

## Kraft der Veränderung

### Ekklesiologische Perspektiven

**Johanna Rahner**

Vorbemerkung: Weil nichts so bleiben wird, wie es ist

In einem Online-Interview beantwortet der *Senior Pastor* der Freikirche *International Christian Fellowship* (ICF) Leo Bigger die Frage nach Kirche und Kirchenbindung mit folgenden Worten: „Kirche verändert sich immer. Auch das ICF ist nicht die Lösung. Es wird eine Generation kommen, die anders denkt, anders redet, anders schreibt, auch für die muss Kirche wieder neu übersetzt werden. Alle Kirchen sind in Gefahr, in Strukturen stecken zu bleiben. Aber Kirche ist nur eine Krücke!“<sup>1</sup> Diese Wortmeldung bringt die spätmoderne Dynamik religiöser Vergemeinschaftungen auf den Punkt. Wir haben es mit einer sich dramatisch verändernden Landschaft der ‚Kirchlichkeit‘ zu tun. Wir leben im ‚Zeitalter der Authentizität‘ – so formuliert das der kanadische Philosoph Charles Taylor<sup>2</sup>. Nicht religiöse oder gar konfessionelle Bindung gibt meine Lebensform und -stil vor, sondern mein Lebensstil sucht sich die dazu passende Spiritualitätsform: „Ich muss meinen Weg zur Ganzheit und zur spirituellen Tiefe finden. Die jeweilige Spiritualität muss dem Erleben entsprechen“. Kein Wunder, dass die „Grundform des spirituellen Lebens [...] die Suche“ ist.<sup>3</sup> Vielen Menschen von heute scheint daher „der Gedanke, man könne den eigenen Weg verlassen, um einer äußeren Autorität zu gehorchen, als Form des spirituellen Lebens schlicht unverständlich. Nun lautet das Gebot, um die Worte eines Redners einer New-Age-Veranstaltung zu zitieren: ‚Akzeptieren Sie nur das, was Ihrem inneren

<sup>1</sup> Interview, zitiert nach: <https://forum-pfarrblatt.ch/ausgaben/2017/04/kirche-ist-nur-eine-kruecke/> (Abruf 1.6.2019).

<sup>2</sup> Vgl. besonders *Charles Taylor*, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2012, 788–842.

<sup>3</sup> Ebd., 847.

Selbst richtig erscheint“.<sup>4</sup> Konsequenter ist daher, dass diese ‚Art der Suche‘ von denen, „die sich darauf einlassen, oft als ‚Spiritualität‘ bezeichnet [wird] und der ‚Religion‘ gegenübergestellt. Dieser Gegensatz reflektiert die Ablehnung der ‚institutionalisierten Religion‘, also der Autoritätsansprüche der Kirchen, die es als ihre Aufgabe ansehen, die Suche zu verhindern oder innerhalb der festgelegten Regeln zu halten und vor allem einen bestimmten Verhaltenskodex vorzuschreiben“.<sup>5</sup>

Die christlichen Konfessionen versuchen auf diese Personalisierung und Individualisierung des Glaubensvollzugs, den gesteigerten Erfahrungsbezug verbunden mit der Pluralisierung der semantischen Felder des Religiösen sowie Phänomene innerer Differenzierung und äußere Vervielfältigung zu reagieren. Sie beantworten die veränderte ‚Nachfrage‘ mit einem veränderten – d. h. pluralisierten und flexibilisierten – ‚Angebot‘: „Churches have gone along with this global tendency of pluralization and individualization by deconstructing to some degree their all-embracing traditions and adapting them to the preferences and shopping habits of contemporary individuals. The monolithic religious institutions and traditions have lost ground as standards and landmarks of religiosity, and the ideals of authenticity and self-spirituality have taken their place“<sup>6</sup>. Damit stellt sich automatisch die Frage nach der zukünftigen Gestalt von Kirche als Glaubens- und Überlieferungsgemeinschaft und ihren Ausdrucksformen. Institutionalisierte Glaubensgemeinschaften sind – nach Jan Assmann – eben auch so etwas wie das kulturelle Gedächtnis eines Glaubens: Erinnerungsgemeinschaften, Medien des kulturellen Gedächtnisses.<sup>7</sup> Zu Akteuren der Veränderung können sie indes erst werden, wenn diese Erinnerung zur ‚gefährlichen Erinnerung‘ (Johann Baptist Metz)<sup>8</sup> wird, die dann auch dazu imstande ist das Hier und Jetzt kri-

---

<sup>4</sup> Ebd., 817.

<sup>5</sup> Ebd., 847.

<sup>6</sup> *Peter Jonkers, Are there any Good Reasons for Our Attachment to Religious Traditions?* In: Pancratius Beentjes (Hg.), *The Catholic Church and Modernity in Europe*, Wien u. a. 2009, 205–224; 207.

<sup>7</sup> *Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in den frühen Hochkulturen*, München<sup>2</sup>1997.

<sup>8</sup> Vgl. bes. *Johann Baptist Metz, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2006.

tisch in den Blick zu nehmen und dadurch die eigene Institution zu einer dynamischen Größe zu machen.

Die zentrale Herausforderung ist dabei, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie sich Glaube bzw. gläubige Suchbewegungen des Einzelnen und religiöse Gemeinschaft unter den Bedingungen der späten Moderne überhaupt noch konstituieren. Wo und wie entstehen im Kontext einer *liquid modernity*<sup>9</sup> überhaupt noch Vergemeinschaftungserfahrungen? Kann Individualisierung als Rekombinationen von verfügbaren religiösen Erfahrungen, Traditionen und Diskursen (und deren Wechselwirkungen) überhaupt noch zu neuen institutionalisierten Formen führen? Wie könnte diese neue Art der Institutionalisierung und die damit verbundene Dynamisierung von Kirche aussehen und wie ist sie theologisch zu begründen?

## 1. Der Geist der Veränderung: die pneumatologische Wende des Konzils

Das Zweite Vatikanische Konzil gibt für katholischen Christinnen und Christen die entscheidenden Denkformen, ‚Bebildungen‘ für diese notwendige Dynamisierung bereits vor: Die Kirche – als ‚Communio/Gemeinschaft‘<sup>10</sup> und herausgerufenes und in Dienst genommenes ‚Volk Gottes‘ – ist ‚in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt

<sup>9</sup> Vgl. Zygmunt Bauman, *Liquid modernity*, Cambridge 2000.

<sup>10</sup> Die Idee von Kirche als ‚Communio‘ und eine sich darauf beziehende ‚Communio-Ekklesiologie‘ betont die eucharistische und damit christologisch-pneumatologische Mitte aller Ekklesiologie. Das ‚Kirche-Sein‘ definiert sich aus der Teilhabe an den Heilsgaben (Hl. Geist, Evangelium, Sakramente etc.). Daraus ergibt sich eine konkrete kategoriale Bestimmung für alles, was Handeln und ‚Sein‘ in dieser durch Christus selbst in Dienst genommenen Kirche angeht. So eröffnet sich der entscheidende Raum des Heils, in den Kirche als Gemeinschaft hineingestellt wird, weil jeder und jede Einzelne, indem er/sie durch die Hingabe Christi Anteil am Heil erhält, auch zu einer weltumspannende Gemeinschaft zusammengefügt wird (vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium* [LG], Nr. 9). Dieser gemeinsamen Herkunft entspringt die prinzipielle Gleichheit, die gemeinsame Sendung und Verantwortung aller (ebd. LG 10–12). Dies sprengt auch die Grenzen der konkreten römisch-katholischen Kirche. Sie befindet sich mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bereits in einer realen, wenngleich noch nicht vollständigen ‚communio‘ (vgl. ebd. LG 14f.; II. Vatikanisches Konzil, Dekret über den Ökumenismus, *Unitatis redintegratio* [UR] Nr. 3).

Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Das betont zum einen die – wenigstens anfanghafte – positive *sichtbare Funktionalität* (Zeichen) wie auch zum andern den *dynamischen Handlungscharakter* dieses Seins von Kirche (Werkzeug). Kirche hat ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in ihrer Sendung zum Heil für alle Menschen. Sie ist ‚Objekt‘ und ‚Medium‘ des Wirkens Gottes in der Welt. Kirche hat eine Sendung zur und für die Welt, weil Gott sie sendet und sie in dieser Sendung trägt. Das alles verweist die ‚Institution Kirche‘ bleibend auf den zweiten Platz, denn ihr Wesen bestimmt sich nun aus ihrer Sendung. Kurz: Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts. Mit dieser Einsicht verbindet sich nun das, was Jochen Hilberath treffend als die „pneumatologische Korrektur“ der katholischen Ekklesiologie bezeichnet<sup>11</sup> bzw. Hermann Josef Pottmeyer als konziliaren Neuanfang einer trinitarischen Ekklesiologie kennzeichnet<sup>12</sup>.

Zwar spricht die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* in ihrem 8. Artikel von einer ‚nicht unbedeutenden‘ Analogie zwischen Inkarnation und geisterfüllter Kirche, „es wird aber gerade von der Kirche nicht als dem fortlebenden Christus und vom Kirchewerden bzw. vom Kirchesein nicht als Verlängerung der Inkarnation gesprochen. Analogie ist ja eindeutig nicht als Ähnlichkeit, sondern als Entsprechung zu verstehen!“<sup>13</sup> Verglichen werden in LG 8 „die Präsenz göttlichen Handelns in dem Menschen Jesus von Nazareth und die Präsenz göttlichen Handelns in der Kirche. Die Analogie, d. h. die Entsprechung, lautet: So wie der Logos die menschliche Natur als Heilsinstrument annahm, so ergreift der Heilige Geist die menschliche Gemeinschaft, um durch sie als Kirche zu wirken. Damit wird der Geist zum Lebens- und Handlungsprinzip der Kirche“<sup>14</sup>. Dabei liegt die entscheidende ekklesiologische Konsequenz auf der Hand:

---

<sup>11</sup> Bernd Jochen Hilberath, *Der Heilige Geist – ein Privileg der Kirche?*, in: Walter Groß (Hg.), *Das Judentum*, Mainz 2001, 174–183; 178. Vgl. dazu auch Michael Böhnke, *Die komplexe Wirklichkeit der Kirche als pneumatologisches Problem*, in: *Catholica* 61 (2007) 264–278.

<sup>12</sup> Vgl. Hermann Josef Pottmeyer, *Der Heilige Geist und die Kirche. Von einer christomonistischen zu einer trinitarischen Ekklesiologie*, in: Claus Jürgen Roepke (Hg.), *Der Lobpreis des Dreieinigigen Gottes im Heiligen Geist: 1600 Jahre Bekenntnis von Nicäa-Konstantinopel*, Tutzing 1981, 45–55; 64f.

<sup>13</sup> Hilberath, *Geist*, 179.

<sup>14</sup> Ebd.

„Da der Geist prinzipiell unverfügbar ist und ein Geist der Gemeinschaft sein will, verbietet sich in der Kirche jedes manipulierende, magische und begreifenwollende, jedes individualistische und privatistische Inanspruchnehmen des Geistes“<sup>15</sup>. Pottmeyer spricht hier nicht zu Unrecht von einer notwendigen Rückerinnerung des Konzils an eine, eigentlich immer schon ‚gewusste‘, theologische Wahrheit.<sup>16</sup>

Hinzu kommt, dass in Fortsetzung dieses Gedankens in LG 8.3 das Wirken des Geistes als Lebens- und Handlungsprinzip der Kirche kriteriologisch konkretisiert und damit jede Verwirklichungsgestalt der Kirche von dort her grundlegend hinterfragbar wird: Nur dort, wo die Kirche Christus in Armut und Demut nachfolgt, ist der Geist Christi in ihr lebendig. Die ‚Option für die Armen‘ und die Notwendigkeit einer ständigen Umkehr, Reinigung und Erneuerung der Kirche (vgl. LG 8,3) sind ebenso die Konsequenz aus dieser Konkretion wie die Tatsache des bleibenden eschatologischen Vorbehaltes (vgl. LG 8,4) gegenüber jedem kirchlichen Verwirklichungsversuch (vgl. LG 8,2): „So sehr es stimmt, daß der Heilige Geist der Geist des Vaters und des Sohnes ist, daß er nichts Neues zur Offenbarung hinzufügen wird, so bleibt er doch der, der uns als Kirche in die ganze Wahrheit einführt und der als Geist der Wahrheit und der Freiheit in der gesamten Schöpfung wirkt. Grundsätzlich ist damit die These von der Heilsnotwendigkeit der Kirche pneumatologisch überholt, d. h.: Heilsnotwendig ist der heiligende heilende Geist Gottes“<sup>17</sup>. Dieser Geist weht freilich, wo er will; d. h. er „kann nicht länger von der christlichen Kirche domestiziert werden“<sup>18</sup>.

Daraus ergibt sich nun das *zentrale pneumatologische* Element konziliarer Theologie: das verändertes Bestimmungsverhältnis von Kirche und Welt, wie dies gerade die Pastoralkonstitution des Konzils, *Gaudium et spes*, explizit durchbuchstabiert (vgl. GS 1). *Gaudium et Spes* macht die Außenperspektive zu ihrem eigentlichen Thema, denn die Kirche „macht sich selbst von diesen menschlichen Angelegenheiten her zum Thema. Sie begreift sich von den Menschen her, die es hier und heute gibt. Deshalb ist sie pastoral konstituiert. [...Die Pastoral] ist nicht irgendeine Größe in der Kirche un-

---

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Pottmeyer, Geist, 47.

<sup>17</sup> Hilberath, Geist, 179.

<sup>18</sup> Ebd.

ter ferner liefern, sondern jener Vorgang, der signifikant und konstitutiv dafür ist, was Kirche selbst ist.“<sup>19</sup> Dazu gehört für die Kirche aber auch, sich ein angemessenes Bild von der Situation zu machen, eine Bestandsaufnahme der Welt, in der sie selbst existiert und in der und für die sie ihre Sendung zu vollziehen hat:

„Zur Erfüllung ihres Auftrages obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“ (GS 4).

Neben der berühmten Formel von den ‚Zeichen der Zeit‘, die – so Hans-Joachim Sander – „Ortsbestimmungen mitten in dieser Zeit [sind], die dort etwas freilegen, was verschwiegen wird, aber für die Auseinandersetzung um Humanität und menschenwürdige Verhältnisse repräsentativ ist“<sup>20</sup>, und somit eine neue Methodologie von Kirche und Theologie grundlegen, bezeichnet GS diese ‚Zeichen‘ nun aber ausdrücklich als ‚Antriebe des Hl. Geistes‘ – so die Überschrift zu Art. 11 –, die die Unterscheidungskraft, aber auch Initiative und Handeln der Kirche herausfordern:

„(Antworten auf die Antriebe des Geistes). 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. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluss hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen. Das

<sup>19</sup> Hans-Joachim Sander, Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: Günther Wassilowsky (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg i. Br. 2004, 185–209; 188f.

<sup>20</sup> Hans-Joachim Sander, Kommentar zu *Gaudium et spes*, in: HThKVatII, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 581–886; 868.

Konzil beabsichtigt, vor allem jene Werte, die heute besonders in Geltung sind, in diesem Licht zu beurteilen und auf ihren göttlichen Ursprung zurückzuführen. Insofern diese Werte nämlich aus der gottgegebenen Anlage des Menschen hervorgehen, sind sie gut. Infolge der Verderbtheit des menschlichen Herzens aber fehlt ihnen oft die notwendige letzte Ausrichtung, so dass sie einer Läuterung bedürfen.“ (GS 11).

Damit unterläuft GS nicht nur die traditionelle und in der Auslegungsgeschichte des Dokuments immer wieder benannte Spannung von schöpfungstheologisch-kosmologischer und damit anthropologisch-offener Grundlegung auf der einen und einer christologischen, glaubensbezogenen Imprägnierung von Wesensbestimmung und Auftrag der Kirche auf der anderen Seite<sup>21</sup>, sondern die Pastoralkonstitution setzt damit den Startpunkt für eine, wenngleich nur in ihren Grundzügen durchgeführte, pneumatologische ‚Wende‘ des Konzils. Diese pneumatologische Wende sorgt nun dafür, dass eine rein binnenkirchliche und binnenkonfessionelle Identitätssuche und -findung fürderhin ausgeschlossen sind. Denn das Wirken des Geistes gilt eben nicht einfachhin der Kirche, ihrer Reinigung und Erneuerung (vgl. GS 21,40,43); oder dient dazu, dass sie zu einer immer tieferen Einheit findet (vgl. GS 40,42,43), sondern auch und gerade dazu, dass sie bereit wird, sich für die Welt in Dienst nehmen zu lassen (vgl. GS 3). Dabei wird aber deutlich: Der Lebens- und Aktionsraum der ‚Kirche‘ ist nicht mehr der abgeschlossene Raum der (römisch-katholischen) Christenheit, sondern die Menschheit als ganze (vgl. GS 2). Religion und Glaube sind nicht mehr allein anhand binnenkirchlicher Kriterien zu entwickeln, sondern erhalten in der Herausforderung durch die ‚Zeichen der Zeit‘ ihre prägenden Konturen. Denn die „Zeichen der Zeit“ sind nicht bloß attraktive ‚Aufhänger‘ für eine Theologie, die vordergründige Aktualität signalisieren will, sondern Bewährungs-, Erschließungs- und Verifikationsinstanzen christlicher Glaubensüberzeugung“<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Vgl. dazu u. a. *Ellen Van Stichel/Yves De Maesneer*, *Gaudium et spes: Impulses of the Spirit for an Age of Globalisation*, in: *Louvain Studies* 39 (2015–16) 63–79; bes. 69–71.

<sup>22</sup> *Franz Gmainer-Pranzl*, ‚... radius illius veritas ...‘ (NA 2). Theologische Perspektiven im Horizont radikaler Entgrenzung, in: *ZThK* 130 (1008) 298–322; 306.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass von nun an Selbstverständnis und Aufgabenbeschreibung der Kirche nicht gegen diese Welt, sondern nur noch zusammen mit ihr zu definieren sind. Denn der Dienst der Kirche ist der Dienst an der Welt, und dieser kann nicht unbeeinflusst von dieser Welt geschehen. Kirche ist mit der ganzen Menschheit gemeinsam auf dem Weg und erfährt mit ihr das gleiche Geschick. Das Verhältnis zur Welt ist ein dialogisches; d. h. das sich gegenseitig Öffnen, Kennen lernen, Austauschen:

„Als Zeuge und Künder des Glaubens des gesamten in Christus geeinten Volkes Gottes kann daher das Konzil dessen Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie, der dieses ja selbst eingefügt ist, nicht beredter bekunden als dadurch, daß es mit ihr in einen Dialog eintritt über all diese verschiedenen Probleme; daß es das Licht des Evangeliums bringt und daß es dem Menschengeschlecht jene Heilskräfte bietet, die die Kirche selbst, vom Heiligen Geist geleitet, von ihrem Gründer empfängt“ (GS 3).

Dabei ist es gerade das Wirken des Geistes Gottes, das die Kirche dazu antreibt, die Zeichen der Zeit zu erkennen und zu deuten:

„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“ (GS 44).

Dialog und Solidarität mit der Welt sind daher die durchlaufenden Prinzipien der pneumatologischen Grundorientierung der Pastoralkonstitution. Die Nöte und Gefährdungen der Menschheit, deren Grundcharakteristika explizit benannt werden, sind der äußere Impuls des dialogischen Miteinanders von Kirche und Welt. In den Worten der Pastoralkonstitution:

„Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen“ (GS 3).

Die Menschen setzen die Themen, und die Forderung, an einer Humanisierung der Welt mitzuarbeiten, wird ausdrücklich als das Wirken des Geistes identifiziert:

„Verschieden sind jedoch die Gaben des Geistes: die einen beruft er dazu, dass sie das Verlangen nach der Heimat bei Gott deutlich bezeugen und es in der Menschheitsfamilie lebendig erhalten; andere beruft er, damit sie im irdischen Bereich den Menschen hingebungsvoll dienen und so durch ihren Beruf die Voraussetzungen für das Himmelreich schaffen. Alle aber befreit er, damit sie durch Absage an ihren Egoismus und unter Dienstbarmachung aller Naturkräfte für das menschliche Leben nach jener Zukunft streben, in der die Menschheit selbst eine Gott angenehme Opfergabe wird“ (GS 38).

Ja, dort wo die gesellschaftliche Ordnung dem Wohl des Menschen dient, wirkt bereits der Hl. Geist:

„Der Geist Gottes, dessen wunderbare Vorsehung den Lauf der Zeiten leitet und das Antlitz der Erde erneuert, steht dieser Entwicklung bei“ (GS 26).

Das bricht mit den traditionellen Elementen einer im 19. Jahrhundert ad intra wie ad extra forcierten Ekklesiologie der Selbstgenügsamkeit und Isolation ebenso wie es Glaube und Kirche in ihren Wirkungs- und Aufgabenfeldern neu justiert. Die bequeme Identität des ‚Horts ewiger Wahrheiten‘, als den sich die katholische Kirche des 19. Jahrhunderts im Bild der hierarchisch geordneten *societas perfecta* inszeniert hatte, wird vertauscht mit der prekären Situation des bleibenden Unterwegsseins. Gefährlich und beunruhigend ist dies allemal; zunächst für die Kirche selbst, dann aber auch für die Art und Weise, wie nun Theologie zu betreiben ist. „Die Kirche begibt sich aus der absolutistischen Position uneinhol- und unberührbarer Souveränität auf die Position einer singulären Heilsbezüglichkeit, die keine Solidaritätseinschränkungen akzeptiert. Diese kenotische Struktur in der Solidarisierung mit der Menschheit überhaupt und besonders mit den Unterdrückten und Leidenden wird mit der Konzilskonstitution *Gaudium et spes* zum Prinzip der Kirchenbildung“<sup>23</sup>. Sein und Wesen

---

<sup>23</sup> Rainer Bucher, Auf ihm bestehen, nicht ihm verfallen. Die katholische Kirche auf dem religiösen Markt, in: euangel, Magazin für missionarische Pastoral

der Kirche ist von nun an durch ihre Aufgaben bestimmt: „Aufgabenorientierung als Prinzip kirchlicher Konstitution würde heißen, das tagtäglich erfahrene Risiko der Gegenwart ins Zentrum der pastoralen Realitäten und Konzepte eindringen zu lassen, insofern es an diesem Risiko vorbei keine gelingende Pastoral mehr gibt“<sup>24</sup>.

Die sich daraus ableitende abduktive Methode der Pastoralkonstitution als pneumatologisch begründetes und darin fundiertes, erkenntnisleitendes Prinzip stellt wohl die entscheidende Herausforderung dar und liefert den Anknüpfungspunkt jener ‚neuen Art‘ des Theologietreibens, die Karl Rahner als das ‚beunruhigende‘ Erbe und damit die entscheidende theologische Herausforderung von *Gaudium et spes* beschrieben hat, weil sie die Grundprinzipien des bisherigen Theologietreibens wohl allzu sehr ‚auf den Kopf‘ stellte und er im Text eine fundierte ‚Gnoseologie‘, d. h. eine dogmatisch hinreichend begründete Erkenntnislehre der ‚Zeichen der Zeit‘ vermisste.<sup>25</sup> Der Ansatz von GS kehrt nicht einfach nur die Rangordnung von Doktrin und Pastoral um, sondern er baut auf die pneumatologisch Grundgelegte Wechselwirkung des Evangelium mit den Fragen unserer Zeit und wagt es so, in einer begründeten, wenngleich vorläufigen, revidierbaren Form zu sprechen, indem er jene ‚pastorale Logik‘ übernimmt, die ihren Ausgangspunkt von der „Entdeckung der Bedeutung von Glaubensstandpunkten durch ihre soziale, politische und religiöse Vergegenwärtigung in prekären Fragestellungen der jeweiligen Gegenwart“, eben ‚von außen‘ nimmt.<sup>26</sup>

Das setzt einen gleichfalls pneumatologisch durchwirkten, multi-dimensionalen und auch reziproken Prozess des Sehens, Urteilens und Handelns und damit der Veränderung in Gang.<sup>27</sup> Die Kirche „braucht, um handeln zu können, und zwar zu einem Handeln, ohne das sie gar nicht wäre, was sie sein muß, eine Erkenntnis der Situation, in der sie lebt. Diese Erkenntnis der Situation mag gewiß

---

2/2017, 1–7; 4 (online-Ressource: <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2017/werkzeuge-auf-dem-pastoralen-markt/auf-ihm-bestehen-nicht-ihm-verfallen/> [Abruf 1.8.2017]).

<sup>24</sup> Ebd., 5.

<sup>25</sup> Vgl. Karl Rahner, Zur theologischen Problematik einer ‚Pastoralkonstitution‘, in: ders. SW 21/2, 904–922.

<sup>26</sup> Sander, Kommentar, 653.

<sup>27</sup> Vgl. Van Stichel/De Maeseneer, *Gaudium et spes*, 73f.

auch unter dem Beistand des Geistes geschehen und mag als Erkenntnis der Kirche einen in etwa charismatischen Charakter haben, also etwas anderes sein als die bloß profane Erkenntnis einer geschichtlichen Situation, als eine profane Analyse der Zeit, der Gesellschaft usw. Und es mag ferner durchaus richtig sein, daß in dem Moment einer solchen Erkenntnis, wo eine unvollendete theoretische Situationsanalyse trotz dieser immer gegebenen Unvollendetheit abgeschlossen und zur Basis einer Entscheidung und Tat gemacht wird, auch gleichsam der Punkt gegeben ist, an dem in diesem Abschluß und im Übergang zur Entscheidung vor allem das Wirken des Geistes anzusetzen ist<sup>28</sup>. Genau hier werden die Konturen eines Veränderungsprozesses deutlich, der durch eine pneumatologische Reformulierung der Ekklesiologie bewirkt ist. Diese pneumatologische Drift einer neuen, hörenden ‚Dogmatik der Pastoral‘<sup>29</sup> fordert von der Kirche, an ihre eigene Grenze und darüber hinaus zu gehen.

## 2. Auf der Grenze zum Wagnis: Geist in Welt

Um die methodologische Wende von GS angemessen zu deuten, ist zunächst die das Selbstverständnis von Kirche und die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt tragende (gnaden-)theologische Grundoption, also das implizite Wissen um das zugrunde liegende Verhältnis von Gott und Mensch, von besonderer Bedeutung. Es lässt sich sehr gut mit jenem theologischen Begriff zusammen bringen, der bis heute untrennbar mit dem Namen Karl Rahners verbunden ist: *dem übernatürlichen Existenzial*. Rahner schließt sich in seiner Theorie vom übernatürlichen Existenzial der traditionellen Auffassung an, dass die Gnade ein unverdientes Geschenk Gottes ist. Aber er betrachtet diese übernatürliche Gabe eben gleichzeitig als Existenzial. Das aber bedeutet: „Das Geschenk der Gnade ist jedem Menschen mit seiner Existenz immer schon gegeben. Sie wird ihm nicht durch die Sakramente und die Gnadenanstalt Kirche vermittelt, sondern sie ist von vorneherein ein integraler Bestandteil seiner konkreten weltlichen Existenz“<sup>30</sup>. Die theologischen wie pas-

<sup>28</sup> Rahner, Pastoral Konstitution, 915f.

<sup>29</sup> Vgl. Bucher, Auf ihm bestehen.

<sup>30</sup> Peter Hardt, Gnade und Freiheit. Theologie als kirchenpolitisches Statement,

toralen Konsequenzen liegen auf der Hand: Während für die traditionelle Gnadenlehre die Wirksamkeit der Gnade an die sozialen Grenzen der Kirche gebunden ist, „sieht Rahner die Gnade in jedem Menschen am Werk, auch außerhalb der Kirche. Die Gnade wird damit von der indirekten Vermittlung durch die Kirche gelöst“<sup>31</sup>. Darin liegt die theologische Grundlage für die Rede von den ‚anonymen Christen‘ ebenso wie für die eben skizzierte veränderte Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, zu den anderen Religionen bis hin zu den Nicht-Glaubenden. „Rahners Gnadenlehre bringt [...] ein Vertrauen auf die Gnade Gottes zum Ausdruck, die nicht an das kirchlich Machbare gebunden ist“<sup>32</sup> und die nicht an den Grenzen der Kirche, ja nicht einmal des Christentums endet.

Der damit verbundene grundlegende Perspektivwechsel stellt das Axiom des universalen Heilswillens Gottes, der alle Menschen umgreift, in den Mittelpunkt. Dessen äußere Kehrseite ist aber das Bekenntnis zur Religionsfreiheit als grundlegendem Menschenrecht ebenso wie ein offenes, am Dialog orientiertes Miteinander aller, gleich welcher Konfession oder Religion sie angehören (vgl. DiH 2; LG 16; GS 22). Dabei gehören aber zwei Dinge notwendig zueinander: Die Anerkennung des anderen und das neue Bewusstsein der eigenen, nun veränderten Identität. „Als Kirche in der Welt von heute hatte sie darauf zu antworten, wer sie selber sei und wie sie sich zu den anderen Christen, den Menschen anderen Glaubens, den Menschen guten Willens zu verhalten gedenkt“<sup>33</sup>. Dieser Perspektivenwechsel des Konzils hat daher nicht nur zur Folge, dass der katholischen Kirche die ‚Feinde‘ abhandeln kommen, sondern dass der eigene Identitätsdiskurs und der eigene Wahrheitsanspruch nicht mehr ‚absolut‘, d. h. im Sinn von exklusiv, gegen andere gefasst ist, sondern pneumatologisch ‚relativiert‘, d. h. mit anderem verbunden wird. Daher betont GS 22:

---

in: Kleymann, Siegfried u. a. (Hg.), *Die neue Lust für Gott zu streiten*, Freiburg i. Br. 2006, 168–178; 171.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd., 172f.

<sup>33</sup> *Roman Siebenrock*, *Die Wahrheit der Religionen und die Fülle der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus*, in: HThKVatII Bd. 5: *Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Freiburg i. Br. 2006, 120–133; 120.

„Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“.

Und das Missionsdekret ergänzt:

„Um die Verkündigung des Evangeliums zu vollenden, hat Christus vom Vater her den Heiligen Geist gesandt, dessen Heilswerk von innen her wirken und die Kirche zu ihrer eigenen Ausbreitung bewegen soll. Ohne Zweifel wirkte der Heilige Geist schon in der Welt, ehe Christus verherrlicht wurde [...]“ (AG 4).

Die Konsequenzen daraus setzen einen Veränderungsprozess in Gang, dessen Konturen auch heute, über 50 Jahre nach Konzilsende, erst in Ansätzen sichtbar geworden ist, die aber die Katholische Kirche zu einer anderen hat werden lassen. Viele der nachkonziliar bis heute immer sichtbarer zu Tage tretenden Verwerfungslinien innerhalb des Katholizismus sind genau damit zu verbinden.

Die eine, immer wieder zu Tage tretende, Option<sup>34</sup> verbleibt in den Denkformen des 19. Jahrhunderts. *Maßstab* der Bestandsaufnahme des Verhältnisses von ‚Dinnen‘ und ‚Draußen‘ ist das ‚Eigentliche‘ der Kirche (in Botschaft und Sendung). Diese primäre Selbstvergewisserung ist notwendig, weil die moderne Welt letztlich als Verfallserscheinung bewertet wird (*pessimistische Grundhaltung*), der gegenüber die Kirche die Aufgabe hat, das Licht der Wahrheit umso klarer aufscheinen zu lassen. Es ist der *Unglaube der Welt*, der die Kirche herausfordert. Mit dem Ziel einer notwendigen Verdeutlichung des Eigentlichen, damit die Welt zur Wahrheit (zurück-)gebracht werden kann. Dabei kann Kirche nur in der Distanz zur Welt ihr Eigentliches bewahren, das indes geradezu unbeeinflusst von Geschichte und Welt vorzustellen ist. *Daher muss alles, was diese Zeichenfunktion verdunkelt* oder auch nur den Anschein erweckt, die notwendige Eindeutigkeit zu verunklaren, *abgelegt werden*. Das ‚Gespräch‘ mit dieser Welt vollzieht sich im *Rückruf zur Wahrheit*, die

---

<sup>34</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden: *Christian Bauer*, Konzilsentwürfe im Widerstreit. Joseph Ratzinger und M.-Dominique Chenu, in: *diakonia* 43 (2012), 55–58.

an zentraler Stelle den Widerspruch zu einer Kultur der Unwahrheit notwendig macht (identitätsstiftende Andersartigkeit). Diese Option wird heute für manche Kreise gar zur Grundsignatur des Katholischen hochstilisiert: Das entscheidend Katholische ist das unterscheidend Katholische; Kirche und Welt haben am besten nichts miteinander zu tun. Die pneumatologische Wende wird letztlich verweigert.

Die andere Option setzt auf das Wagnis der Veränderung. *Ausgangspunkt* einer Bestandsaufnahme von Glaube und Verkündigung sind die unverlierbare *Würde und der Eigenstand der Welt*. Die Gegenwart wird nicht anhand ihrer dunklen Seiten identifiziert, sondern mit ihren positiven Signalen benannt. Die *Welt ist der Ort authentischer Gotteserfahrung*. Daher liefern Geschichte und Welt nicht einfach das Material, demgegenüber die Kirche nur durch Abgrenzung zu ihrem Eigentlichen kommt, sondern Geschichte und Welt hier und jetzt sind der authentische Ort der anfangshaft bereits anbrechenden Gottesherrschaft: Geschichte und Heil stehen in einer organischen Beziehung, ohne die Ambivalenz von Geschichte dabei aufzulösen. Der Kirche ist daher die *Notwendigkeit und Verpflichtung einer pastoralen Solidarisierung mit dieser Welt und ihrer Geschichte* ins Stammbuch geschrieben, ohne Nivellierung und einfacher Anpassung. Dies bleibt nicht ohne *Rückwirkung auf das je eigene Selbstverständnis* (von Kirche und Welt!). Sie nimmt indes den pneumatologischen Perspektivenwechsel ernst. Die dadurch bedingten Veränderungen sind offensichtlich und werden in der Folge zu den entscheidenden Herausforderungen nachkonziliarer Theologie.

Mit dem pneumatologisch grundgelegten Perspektivenwechsel und der darin sichtbar werdenden „erneuerten Theologie des Heiligen Geistes“ wird zunächst und grundlegend „das Verhältnis zu den anderen Kirchen und Religionen auf einen theologischen, und nicht nur etwa diplomatischen oder politischen, Boden gestellt“<sup>35</sup>; verbunden mit der notwendigen Konsequenz: „Spricht, wirkt, heilt und vollendet der Heilige Geist auch in anderen Kirchen und Religionen,

---

<sup>35</sup> Ulrich Winkler, Mehr als Toleranz. Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen und Religionen, in: Renate Egger-Wenzel (Hg.), Geist und Feuer. Festschrift anlässlich des 70. Geburtstages von Erzbischof Dr. Alois M. Kothgasser SDB, Innsbruck 2007, 398–438; 412f.

dann gilt für sie auch eine Wahrheitsvermutung. Ihnen kann mit einer Hermeneutik des Vertrauens begegnet werden, dass auch der Heilige Geist in den anderen spricht. Der eigene Glaube wird befreit von der apriorischen Unfehlbarkeit hin zur Einsicht in die eigene Vorläufigkeit und Schuld und die aller Menschen. Die Verteidigung der eigenen Identität gegen andere wird abgelöst durch ein suchendes Vertiefen der eigenen Identität durch die Mitarbeit in der einen göttlichen Heilsökonomie zum Aufkeimen des Reiches Gottes mit den anderen<sup>36</sup>. Identität und Öffnung sind indes aufs engste verwoben, denn der „Geist ist immer der Geist Christi. Die anderen Religionen sind ein Teil der einen universalen Heilsökonomie des einen Gottes. Die anderen Religionen besitzen im Rahmen dieses einen Heilsraumes eine eigene heilsgeschichtliche Berufung durch Gott“<sup>37</sup>. Die Pneumatologie dient der heilsökonomischen Hermeneutik: Durch den Geist wird eine (zuvor unmögliche oder nicht wahrgenommene) neue Erkennbarkeit ermöglicht, die die Wirksamkeit des in Christus Geschehenen selbst aufs Neue und in veränderter Weise in Kraft setzt.

Die Perspektive des Konzils ist und bleibt hier notwendig eine inklusivistische, weil ohne die Vorordnung dessen, was sich im Offenbarungsgeschehen Gottes in Jesus von Nazaret bereits sichtbar ereignet hat, jeglicher Versuch des Kontinuitätsgewinns zu diesem Geschehen ohne offenbarungstheologisch begründbaren Anlass bleibt. Diese offenbarungstheologisch zu begründende Diskontinuität hat Priorität vor jeglichem Versuch des Kontinuitätsgewinns, weil diese Diskontinuität die Möglichkeit der heilsgeschichtlichen Kontinuität erst eröffnet. Erst dann ist nicht „die verkrampfte Identitäts- oder Konsenssuche unsere Antwort, sondern die Zustimmung zur Gabe Gottes des Heiligen Geistes auch bei den anderen, die gerade nicht auf eine Vereinheitlichung hofft, sondern diese Einheit unter der deshalb auch streitbaren Aufrechterhaltung der Differenzen bezeugt“<sup>38</sup>. Kurz: Die hier sichtbar werdende, pneumatologische Öffnung des Offenbarungsverständnisses blickt auf das Gemeinsame, aber sie vereinheitlicht nicht: „Mögen auch wir Christen glauben, daß sich Exzentrizität und Konzentra-

---

<sup>36</sup> Ebd., 422.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Ebd., 423.

tion die Waage halten und daß Jesus Christus für uns die Konzentration der Liebedynamik Gottes schlechthin ist, so haben wir doch von hier her die Möglichkeit, einerseits die Exzentrizität und die zentrifugale Bewegung nicht zu vernachlässigen und andererseits mögliche andere Kristallisationen der konzentrativen und der zentripetalen Bewegung zu würdigen<sup>39</sup>.

Diese Öffnung auf das Wirken des Hl. Geistes bei den ‚Anderen‘ – den anderen Konfessionen wie den anderen Religionen – ist die *eine* Konsequenz der pneumatologischen Wende des Konzils. Die damit verbundene Dynamik reicht aber noch weiter. Die fraglich und mitunter unmöglich gewordene Trennung von Kirche und Welt hat auch zur Folge, dass man nicht mehr genau sagen kann, wo Kirche beginnt und wo sie aufhört; wer zu ihr gehört und wer nicht; wer drinnen ist und wer draußen. Eine sich an der pneumatologischen Wende des Konzils orientierende Theologie verwehrt sich daher dagegen, die Rede von Gott in die Tabuzone des Heiligen und Erhabenen zu verbannen. Die Mitte des christlichen Glaubens ist eine sakramentale Wahrheit und keine sakrale. Sie ist keine weltlose Wahrheit, sondern eine Wahrheit in und für die Welt, die hier zeichenhaft auch erfahrbar werden kann. Wenn daher Glaube und Welt auf Dauer nicht weiter einfach nebeneinander her leben, sondern wieder in einer lebendigen Beziehung zueinander stehen sollen, dann gilt es deutlich zu machen, dass es keinen Gegensatz zwischen den Fragen der Welt und des Glaubens geben kann, und GS wird nicht müde dies zu betonen. Eine zunehmende kirchliche ‚Berührungangst‘ vor dem modernen Menschen droht dagegen in eine sektiererische Mentalität abzugleiten, dem Marsch ins Ghetto, der nur durch eine zelosig angeschärfte Bekenntnissprache und eine verständigungsunfähige Militanz verbrämt wird.<sup>40</sup> Dagegen ist der Mut, ja das Wagnis einer Neuorientierung von Theologie, Glaube und Kirche notwendig: „Wir leben in einer Zeit, wo es einfach notwendig ist, im Mut zum Neuen und Unerprobten bis zur äußersten Grenze zu gehen, bis dorthin, wo für eine christliche Lehre und ein christliches Gewissen eindeutig und indiskutabel eine Möglichkeit, noch weiter zu gehen, einfach nicht mehr sichtbar ist. Der einzige

<sup>39</sup> Hilberath, Geist, 182.

<sup>40</sup> Vgl. *Johann Baptist Metz*, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 42011, 115.

heute im praktischen Leben der Kirche erlaubte Tutorismus ist der Tutorismus des Wagnisses. Wir dürfen heute eigentlich nicht bei der Lösung von echten Problemen fragen: Wie weit muss ich gehen, weil es einfach von der Situation erzwungen wird, wenigstens so weit zu gehen, sondern wir müssten fragen: Wie weit darf man unter Ausnützung aller theologischen und pastoralen Möglichkeiten gehen, weil die Lage des Reiches Gottes sicher so ist, dass wir das Äußerste wagen müssen, um so zu bestehen, wie Gott es von uns verlangt<sup>41</sup>.

Dass dabei der Zweifel zum Glauben dazu gehört, hat der Theologie von heute daher so sicher zu sein wie das Amen in der Kirche. Oder nochmals in den Worten aus Karl Rahners weitsichtiger Analyse: „Gott nimmt uns unsere weltlichen Probleme nicht ab, er erspart uns nicht unsere Ratlosigkeiten. Man sollte darum auch in der Kirche nicht so tun, als ob es doch so sei. Letztlich zwingt uns sogar die Berufung auf Gott in eine letzte Ratlosigkeit hinein. Denn er ist das unbegreifliche Geheimnis, das uns verbietet, irgendeine eigene Helligkeit in unserem Dasein als das ewige Licht zu betrachten. Mit dieser letzten Ratlosigkeit wird man nur fertig, indem man sich in einem heiligen „Agnostizismus“ der Kapitulation vor Gott hoffend und liebend diesem unbegreiflichen Gott übergibt, der niemals dafür die Garantie übernommen hat, daß, so man sich nur gut mit ihm stellt, alle Rechnungen unseres Lebens glatt aufgehen“<sup>42</sup>. Die Kirche wird daher in Zukunft dort am überzeugendsten sein, wo sie hinhört auf das, was Menschen zu sagen und zu fragen haben. Die unaufgebbaren Fragen, die den Menschen immer wieder dort treffen, wo er spürt, dass er in dieser Welt nicht ganz zuhause ist, fordern heute in Gestalt der ‚Fremdprophetie‘ der unaufgebbaren Sehnsucht nach authentischem Menschsein Kirche und Theologie zur Antwort heraus. Das bedeutet, „daß die Kirche in die Zeit hineinhorchen muß, um mit der ihr gegebenen Unterscheidung der Geister zu erlauschen, wo das Wort Gottes, sein Samen, in der Menschheit wächst. Er wächst auch außerhalb der Kirche. Er wächst überall dort, wo der Mensch mehr Mensch wird. Die Kirche muß

---

<sup>41</sup> *Karl Rahner*, „Löscht den Geist nicht aus!“, in: ders., *Schriften zur Theologie* Bd. VII, 77–90: 88.

<sup>42</sup> *Karl Rahner*, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg i. Br. 1972, 75.

dieses Wachstum wahrnehmen, begrüßen, fördern und durch die Fülle ihrer Botschaft auf das Endziel der Menschheit auszurichten suchen. Ihr Verhalten zur Welt darf also in erster Linie nicht ein Verurteilen bedeuten, es muß ein Anerkennen des Wirkens Gottes in allen Menschen und zu allen Zeiten als Merkmal enthalten. [...] diese Aufgabe hat die Kirche im Geist des Evangeliums zu erfüllen. Das heißt: nicht herrschend, sondern dienend“<sup>43</sup>. Eberhard Tiefensee beschreibt daher die daraus folgende Option für das Christsein in der Welt von heute als ein – wenn man es etwas plakativ ausdrücken möchte – neues ‚Inkarnationsereignis‘; ein neues, diesmal ekklesiologisches ‚Einsteigen in die Wirklichkeit der Welt‘; als eine ‚exemplarische, eine beispielhafte Alternative‘: eine ‚Bürgerinitiative des Hl. Geistes‘. „Nur in diesem kommunikativen Geflecht kann sie ihre Botschaft ‚landen‘, indem sie Teil ist und doch Gegenüber“<sup>44</sup>.

Das alles verändert notwendig Wesensbestimmung und Auftrag von Kirche selbst, denn nun gilt: ‚Alles ist Kirche‘, weil Gott im Prinzip alles zum Zeichen seines Heilswillens in Dienst nehmen kann. Die katholische Kirche muss angesichts des universalen Heilswillens Gottes ihre eigene Aufgabe neu entdecken.<sup>45</sup> Als soziologisch abgrenzbare Institution kann sie angesichts eines solchen Universalismus nurmehr ein ‚Vortrupp‘ sein, „das sakramentale Zeichen, die geschichtliche Greifbarkeit einer Heilsgnade, die weiter als die soziologisch faßbare, die ‚sichtbare‘ Kirche greift, einer anonymen Christlichkeit, die außerhalb der Kirche noch nicht zu sich selbst gekommen ist, ‚drinnen‘ in der Kirche aber ‚bei sich‘ ist“<sup>46</sup>. Dies betont noch einmal Zeichencharakter und Indienstnahme der Kirche, denn die „Kirche ist [...] gewissermaßen der uniformierte Teil der

<sup>43</sup> Karl Rahner, Mario von Galli, Otto Baumhauer, Reformation von Rom. Die Katholische Kirche nach dem Konzil, Tübingen 1967, 115.

<sup>44</sup> Eberhard Tiefensee, ‚Unvermischt und ungetrennt‘ oder wie man als Teil des Ganzen ein Gegenüber sein könnte, in: Annette Schleinzer u. a. (Hg.), Um Gottes und der Menschen willen – den Aufbruch wagen. Dokumentation des pastoralen Zukunftsgesprächs im Bistums Magdeburg, Leipzig 2004, 179–190; 187.

<sup>45</sup> Vgl. dazu bes. Michael Kessler, Extra ecclesiam nulla salus? – Zur Problematik einer Denkfigur, in: Wilhelm Geerlings u. a. (Hg.), Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform, FS Pottmeyer, Freiburg i. Br. 1994, 295–331, hier 305ff.

<sup>46</sup> Karl Rahner, Dogmatische Randbemerkungen zur Kirchenfrömmigkeit, in: ders., Schriften zur Theologie Bd. V, 379–410, hier 400f.

Streiter Gottes, jener Punkt, an dem das geschichtliche Wesen des menschlich-göttlichen Daseins auch geschichtlich und soziologisch in Erscheinung tritt (besser: am deutlichsten in Erscheinung tritt, weil für den erhellten Blick des Glaubens auch außerhalb der Kirche die Gnade Gottes nicht aller Leiblichkeit entbehrt)<sup>47</sup>. Das aber nötigt zu einer grundlegend veränderten Verhältnisbestimmung von Hl. Geist und Kirche.

Das daraus erwachsende Veränderungspotential der pneumatologischen Wende des Konzils *ad intra* bleibt nachkonziliar fast wirkungslos, seine Umsetzung in eine Strukturreform von Kirche schlicht ein Desiderat. Die pneumatologische Wende indes auf diese binnenkirchliche Problematik zu reduzieren, würde der damit in Gang gesetzten Dynamik nicht gerecht werden, weil diese sich eben nicht wieder ekklesiologisch engführen lässt, sondern weit über die Grenzen von Kirche hinausreicht. Daher soll im Folgenden nicht über die Halbherzigkeit des Neuansatzes gejammert werden, auch nicht mit der Klage begonnen werden über jene machtstrebigen Verfügungen der Reaktionen aus Rom, über 40 Jahre der bleiernen Zeit, die aus dem Scheitern des letzten Versuches, die alten Strukturen aufrecht zu erhalten, die Konsequenz einer unerbittlichen Wiederholung und Wiederkehr genau dieses immer Gleichen Alten machte, sich an dieser Ungleichzeitigkeit letztlich selbst erschöpfte und am Ende einen Scherbenhaufen zurückließ. Stattdessen seien die anstehenden Herausforderungen *ad extra* etwas konkreter in den Blick genommen. Weil sich darin ein Potential auf Zukunft hin verbirgt, das noch lange nicht ausgeschöpft ist. *Ad intra* kann man die sich aus der aktuellen Situation ergebende, strukturelle Aporie pointiert vielleicht so umschreiben: Es hätte eigentlich gegolten damit „Vorsorge zu leisten für die Situation, die im Kommen ist“<sup>48</sup>. Die mangelnde Veränderungsbereitschaft *ad intra* verhindert daher bisher, dass die Katholische Kirche auf die unvermeidlich auf sie zukommenden Veränderungsprozesse *ad extra* angemessen reagieren kann bzw. darauf bisher zukunftsorientiert reagiert hat.

---

<sup>47</sup> Ebd., 402; vgl. auch 408.

<sup>48</sup> Rahner, Strukturwandel, 29.

### 3. Die Gabe der Veränderung als Herausforderung

#### a) Der Geist der Freiheit und die Frage der Solidarität

Weltweit gesehen ist ein spirituell frei flottierender Pentekostalismus *der Verkaufsschlager* des Christentums schlechthin. Die Pfingstbewegung etabliert sich fast schon als ‚südliche Variante‘ des Christseins. Unter den Bedingungen einer ökonomisierten und globalisierten Spätmoderne entwickelt sich hier ein ganz neuer Typus des Christentums, vielleicht sogar eine neue Art von Religiosität, die religiöse Erfahrung, Emotionalität, Heilungsprozesse, Bekehrungserlebnisse in den Mittelpunkt stellt und sie zugleich auf vielfältige Weise ‚medial‘ inszeniert. Detlef Pollak und Gergely Rosta haben in ihrem Band ‚Religion in der Moderne‘ die beiden grundlegenden Parameter des Religiösen in der späten Moderne konkretisiert, auf die pentekostale Gruppen reagieren: die ‚Entkörperlichung des Spirituellen‘ und die ‚schmerzliche‘ Erfahrung der ‚Irrelevanz des Glaubens für die Lösung existentieller Probleme‘<sup>49</sup>. Der Erfolg charismatisch-pentekostaler Gruppen besteht daher gerade in der engen Verbindung von Sichtbarkeit und Greifbarkeit, kurz von Personalisierung religiöser Erfahrung.<sup>50</sup> Sie sind gerade deshalb so erfolgreich, weil sie gerade *das* zentrale „Bedürfnis moderner Lebensführung aufgreifen, nämlich Religion nicht traditional, sondern ereignishaft zu entdecken. Das Heilige wird erfahrbar und konkret, und zwar in einer körperlich berührenden Art und Weise: durch mitreißende Musik, durch Wunderheilungen, durch asketische Lebensregeln – alles soll irgendwie dokumentieren, direkten Zugang zum Heiligen zu haben und damit in den existentiellen Belangen des Lebens auf der richtigen Seite zu stehen – nämlich der Seite Gottes“<sup>51</sup>. Das Attraktive sind also gerade die spek-

<sup>49</sup> Detlef Pollak/Gergely Rosta, *Religion in der Moderne: Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M./New York 2015, 406f.

<sup>50</sup> Vgl. Thomas Schärfl-Trendel, *Amerikanisierter Katholizismus? Ein Blick aus den USA zurück nach Deutschland*, in: *Stimmen der Zeit* 230 (2012) 459–471; ders., *Dialektischer Katholizismus? Über evangelikale und charismatische Rückstoßeffekte im Katholischen*, in: Gunda Werner (Hg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität*, Freiburg i. Br. 2018, 93–115.

<sup>51</sup> Michael Schüssler, *Gott erleben und gerettet werden? ‚Praktiken und Affektstrukturen des pentekostalen Christentums in europäisch-theologischer Perspektive*, in:

takulären und affektiv erfahrbaren Glaubenserlebnisse.<sup>52</sup> Man überzeugt durch sein „offenbarungstheologisches und soteriologisches Präsenz- und Wirksamkeitsversprechen“<sup>53</sup>; kurz: durch ihre ganz konkreten Befreiungs- und Freiheitserfahrungen.

Zugleich sind die pentekostalen Gemeinschaften durch eine ganz andere Dynamik gekennzeichnet: Ihre „praxeologischen Überzeugungen und formulierten Wahrheiten speisen sich“ nämlich aus einem „strengen Dualismus zwischen Gott und dem Bösen, der durch die Allgegenwart des Bösen ausgedrückt wird. In dieser dualistischen Weltansicht wird bei pentekostal-charismatischer Frömmigkeit die Vorstellung addiert, dass überirdische Dämonen äußerst wirkungsvoll in das Leben Einzelner und der Menschheit insgesamt eingreifen. [...] Den biographischen Sitz im Leben haben pentekostal-charismatische Bewegungen deswegen konsequent bei Lebenskrisen, die bei der Bekehrung zu bewältigen sind. Die Notwendigkeit einer sichtbaren Anwesenheit des Geistes ergibt sich konsequent und wird in sinnhaften, erfahrungsbasierten Zeichen und Zeichenhandlungen real gesetzt“<sup>54</sup>. Es ist „diese Affektstruktur mit ihren Erfahrungen des Embodiments“, die „dem ganzen Diskurs der Pentekostalen seine immer neu bestätigbare Robustheit eines gründenden Elementarereignisses“ gibt.<sup>55</sup> Die Erfahrung schreibt sich quasi emotional-konkret in die Körper der Beteiligten ein. Die ereignishaft und erlebnisbezogene Intensität dieser Erfahrung „sichert religiöse Legitimität und Glaubwürdigkeit“<sup>56</sup>. Der primäre Ereignis- und Erfahrungsort des Göttlichen hat sich in der Theologiegeschichte bis heute vom Kosmos über die Institution (Kirche) zum eigenen Körper verschoben<sup>57</sup>: „Es ist der ei-

---

Gunda Werner (Hg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität*, Freiburg i. Br. 2018, 215–262; 236.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., 232.

<sup>53</sup> Ebd., 237.

<sup>54</sup> Gunda Werner, *Binnencharismatisierung der römisch-katholischen Kirche als Ausdrucksform der ecclesia semper reformanda? Anmerkungen zur internen Verarbeitung von Herausforderungen der Moderne*, in: dies. (Hg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität*, Freiburg i. Br. 2018, 116–144; 126f.

<sup>55</sup> Schüßler, *Gott erleben*, 246.

<sup>56</sup> Ebd., 248f.

<sup>57</sup> Vgl. u. a. Rainer Bucher, *Machtkörper und Körpermacht. Die Lage der Kirche*

gene Körper und die eigene Biographie, es ist das „Leben“ selbst, das zur letzten und einzigen Gelegenheit eines gelungenen, heilen und guten Lebens geworden ist“<sup>58</sup>. Der eigene Körper wird zum konkreten Erfahrungsort und zur leibhaftigen Darstellungsform des Religiösen; hier erweist sich der Pentekostalismus unverkennbar als Kind der späten Moderne. Denn der Körper ist das eigentliche Medium der „Erzeugung von Bedeutung [...] er ist die unverwechselbare Oberfläche der eigenen Selbstdarstellung, er ist der Sitz der gefühlten Wahrheit, die oft mehr wiegt als das rationale, empirische Wissen. Und er ist ein Ort der Erfahrung des Heiligen. Der Körper und das an ihm direkt Wahrnehmbare wird zur ultimativen Letztinstanz dessen, an was wir uns noch halten können, wenn vieles andere schwimmt, also Offenbarungsfundamentalismus affektiver Erfahrung“<sup>59</sup>.

Das aber forciert nun gerade jene Mechanismen und Praktiken im religiös Angebotenen, die gerade nicht unter dem Label religiöser Aufklärung oder gar Befreiung durch ein aufgeklärtes Christentum laufen. Denn in den Wendepunkten des eigenen Lebensweges wird doch gerade jener religionsgeschichtlich tief verwurzelte, aber häufig auch lokal vertraute und existentiell plausible rituelle Rahmen bestehend aus Exorzismen, Beschwörungsformeln, Zeichenhandlungen bereit gestellt, „der auf die Ängste der Menschen vor Zauberei wie ihr Bedürfnis nach Schutz reagieren kann“<sup>60</sup>. Die subtile Macht des prämodernen Numinos-Sakralen, häufig verbunden mit der besonderen Vollmacht des Religionszauberers oder Schamanen, scheint hier ungebrochen bzw. wird ungeniert wiederbelebt. Traditionelle Deutungsmuster und spätmoderne Inszenierung, Medialisierung, ja Ökonomisierung verbinden sich.<sup>61</sup> Das hat nun eine grundlegende Inkommensurabilität der Weltbilder des ‚Südens‘ und des ‚Nordens‘

---

und Gottes Niederlage, in: *Concilium* (D) 40 (2004), 354–363; *Michael Schüßler*, Gott, Kirche, Körper. Transformationen im Ereignisort von Gnade, in: Julia Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch*, Freiburg i. Br. 2019, 277–293.

<sup>58</sup> Schüßler, Gott, Kirche, Körper, 285.

<sup>59</sup> Schüßler, Gott erleben, 240.

<sup>60</sup> *Stefan Böntert*, Lebendige Liturgien als Schlüssel für den Erfolg? Konturen der Gottesdienstkultur in den Pfingstkirchen, in: Gunda Werner (Hg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität*, Freiburg i. Br. 2018, 191–214; 202.

<sup>61</sup> Vgl. ebd.

zur Folge: „So erscheinen Glaubensvorstellungen, wie sie in diesem Typ des im Süden aufkommenden Christentums zu finden sind, westlichen Intellektuellen schlicht zu supranaturalistisch“<sup>62</sup>. Ja, sie leben geradezu von dem, was die akademische Theologie im ‚aufgeklärten Europa‘ mit guten Gründen kritisiert: Hier pflegt man „eine erfahrungsbezogene Theologie und Spiritualität und eine pneumatische Orientierung [...]. Gerade spektakuläre Geisterfahrungen haben einen hohen Erlebniswert, sie bieten den ‚Kick‘, den viele Zeitgenossen ersehnen, nämlich die Möglichkeit, nicht alltägliche Erfahrungen zu machen, und [geben] damit der Suche nach dem Transzendenten eine Antwort“<sup>63</sup>.

Zugleich wird genau darin aber ein subtiler, ‚kulturell hegemonialer Kapitalismus‘ zur impliziten Leitkultur, der „sich der Menschen auf einer viel wirksameren Ebene bemächtigt, jener, die sie zu dem macht, was sie sind: Er bemächtigt sich ihrer Sehnsüchte und Hoffnungen, ihrer Ängste und Nöte. Er formt bereits Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute und dann befriedigt er sie, er gibt all dem Sprachen, Bilder und – Erfüllung: konkret und fassbar“<sup>64</sup>. Mit der Konsequenz: „Keine andere Frömmigkeitsform scheint deshalb so gut an die Marktförmigkeit der Existenz angepasst zu sein wie das charismatische und pentekostale Christentum“<sup>65</sup>. Ein wirtschaftsliberal konstruiertes und ökonomisch angepasstes ‚Gospel of Prosperity‘ als Kernbotschaft immunisiert sich gegen einen Systemwechsel im globalen Wirtschaftssystem, der nicht nur aus der Sicht von Papst Franziskus aus theologischen und sozialetischen Gründen aktuell zu den großen Herausforderungen für alle Kirchen gehört. Es wirkt hier nicht nur kontraindikativ, sondern geradezu systemstabilisierend, denn es ent-solidarisiert. Also: Konkrete Befreiungs- und Freiheitserfahrungen insbesondere für Frauen auf der einen und subtile neue Abhängig-

<sup>62</sup> Giancarlo Collet, Von der heutigen Notwendigkeit ‚paulinischer Kühnheit‘, in: Orientierung 73 (2009) 57–60; 59.

<sup>63</sup> Schüssler, Gott erleben, 232 mit Rekurs auf Peter Zimmerling.

<sup>64</sup> Rainer Bucher, Auf ihm bestehen, nicht ihm verfallen. Die katholische Kirche auf dem religiösen Markt, in: euangel, Magazin für missionarische Pastoral 2/2017, 1–7; 4 (online-Ressource: <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2017/werkzeuge-auf-dem-pastoralen-markt/auf-ihm-bestehen-nicht-ihm-verfallen/> [Abruf 1.6.2019]), 2.

<sup>65</sup> Schüssler, Gott erleben, 258.

keits- und Unterdrückungsdynamiken auf der anderen Seite. Droht angesichts dieser Ambiguitäten nun aber das hier so nachhaltig angestimmte Plädoyer für eine pneumatologische Neuorientierung der Theologie als Wesenbestimmung des Christentums in dieser Gestalt und damit unter den Bedingungen einer durch-ökonomisierten späten Moderne nicht höchst ambivalent zu werden? Was stattdessen?

Schon das biblische Bilderverbot entzieht die Gottesrede bekanntlich jedem allzu-menschlichen Vereinnahmungsversuch oder der Reduktion des Transzendenzbezugs auf Nützlichkeit. Gott ist kein innerweltlicher Gebrauchsgegenstand: In der späten Moderne ist daher nachdrücklich einzufordern, dass Sinn und Bedeutung der Gottesrede nur dann plausibel zu machen sind, „wenn die Logik der Brauchbarkeit und Nützlichkeit aufgegeben wird. Dies ist nicht nur um der Vernunft, sondern auch und vor allem um Gottes willen geboten“<sup>66</sup>. In globaler Perspektive verbindet sich damit eine Grundoption: Christen sind aufgefordert, dem „Skandal der Aufteilung der Menschheit in Winners und Losers eine andere Version von Globalisierung entgegen zu setzen, nach der alle Menschen einen Platz am Tisch des Reichtums des Planeten finden und im Einklang mit der Natur ihr Leben menschenwürdig gestalten sollen. Sie sollen nach dem Wort von Johannes Paul II. der ‚Globalisierung‘ des Profits und Elends eine ‚Globalisierung der Solidarität‘ entgegensetzen. Dies bedingt die Radikalisierung der ‚vorrangigen Option für die Armen‘ im Sinne einer advocacy für die Ausgeschlossenen und Verlierer der gegenwärtigen ‚Globalisierungswelle‘“<sup>67</sup>. Der Beitrag des katholischen Christentums zur Globalisierung liegt genau darin: in der Option für die Ausgeschlossenen<sup>68</sup>; in einer „Globalisierung in Solidarität und ohne Ausgrenzung“<sup>69</sup>. A ‚new catholicity‘, therefore, „must be present at the boundaries between those who profit and enjoy the fruits of the globalization process and those who are ex-

<sup>66</sup> Vgl. *Hans-Joachim Höhn*, Die Kunst der Bestreitung. In postsäkularen Kontexten von Gott reden, in: Miriam Rose/Michael Wermke (Hg.), Religiöse Reden in postsäkularen Gesellschaften, Leipzig 2016, 89–112; 99.

<sup>67</sup> *Josef Estermann*, Weltkirche und ‚Globalisierung. Die Rolle des Christentums im ‚globalen dorf‘, in: Jahrbuch für kontextuelle Theologien 2002, 158–173; 171.

<sup>68</sup> Ebd., 168.

<sup>69</sup> *Papst Johannes Paul II.*, Rede vor der UNO am 5. Oktober 1995, zitiert nach: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1995/october/documents/hf\\_jp\\_ii\\_spe\\_05101995\\_address-to-uno.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1995/october/documents/hf_jp_ii_spe_05101995_address-to-uno.html) (Abruf 1.6.2019).

cluded“<sup>70</sup>. Ottmar Fuchs spricht anschaulich von einer „an der Humanisierung und Solidarisierung der Welt orientierten (Gegen-) Globalisierung“<sup>71</sup> und betont dazu das enge Netz der Diözesan- und Landespartnerschaften, das sich gerade in den deutschen Bistümern in den Jahrzehnten herausgebildet hat, als funktionierendes Modell des dazu notwendigen Vernetzungsprozesses: „Die katholische Weltkirche ist es bereits und könnte es noch mehr werden: nämlich ein aus der Lokalität sich entfaltender solidarischer Erfahrungsraum globaler Beziehungen“<sup>72</sup>. Dass dieses Modell indes am Widerstand gegen eine Veränderung dessen, was Einheit und Vielfalt des Katholischen selbst bedeutet, scheitern könnte, zeigt die nächste Herausforderung.

## b) Der Geist der Vielfalt und die Frage der Integration

„In der Tat nehmen die jungen Kirchen, verwurzelt in Christus, gebaut auf das Fundament der Apostel, nach Art der Heilsordnung der Fleischwerdung in diesen wunderbaren Tausch alle Schätze der Völker hinein, die Christus zum Erbe gegeben sind. Aus Brauchtum und Tradition ihrer Völker, aus Weisheit und Wissen, aus Kunststil und Fertigkeit entlehnen sie alles, was beitragen kann, die Ehre des Schöpfers zu preisen, die Gnade des Erlösers zu verherrlichen, das Christenleben recht zu gestalten“ (AG 22).

Mit diesen Worten beginnt jene berühmte Passage des Missionsdekrets des II. Vatikanischen Konzils *Ad Gentes* mit der sich die Konzilsväter zu der anstehenden Aufgabe bekennen. Indes entwickelt ihr Potenzial bis heute ungeahnte Sprengkraft für das Selbstverständnis der Katholischen Kirche und ist gerade angesichts der Herausforderung der späten Moderne noch lange nicht ausgeschöpft. Das hier vorausgesetzte Prinzip der ‚Akkommodation‘ oder ‚Inkulturation‘ fordert das nachhaltig ein, was wir als notwen-

---

<sup>70</sup> Schreiter, *New Catholicity*, 130.

<sup>71</sup> Ottmar Fuchs, *Pastoraltheologische Reflexionen globaler Katholizität*, in: Heberling, Michael, (Hg.) *Inkulturation als Herausforderung und Chance: Grundfragen – pastorale Herausforderungen – Erfahrungen aus Partnerschaften*, Eichstätt 1999, 183–223; 187.

<sup>72</sup> Ebd., 189.

dige Voraussetzung für das Bewusstwerden der Weltkirche im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils bezeichnen können und kennzeichnet zugleich seine theologischen Konsequenzen. Die Aufgabenbeschreibung, die sich daraus ergibt, geht aber in eins mit jener öffentlichen Wahrnehmung des Konzils als Ereignis der Weltgeschichte, in dessen Wirkungshorizont wir alle bis heute stehen. Gerade im seit den 1950er Jahren gebrauchten Neologismus ‚Inkulturation‘ tritt dabei eine Dynamik zu Tage, die gerade der christlichen Grundmetapher der ‚Inkarnation‘ und damit dem bleibenden christlichen Grundbekenntnis zur Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth innewohnt. Inkarnation wird so zum Modell von Inkulturation, indem sich das Evangelium in andere Kulturen verwurzelt<sup>73</sup>. So verweist auch Papst Franziskus auf die Dynamik, die im Inkarnationsbegriff selbst umschrieben ist, als innerstes Movens der Notwendigkeit der Inkulturation: „Es würde der Logik der Inkarnation nicht gerecht, an ein monokulturelles und eintöniges Christentum zu denken“ (EG 117).<sup>74</sup>

Dieser prinzipielle Wechsel von einem allgemeinen, für alle gültigen Ordnungsschema zu einer „Serie von Orten“ der Erkenntnis, zu je unterschiedlichen ‚Kristallisationskernen‘ des Evangeliums<sup>75</sup> führt nach innen zu einer Binnenpluralisierung des Katholischen. Denn ‚Inkulturation‘ bedeutet, dass Kirche die situative, historische, sprachliche Differenz, aber auch die Verschiedenheiten von Mentalitäten und Kulturen als Faktoren in ihr eigenes Glauben und Verkündigen einrechnen muss. Gerade darin wird sie sich ihrer wahren Katholizität bewusst: als „weltweite, multikulturell verwurzelte Organisation mit globaler Infrastruktur“ – so Wilhelm Guggenberger, die Lokales und Globales vermittelt.<sup>76</sup> Die wahre Bedeutung des Katho-

<sup>73</sup> Vgl. *Giancarlo Collet*, Akkulturation – Inkulturation – Interkulturalität. Neue Fragestellung für ein altes Problem oder alte Fragestellung für ein neues Problem? In: *Theologie der Gegenwart* 58 (2015) 131–143; 138.

<sup>74</sup> *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* vom 24. November 2013; zitiert nach: [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html) (Abruf 1.6.2019).

<sup>75</sup> Sander, Kommentar, 837.

<sup>76</sup> *Wilhelm Guggenberger*, *Universale Kirche und Neue Weltordnung*, Zehn Thesen zur politischen Kraft des Evangeliums angesichts der Globalisierung, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 120 (1998) 420–423; 423.

lichseins ist eben nicht einfach die globale oder universal-geographische Verbreitung einer Einheitsnorm, sondern es bedeutet eine geteilte ‚Matrix von Glaube und Leben‘, die sich stets neu ‚inkarnieren‘, inkulturieren muss. ‚Katholizität‘ bestimmt sich angesichts dieser Dynamik nicht mehr vom Gedanken der Einheitlichkeit her, sondern von der Idee einer Gemeinschaft von Verschiedenen (vgl. LG 13). Dies öffnet den Raum für die Wahrnehmung und Wertschätzung von Verschiedenheit innerhalb dieser *einen* katholischen Kirche:

„Das aber verlangt von uns, daß wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien. Stärker ist, was die Gläubigen eint als was sie trennt. Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe“ (GS 92).

Angesichts der Herausforderung einer globalisierten *Catholica* in der späten Moderne dürfte heutzutage aber verstärkt deutlich werden, was die katholische Kirche verliert, wenn sie dieses Potential der eigenen Ekklesiologie auf Dauer nicht fruchtbar macht. Eine Beobachtung Johann Baptist Metz‘ macht indes skeptisch gegenüber einem allzu unkritischen Lob der Inkulturation: Die Idee einer polyzentrischen Kirche hängt nämlich auch davon ab, ob es überhaupt einen „realen kulturellen Polyzentrismus“ gibt, denn „immer stärker drängt sich [...] die Frage auf, ob die makrokulturelle Vielfalt in unserer Welt nicht abnimmt, ob sie nicht – langsam aber sicher – aufgelöst bzw. absorbiert wird von jener profanen Europäisierung der gesamten Welt [...]. Die westliche Rationalität umspannt mit ihrer Technik und ihrer Kultur- und Informationsindustrie immer mehr unsere ganze Welt und verändert nicht nur die Praxis, sondern offensichtlich auch die Mentalitäten der Völker [...]. Gibt es überhaupt noch genügend kulturelle Identität und Resistenz gegenüber diesem Weltprozess der europäischen Zivilisation?“<sup>77</sup> Oder befinden sich die nichteuropäischen Völker und Kulturen nicht in einem unüberwindbaren ‚eurozentrischen Sog‘<sup>78</sup>?

<sup>77</sup> Johann Baptist Metz, *Einheit und Vielheit: Probleme und Perspektiven der Inkulturation*, in: *Concilium*, 25 (1989), 4, S. 337–342; 337.

<sup>78</sup> Vgl. ebd.

Diese kritische Anfrage nimmt eine Dynamik in den Blick, die das Phänomen der Globalisierung als solche grundlegend kennzeichnet. ‚Globalisierung‘ meint zunächst „die Universalisierung des mit der ökonomischen Expansion einhergehenden Kulturparadigmas abendländischer Provenienz, beschleunigt und unterstützt durch die Schnellstraßen der Informationsvermittlung (Internet) und der digitalen Gleichzeitigkeit in kulturell ungleichzeitigen Gesellschaften. [...] Die Globalisierung der Information geht Hand in Hand mit der Uniformierung der Kultur“<sup>79</sup>. Ihr zentrales Kennzeichen ist es, Raum und Zeit zu komprimieren<sup>80</sup>; Globalisierung ist daher gerade auch auf eine Homogenisierung der Kulturen oder zumindest deren Hybridisierung angelegt, die eine deutliche Asymmetrie aufweist, denn der universale Datenfluss ist asymmetrisch: „mainly from the West to the rest and [...] this is leading to a cultural homogenization under Western (mainly American) hegemony“<sup>81</sup>. Eine solche Kennzeichnung erweist sich freilich bei näherem Hinsehen als zu schlicht. Denn es ist auch eine geradezu gegenläufige Bewegung beobachtbar: Neben der Vereinheitlichung der lebensweltlichen Kontexte – das Streben nach einem ‚western way of life‘, das letztlich die hegemoniale Struktur einer westlich orientierten, von Europa und Nordamerika geprägten Kultur zum erstrebenswerten Ideal erhebt und dabei letztlich sowohl die kolonialistischen Erzählungen einfach übernimmt und sie zugleich internalisiert – wird die Drift zu einer Individualisierung und Tribalisierung der lebensweltlichen Kontexte erkennbar. Globalisierung und Regionalisierung sind zwei Seiten einer Medaille; ebenso wie die gegenseitige Durchdringung von Universalisierung und Partikularismus.<sup>82</sup> Dies fordert nun aber das Programm einer weniger eurozentrischen Weltkirche und ihre Methode der Inkulturation grundlegend und auf eine doppelte Weise heraus.

Zum einen muss mit Johann Baptist Metz eine gewisse Skepsis gegenüber einem mit dem Gedanken einer ‚Enteuropäisierung‘ des

---

<sup>79</sup> *Josef Estermann*, *Interkulturelle Philosophie und Mission. Wege zwischen Fundamentalismus und Globalisierung*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 53 (1997) 285–298; 285.

<sup>80</sup> Vgl. *Robert J. Schreier*, *The New Catholicity*, New York 1997, 8.

<sup>81</sup> *T. Howland Sanks*, *Globalization, Postmodernity and Governance in the Church*, in *Louvain Studies* 28 (2003) 194–216; 199.

<sup>82</sup> Ebd.

Christentums notwendig verbundenen Modell der ‚Entkulturation‘ des Christentums forciert werden. Denn ein solches Modell – so hält Metz zu Recht fest – macht aus dem Christentum eine geschichts- und kontextlose, eine ‚kulturenthobene und ethnisch unschuldige‘ leere Chiffre, die sich als kultur- und geschichtsenthobenes, geradezu ‚gnostisches‘ Ideal nur je neue Kulturgewänder umzulegen hätte. Aber ein „zu Kultur und Geschichte präexistentes Christentum, ein kulturell entblößtes, ein kulturell nacktes Christentum gibt es nicht“<sup>83</sup>. Das Christentum kann sich der europäischen Kultur nicht einfach entledigen wie eines ihm äußerlichen Kleides. Denn solange „die Kirche sich als Kündlerin und Repräsentantin des in das Fleisch der Geschichte eingestifteten Heils versteht, kann sie die ‚Kontingenz‘ ihres geschichtlichen Lebens niemals abstreifen; ist sie um ihrer Wahrheit willen auf Erinnerung festgelegt.“<sup>84</sup> Und diese „Kultur, deren sich das kirchliche Christentum nicht einfach entledigen kann [...], ist die aus jüdischen und griechisch-hellenistischen Traditionen gebildete europäisch-abendländische Kultur“<sup>85</sup>. Wenn aber – so die berechtigte Anfrage Metz’ – die abendländische Kultur, die griechisch-hellenistische Tradition und Inkulturation nicht einfach abzustreifen ist, wie kann die katholische Kirche dann überhaupt zu einer polyzentrischen Weltkirche werden? Wie kann es echte Inkulturation geben, die nicht einfach „eine taktisch verhüllte westliche Expansion ist“?<sup>86</sup>

Metz plädiert daher zum anderen für die Beibehaltung zweier, der abendländisch-europäischen Kultur und der jüdischen wie griechisch-hellenistischen Tradition des Christentums entspringenden Grundprinzipien, die gerade eine besondere Gestalt universeller Verantwortung repräsentieren und daher auch für eine polyzentrische Weltkirche grundlegend und verbindlich sein müssen. Weder kann noch darf sie sie ablegen: „Sie muss sich – zum einen – aus ihrem biblischen Erbe als eine Religion verstehen und bewähren, die im Namen ihrer Sendung Freiheit und Gerechtigkeit für alle sucht.

---

<sup>83</sup> Metz, *Einheit und Vielheit*, 338.

<sup>84</sup> *Johann Baptist Metz*, *Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 70 (1986) 140–153; 143.

<sup>85</sup> Metz, *Einheit und Vielheit*, 338.

<sup>86</sup> Ebd.

Und sie muss sich – zum ändern – als eine Religion verstehen, die aus ihrem biblischen Erbe eine besondere Kultur entfaltet, nämlich die Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein, also die schöpferische Anerkennung ethnisch-kultureller Pluralität<sup>87</sup> und leitet daraus zwei zentrale Optionen ab: die ‚Option für die Armen‘ und die ‚Option für die Anderen in ihrem Anderssein‘<sup>88</sup>. Beides ist als ‚Ferment einer hermeneutischen Kultur‘ zu aktualisieren. Darin bewahrt sich das Erbe der eurozentrischen Kirche, das bei einem ehrlichen Rückblick in die Geschichte mitunter gegen diese selbst zur Geltung zu bringen ist.

Hier kommt ein durchaus eurozentrisch begründeter, aber dennoch universaler Anspruch des Christentums in den Blick, in dem das Globale in Gestalt eines theologischen Kosmopolitismus als positive Dimension im überregionalen Wesen des Katholizismus erkennbar wird<sup>89</sup>. Es verbindet sich zugleich mit konkreten politischen Optionen, die zum einen der Mitte des Evangeliums entspringen, zum anderen zu den global geteilten, vielleicht besser: erlittenen ‚Zeichen der Zeit‘ gehören. Hier verbindet sich „die im europäischen Geist verinnerlichte Tendenz zur Universalität verheißungsvoll [...] mit der Weisheit und den Leidenserfahrungen anderer Kulturen“<sup>90</sup>. Ein solcher Ansatz belebt daher nicht einfach die traditionelle Gestalt eines universalen Hegemonismus wieder, sondern verleiht durch seine Optionen gerade dem Anderen seiner selbst seine unverzichtbare Würdigung. Er respektiert die Andersheit des Anderen und versteht darin Vielfalt wahrzunehmen und zu bewahren. Zugleich beschreibt er die in diesem Sinne auch kontextübergreifenden ‚globalen‘ Gefährdungen und Herausforderungen und hält Optionen für ihre Lösung bereit. Es bildet in dieser Perspektive den möglichen Neuansatz für eine „‚universal‘ theology in a globalized world“<sup>91</sup>. Hier wird deutlich, wie komplex und wie wichtig eine Integration der verschiedenen, je unterschiedlich inkulturierten Katholizismen auf Zukunft hin sein wird. Genau an dieser Fähigkeit

<sup>87</sup> Ebd., 339.

<sup>88</sup> Ebd., 340.

<sup>89</sup> Vgl. *Robert J. Schreiter*, Globalisierung, Postmoderne und die neue Katholizität, in: *Ökumenische Rundschau* 53 (2004) 139–159; 151.

<sup>90</sup> Metz, *Einheit und Vielheit*, 340.

<sup>91</sup> Schreiter, *New Catholicity*, 115.

der Integration entscheidet sich aber nichts weniger als die Zukunft der Katholischen Kirche.

c) Ein Geist, der lebendig macht

Aggiornamento – das Leitwort Johannes XXIII. für die skizzierte pneumatologische Wende des Konzils avanciert nachkonziliar zum theologischen Maßstab schlechthin. Zur ‚Verheutigung‘ gehört es nun wahrzunehmen, dass die Welt, deren Zum-Glauben-Kommen Kirche im Sinne des Konzils in all ihren Aufgabenfeldern zu dienen hat, in unseren Breiten eine Welt geworden ist. Vor einigen Jahren hat man sich angesichts der durch Skandale gebeutelten römisch-katholischen Kirche in Deutschland noch darum gestritten, ob wir es denn mit einer Kirchen- oder einer Gotteskrise zu tun hätten. Neben dem allzu offensichtlichen Ablenkungsmanöver, das sich mit dieser Scheinalternative verbindet, steckte natürlich auch ein Körnchen Wahrheit darin. In der späten Moderne ist der Raum für Gott eng geworden. Denn Gott als Lückenbüßer ist heute zu Recht überflüssig geworden. Auch für Glaubende gilt es, in der Welt zu leben ‚etsi deus non daretur‘ (Dietrich Bonhoeffer)<sup>92</sup>. Die heute deutlich werdende Fremdheits- und damit zugleich Freiheits-erfahrung des Glaubens ist eine unaufhebbare; sie ist identisch mit der Grundsignatur des Glaubens in der Moderne, der durch die neuzeitliche Religionskritik hindurchgegangen ist. Der Glaube an einen personalen Gott, der den Menschen als Partner und Du gegenübertritt, der als Herr der Geschichte geglaubt und als Hoffnung jenseits dieses Lebens erwartet wird, ist der Moderne abhandengekommen.

Christliche Zukunftshoffnung grenzt in unseren Breitengraden daher eher an ewige Langweile und der Glaube an einen in Geschichte erfahrbaren und in meinem Leben handelnden Gott hat sich im Feuer der neuzeitlichen Religionskritik, insbesondere in der Theodizeeproblematik, in Asche verwandelt, in der man vergeblich die Glut des Glaubens sucht. Entweder fällt er aktuell dem post-modern-beliebigen ‚Was Gott ist, bestimme ich‘ und seinen latent monistisch-pantheistischen Tendenzen zum Opfer oder er wird mit

---

<sup>92</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, in: ders., *Werke* Bd. 8, Gütersloh 1998, 191f.

einem Achselzucken kommentiert. Im ersten Fall sucht man spirituelles Glück und Heil mitunter in einem von den östlichen Religionen inspirierten ‚Abschied vom göttlichen Konkretum‘ samt ‚Abschied vom personalen Ich‘. Im zweiten Fall hat eine Tiefendimension menschlicher Existenz in der Alltagserfahrung kaum mehr einen Platz. Glaube ist im Normalfall schlicht irrelevant geworden. Man hat vergessen, dass Gott keine ‚hinterweltliche‘ Größe, kein heiliges Numinosum ist, sondern ein heilsgeschichtliches Konkretum. Und diese theologische Amnesie führt auch zu einem ekklesiologischen Gedächtnisverlust. Und es ist nun tatsächlich so, dass die Plausibilität von Kirche unmittelbar mit der gefühlten Möglichkeit oder eben Unmöglichkeit dieses Kontrafaktischen im positiven Sinne zusammenhängt. Denn für Christinnen und Christen hat beides – das, was ist, und das, was noch kommt – immer irgendwie miteinander zu tun. Bei der Frage nach der Zukunft von Kirche geht es also nicht nur um die Plausibilität von Kirche nach außen, sondern eben auch nach innen. Steht sie noch für den Geist, der lebendig macht? Und worum ginge es dabei?

Eigentlich geht es um die Frage der bleibenden Präsenz Gottes in der Welt und um den angemessenen Ausdruck für die reale Erfahrbarkeit dieser Präsenz. Der Gott, an den Christinnen und Christen glauben, ist kein transzendenter, absoluter ‚Klotz‘ aus All-Güte, unantastbarer Ewigkeit und über alles erhabener Heiligkeit etc., sondern ein Gott der Beziehungsmächtigkeit, der Kommunikation, ein Gott des mit, für und in uns. Die Rede vom Engagement Gottes für die Welt, vom Wirken des Geistes Gottes in der Welt, von seiner Liebe zur Welt kennt zwar notwendig auch den Stachel der Theodizee. Denn dieser Gott ist kein Gott nur für die Schönwetterzeiten. Aber es ist ein Geist Gottes, der in Abgründe führt und auch dort seine Anwesenheit zugesagt hat, ebenso wie er verheißen hat, aus diesen Abgründen wieder herauszuführen. Der Sensus gerade dafür, d. h., für das Wirken des Geistes, für einen Gott der in unserem Alltag präsent ist, scheint verloren gegangen. Was damit gemeint ist, ist nicht irgendein esoterisches Geschwätz, sondern das existentielle Gefühl dafür, dass es noch etwas Anderes gibt, als das, was ist; dass die Welt eine andere werden und sein könnte, als sie ist. Kurz: dass dieses Leben hier und jetzt nicht einfach ‚alternativlos‘ ist (und das hat eben nicht nur eschatologische Konsequenzen [...] später mal, sondern ganz konkrete hier und jetzt).

Die erste und eigentliche Herausforderung ist die Frage, wie unsere metaphysisch ernüchterte Gegenwart zu einer ‚neuen Heimat‘ von Glaubenden wie Suchenden werden kann. Glaube aber kann heute sicher nicht jenseits des Bruchs gelebt werden, der Gott so rigoros aus unserer Welt verbannt hat. Darum steht die Kirche vor der Herausforderung, zu unterscheiden zwischen dem unaufgebbaren Kern des Christlichen und dem, was historisch hervorgebracht und lange Zeit vielleicht system- und glaubenstützend war, heute aber genau das verhindert, was seine eigentliche Aufgabe ist: Glaube zu erzeugen. Diese Aufgabe nimmt die Worte Johannes XXIII. ernst, der zur Konzilseröffnung das Unternehmen des Konzils so umschrieb: „Der überreiche und kostbare Schatz des überlieferten Glaubens muss so erforscht und so ausgelegt werden, *wie es unsere Zeit verlangt* [...], *damit er die vielfältigen Bereiche des menschlichen Wirkens erreicht*“<sup>93</sup>. Robert Musil hat dies in seinem Epochenroman ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘ einmal so formuliert: „Die Moral, die uns überliefert wurde, ist so, als ob man uns auf ein schwankendes Sein hinausschickte, das über dem Abgrund gespannt ist [...] und uns keinen anderen Rat mitgäbe als den: Halte dich recht steif! [...] Ich glaube, man kann mir tausendmal aus geltenden Gründen beweisen, etwas sei gut oder schön, es wird mir gleichgültig bleiben, und ich werde mich einzig und allein nach dem Zeichen richten, ob mich seine Nähe steigen oder sinken macht. Ob ich davon zum Leben erweckt werde oder nicht“. ‚Zum Leben zu erwecken‘ – das ist die entscheidende Option für Kirche und alles, was sie lehrt, vertritt, darstellt.

Eine zweite, mit dieser Option eng verbundene Herausforderung deutet sich unter dem Pontifikat Papst Franziskus‘ an. So betont er, dass erst die Vielfalt dazu verhilft, „die verschiedenen Aspekte des unerschöpflichen Reichtums des Evangeliums besser zu zeigen und zu entwickeln. [...] Denken wir daran: ‚die Ausdrucksform der Wahrheit kann vielgestaltig sein. Und die Erneuerung der Ausdrucksformen erweist sich als notwendig, um die Botschaft vom Evangelium in ihrer unwandelbaren Bedeutung an den heutigen Menschen weiterzugeben“ (EG 40). Daher gilt: „Selbstverständlich

---

<sup>93</sup> Vgl. *Papst Johannes XXIII.*, Ansprache zur Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils, *Gaudet Mater Ecclesia*, vom 11. Oktober 1962, zitiert nach: HerKorr 17 (1962) 86f. (eigene Hervorhebung).

ist in der Kirche eine Einheit der Lehre und der Praxis notwendig; das ist aber kein Hindernis dafür, dass verschiedene Interpretationen einiger Aspekte der Lehre oder einiger Schlussfolgerungen, die aus ihr gezogen werden, weiterbestehen. [...] Außerdem können in jedem Land oder jeder Region besser inkulturierte Lösungen gesucht werden, welche die örtlichen Traditionen und Herausforderungen berücksichtigen. Denn die Kulturen [sind] untereinander sehr verschieden, und jeder allgemeine Grundsatz [...] muss inkulturiert werden, wenn er beachtet und angewendet werden soll“ (AL 3). Die damit verbundenen Veränderungen für das Katholischsein im dritten Jahrtausend sind aber dramatisch. Denn sie werden Kirche und Glaube grundlegend neu bestimmen.

*Amoris laetitia* entwickelt dabei die theologischen Überlegungen zur engen Verbindung von Dogmatik und Pastoral, von Lehre und Leben, aber auch zur theologischen Würdigung der konkreten Lebensverhältnisse weiter, wie es die pneumatologische Wende in der Pastoralkonstitution wiederentdeckt und in Geltung gesetzt hat. Die von Papst Franziskus für den Lebenskontext der christlichen Ehen und Familien in Anschlag gebrachte Hermeneutik ermöglicht es, auf diesem Feld pastoralen Wirkens insbesondere auf die konkrete Lebenssituation als theologischem Referenzpunkt einzugehen und damit gerade die existentiellen Herausforderungen und Notlagen als Maßstab kirchlichen Handelns ernstzunehmen, weil komplexe Lebenssituation komplexe Lösungen erfordern und nicht mit schlichten Katechismusantworten zu regeln sind.

Das alles verändert Glaube und Lehre grundlegend und es entgrenzt Kirche notwendigerweise. Hier muss sich nun zeigen, wie ‚katholisch‘ die Katholische Kirche eigentlich noch ist, denn hier erweist sich die Fähigkeit von Kirche, nicht mehr die Partikularität, sondern die Universalität in den Mittelpunkt zu stellen.

In einer globalisierten Welt, in der Heimat zum Plural geworden ist und Kulturen in einer auf den ersten Blick unaufhebbaren Fremdheit aufeinandertreffen, ist die Fähigkeit zur Inklusion statt Exklusion bekanntlich eine der entscheidenden, wenn nicht *die* entscheidende Herausforderung – nicht nur für die Kirche. Das aber ist genau das, wofür Kirche als Zeugin für den lebendigmachenden Geist in Anspruch genommen ist. Die durch das ‚Wehen des Geistes‘ vorgegebenen Ortsbestimmungen von Kirche sind jetzt eben durch jene „Ortsbestimmungen mitten in dieser Zeit“ gekennzeichnet,

„die dort etwas freilegen, was verschwiegen wird, aber für die Auseinandersetzung um Humanität und menschenwürdige Verhältnisse repräsentativ ist“<sup>94</sup>. Wer sich auf diesen ‚Geist‘ einlässt, dem muss klar sein: Die Identität von Kirche zerrinnt ihm unter der Hand, bzw. er kommt nicht umhin, diese und sein Bekenntnis dazu und seinen Glauben daran stets neu erringen zu müssen. Wer hier um die Identität des Katholischen bangt, der sei daran erinnert:

„Mir ist eine „verbeulte“ Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist. Ich will keine Kirche, die darum besorgt ist, der Mittelpunkt zu sein, und schließlich in einer Anhäufung von fixen Ideen und Streitigkeiten verstrickt ist. Wenn uns etwas in heilige Sorge versetzen und unser Gewissen beunruhigen soll, dann ist es die Tatsache, dass so viele unserer Brüder und Schwestern ohne die Kraft, das Licht und den Trost der Freundschaft mit Jesus Christus leben, ohne eine Glaubensgemeinschaft, die sie aufnimmt, ohne einen Horizont von Sinn und Leben“ (EG 49).

Wir werden also nicht darum herumkommen, stets neu darum ringen, zu sagen, was es bedeutet, zu glauben, oder wer oder was die ‚katholische Kirche‘ ist. Die Freiheit, die der Geist schenkt, war nie eine harmlose, aber sie führt ‚ins Weite‘.

---

<sup>94</sup> Sander, Kommentar, 868.