tradition über ein regelrechtes „Zauber“-Wort: Kein anderes Wort beschreibt das Ereignis „Gottesdienst“ so treffend wie „Wandlung“. Und kaum ein Wort wurde und wird so einseitig reduziert missverstanden, weil seine existentielle Seite aus dem Blick gerät: *unsere* Wandlung als Wirkung des Gottes-Besuches bei seinem Volk („Heimsuchung“). Nicht nur der Priester erbittet ihre Verwirklichung, sondern auch – so es gesungen wird – so manches Kirchenlied.

Liturgie kann also und will heilen, zum Guten verändern: Im Hier und Jetzt soll anfangen, was für das Ende verheißt ist: „Seht, ich mache alles neu“²², denn „schon erschaffe ich einen neuen Himmel und eine

²¹ SC 10 u. ö.; vergleichbare Formulierungen u. a. in SC 5 (Erlösung/Verherrlichung), SC 7 (verherrlicht/geheiligt), SC 33 (Anbetung/Belehrung), SC 51 (Heiligung/Verehrung), SC 61 (heiligen/loben).

²² Vgl. Offb 21,5

neue Erde“²³. Bis das freilich vor aller Welt offenbar wird, bleibt vorläufig die Liturgie jener ausgezeichnete Ort, an dem das angefangene Neuwerden wirklich und wirksam bezeugt und gelebt wird, sooft die vor Gott Versammelten sich seiner heilenden, richtenden, begeisternden und be-

Gottesdienstliche Texte und Gesänge halten die Hoffnung auf »Neuheit« wach

lebenden Gegenwart aussetzen. Was sie dafür mitbringen müssen? Allein den Glauben: die Erwartung einer Veränderung und die Hoffnung, aus dem Gottesdienst anders herauszugehen als sie hineingegangen sind. – Ist das tatsächlich *unsere* Erwartung? Und bringen wir sie adäquat zum Ausdruck?

Die gottesdienstlichen Texte und Gesänge halten diese Hoffnung auf „Neuheit“ wach und bezeugen sie; insbesondere die sakramentalen Hochgebete deuten und konkretisieren sie:

- auf eine bestimmte Lebens- und Glaubenssituation hin
- immer als Teilhabe an Christus in Gemeinschaft mit der Kirche (*communio*)
- meist in Verbindung mit einer nonverbalen Handlung: Mahl halten (essen und trinken), Wasserbad und Salbung, Erleuchtung und Überkleidung, Handauflegung etc.)

Der Hoffnungsträger liturgischen Betens ist der Geist Jesu Christi, sein göttlicher Heiliger Geist, der – versprochen und verbürgt –

²³ Vgl. Jes 65,17.

den Seinen beisteht und wirkt, was sie gemeinsam ersehnen und in seinem Namen erbitten. So etwa im Segensgebet über dem Taufwasser:

„Dieses Wasser empfang die Gnade Deines eingeborenen Sohnes vom Heiligen Geiste, damit der Mensch, der auf Dein Bild hin geschaffen ist, durch das Sakrament der Taufe gereinigt wird von der alten Schuld und aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste aufersteht zum neuen Leben Deiner Kinder. ... Durch Deinen geliebten Sohn steige herab in dieses Wasser die Kraft des Heiligen Geistes, damit alle, die durch die Taufe mit Christus begraben sind in seinen Tod, durch die Taufe mit Christus auferstehn zum ewigen Leben.“

Die Wirkung an den Eingetauchten („mit Christus Begrabenen“) also ist nicht weniger als die Auferstehung „zum ewigen Leben deiner Kinder mit Christus“, sobald sie aus dem Taufwasser auftauchen.

Und der Empfang des Leibes und Blutes Christi wirkt, einem frühchristlichen Zeugnis zufolge, an den Mahlhaltenden nichts Geringeres als das österlich-sonntägliche Neuwerden:

„Nicht als gewöhnliches Brot und gewöhnlichen Trank nehmen wir das [= die „Eucharistie“ genannte Nahrung] ..., sondern um unserer Umwandlung willen [als] Fleisch und Blut jenes Fleisch gewordenen Jesus.“ (Justin, Apol. I, 66,1)

Alle heute approbierten eucharistischen Hochgebete erbitten den Geist Gottes auf

die Gaben *und* auf die Feiernden. Doch so leicht wir die Bitte um die geistgewirkte Wandlung von Brot und Wein identifizieren („Sende deinen Geist auf diese Gaben herab und heilige sie ...“), so schwer entdecken wir jene Bitte, die von der Geistwirkung

Sich selbst zur Ehre Gottes darzubringen meint »Nachfolge«

auf die Empfangenden, von *unserer* Wandlung und Heiligung spricht.²⁴ Der Wortlaut dieser nicht minder performativ-verwirklichenden Bitte ist meist schlicht und in jedem Hochgebet ein wenig anders formuliert; sie wird weder von Glockengeläut noch von Weihrauch begleitet; auch kaum von besonderer Aufmerksamkeit oder Ehrfurcht; mancherorts haben die Gläubigen (nach der „Wandlung“ der Gaben) zu den Wandlungsworten ihrer selbst bereits entspannt wieder Platz genommen ...

Und doch erbitten wir durch den Empfang des Leibes und Blutes Christi unsere doppelte Verwandlung in „seinen Leib“: „eins“ zu werden mit Christus im Leben und Dasein für andere nach dem Willen Gottes; und „eins“ zu werden untereinander um als „sein Leib“ (= Kirche) aufzubauen zu werden. Anders gesagt: im Mahl den Geist zu empfangen, der wegnimmt, was trennt und uns mit aller Gnade erfüllt. Oder wie es im IV. Hochgebet heißt:

²⁴ Ein Selbstversuch aus dem Gedächtnis mag Sie überzeugen.



„Gib, dass alle Anteil erhalten, an dem einen Brot und dem einen Kelch, ein Leib werden im Heiligen Geist, eine lebendige Opfertgabe in Christus zum Lob deiner Herrlichkeit.“

Die Teilhabe aller am Brot und am Kelch befähigt und stärkt dazu, sich selbst zur Ehre Gottes darzubringen²⁵: Dieses lebenslange Unterfangen ist auch als „Nachfolge“ bekannt.

Fassen wir zusammen: Damit unsere Liturgie glaubwürdig „Auskunft“ über Gott und sein Volk gibt, damit Liturgie uns für Gott und Menschen ansprechbar und erreichbar

²⁵ Vgl. Röm 12,1.

macht und damit die gewünschte Wirkung der *visitatio* Gottes in unserer Mitte („Heimsuchung“) nicht zur (unerwünschten?) unerwarteten oder unerkannten Nebenwirkung gerät, bedarf es großer, vermehrter Aufmerksamkeit und Sorgfalt im Umgang mit Worten, Gesängen und Symbolen. Darin ist die Versammlung unvertretbar, wenn Liturgie zur einladenden Visitenkarte unserer Nachfolgebereitschaft werden soll; zugleich zur vertrauensvollen und herausfordernden Einübung in die Nachfolgegemeinschaft „Kirche“ (der schließlich jede/r von uns ihren/seinen Glauben verdankt) – und zum bleibenden Ereignisort des Wirkens Gottes an seinem Volk und jeder/m von uns „alle Tage unseres Lebens“.

AbsolventInnen, die bei der Jubiläumsveranstaltung in Eisenstadt ihr Zeugnis erhielten © Karl Friessnegg



Hubert Philipp WEBER

Glauben und über den Glauben reden

Die Spannung zwischen dem persönlichen Glauben und seinem Ausdruck in Gottesdienst und Theologie



Der Gottesdienst ist ein Ausdruck des Glaubens wie auch die anderen kirchlichen Vollzüge: die Verkündigung und die Caritas. Was zunächst so selbstverständlich scheint, macht beim näheren Hinsehen eine Spannung sichtbar. Jeder Mensch hat seinen ganz eigenen Glauben und sein eigenes Verständnis, was das Glaubensbekenntnis im eigenen Leben bedeuten soll. Doch wenn es wirklich der Glaube ist, der in der Liturgie gefeiert werden, verkündigt und im Dienst am Nächsten gelebt werden soll, muss doch mein eigener, selbst erfahrener Glaube mit dem Glauben der Kirche eine Einheit bilden. Im Dienst dieser Einheit stehen das gemeinsame Bekenntnis, die Verkündigung und die Theologie. Aber wie kann das gelingen? Mit dieser Grundfrage beschäftigt sich mein Artikel, den ich allen Hörerinnen und Hörern widme, die seit 70 Jahren in den Theologischen Kursen versuchen, mit dieser Spannung zurecht zu kommen.

Glaube und Glaubensbekenntnis

Am Anfang der christlichen Glaubensgemeinschaft, der Kirche steht das Bekenntnis zum auferstandenen Herrn.¹ Paulus schreibt an die Römer:

„Das Wort ist dir nahe, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen. Gemeint ist das Wort des Glaubens, das wir verkündigen; denn wenn du mit deinem Mund bekennt: «Jesus ist der Herr» und in deinem Herzen glaubst: «Gott hat ihn von den Toten auferweckt», so wirst du gerettet werden. Wer mit dem Herzen glaubt und mit dem Mund bekennt, wird Gerechtigkeit und Heil erlangen“ (Röm 10,8b-10).

Zwei Aspekte spielen hier eine Rolle: Das Bekenntnis des Mundes (*confessio oris*) und der Glaube des Herzens (*fides cordis*).

¹ Zum Ganzen vgl. Hans Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Erweiterte Neuausgabe, Würzburg 2002.

Beides muss zusammenkommen, damit der Glaube echt und überzeugend ist, die Freude aus dem österlichen Glauben und das Bekenntnis, das auch für andere nachvollziehbar ist. Die Theologie gehört in den Bereich des gesprochenen Bekenntnisses, das sie reflektiert und in einen wissenschaftlichen Diskurs bringt. Die theologischen Kurse engagieren sich in diesem Feld seit 70 Jahren und das höchst erfolgreich.

Die Frage nach dem Beginn der je persönlichen Glaubensgeschichte führt zurück zu einem Ereignis, das viele heute nicht mit persönlichen Erinnerungen verknüpfen, zur eigenen Taufe. Obwohl Erwachse-

Mit der Säuglingstaufe ist der Akt der Glaubensübernahme nicht mehr präsent

rentaufen in den letzten Jahren zunehmen, ist immer noch die große Mehrheit der Christen im Säuglingsalter getauft worden. In einer christlichen Gesellschaft ist diese Praxis durchaus sinnvoll und auch theologisch gerechtfertigt. Sie führt allerdings dazu, dass der Akt der Glaubensübernahme in unserem Denken nicht mehr präsent ist.

Die Taufe ist ein Sakrament. Das heißt sie repräsentiert eine Wirklichkeit, die sie gleichzeitig in sich trägt und im Menschen hervorbringt. In der Mitte steht das Untertauchen im Wasser (bei uns für gewöhnlich auf das Übergießen reduziert) und davor die Frage nach dem Glaubensbekenntnis: „Glaubst du ...?“ – „Ich glaube.“ Der Täufling, der schon für sich zum Glauben gekommen ist und diesen Glauben als Katechumene

vertieft hat, soll nun diesen seinen Glauben gut hörbar öffentlich bekennen. Der Neuling muss hier einen schweren Schritt machen. Er hat Gott kennen gelernt, sich ihm anvertraut und im Gebet sich ihm zugewandt. Dieser Glaube, den er also zuvor schon in sich getragen hat, soll nun öffentlich bekannt gemacht werden.

Wie kommt es im Glauben so weit? Was bedeutet es überhaupt zu glauben?² Zumeist meint man, Glauben sei das Gegenstück zu Wissen. Man könne etwas glauben, obwohl es nicht bewiesen oder erkannt sei. Synonym dafür stehen „annehmen“ oder „meinen“. Aber das ist keineswegs die ursprüngliche Form von Glauben. Mit dem Verb glauben sind verschiedene grammatische Formen möglich: „Ich glaube dir.“ „Ich glaube etwas.“ „Ich glaube an dich.“ Am Anfang steht das persönliche Verhältnis zwischen zwei Menschen: Ich glaube dir, vertraue dir. Etwas zu glauben setzt eine solche Beziehung voraus, weil mir jemand erst etwas bekanntmachen muss. An jemanden zu glauben ist wieder eine andere, höhere Stufe. Es meint sich selbst dem anderen ganz zu überantworten.

Der Glaube ist nicht plötzlich in vollkommener Form da. Er ist eher ein Ent-

² Vgl. Walter Kern/Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 21990, 17-20; etwas andere Darstellung bei Peter Neuner, Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: Handbuch der Fundamentaltheologie 4, Tübingen 22000, 23-36, hier: 30-32; Hans Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 42005, 320-321.

wicklungsprozess im menschlichen Leben mit verschiedenen wichtigen Etappen. Daher lässt sich der Glaube nicht einfach definieren. Ein gutes Beispiel dafür ist das elfte Kapitel des Hebräerbriefs. Zuerst wird dort eine Definition angeboten: „Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht“ (Hebr 11,1). Doch im ganzen Brief wird nie

Glaubenserfahrungen mit der eigenen Erfahrung vergleichen

wieder darauf zurück gegriffen. Gleich danach werden Glaubensgeschichten erzählt, von Abel (Vers 4), Henoch (5), Noach (7), Abraham, Isaak, Jakob (8-10. 17-21), Sara (11), Josef (22), Mose (23-29), dem Volk Israel bei Jericho (30), von der Dirne Rahab (31) usw. Damit soll gezeigt werden, wie das mit dem Glauben geht. Die Definition kann offensichtlich das Wesentliche gar nicht einfangen. Was Glauben wirklich bedeutet, lässt sich nur begreifen, wenn auf Glaubenserfahrungen geschaut wird, die dann mit der eigenen Erfahrung zu vergleichen sind. Das gelingt aber nur narrativ, mit konkreten Glaubensgeschichten. Ich greife Abraham heraus, der auch im Alten Testament, in der Heiligen Schrift Israels der exemplarische Gläubige schlechthin ist. Am Anfang seiner Glaubensgeschichte, als er noch Abram³ heißt, steht nicht sei-

³ Der Name „Abraham“ wird ihm erst verliehen, nachdem er sich in der neuen Heimat niedergelassen, als Erfüllung der Verheißung seinen ersten Sohn Ismael bekommen hat und Gott ihm

ne Tat, nicht eine Aktion, sondern das Wort Gottes. Es heißt dort:

„Der Herr sprach zu Abram: Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde. Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein. Ich will segnen, die dich segnen; wer dich erwünscht, den will ich verfluchen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen“ (Gen 12,1-3).

Das erste am Glauben ist immer, dass Gott spricht. Der Angesprochene muss zunächst passiv sein, sich öffnen und das Wort auf sich zukommen lassen. Doch was Gott sagt ist ganz anders als erwartet. Von Abram ist eine Menge gefordert. Er soll auf alles verzichten und sich ganz Gott und seiner Führung anvertrauen. Er soll *ihm*, dem Herrn glauben. Daraus folgt erst, dass er *an ihm* glauben kann, sich ihm ganz überantworten. Der Glaube kommt von Gott, ist ein Geschenk und muss zuerst im Innersten angenommen sein. Dann aber muss die Tat folgen: „Da zog Abram weg, wie der Herr ihm gesagt hatte, und mit ihm ging auch Lot. Abram war fünfundsiebzig Jahre alt, als er aus Haran fortzog“ (Gen 12,4). Der Glaube, im Innersten angenommen, dringt nach außen. Das erste ist also die *fides cordis*. Dann folgt die Tat. Ein weiterer Schritt,

die Beschneidung als Zeichen des Bundes gibt (Gen 17,5).

der bei der Taufe gesetzt wird, ist, dass dieser Glaube auch ins Wort gebracht und im Bekenntnis öffentlich ausgesprochen wird, in der *confessio oris*. Der subjektive Glaube soll sich objektiv äußern. So schwer es ist, so notwendig ist es auch, denn nur dort, wo ein objektiver Glaube erkennbar ist, kann die Kirche die Taufe spenden.

Es ist ein Wesenszug des Glaubens, dass er sich äußert, auch für andere sichtbar wird. Diese Realisierung kann auf zwei Arten geschehen. Dazu ist eine Unterscheidung von Begriffen angebracht, die für die Theologie wesentlich ist. Um zu bezeichnen, wie der im innersten angenommene Glaube nach außen dringt, tatkräftig realisiert wird, spricht man von *fides qua creditur* (Glaubensakt; Glaubensvollzug). Wenn aber dieser objektive Glaube zur Sprache gebracht wird, sich nachprüfen, argumentativ diskutieren lässt, wenn der Glaube durch seinen Inhalt zur Grundfeste der Gemeinschaft geworden ist, ist die Rede von *fides quæ creditur* (Glaubensinhalt). Dabei geht es nicht um zwei grundlegend verschiedene Dinge, sondern der Glaube, von dem die Rede ist, ist immer derselbe. Glaubensakt und Glaubensinhalt sind zwei wesentliche Aspekte am Glauben. Die Theologie beschäftigt sich mit dem Glaubensinhalt, muss dabei aber den Glaubensakt voraussetzen, sonst ist der Inhalt leer.⁴

⁴ Vgl. Neuner, Der Glaube 23-24.

Sprachformen des Glaubens

Glaube bleibt nicht stumm, sondern artikuliert sich auf verschiedenste Weisen. Als erste Form ist hier das *Gebet* zu nennen. Es steht im Dialog mit Gott und hat unterschiedliche Weisen. Als persönliches Gebet, von innen kommend, ist es *Lobpreis*, *Dank*, *Bitte*, *Ausdruck von Sehnsucht*, oder *Klage*. Die ganze Fülle menschlicher Befindlichkeiten kann und soll sich im Gebet ausdrücken, wie etwa die Psalmen zeigen. Es begleitet das menschliche Leben, geschieht kurz oder lang, beiläufig oder intensiv, allein oder gemeinsam. Gebet als Sprachhandlung kann das ganze eigene Leben ins Wort bringen, Freude und Elend, oder das Einstimmen in ein lang schon gesungenes Gebet bedeuten. Auch Beten verlangt eine Sprache, die es zu allererst zu lernen gilt. Das beste Beispiel ist das Vaterunser, ein Gebet, das Jesus seine Jünger und uns lehrt (Mt 6,9-13; Lk 11,2-4). Es geht dabei nicht nur um ein exemplarisches Gebet, das als Muster für unser subjektives Beten gelten kann, sondern um einen Text, der unsere Stellungnahme fordert, weil er auch unser eigenes Leben miteinbezieht. Das Vaterunser enthält nicht nur Bitten oder Forderungen an Gott, sondern auch Selbstverpflichtungen, die wir einbringen. Gebet ist, richtig verstanden, eine höchst wirkmächtige Sprache, die das je eigene Leben verändert.

Mit dem Gebet eng verbunden sind die verschiedenen Formen von *Verkündigung*.

Hier sind *Bekennnis* und *Zeugnis* zu nennen. Das Bekenntnis ist identitätsstiftend nach innen und außen, es markiert die Grenzen der Glaubensgemeinschaft und zugleich die Zugehörigkeit. Wer es spricht, kann in die Kirche aufgenommen werden oder ist schon Teil von ihr. Wer es ablehnt, steht außerhalb der Kirche. So hat das Bekenntnis neben der konfessorischen auch eine kriteriologische Funktion und kann als Maßstab (*kanon, regula*) der Glaubensauslegung gelten. Das Zeugnis wieder ist das Glaubenswort nach außen. Es realisiert sich als exemplarisches Lebenszeugnis und in narrativer Gestalt als Erzählung von eigenen oder gemeinsamen Glaubensgeschichten. So legen etwa die Geheilten Zeugnis von Jesus ab. Dieses Zeugnis ist so überwältigend, dass es sich nicht verbergen lässt. Jesus sagt: „Nimm dich in Acht! Erzähl niemand etwas davon“ (Mk 1,44). Die Erfahrung ist aber offensichtlich so überwältigend, dass es sofort heißt, der Geheilte „aber ging weg und erzählte bei jeder Gelegenheit, was geschehen war; er verbreitete die ganze Geschichte, so dass sich Jesus in keiner Stadt mehr zeigen konnte; er hielt sich nur noch außerhalb der Städte an einsamen Orten auf. Dennoch kamen die Leute von überall her zu ihm“ (Mk 1,45). Das Zeugnis hat narrative Struktur und, wie für Erzählungen typisch, vor allem ein pragmatisches Interesse: es will bewegen, verändern, performativ wirken. Es zielt auf Umkehr, *metanoia*.

In diesem Zusammenhang sind *Predigt* und *Katechese* anzusprechen. Sie sind nicht

primär Aufgaben der reflektierenden Theologie, sondern haben insofern konfessorischen Charakter, als sie auf das Glaubenswachstum in der Kirche zielen. Umkehr meint hier die ständige Erneuerung, die Kirche und Gläubige brauchen. Wobei die Katechese dem Aufbau von Glauben und Glaubenswissen dient, die Predigt der Erhaltung und Aktualisierung, beide gehen freilich ineinander über. Anders als das Zeugnis haben sie aber über die narrative hinaus auch eine hermeneutische Struktur. Sie sind primär darauf angelegt, eigene Lebenserfahrungen im Licht des Evangeliums zu deuten.

Wenn im Ersten Petrusbrief davon die Rede ist, wir Christen sollten „stets bereit [sein], jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die [uns] erfüllt“ (1 Petr 3,15), dann ist damit die *Rechtfertigung*, in manchen Fällen auch *Apologie* angesprochen. Der Glaube soll sich auch in der diskursiven Auseinandersetzung bewähren, indem er mit den Mitteln der Vernunft verteidigt wird. Das setzt aber den *Glaubensdiskurs*, die vernünftige *Vergewisserung* über die Glaubensinhalte voraus. Dazu muss der gemeinsame Glaube von einer höheren Ebene aus reflektiert und einer kritischen Befragung unterzogen werden. Nur unter dieser Bedingung kann er auch in einen sachgerechten Diskurs eingebracht werden. Das ist Aufgabe der dogmatischen Theologie, insofern es um die Vergewisserung über die Glaubensinhalte geht, der Fundamentaltheologie, sofern die Fundamente in den Blick kommen, wobei

die beiden Aspekte nicht wirklich getrennt werden können.

Eine Frage, die aber als kritische Frage an jegliche Glaubensrede gestellt werden muss, ist die nach dem Subjekt. Bisher entsteht der Eindruck, dass es sich um menschliche Rede unter den Bedingungen des Glaubens handelt. Theo-Logie ist dann der Logos, der von Gott handelt, Gott in unsere Sprache hereinholt. Wenn

Gottesrede ist begrenzt von unseren Schwächen und vom Schweigen Gottes

aber im Glauben Gott zuerst spricht, indem Gott den Dialog eröffnet, dann muss auch für die Theologie der Gedanke offen gehalten werden, dass Gott selbst den Logos von Gott spricht. Dann meint Theologie auch den Logos Gottes, den Gott selbst spricht, ja der Gott selbst ist, wie es im Johannesprolog (Joh 1,1) heißt. So steht Glaubensrede immer unter dem Anspruch, dass in menschlicher Rede mit all ihren Schwächen Gott selber zur Sprache kommen soll. Auf der menschlichen Seite wird die Gottesrede von unseren eigenen Schwächen begrenzt, es gibt aber auch die andere Grenze, die Erfahrung vom Schweigen Gottes. Beides macht die Grenzen der Theologie deutlich. So ist die negative Theologie ein wichtiges Korrektiv, wann immer Theologinnen und Theologen in der Versuchung stehen, zu viel über Gott zu wissen.

An dieser Stelle muss noch eine wichtige Unterscheidung benannt werden, nämlich die zwischen Glauben und Theologie.

Ohne Zweifel gibt es eine Fülle von Glaubensreden, die unbedingt und notwendig narrativer Art sind. Ja Glaubensrede ist wohl in den meisten Fällen von der Pragmatik bestimmt, möchte also bei den Hörerinnen und Hörern eine Veränderung bewirken. Gilt das aber auch für die Theologie oder ist sie als (nachträgliche) Reflexion auf den Glauben nicht eigentlich von einer denotativen, beschreibenden Sprache bestimmt? Oder kann sie auch eine performative Pragmatik haben, die auf die Veränderung zielt?

Johann Baptist Metz hat für die politische Theologie die Kategorie der Erzählung in besonderer Weise betont. Die Erinnerung, die memoria, an früheres Leid und an die Erfahrung von Heil verlangt die Erzählung. Was erinnert wird, muss narrativ weitergesagt werden. Die Erzählung ist ihrer Struktur nach performativ, weil sie Erfahrung mitteilt und tatsächlich so teilt, dass damit neue Erfahrung möglich ist. Die „narrative Theologie“ ist damit eine wesentliche Dimension von Theologie insgesamt, wenn Theologie selbst performative Kraft haben soll. Dann aber muss sie sich von einer rein formal gedachten Theologie oder von einer nur philosophischen Theologie deutlich abheben.

Theologie und die Grundfragen

„Woher komme ich? Wohin gehe ich? Was ist der Sinn des Lebens?“ So hat Kardinal Franz König immer wieder die Grundfragen des Menschseins angesprochen. Kei-

ner kann sich dieser Frage, die er/sie selbst ist, entziehen. Es gelingt freilich, sich der Fragen gelegentlich zu entschlagen, sie bewusst zu vermeiden oder für unnötig zu erklären. Doch holen die Fragen jeden Menschen unweigerlich wieder ein. Augustinus erzählt in den *Confessiones* vom Tod seines Freundes und von der Trauer, die ihn darauf ergriffen hat. Ja, sagt er, die Trauer ist berechtigt. Er ist gestorben und mir war, als wäre ein Stück von mir selbst gestorben. Und er schließt diese Überlegung mit den Worten: „Ich war mir selbst zur großen Frage geworden“.⁵ In der Begegnung mit dem Tod und der Endlichkeit leuchtet mir der eigene Tod auf. Aber diese Erfahrungen können auch in der Begegnung mit neuem Leben stark werden, mit der Geburt eines Kindes oder wenn man junge Menschen beim Aufwachsen begleiten darf. Die Erfahrung der Endlichkeit ist gar nicht notwendig negativ.

Immanuel Kant hat seine berühmten drei Fragen: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“ in einer einzigen zusammengefasst: „Was ist der Mensch?“ In dieser einen sind alle anderen Grundfragen enthalten. Doch könnte man auch die Frage umkehren: Was geschieht, wenn die Frage nach dem Menschen nicht mehr gestellt wird? Was geschieht, wenn die Frage nach dem Menschen nicht mehr gestellt wird oder umgekehrt die Grundfragen konsequent vermieden werden? Ist dann für die Menschlichkeit noch Platz?

Wenn für die Beschäftigung mit dem Tod kein Raum ist, wenn neues Leben nicht mehr willkommen geheißen wird, dann ist in der Tat die Humanität, die Menschlichkeit selbst in Frage gestellt. Insofern haben die Grundfragen auch eine eminent politische Bedeutung, noch unabhängig davon, wer die Grundfragen an wen und wie stellt.

Woher komme ich? Die erste Frage schließt ein Postulat in sich. Ich bin ein gekommener, ich habe ein Woher, ich habe

Was geschieht, wenn die Frage nach dem Menschen nicht mehr gestellt wird?

mich nicht selbst gemacht. Ich verdanke mich anderen, anderen Menschen. Ich habe einen Ursprung, der ich nicht selbst bin. Mein Wissen stammt nicht aus mir, einen kleinen Teil habe ich selbst erfahren, erarbeitet, verstanden, vieles habe ich von anderen gelernt. Jede und jeder ist immer schon von anderen her. Im Glauben nennen wir dieses Woher allgemein Gott, aber das ist schon ein Ausgriff auf eine konkrete Glaubensrede. Thomas von Aquin schließt jeden der fünf Wege, die man gemeinhin Gottesbeweise nennt, immer mit den Worten: „... und das nennen alle Gott.“⁶ Wer von Gott spricht, erzählt nicht etwas völlig Fremdes, sondern das, was schon bekannt ist, vielleicht aber nicht bewusst ist. Die Rückfrage auf den eigenen Ursprung zeigt, dass dieser Ursprung sich immer entzieht und nur in diesem Modus unserer Er-

⁶ Thomas von Aquin, Summa Theologiae I q. 2 a. 3.

kenntnis zugänglich ist. Ich kann mich zu meinem Ursprung in gewisser Weise verhalten, kann ihn im letzten aber nicht erreichen.

Wohin gehe ich? Das Leben ist immer schon dynamisch. Was heute ist, wird morgen nicht mehr sein. Der menschliche Blick richtet sich nicht nur in die Vergangenheit, sondern auch nach vorne. Zur menschlichen Erfahrung gehört zentral, dass das Leben immer schon auf eine Ganzheit zugeht. Dann aber richtet sich der Blick immer weiter nach vorne. Die Frage, wohin mein Weg führt, kann nicht damit beantwortet werden, dass es Grenzen in der Frage gibt. Die Frage sprengt den Raum des Empirischen genauso wie die Frage nach dem Ursprung. Auch das Ende entzieht sich.

Was ist der Sinn des Lebens? Sinn ist ein Wort, das Richtung ausdrückt. Der Uhrzeigersinn ist eine uns allen bekannte Richtung. Hat mein Leben überhaupt eine Richtung? Oder geht es ziellos hin und her? Läuft es zyklisch im Kreis? Oder kann ich auf eine Vollendung hoffen? Das hat unmittelbare Relevanz für mein Handeln. Freilich ist die Richtung eines Lebens nicht messbar. Sie besteht nicht zuletzt in meinen Entscheidungen und Motiven. Aber ich kann mich selbst überzeugen, dass mein Leben Sinn hat und nicht einfach Stückwerk bleibt, wenn ich es in dem Sinn haben lasse, der den Glauben erfüllt.

Die Theologie hat im Letzten immer mit diesen Fragen zu tun. Es ist ihre Aufgabe sie aufzuspüren und aus dem Glaubensgut,

theologisch gesagt aus der Offenbarung, heraus Antworten zu eröffnen. Umgekehrt sind theologische Antworten, die nicht an diese Fragen herankommen, zweifelhaft. Ihnen fehlt Entscheidendes. Eine solche Theologie muss sich die Frage nach ihrer Berechtigung gefallen lassen.

Die Kirche und der Glaube

Der Ort des Glaubens schlechthin ist die Kirche, die Gemeinschaft derer, die von Jesus Christus zusammengerufen ist. Eine der großen Versuchungen der Kirche heute ist, sich im eigenen Bereich zu verschanzen. Aber das entspricht eigentlich nicht ihrer Aufgaben. Schon im vierten Jahrhundert sagt Kyrill, der Bischof von Jerusalem, zu seiner Gemeinde:

„*Ekklesia* aber oder *Versammlung* heißt sie mit Recht, weil sie alle zur Einheit versammelt, wie der Herr im Buch Levitikus sagt: ‚Versammle mir die ganze Gemeinde am Eingang des Offenbarungszeltes!‘ (Lev 8,3). Es ist zu beachten, dass das *versammle* zum erstenmal hier in der Heiligen Schrift vorkommt.“⁷

Gott selbst ruft die Kirche zusammen. Es ist nicht das Verdienst der gläubigen Menschen, der Priester oder der Funktionäre, dass es die Kirche gibt, sondern Gottes eigene Initiative. Deshalb gehört die Kirche auch nicht uns Menschen, sondern Gott. Sie ist eine große Einheit, zusammengerufen aus der Gesamtheit der Menschen, deshalb

⁷ Kyrill von Jerusalem, Catechesis 18,23-24.

⁵ Augustinus, Confessiones IV,4,9.



heißt sie ja auch katholisch (allumfassend). Die Kirche ist also immer schon mehr als die konfessionellen Gemeinschaften. Sie soll auf Gott hören und aus dem Leben, was Gott ihr sagt. Das herauszufinden ist ihre ureigenste Aufgabe, zu der die Gläubigen an allen Orten beitragen können und sollen. Das ist zweifellos eine Herausforderung. Wo es gelingt, ist es heilsam für die Kirche und für alle Menschen ringsum.

Die Kirche ist nicht für sich selbst da. Das Zweite Vatikanische Konzil gibt dazu an vielen Stellen Hinweise. Besonders die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* ist von dieser Perspektive gekennzeichnet. Im ersten Artikel werden die Ausgangssituation und das Hauptthema für die ganze Konstitution dargestellt:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“ (*Gaudium et spes* 1).⁸

Am Beginn stehen die „Menschen von heute, besonders die Armen und Bedrängten“, mit ihnen identifiziert sich die Kirche, genauer die „Jünger Christi“. In diesem Artikel wird der Begriff *ecclesia*, Kirche umschrieben, aber nicht genannt. So ist die Rede von der „Gemeinschaft, aus Menschen gebildet“, deren Auftrag es ist, das Heil allen Menschen zu verkünden. Der Glaube ist der Kirche nicht einfach so gegeben, sondern er muss weitergegeben werden und zwar an alle Menschen. Mit diesem Auftrag ist die Kirche in die Welt gesetzt und mit ihr verbunden. Falsch verstanden könnte die Kirche als Gemeinschaft in der Gemeinschaft, die der übrigen Welt in gewisser Weise gegenübersteht, erscheinen. Doch genau das wollten die Väter vermeiden, weshalb alle Begriffe, die die Kirche näher bestimmen, wie „Volk Gottes“ aber auch „Kirche“ im Laufe der Diskussionen aus dem Text genommen wurden.

Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die den Glauben in die Welt hinaustragen sollen. Das gilt nicht nur für den Weltendienst (*caritas*), sondern genauso für die Verkündigung und für die Liturgie. Sie müssen immer offen sein, denn nur so kann das Evangelium die Welt verwandeln. Darauf kommt es an, das ist die Aufgabe der Kirche, der Gemeinden und in diesem Dienst steht die Theologie, wenn sie ihre Aufgabe ernst nimmt.

⁸ Text und Interpretation in: Hubert Philipp Weber/Erhard Lesacher, *Lesebuch Konzil. Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Wien 2012, 219.

Ingrid FISCHER

Beziehungsgeschichten Zur historischen Vielfalt kirchlich akzeptierter Lebensformen



Der Haupt-Titel der Festveranstaltung „Liebe vergeht, Grundbuch besteht“ mag etwas grob und pragmatisch klingen, vielleicht wenig zeitgemäß oder gar im Widerspruch zur heutigen christologisch wie moraltheologisch höchst anspruchsvollen katholischen Ehelehre ...?

Manche kirchliche Kreise sehen das Alleinstellungsmerkmal der christlichen Ehe gefährdet und begegnen der gefürchteten Relativierung mit scheinbar unumstößlicher Wahrheit. Doch eine für ChristInnen „immer schon gültige“ Sexualmoral zu behaupten, ist schlicht falsch. Zutreffend ist vielmehr:

„Die katholische Morallehre ächzt unter einer Last, die aus ihrer eigenen Tradition stammt“ samt ihrer vielfachen „kulturellen Verflechtung“; so ist „vieles, was als christliche oder katholische Lehre gilt, [...] nur im Zusammenhang mit der jeweiligen Umwelt zu verstehen.“¹

¹ Stephan Görtz, *Sexualität und Christentum. Zur Sexualmoral der katholischen Kirche*, veröffentlicht auf: http://www.moral.kath.theologie.uni-mainz.de/Dateien/Sexualitaet.Christentum_Trier2015.pdf (Zugriff 23.06.2016).

Vier Beispiele sollen also den historischen Reichtum solcher kontextualisierter und kirchlich akzeptierter Lebensformen illustrieren. Denn die faktisch gelebte Beziehungsvielfalt ist weniger neuartig als vermutet und hat das Christentum von Anfang an herausgefordert. Nicht immer hat die

Gelebte Beziehungsvielfalt ist weniger neuartig als vermutet

Kirche darauf mit Abwehr reagiert: heutzutage nicht, wie das jüngste päpstliche Schreiben *Amoris Laetitia* wohltuend zeigt, früher auch nicht unbedingt und zeitweise gar nicht. Splitter aus verschiedenen wissenschaftlichen Diskursen ergeben daher ein buntes, immer noch vorläufiges Bild, das ich nun mit einigen Strichen ein wenig zu konturieren versuche. Um darin die Lebensform der christlichen Ehe zu verorten, muss der Blick auch auf ihr (jeweiliges) sozio-kulturelles Umfeld fallen. Dort

⁸ Text und Interpretation in: Hubert Philipp Weber/Erhard Lesacher, *Lesebuch Konzil. Texte des*

erscheint sie tatsächlich „relativiert“², d. h. in ein Verhältnis (= „in Relation“) zu anderen praktizierten oder denkmöglichen Beziehungsweisen gebracht. Diese Zusammenschau dient dem tieferen Verständnis des Unverwechselbaren an der Ehe ebenso wie der Würdigung anderer Lebensformen.

1. Eine kurze Vergewisserung über Mann und Frau in biblisch-frühchristlicher Zeit

- Im Paradies leben Mann und Frau noch nicht christlich, vielmehr von Gott „männlich“ und „weiblich“ erschaffen – also differenziert – und aufeinander sowie auf Gott bezogen. (Gen 1,27)
- Im Galaterbrief des NT kehrt das Begriffspaar „männlich – weiblich“ wieder – spielt aber insofern keine Rolle mehr als „in Christus“ alle geschlechtsspezifischen gesellschaftlichen Grenzen überwunden sind (Gal 3,28). Dies hatte praktische Überschreitungen zur Folge; andererseits mussten „irrelevante“ Grenzen nicht notwendigerweise beseitigt werden.
- Der Epheserbrief wiederum greift auf die patriarchalen Gegebenheiten seiner Zeit zurück (Unterordnung der Frau unter den Mann) und bezieht die zwar innige, aber keinesfalls egalitäre Beziehung des Ehemannes zu seiner Frau als „ein tiefes Geheimnis“ auf Christus und die Kirche. (Eph 5,32) – In einer Gesellschaftsord-

nung, die kein Gefälle und keine Asymmetrie zwischen Mann und Frau kennt und sie gleichberechtigt behandelt, wäre dieser Vergleich nicht möglich gewesen. Neu und typisch „christlich“ aber ist, dass nicht nur die Frau ihrem Mann untertan

Christentum: integrativ und sozial innovativ mit Sympathie für die Schwachen

sein soll, sondern dass auch der Mann seiner Frau etwas schuldet, nämlich Liebe: ein partnerschaftlicher Ansatz.

- Presbyter, Diakone und Bischöfe sollen „nur einmal verheiratet sein“ (Tit 1,6; 1 Tim 3,12.2); übrigens galt das auch für eine in den Stand der Witwen aufgenommenen Frau (1 Tim 5,9).
- In nachapostolischer Zeit bezeugt der Brief des Diognet (2. Jh.) die zeitgenössische christliche Lebensweise:

„Die Christen nämlich sind weder durch Heimat noch durch Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen unterschieden. ... Sie heiraten wie alle und zeugen Kinder, jedoch setzen sie die Neugeborenen nicht aus.“³

Das frühe Christentum hat also innerhalb der vorgegebenen Gesellschaftsordnung eine äußerst integrative und sozial-innovative Kraft mit Sympathie für die Schwachen entfaltet, ohne diese Ordnung zu sprengen oder einen Umsturz herbeizuführen.

² Nicht „absolut“: das wäre gänzlich losgelöst, allein für sich.

³ Diogn. 5,1.6.

2. Historische Anmerkungen zur christlichen Ehe(schließung)

Christen heiraten „wie alle anderen auch“. Manche Gläubige (zu allen Zeiten) mögen dies zwar bestreiten – um die Zeitenwende etwa bestimmte asketische Gruppen, die den Leib als Gefängnis des Geistes sahen und die Fortpflanzung als Weitergabe dieser „Bindung in und an das Fleisch“ ablehnten. Doch die Großkirche hielt und hält entschieden an der Gutheit der geschaffenen Welt und der schöpfungsgemäßen Zeugung von Nachkommenschaft fest. So auch Augustinus, dessen Ehelehre in der westlichen Kirche die größte Breitenwirkung entfaltet hat. Dennoch ist die Geschichte der Ehe im „christlichen Abendland“ weder eindimensional noch geradlinig verlaufen.⁴

Die Ehe war und ist primär eine kulturell-familiäre Angelegenheit, die auch in christlicher Zeit innerhalb der Familie meist vom Vater geregelt wurde. Kleriker waren zwar seit der Spätantike fallweise zu Hochzeiten geladen, um den Konsens der Eheleute zu bezeugen. Doch die gelegentlich praktizierte Segnung des Brautgemachs (seltener der Brautleute) für die Hochzeitsnacht blieb vorrangig Aufgabe des Vaters. Erst im Lauf der Jahrhunderte ging der väterliche Segen in die Hände des

⁴ Vgl. Ingrid Fischer: Zur Geschichte des Eheverständnisses und der Trauungsliturgie, in: Heute noch heiraten?, Innsbruck: Tyrolia 2013, 271–282.

Klerus über und galt fortan als gesellschaftliches Privileg. Es dauerte lange, bis jede Ehe gesegnet wurde; und erst seit rund 60 Jahren wird der Segen für beide Eheleute erbeten (und nicht nur für die moralisch, „bedürftige“ Braut).

Heiraten konnten die längste Zeit hindurch überhaupt nur die Wenigen, welche persönliche Freiheit, Grundbesitz oder etwa einen Meisterbetrieb als Voraussetzung für den Unterhalt einer Familie erbrachten. Es herrschte daher nicht allein aufgrund des Erbrechts eine hohe unfreiwillige Ehelosigkeit, wie neuzeitliche Aufzeichnungen aus dem 16. bis 19. Jh. belegen.

In der mittelalterlichen Rechtsprechung mit Elementen aus dem römischen und germanischen Recht, galt als „ehefähig“ nur, wer eine entsprechende soziale oder juristische Stellung innehatte. So gab es unterschiedliche Formen von Ehe und eheähnlichen Verhältnissen. u. a.:

- Der statistische Normalfall unter Ehefähigen war die **Muntehe**: ein in der Regel dotiertes (Brautpreis) Rechtsgeschäft unter Männern (Vormund der Braut und Bräutigam), das die Herrschaftsgewalt (Munt) über das Vertragsobjekt (Frau) von einem (meist dem Vater) auf den andern (Ehemann) übertrug.
- Die **Friedelehe** (von *friudila* = Geliebte) bezeichnet eine auf beidseitigem Einverständnis beruhende Verbindung sozial ungleicher Partner, z. B. mit einer erbetenen oder einer freien, aber nicht standesgemäßen Frau; die Friedelehe ent-

sprache heutigem Verständnis nach am ehesten einer Liebesheirat; ihre historische Realität ist freilich umstritten.⁵

- Die **Kebsehe** (Kebse = Nebenfrau) wiederum war ein einseitig verfügbares Zwangsverhältnis über eine unfreie Frau. Die daraus stammenden unehelichen Kinder nannte man „Kegel“ – ein Mann konnte also mit „Kind und Kegel“ gesegnet sein; seitens der Kirche war sie dem verheirateten Mann von jeher verboten, beim Unverheirateten geduldet.
- **Konkubinats** schließlich meint die nicht-eheliche, aber auf Dauer angelegte und offen gelebte Geschlechtsbeziehung zwischen Mann und Frau, die nicht heiraten wollten, konnten oder durften. Voraussetzungen dafür waren gegenseitiges Einverständnis und Volljährigkeit.

Etwas übersichtlicher wurde die Situation mit dem Dekret *Tametsi* (1563), worin das Konzil von Trient die „Formpflicht“ als formal-rechtlichen, bis heute verbindlichen Mindeststandard für Angehörige der römisch-katholischen Kirche festgeschrieben hat: Gültig wird eine Heirat nur vor zwei

⁵ Ab der Neuzeit ist dafür in Adelskreisen (u. a. Habsburg) die sogenannte Morganatsehe oder „Ehe zur linken Hand“ als staatlich und kirchlich ordnungsgemäß zustandegewordene Eheform bezeugt, die nicht-standesgemäße Frauen (oft Mätressen) und deren Kindern eine gewisse (niedrigere) Rechtsstellung verschaffte. Meist nach dem Tod der ebenbürtigen Ehefrau, manchmal aber auch neben ihr, war sie bis ins 20. Jh. geduldet.

Zeugen und unter Assistenz eines befugten Klerikers geschlossen. Damit ließ sich sowohl die Ehefähigkeit der Partner leichter feststellen als auch das Problem der heimlichen Ehen und Doppelhehen verringern.

Für Frauen war dies zweifellos ein Gewinn an Rechtsschutz vor willkürlicher Verstoßung – oft bei unerwünschter Schwangerschaft oder wenn der Mann ihrer überdrüssig geworden war. Auch dies kann als eine kirchliche Innovation zugunsten der Benachteiligten gelten.

Die Beteiligung der Kirche an Eheschließungen ging langsam und schrittweise vor

Langsame und schrittweise Beteiligung der Kirche an Eheschließungen

sich. Den spätantiken paganen Hochzeitsbräuchen gegenüber war sie mehr als zurückhaltend geblieben; im Mittelalter stieg das gesellschaftliche Interesse an kirchlicher Öffentlichkeit: So ging man zunächst vor die Kirche um zu heiraten („Brauttorvermählung“), doch erst am Beginn der Neuzeit und in Verbindung mit der kanonischen Formpflicht fanden Trauungen in der Kirche (an den Stufen des Altars) statt. Der Klerus übernahm allmählich die Rolle des Vormunds. Hand in Hand mit der Klerikalisierung und Institutionalisierung von Trauung und Ehe ging übrigens auch deren sakramententheologische Entfaltung.⁶

⁶ Hier stellt sich die noch nicht befriedigend erklärte Frage nach dem Proprium des Ehe-Sakraments.

Ein Detail am Rande: Das Heiratsalter war bekanntlich niedriger als heute, dennoch währte „lebenslang“ bei weitem nicht Jahrzehnte – am Beginn der Neuzeit (um 1500) lag hierzulande die Lebenserwartung für Männer bei 26, für Frauen bei 23 Jahren.

3. Und die (christliche) Familie?

Die Trias Vater-Mutter-Kind ist trotz ihrer fallweisen Verdächtigung als „ideologisches Konstrukt“ der Kristallisationskern menschlicher Gemeinschaftsbildung überhaupt. Dennoch ist Familie nicht überall das, was wir kennen: Vielmehr haben sich um diesen Kern zahlreiche Varianten wirtschaftlich und kulturell bedingter Ehe- und Familienformen gebildet. Dasselbe gilt für die Gatten- und Kinderliebe: Auch sie ist universal verbreitet, wurde und wird aber in unterschiedlicher Ausdrücklichkeit und Intensität gelebt.⁷

Das Christentum wiederum ist nicht eigentlich eine Familienreligion, geht es doch darum, dem Willen des Vaters folgend alle irdischen Wichtigkeiten zu transzendieren – selbst die Familie. Der dürftige Befund biblischer Erwähnungen verrät kein Interesse an bestimmten Lebensformen und verwandtschaftlichen Beziehungen. Jesus hat Ärger mit seinen Verwandten (Mk 3,21), er spricht vom Verlassen der Familie (Mt 10,37; 10,29) und drohender Ent-

⁷ Die Auffassungen darüber gehen schon in ein- und derselben Kultur innerhalb von zwei, drei Generationen gehörig auseinander.

zweiung (Mt 10,35). Nur wer den Willen des himmlischen Vaters tut, ist ihm „Familie“ (vgl. Mt 12,50). Familienverhältnisse spielten auch in der jungen Kirche keine besondere Rolle; dem spätantiken philosophisch gebildeten Zeitgeist entsprechend genossen auch unter Getauften Enthaltsamkeit und Ehelosigkeit eher größere Wertschätzung als die Ehe oder gar eine leidenschaftlich gelebte Sexualität.

Von daher gab es zunächst kaum andere christliche Normen für die Familie als die gegenseitige Verpflichtung zur Achtung und Liebe (vgl. Eph 5,33) sowie das Verbot der Kindstötung.

Das heute bestimmende Leitbild der „christlichen Ehe und Familie“ ist überraschend jung. Es orientiert sich an der bürgerlichen Klein- und Kleinstfamilie, die im 19. Jh. erstmals eine (sehr beschränkte) gesellschaftliche Realität wurde und, kaum eingeführt, in den politisch-sozialen Umbrüchen ihrer Zeit auch schon wieder in die Krise geriet. Zu ihrer Festigung gründete Leo XIII. den Verein der christlichen Familie (1861) und ermahnte alle katholischen Familien, sich der Hl. Familie zu weihen⁸, auf die sich die – auch unter dem Ein-

⁸ Ein eigenes Fest jedoch darf erst 1893 auf Antrag einer Diözese oder Ordensfamilie (unter dem Patronat der Hl. Familie) zunächst am 3. Sonntag nach Epiphanie gefeiert werden. 1920 führt Benedikt XV. das von seinem Vorgänger 1911 ausgesetzte Fest wieder neu ein: nunmehr am 1. Sonntag nach Erscheinung und für die gesamte katholische Kirche. Seit der letzten Liturgiereform datiert es am Sonntag in der Weihnachtsoktav.

fluss von Rationalismus und Medizin formulierten – „natürlich-gesunden“ Ideale (v. a. Reinheit, unerotische Mütterlichkeit, Häuslichkeit, Gehorsam der Frau) leicht projizieren ließen. Sie bilden bis heute die Basis einer konservativ-christlichen Ehemoral. Erst die christologische Aufwertung der Ehe(leute) im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils war ein qualitativ neuer Schritt zu einer zeitgemäßen kirchlichen Bewertung von Ehe und Familie.

Dass eine Geschlechtsbeziehung nötigenfalls auch als Nicht-Ehe christlich gelebt und kirchlich geduldet werden konnte, zeigt die wechselvolle Bewertung des Konkubinats.

4. Das monogame Konkubinats

Das Konkubinats als nicht-eheliche, aber ehe-ähnliche Beziehungsform, also dauerhaft und monogam, war schon im römischen Reich weit verbreitet und sozial akzeptiert. Seit Augustus (um die Zeitenwende) wurde es nur noch im Falle von Ehebruch oder Unzucht bestraft. Eine rechtliche Anerkennung oder positive Rechtsfolgen für Konkubinen oder ihre Kinder gab es allerdings nicht. Der erste christliche Kaiser Konstantin I. hatte das Konkubinats per Edikt verboten, nach ihm blieb es jedoch auch unter Getauften eine häufig praktizierte Form der Partnerschaft. Die Kirche verhielt sich dem unehelichen Konkubinats gegenüber weitgehend tolerant und trug vermutlich zu seiner gesellschaftlichen Aufwertung sogar mit bei. Wer im Konkubinats dauerhaft monogam zusammenlebte, weil er/sie aus ver-

schiedenen Gründen nicht heiraten konnte, hatte (noch) keine religiöse Ächtung zu fürchten und durfte selbstverständlich zur Kommunion gehen. Dazu etwa das Konzil von Toledo (400):

„Derjenige, der keine Ehefrau, statt dessen eine Konkubine hat, wird nicht von der Kommunion ausgeschlossen, jedoch muss er sich mit der Verbindung mit einer Frau, entweder als Ehefrau oder als Konkubine begnügen.“ (c. 17)

Diese Regelung behielt bis ins 11. Jh. ihre Gültigkeit. Erst im Zuge der Institutionalisierung der Ehe(schließung) wurde das Konkubinats im 13. Jh. zunächst für Kleriker und im 14. Jh. auch für Laien verboten – und seither von Staats wegen bis ins 19./20. Jh. verfolgt.

Nach heutiger katholischer Auffassung gilt das Zusammenleben ohne Trauschein oder in einer kirchenrechtlich ungültigen (nur zivil oder nicht gemäß der Formpflicht geschlossenen) Ehe als Konkubinats, das von der Teilnahme an der Eucharistie ausschließt. Zwar mag es – auch unter katholisch Getauften – (gute) Gründe für Beziehungen geben, die nicht kirchlich-sakramentale Ehen sind, aber dennoch gläubig, verbindlich und auf Dauer gelebt werden; dennoch bleibt von der Kommunion ausgeschlossen, wer in derartigen „ungeordneten Beziehungen“ verharrt.

Abschließend noch eine sehr außergewöhnliche Beziehungs- und Lebensform, die wohl kaum der heutigen Lebenswirk-

lichkeit entspricht, aber dennoch zu denken geben könnte:

5. Die rituelle Verbrüderung in Byzanz

Diese Form einer lebenslangen Bindung zwischen zwei Männern (*Adelphopoiesis*, griech. „Brüdermachen“) ist im Frühmittelalter (7. Jh.) zunächst ausschließlich in Byzanz bekannt, aber über den Fall Konstantinopels (1453) hinaus in anderen von der Orthodoxie geprägten Gegenden noch in der frühen Neuzeit (15. Jh.) breit belegt.⁹ Ein wichtiges Merkmal dieser Beziehungsform zweier Personen desselben Geschlechts ist wiederum die Überschreitung sozialer Grenzen zugunsten gesellschaftlich weniger angesehener Personen.

Bedeutende liturgische Handschriften ab dem 8. Jh.¹⁰ bieten eigene Formulare, Riten und Gebete für die kirchliche Einsegnung einer solchen Verbindung und geben Auskunft, wie diese in etwa vorzustellen ist:

Zwei Männer, die eine rituelle Verbrüderung anstreben, kommen zur Kirche. Dort liegt das Evangelium, auf das beide (wie bei einem Eid) ihre rechte Hand legen, was die Verbindlichkeit des Aktes unterstreicht. Der Priester spricht ein Gebet wie dieses – am häufigsten belegte – über sie:

⁹ Im Folgenden vgl. Claudia Rapp, *Brother-Making in Late Antiquity and Byzantium: Monks, Laymen and Christian Ritual*, New York 2016.

¹⁰ U. a. das byzantinische Euchologium Barberinum (spätes 8. Jh.) oder das altkirchenslawisch abgefasste Euchologium Sinaiticum (11. Jh.).

Herr, unser Gott, der du alles zu unserem Heil schenkst, und der du geboten hast, einander zu lieben und Übertretungen gegenseitig zu vergeben. Auch jetzt, wohlwollender Herr, wo diese deine Diener, die einander mit geistlicher Liebe lieben, zu deiner heiligen Kirche gekommen sind, um von dir gesegnet zu werden:

Verleihe ihnen einen Glauben, der sich nicht schämt, Liebe ohne Falsch, und wie du deinen heiligen Aposteln deinen Frieden gegeben hast, gewähre auch ihnen alles, was sie von dir zu ihrem Heil erbitten und schenke ihnen das ewige Leben.

Denn du bist der barmherzige und wohlwollende Gott, und unseren Lobpreis erheben wir zu dir, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist.

Andere Gebete nennen ausdrücklich die biblischen Vorbilder der Apostel als „Brüder im Glauben“ oder geistliche Brüderpaare unter den Heiligen wie Sergius und Bacchus, Kosmas und Damian u. a. In jüngeren Quellen ist fallweise auch von der Verbindung der Hände (wie bei der Hochzeit) oder vom Halten eines Kreuzes über die einander gereichten Hände der Brüder die Rede. Im Unterschied zur Trauungszereemonie gibt es weder einen Ringtausch noch eine Krönung des Paares. Umgekehrt ist für die rituelle Verbrüderung eine Umarmung oder Verbeugung der Verbrüdereten voneinander sowie die Verehrung des Evangeliums durch Kuss oder Verneigung belegt.

Durch das priesterliche Segensgebet sind die Brüder nun zur lebenslangen ge-

gegenseitigen Unterstützung verpflichtet, haben gegenseitigen Erbenspruch, erhalten Zugang zum Haushalt des anderen, sofern sie nicht ohnehin unter einem Dach leben, und werden im selben Grab beigesetzt.

Bereits im ägyptischen Mönchtum war es möglich, in enger Zweierbeziehung für sich oder auch in einer größeren monastischen Gemeinschaft zu leben. Berühmte

Überschreitung sozialer Grenzen zugunsten weniger angesehener Personen

Beispiele dafür sind das Heiligenpaar Sergius und Bacchus (7. Jh.) sowie etwas früher (6. Jh.) Symeon Salos (der heiligmäßige „Narr in Christus“) und sein Jugendfreund Johannes: Symeon hatte seine hochbetagte Mutter, Johannes seine Ehefrau und den Vater verlassen, um miteinander im Gerasimos-Kloster im Jordantal als Mönche zu leben. – Auch sie wurden rituell eingesegnet, lebten zunächst als Brüderpaar in der Klostergemeinschaft und zogen sich später zu zweit in die totale Zweisamkeit zurück.

Liegt hier ein Präzedenzfall für die kirchliche Segnung einer Lebensgemeinschaft zweier Männer vor, die zur Legitimation einer lebenslangen Bindung zwischen gleichgeschlechtlich Liebenden herangezogen werden könnte? Der 1994 verstorbene katholische und bekennend homosexuelle Historiker John Boswell (Yale University) hat diesen Schluss gezogen¹¹ und

¹¹ John Boswell, Same-sex unions in premodern Europe, New York 1994.

damit eine Kontroverse ausgelöst. Eingewandt werden muss jedenfalls, dass die *Adelphopoiesis* zwar spirituelle Innigkeit und rechtliche Verbindlichkeiten der Beteiligten nach sich zog, aber keine Geschlechtsgemeinschaft. Entsprechend nüchtern interpretiert die Byzantinistin Claudia Rapp (Universität Wien) die Quellen (siehe oben). Doch arbeitet auch sie das Moment der Überschreitung bisher bestehender sozialer Gegebenheiten und gesellschaftlicher Grenzen heraus, ohne dass diese grundsätzlich in Frage gestellt worden wären. Diese und andere Formen christlichen „Networkings“ wie Eheschließungen und das Taufpatenamnt, basierten auf der (spirituellen) Neudeutung familiärer Beziehungen und bisweilen echter sozialer Innovation und haben einiges zur Attraktivität des Christentums und zu seiner Erfolgsgeschichte in der Frühzeit beigetragen. – Zumindest in dieser Hinsicht könnte das Modell der kirchlichen Einsegnung zweier Männer auch heute von Interesse sein.

6. Ein (vorläufiges) Fazit – vielleicht inspirierend?

Im Lauf der Jahrhunderte hat die Kirche ihre gesellschaftliche Prägekraft auf verschiedenen Ebenen situationsgerecht entfaltet, um:

- 1) bestehende Verhältnisse (schrittweise) zu sanktionieren (z. B. Ehe)
- 2) andere zu überformen (geistliche Mutterschaft/Vaterschaft)

3) neue zu schaffen (Patenamt¹² und rituelle Verbrüderung: letztere war ein Sonderfall, doch gewiss kein Randphänomen und musste zu keiner Zeit geheim gelebt werden ...)

Aus dieser – keineswegs nur historischen – Stärke ließen sich immer noch Anregungen und Kriterien für einen angemessenen Umgang mit herausfordernden Beziehungsge-

Gegen ideologische Extrempositionen und Verengungen auftreten

schichten gewinnen. Wie würde demnach eine „Kirche, die an die Ränder geht“¹³ erfahrbar, wenn:

¹² Die daraus entstehende Verbindung zwischen Pate und Taufbewerber und mehr noch zwischen Pate und der Familie des Taufkandidaten, war so eng, dass sogar das Inzesttabu wirksam wurde.

¹³ Kardinal J. M. Bergoglio in seiner programmatischen Rede im Präkonklave wenige Tage vor seiner Wahl zum Papst im März 2013.



- ChristInnen weiterhin das tun, was gesellschaftlich üblich ist, aber die Rechte der gegenwärtig und künftig Schwächsten (Kinder, „Erfolgreiche“, Gefangene, MigrantInnen, Kranke, Sterbende) schützen und in Fragen der Beziehungskultur unaufgeregt-konsequent gegen ideologische Extrempositionen und Verengungen auftreten (z. B. von der Ehestreitigkeit bis zur Verneinung oder Entwertung aller nicht-ehelichen Formen des Zusammenlebens)?
- ChristInnen innerhalb der Gesellschaftsordnung (neue) soziale Beziehungen anerkennen und eingehen, deren altbewährt-neues Markenzeichen die inklusive, integrative Grenzüberschreitung hin zu den sozial „Randständigen“ wäre?
- ChristInnen also „inmitten der Welt“ leben, aber ihre (Vor-) Gegebenheiten dennoch innovativ-schöpferisch zu transzendieren wüssten ...?

AbsolventInnen, die bei der Jubiläumsveranstaltung in Puchberg am 24. Juni 2016 ihr Zeugnis erhielten © Wilhelm Achleitner



Walter SCHAUPP

Die Ehe zwischen Unauflöslichkeit und faktischem Scheitern Über die Plastizität des Zeichens



In der Kirche wird derzeit intensiver als noch vor wenigen Jahren nach neuen Wegen im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen gesucht, nach einer angemessenen Möglichkeit, sie unter bestimmten Bedingungen zu den Sakramenten zuzulassen. Das synodale Abschlusschreiben von Papst Franziskus vom 19. März 2016, *Amoris Laetitia*, fordert von der Kirche, in diese Richtung zu gehen, auch wenn

Anknüpfen am Zeichen-Charakter der Ehe

der Papst den Zugang zu den Sakramenten nicht explizit erlaubt oder fordert. Klar benannt werde dagegen allgemeine Prinzipien wie *Gradualität*, Verpflichtung zu maximaler *Inklusion*, sowie *Unterscheidung des Einzelfalls*.

In den Dokumenten der Synoden aber auch im Abschlusschreiben des Papstes zeigt sich im Vergleich zu pastoralen Überlegungen ein Defizit an theologischer Begründung und Neuorientierung. Mehrfach haben Bischöfe von Moraltheologen und Moraltheologinnen deshalb gefordert, sie

mögen theologische Ansätze für eine Änderung der pastoralen Praxis aufzeigen. Die folgenden Überlegungen wollen dazu einen Beitrag leisten und knüpfen dabei theologisch beim Zeichencharakter der Ehe als menschliche Geschlechtsgemeinschaft zwischen Mann und Frau an.¹ Es soll sichtbar werden, dass dieses Zeichen, insofern es hier nicht um einen klar umrissenen Ritus geht, sondern um gelebte menschliche Wirklichkeit, *historisch plastisch* (d.h. veränderbar) und zugleich notwendig *fragmentarisch* (im Sinn von unvollkommen) ist; schließlich dass die Kirche gerade deshalb die Aufgabe hat, sich um die *Authentizität* dieses Zeichens zu kümmern.

¹ Grundgelegt ist dieser Zeichencharakter im Neuen Testament in Epheser 5, 31-33: „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden und die zwei werden ein Fleisch sein. Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche. Was euch angeht, so liebe jeder von euch seine Frau wie sich selbst, die Frau aber ehre den Mann.“

Sakramentaler Zeichen- und Wirkcharakter

Nach kirchlichem Verständnis ist ein Sakrament ein *sichtbares Zeichen*, das auf eine *göttliche Wirklichkeit* hinweist (= Zeichencharakter) und diese zugleich für den Menschen – als „Gnade“ – *bewirkt*, sie verfügbar und präsent macht (= Wirkcharakter).² Bei der Ehe ist das sakramentale Zeichen nicht ein umschriebener Ritus oder eine Sache, sondern die durch den Ehekonsens gestiftete, definitive „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“ (GS 48) zwischen Mann und Frau, die offen auf neues Leben ist. Es ist diese *Lebenswirklichkeit*, welche die gerechte und treue Liebe Gottes zum Menschen nicht nur in der Welt sichtbar (= Zeichencharakter), sondern zugleich im Leben der beiden als Quelle von Kraft verfügbar (= Wirkcharakter/Gnadenwirklichkeit) macht.³ Im Folgenden soll über den Zeichencharakter der Ehe weiter nachgedacht werden.

² „Die Sakramente sind durch die Sinne wahrnehmbare Zeichen ... Kraft des Wirkens Christi und des Waltens des Heiligen Geistes bewirken sie die Gnade, die sie bezeichnen.“ (Katechismus der Katholischen Kirche, Art. 1984).

³ Von den beiden Eheleuten heißt es in Familiaris Consortio 13: „Ihr gegenseitiges Sichgehören macht die Beziehung Christi zur Kirche sakramental gegenwärtig.“



Geschlechtliche Liebe als sakramentales Zeichen

Zeichen und Bezeichnetes müssen hier eine innere Verwandtschaft haben, denn nicht jede beliebige menschliche Wirklichkeit, nicht jeder beliebige menschliche Vollzug eignet sich dazu, die Liebe Gottes darzustellen. Im Hinblick auf die Ehe als Geschlechtsgemeinschaft von Mann und Frau ist dies deshalb der Fall, weil diese Beziehung den anthropologischen Raum für besondere Erfahrungen bildet – wie körperliches Einswerden in Liebe, Gefühl des Zusammengehörens und Dasein füreinander im Alltag, Wunsch nach endgültiger Treue und Schenken neuen Lebens –, in denen sich etwas von der göttlichen Wirklichkeit manifestiert. Es ist also die geschlechtliche Natur des Menschen in einer besonderen Hinsicht, um die es in der sakramentalen Zeichenhaftigkeit bei der Ehe geht.

Fragt man nach den Bedingungen im Einzelnen, so muss es sich, so selbstverständlich dies klingt, um eine *sexuelle Beziehung* zwischen zwei Menschen handeln, um eine Beziehung, die der geschlechtlichen Dynamik des Menschen entspringt und von ihr getragen ist. Es genügt nicht, dass zwei Menschen einander einfach lieben und in Treue füreinander da sein wollen. Zu Liebe und solidarischem Miteinander verpflichten sich z.B. auch Ordensschwestern in ihrer Gemeinschaft. Es ist zweitens die zu einer tiefen personalen Begegnung, Bejahung und vorbehaltlosen Annahme

führende sexuelle Begegnung, die für die Zeichenhaftigkeit wesentlich ist (*Ganzheitlichkeit*). Sexuellen Beziehungen, in denen ein rein erotisches Interesse am Körper des anderen besteht oder einer der Partner instrumentalisiert wird, fehlt daher ein wesentliches Moment der Zeichenhaftigkeit. Es gehört zur Zeichenhaftigkeit, dass in der sexuellen Begegnung der andere sich in seiner Tiefe und Innerlichkeit berührt, erfasst und gemeint fühlt, wie auch die Liebe Gottes dem Menschen nicht äußerlich bleibt, sondern ihn in der Innerlichkeit seines Personseins erfasst. Das kirchliche Eheverständnis setzt drittens eine *exklusive* und *auf Dauer hin* gelebte sexuelle Lebensgemeinschaft voraus, in der die unbedingte und definitive Treue Gottes zu seiner Kirche symbolisiert wird. Es geht dabei um Treue als sexuelle *Exklusivität* und um Treue im Sinn von Unkündbarkeit in die Zukunft hinein, um *Unauflöslichkeit*. Wenn heute Menschen oft mehrere in sich treue Beziehungen hintereinander leben (serielle Monogamie), treten die beiden Aspekte auseinander und es wird nur einer von ihnen realisiert. Es ist interessant zu sehen, dass die exklusive und definitive Bindung an einen Menschen für die christliche Lebensform außerhalb der Ehe keine zentrale Rolle spielt, ja sogar explizit ausgeschlossen wird. Im Leben von nicht verheirateten Gläubigen und von Priestern und Ordensleuten realisiert sich dieselbe treue Liebe Gottes, aber eben nicht in der Form einer Bindung an einen Menschen,

sondern in der Hingabe des Lebens in Liebe für eine Vielzahl an Menschen. Daraus lässt sich lernen, dass der Grund für Exklusivität und Unkündbarkeit der sakramentalen Ehe auf der *anthropologischen* Ebene, konkret in der geschlechtlichen Dynamik, gesucht werden muss und nicht einfach aus der treuen Liebe Gottes abgeleitet werden kann. Exklusivität und definitive Bindung in der Ehe sind vielmehr eine *besondere* Form, wie die eine treue Liebe Gottes zum Menschen menschlich zur Darstellung gelangt. Schließlich muss die Beziehung *offen für neues Leben* sein (Aspekt der Fruchtbarkeit). Das Zeichen kommt zu seiner Zeichenfülle, wenn aus der Liebesgemeinschaft zwischen Mann und Frau neues Leben hervorgeht. Es ist daher eine Beziehung genau dieser Art, die von einem Mann und einer Frau gewollt und im Eheversprechen ausdrücklich gemacht werden muss, damit ein Sakrament „zustande“ kommt.

Der Aspekt der Gnade

Neben der Zeichenhaftigkeit „vermittelt“ das Sakrament nach christlichem Verständnis Gnade (= Wirkcharakter). Im Fall der Ehe, wo die Eheleute sich dieses Sakrament gegenseitig spenden, geht es um Vermittlung und Erschließung von Gnade für die Eheleute selbst. Folgt man z.B. Gaudium et Spes 48 und Amoris Laetitia 73, so geht es hier nicht um eine Sache, sondern die vermittelte Gnade ist die Gegenwart Jesu Christi selbst inmitten der Lebens- und Liebesgemeinschaft der beiden Ehepartner. Er

bleibt unter ihnen gegenwärtig als lebensschaffende und ihre Gemeinschaft stützende Kraft.⁴ Sakramentalität bedeutet so, dass die gelebte Beziehung als Mann und Frau zum einem „alltäglichen Lebenshorizont der Christusbegegnung“⁵ wird.

Plastizität des Zeichens

Das Zweite Vatikanum bezeichnet nun aber in Lumen Gentium die Kirche *in der Ganzheit ihrer sichtbaren Gestalt* und in *all ihren Lebensvollzügen* als Sakrament: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Die sieben Sakramente, unter ihnen die Ehe, müssen daher als eine besondere Entfaltung der allgemeinen Sakramentalität der Kirche gesehen werden, die ihrerseits in der Inkarnation, in der im Menschen Jesus Christus sichtbar gewordenen Liebe Gottes wurzelt. Gerade weil das sakramentale Zeichen bei der Ehe ein Lebensvollzug ist, muss es notwendig auch Teil der allgemeinen Sakramentalität der Kirche sein.

⁴ „... in Wirklichkeit begegnet Christus selbst durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gatten. Er bleibt bei ihnen ... Die christliche Ehe ist ein Zeichen, das nicht nur darauf hinweist, wie sehr Christus seine Kirche in dem am Kreuz besiegelten Bund geliebt hat, sondern das diese Liebe in der Gemeinschaft der Gatten gegenwärtig werden lässt“ (Amoris Laetitia, 73).

⁵ Urs Baumann: Ehe. Systematisch-theologisch, in: LThK³ Bd.3. 471-474; hier: 474.



Der Rückgang auf die allgemeine Sakramentalität der Kirche erfordert nun erstens, neben den klassischen sieben Sakramenten, deren Zeichengestalt doch sehr eindeutig definiert ist, an eine Fülle verschiedener Zeichengestalten zu denken, in denen sich die eine Liebe und das eine Heil Gottes realisieren. Schlechthin *jedes* Handeln und *jeder* Lebensvollzug von Gläubigen können und sollen zum Zeichen dafür werden, insofern sie nur von dieser Liebe getragen und

Was kann als authentisches Zeichen der Liebe Gottes gelten?

durchformt sind. Damit müssen aber auch *alle* Beziehungen zwischen Gläubigen, in denen Liebe, Barmherzigkeit und Solidarität gelebt werden, zunächst an dieser allgemeinen Sakramentalität partizipieren. Wenn der trinitarische Gott in sich selbst Beziehung ist, wird jede bejahende und lebensschaffende Beziehung von Gläubigen zu einem privilegierten Symbol dieser göttlichen Wirklichkeit.

Der Rückgang erfordert zugleich, an eine *historische Plastizität* der menschlichen Zeichengestalt zu denken. Die Gültigkeit einer Zeichengestalt im Hinblick auf das, was dargestellt werden soll, man könnte auch sagen die authentische Leuchtkraft des Zeichens, hängt nämlich immer auch vom historischen Kontext ab.⁶ Welches

⁶ Ekklesiologisch ist hier auf das Motiv von der Kirche als durch die Zeit pilgerndes Volk Gottes zu verweisen, auf die grundsätzliche Geschichtlichkeit aller kirchlichen Vollzüge und auf das

Handeln und welche Beziehungsformen genau ein gültiges Zeichen für das Heil Gottes sind, hängt von den jeweiligen Konfigurationen von Ungerechtigkeit und Unheil in der Welt ab, von den daraus sich speisenden Bildern und Visionen eines umfassenden und definitiven Heils und von damit verbundenen symbolischen Kodierungen. Das, was jeweils als authentisches Zeichen der Gerechtigkeit und Liebe Gottes gelten kann, ist etwas Dynamisches, das im Fluss und in diesem Sinn plastisch ist.

Ein an autoritären Fürsten orientierter Verhaltensstil kirchlicher Würdenträger konnte solange unproblematisch bleiben, solange ein solcher Herrschaftsstil in der Gesellschaft die einzige und alternativlose Möglichkeit war, Frieden und soziale Ordnung zu garantieren. Dagegen wird derselbe Stil des Verhaltens in einer von Menschenrechten und demokratischen Idealen geprägten Zeit zu einem Antizeichen und die Kirche muss, will sie als Gemeinschaft glaubhaft die gerechte und treue Liebe Gottes symbolisieren, zu einem anderen Stil des Verhaltens finden.⁷

Auch die geschlechtliche Liebe zwischen Mann und Frau ist in ihrer Zeichen-

ständige Unterwegs-Sein der Kirche zur Fülle der Wahrheit und zur Fülle des Heils.

⁷ Ein weiteres Beispiel wäre die Frage, welche Ausdrucksgestalt die der Kirche aufgetragene Sorge um Arme und Entrechtete (*caritas*) finden muss, um authentisch zu sein. Eine solche Sorge ist heute nicht mehr möglich, ohne sich auch um sozialen Strukturen zu kümmern

haftigkeit von dieser Plastizität betroffen, sobald man auf ihre konkrete Ausgestaltung blickt. Das eindrucklichste Beispiel ist die lang geforderte gehorsame Unterwerfung der Frau unter den Mann und die entsprechende „Berufung“ des Mannes, Haupt der Frau zu sein. Über viele Jahrhunderte war eine solche normative Formation für die Menschen gültiger Ausdruck einer von Gott her geordneten Liebe und so Ausdruck von Heil. Heute ist dies nicht mehr möglich. Zu tief wird gegenwärtig hier der Widerspruch zu der schon immer behaupteten gleichen Würde von Mann und Frau empfunden. Lernen lässt sich aus all dem, dass die Kirche sich im Hinblick auf ihre Berufung, sichtbares Sakrament des Heils zu sein, immer neu um die Authentizität der vielen und pluralen Zeichengestalten kümmern muss, in denen sie sich realisiert.

Gradualität des Zeichens

In Familiaris Consortio 9 (Johannes Paul II 1981) ist nicht direkt von Zeichenhaftigkeit die Rede; trotzdem kommt dem hier vorgelegten Ansatz für unser Thema zentrale Bedeutung zu:

„Es bedarf einer fortgesetzten, ständigen Bekehrung, die, obwohl sie die innere Loslösung von allem Bösen und die Annahme des Guten in seiner Fülle erfordert, sich konkret in Schritten vollzieht, in einem dynamischen Prozess von Stufe zu Stufe entsprechend der fortschreitenden Hereinnahme der Gaben Gottes und der Forderungen seiner unwiderruflichen und absoluten Liebe in das gesam-

te persönliche und soziale Leben des Menschen. Ein erzieherischer Weg des Wachsenden ist also nötig, damit die einzelnen Gläubigen, die Familien und die Völker, ja die ganze Kultur von dem, was sie vom Geheimnis Christi bereits angenommen haben, geduldig weitergeführt werden, um zu einer reicheren Kenntnis und einer volleren Einbeziehung dieses Geheimnisses in ihr Leben zu gelangen.“ (FC 9)⁸

Im Kontext der Enzyklika entspricht der hier genannten „Hereinnahme der Gaben Gottes und der Forderungen seiner unwiderruflichen und absoluten Liebe“ in einem „dynamischen Prozess von Stufe zu Stufe“ in das „gesamte persönliche und soziale Leben der Menschen“ eine zunehmende Verwirklichung menschlicher *Sinnfülle*, d.h. eine zunehmende Realisierung des eigentlichen Sinns menschlicher Existenz. Aber dies vollzieht sich nach FC 9 prozesshaft und in Stufen und die Kirche hat dieses „Gesetz der Gradualität“ (FC 34) zu respektieren.

Es ist nun auch im Blick auf die Ehe davon auszugehen, dass die sakramentale Zeichenwirklichkeit im Leben der Menschen nicht einfach da ist oder nicht, sondern sich prozesshaft realisiert, dass sie Veränderung und Wachstum kennt. Mann und Frau

⁸ In der deutschsprachigen Moralthologie wurde das GdG kaum rezipiert und für wenig weiterführend erachtet, was ich für falsch halte. Für mich ist es ein zentrales und das moralthologische Denken umstürzendes Prinzip; ein Schlüssel für innovative Sichtweisen

realisieren die ihnen als sexuelle und beziehungsfähige Wesen zugeordnete Sinnfülle und damit Sakramentalität in einem Mehr oder Weniger.⁹ Anders lässt sich der Text nicht interpretieren, auch wenn dadurch natürlich Probleme im Hinblick auf die Notwendigkeit entstehen, eindeutig zwischen einer „sakramentalen“ und einer „nicht-sakramentalen“ Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau unterscheiden zu können.¹⁰

Konkret verwirklicht sich die Gradualität des Zeichens unter anderem entlang der oben genannten Dimensionen: Verwurzelung einer Beziehung in einer lebendigen

Sakramentale Zeichenwirklichkeit kennt Veränderung und Wachstum

sexuellen Dynamik¹¹, Ganzheitlichkeit, Intensität der Liebe und des Austauschs, Exklusivität und definitive Treue, Fruchtbarkeit im Schenken von neuem Leben. In der konkreten Beziehung realisieren sich diese Dimensionen in je verschiedener Konfiguration und Intensität. Was der Gedanke der Gradualität jedoch immer fordert, ist

⁹ „Der Geist, den der Herr ausgießt, macht das Herz neu und befähigt Mann und Frau, einander zu lieben, wie Christus uns geliebt hat. Die eheliche Liebe erreicht dadurch jene Fülle, auf die sie von innen her ausgerichtet ist, ...“ (FC 13).

¹⁰ Diese Logik des Entweder-Oder liegt auch der Praxis der Eheannulierungen zugrunde.

¹¹ Damit soll nicht gesagt sein, dass körperliche Sexualität immer eine zentrale Rolle für die Beziehung spielen muss. Die Gesamtgestalt der Beziehung muss jedoch sehr wohl darin wurzeln.

eine lebendige Dynamik der Veränderung, Offenheit auf Wachstum und größere Eindeutigkeit hin; ein ständiges Bemühen um immer größere Eindeutigkeit des Zeichens und damit des „Zeugnisses“.

Fragmentarisches Zeichen

Die Kehrseite von Gradualität ist, dass das konkrete gelebte Zeichen im Verhältnis zu dem, was es symbolisiert, immer und notwendig *fragmentarisch* bleibt. Die Gründe dafür liegen beim Einzelnen und können hier mit persönlicher Schuld zu tun haben, können aber auch in seiner Biographie liegen, in Prägungen und Umständen, für die er bzw. sie nichts kann. Sie liegen aber auch im soziokulturellen Kontext, der die individuellen Verstehens- und Entfaltungsmöglichkeiten begrenzt (z.B. im Sinn eines kulturell dominanten patriarchalen Musters) und der nach FC 9 selbst dem Gesetz der Gradualität unterworfen ist.

Es ist an dieser Stelle wichtig, sich bewusst zu machen, wie sehr kirchlich „gültige“ Ehen in der Vergangenheit in vielfacher Hinsicht fragmentarische Zeichen waren, ohne dass dies ihre Anerkennung als Sakrament im engen Sinn in Frage stellte. Schon immer akzeptierte man das Ausbleiben von Nachkommen, solange Fortpflanzung nicht aktiv verhindert wurde, obwohl dadurch die Zeichengestalt der Ehe in einer zentralen Dimension „objektiv“ beeinträchtigt wird. Man wusste um das Problem, dass in ehelichen Beziehungen die emotionale und

körperliche Liebe manchmal von Anfang an nicht vorhanden ist (bei Ehen als Zweckgemeinschaften) oder im Lauf der Zeit so sehr erkalten kann, sodass nur noch äußere solidarische Freundschaft oder eine Zweckgemeinschaft aufrechterhalten werden. Man duldete, um den Anspruch der Unauflöslichkeit zu retten, die „Trennung von Tisch und Bett“, bei der das Zeichen einer „innigen Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“ aufs äußerste reduziert erscheint. Man erlaubte schließlich erstaunlicher Weise bei der so genannten „Josefsehe“ den bewussten Ausschluss von Nachkommenschaft und Sexualität im Hinblick auf das höhere Gut Enthaltsamkeit. In vielen Fällen handelte es sich, nüchtern betrachtet, verglichen mit der „Sinnfülle“, die eigentlich gelebt werden sollte, um Restzeichen. Dies wurde gerechtfertigt, indem man auf die menschliche Schwachheit, die erbsündliche Belastung oder auf die Tatsache verwies, dass emotionale Liebe und innere Nähe zu empfinden nicht in der Freiheit des Einzelnen liege, ebenso wie unfreiwillige Kinderlosigkeit. Doch wird in diesem Zusammenhang auch im Hinblick auf wiederverheiratete Geschiedene immer deutlicher nur noch von einem „objektiven“ und nicht einer selbst verschuldeten Widersprüchlichkeit des Zeichens geredet.

Es ist, denkt man konsequent von der Zeichenhaftigkeit her, auch nicht unmittelbar einsichtig, warum es kein Problem war, nach dem Tod des jeweiligen Partners/der Partnerin mehrere Ehen hintereinander zu

führen. Wäre es nicht ein radikaleres Zeugnis für die über den Tod hinausgehende treue Liebe Gottes, dem verstorbenen Ehegatten ebenso über dessen Tod hinaus treu zu sein? Dies nicht zu fordern, war wohl eher den konkreten Erfordernissen des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens geschuldet und nicht der inneren Logik des Zeichens. Schließlich gestand man Eheleuten auch beim „paulinischen Privileg“, wo einem verheirateten Partner gestattet wird, nach seiner Bekehrung nochmals zu heiraten, eine zweite Eheschließung zu. In beiden Fällen zeigt sich eine biographische Gebrochenheit des Zeichens unter dem Vorzeichen konkreter Umstände und Erfordernisse des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens.

An den Beispielen wird sichtbar, dass man dort, wo man heute im Hinblick auf die Frage von wiederverheirateten Geschiedenen mit einer Widersprüchlichkeit des Zeichens argumentiert,¹² sehr vorsichtig damit sein muss, Eigenschaften und Merkmale der unendlichen, göttlichen Liebe auf kontingente, menschliche Verhältnisse zu übertragen. Es wandelt sich nicht nur die Gestalt einer gültigen Zeichenhaftigkeit, wir Menschen können darüber hinaus die in

¹² Vgl. Johannes Paul II im Hinblick auf die Nicht-Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten: „Sie können nicht zugelassen werden; denn ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse stehen in objektivem Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht.“ (FC 84)

Gott selbst gründende Sinnfülle des Zeichens immer nur begrenzt, fragmentarisch und auf bestimmte Aspekte zugespitzt leben. Es ist zudem dem Einzelnen und auch der Kirche nicht gegeben, über die konkreten Bedingungen zu verfügen, unter denen christliche Zeichenhaftigkeit gelebt wird. Unter diesen Umständen ist die Kirche als Institution sehr wohl berechtigt, bestimmte Mindestanforderungen für eine kirchlich anerkannte Zeichenhaftigkeit der Ehe festzulegen, diese müssen aber so beschaffen sein, dass sie erstens die Authentizität des Zeichens nicht unterlaufen und zweitens im Hinblick auf die konkrete historische Situation des Volkes Gottes allgemein lebbar sind.

Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen

Wir sind auf einen doppelten Begriff von Sakramentalität gestoßen, einen engeren Begriff im Sinn der sieben klassischen Sakramente der Kirche, wo man auf eine exakt definierte Zeichengestalt stößt, und einen weiten und offenen Sinn von Sakramentalität als Eigenschaft der Kirche in all ihren Vollzügen. Von Letzterem her wurde sichtbar, dass die Zeichengestalt, in der die Liebe und das Heil Gottes sichtbar und gegenwärtig werden, nicht statisch ist, sondern historisch plastisch und im Fluss. Dies trifft auch auf die geschlechtliche Beziehungsgestalt zu, um die es beim Sakrament der Ehe geht. Es wurde sichtbar, dass die Zeichengestalt in ihrer *Sinnfülle* sich pro-

zesshaft realisiert – eingebettet in individuelle Biographien und kollektive Entwicklungen. Die Zeichengestalt bleibt auch notwendig fragmentarisch, was nur zum Teil menschlicher Schuld angelastet werden kann. Man hat daher fragmentarische Zeichengestalten im Hinblick auf die Ehe schon immer akzeptiert: in Form des Ausbleibens von Nachwuchs, des Erkalts echter Liebe zwischen den Eheleuten, der Inkaufnahme wechselseitiger Verletzungen und des Erleidens von Gewalt in der Ehe, ja sogar in Form einer Beendigung der faktischen Lebensgemeinschaft (des „mutuum adiutorium“). Man hat diese Defizite hingenommen, um den Aspekt definitiver Treue zu schützen und sie durch menschliche Schwäche, erbsündliche Belastung und mangelnde individuelle Verantwortlichkeit erklärt.

Unter heutigen Bedingungen muss gefragt werden, ob dabei nicht *eine* Zeichendimension, nämlich definitive Treue, auf Kosten *aller anderen* privilegiert wird und ob auf diese Weise das Zeichen in seiner ganzheitlichen Bedeutung und Zeugnisfunktion nicht mehr zerstört als geschützt wird. Wie weit ist Treue ohne jede Möglichkeit körperlicher und emotionaler Liebe, ohne jede Möglichkeit eines gemeinsam geteilten Lebens und ohne jede Möglichkeit den anderen als eine Quelle von Geborgenheit und Kraft zu erleben, worum es doch zentral beim Ehesakrament geht, noch ein authentisches und „wirksames“ Zeichen für die lebensspendende und bergende Liebe

Gottes? Wie weit ist der dabei Menschen abverlangte lebenslange Verzicht auf Sexualität ein Zeichen für den Lebenswillen Gottes? Denkt man wie in diesem Beitrag von der Zeichenwirklichkeit her, dann ist lebenslange Treue eine wichtige und zentrale anthropologische Sinndimension, aber nicht die einzige, aus der heraus das Zeichen, um das es geht, seine Lebendigkeit und Überzeugungskraft bezieht. Geht man von der allgemeinen Sakramentalität der Kirche und vom Gesetz der Gradualität aus, muss die Kirche zu einer Praxis finden, die den Menschen unter den je konkreten Bedingungen dazu verhilft, menschliche Geschlechtlichkeit in ihrer von Gott zugedachten, mehrdimensionalen Sinnfülle *bestmöglich* zu entfalten. Damit ist kaum eine Disziplin vereinbar, die Menschen in bestimmten Fällen nach wenigen Jahren ehelichen Lebens lebenslange Enthaltensamkeit auferlegt.

Natürlich hat die Kirche das Recht und auch die Pflicht, im Hinblick auf das Sakrament der Ehe im engen Sinn bestimmte Anforderungen festzulegen. Es muss eine bestimmte, beschreibbare Lebensform des Sexuellen geben, die kirchenöffentlich und vor der Gesellschaft als christliche Ehe gelten kann. In einer so definierten Lebensform muss die intendierte Zeichenhaftigkeit in genügender Klarheit und Deutlichkeit hervortreten. Doch muss die Kirche sich in der konkreten Festlegung dieser Bedingungen um die Authentizität des Zeichens kümmern und auch die grundsätz-

liche Prozesshaftigkeit, mit der Menschen die ihnen von Gott zugedachte Sinnfülle verwirklichen, berücksichtigen. In diesem Sinn hätte die Kirche die Möglichkeit, die Lebensform wiederverheirateter Geschiedener unter bestimmten Bedingungen als besondere Form eines fragmentarischen sakramentalen Zeichens (im engen

Keine Zeichendimension auf Kosten aller anderen privilegieren

Sinn) anzusehen und auch anzuerkennen. Sie könnte sich dabei wie erwähnt auf die im Gesetz der Gradualität formulierte Prozesshaftigkeit in der menschlichen Realisierung sakramentaler Zeichenhaftigkeit berufen. Daraus würde sich wiederum als wichtiges Kriterium ergeben, dass eine Anerkennung dann sinnvoll ist, wenn es dabei um ein Anerkennen des heilschaffenden Unterwegsseins Gottes mit dem Menschen geht. Das Zeichen, das dann anerkannt wird ist eminent ein *heilsgeschichtliches* Zeichen.

Nimmt man schon existierende lehramtliche Aussagen zur Situation von wiederverheiratet Geschiedenen ernst, dann müsste die Kirche sich stärker bewusst werden, dass ihre Sakramentalität sich auf verschiedenen Stufen verwirklicht und dass die Lebensform wiederverheirateter Geschiedener als Ausdruck der allgemeinen Sakramentalität der Kirche positiv gewürdigt werden muss. Es wird von ihnen ja gesagt, sie seien „lebendige Glieder der Kirche“, sie befänden sich nicht notwendig im Stand der Todsünde (AL 301), sie soll-

ten am Leben der Kirche partizipieren und sie könnten im Gebet mit Gott in Verbindung treten und sich gewiss sein, dass Gott auch in ihrem Leben präsent sei.¹³ Aus solchen Aussagen folgt zwingend, dass überall dort, wo solche Menschen echte Treue, Liebe und Hingabe füreinander und für ihre Kinder leben, sich die grundlegende sakramentale Ordnung der Kirche realisiert. Auch ihr Dasein füreinander wird zum Zeichen einer größeren und tieferen Liebe. In einer Zeit, in der Beziehungen insgesamt brüchig geworden sind und Menschen oft und oft grundlos verlassen werden, können auch Liebe und Treue einer über viele Jahre gelungenen zweiten Ehe zu einem echten Zeichen werden. Es mag sogar sein, dass solche Menschen, allein vom Zeichen her gesehen, dieses klarer verwirklichen als andere, die kirchlich gültig verheiratet sind. All das macht es widersprüchlich, solche Menschen von den Sakramenten auszuschließen.

¹³ Z.B. „Sie sollen ermahnt werden, regelmäßig zu beten ...“ (FC 84). „Daher ist es nicht mehr möglich zu behaupten, dass alle, die in irgendeiner sogenannten „irregulären“ Situation leben, sich in einem Zustand der Todsünde befinden und die heiligmachende Gnade verloren haben“ (AL 301); „Sie sind Getaufte, sie sind Brüder und Schwestern, der Heilige Geist gießt Gaben und Charismen zum Wohl aller auf sie aus. Ihre Teilnahme kann in verschiedenen kirchlichen Diensten zum Ausdruck kommen ... Sie sollen sich nicht nur als nicht exkommuniziert fühlen, sondern können als lebendige Glieder der Kirche leben und reifen“ (AL 299).

„Und Sarah lachte...“

...Abraham auch

Clownerie auf der Bühne des Lebens

Lehrgang März – Oktober 2017
mit **Dr.ⁱⁿ Gisela Matthiae**
in St. Virgil Salzburg

Ein Lehrgang für Menschen,
die das clowneske Staunen
und Stolpern für sich und
ihre Arbeit entdecken wollen

Nähere Infos:
www.virgil.at/clownerie

SALZBURG
ST. VIRGIL

ebw
SALZBURG



Geist ist geil.

In einer Medienlandschaft, die mit Geist geizt und das Triviale „geil“ findet, bleibt die FURCHE den Ansprüchen ihrer Leserinnen und Leser verpflichtet: Wir schreiben über Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur und Religion. Wir bieten Information, nicht Infotainment. Und wir gehen nicht dem Zeitgeist auf den Leim, sondern den Dingen auf den Grund – seit nunmehr mehr als 70 Jahren. **Jetzt 6 Wochen testen. > www.furche.at/gratis**



> geht den Dingen auf den Grund.

Auf dem Weg zu neuen Herausforderungen ...

THEOLOGISCHE KURSE



WIENER THEOLOGISCHE KURSE
INSTITUT FERNKURS FÜR THEOLOGISCHE BILDUNG
1010 Wien, Stephansplatz 3

Tel.: +43 1 51552-3703
Fax: +43 1 51552-3707
office@theologischekurse.at
www.theologischekurse.at

qualitätstestiert nach
LOW und Ö-Cert

