

Die Freude als „Identität“ des Christen – Zur revolutionären Dimension von *Evangelii Gaudium*

Kurt Appel

1. In seiner Antrittsvorlesung als Rabbiner zitiert Jesus aus Jes 61,1: Das dort verheißene Evangelium mündet in ein „genehmes“ Jahr des Herrn, in dem alte Schulden beglichen werden und die Menschen die Gelegenheit zu einem Neuanfang in der gottgewollten Schöpfungsordnung erhalten. Diese zielt, wie Gen 1,1–2,4a zeigt, auf den *siebenten Tag* als Tag des Festes. Das Fest ist die Sinnmitte der Zeit und der Logos des gesamten Universums. Die Welt ist um des Festes willen geschaffen, welches sich in der Begegnung mit Jesus realisiert, in der Menschen aus alten Zwängen freigelassen werden.

2. In großen revolutionären Umbrüchen gibt es traditionell das Bemühen, verschüttete und verheißungsvolle Anfänge freizulegen und neu fruchtbar zu machen. Dieses Zurück zu den Anfängen beinhaltet keinen nostalgischen Wunsch nach einer verklärten Vergangenheit, sondern ein utopisches Moment, aus dem heraus die Gegenwart von ihren Lasten und Zwangsvorstellungen befreit wird, um alternative Möglichkeiten freizulegen. Die Zeitform der Bibel ist daher weder die der Gegenwart noch die der Vergangenheit, sondern das Futur antérieur (Vorzukunft), d.h. die aus der Zukunft Gottes erneuerte Vergangenheit. In ihr manifestiert sich Gottes Barmherzigkeit, in der die krankheitsverursachende Vergangenheit eine Chance zur Gesundung erhält. Nicht mehr die Macht des unabänderlichen Schicksals behält darin das letzte Wort, vielmehr wird das Leid der Vergangenheit durch eine zukunftsöffnende Geschichte verändert.

3. Papst Franziskus hat in seinem apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* in Anknüpfung an die oben erwähnte paradigmatische „Vorlesung“ Jesu der kirchlichen Vergangenheit eine hoffnungsvolle Wende gegeben, die im Zeichen des Festes und der Freude steht. Sein Schreiben schließt an eine vielerorts als nichtssagend beurteilte Bischofssynode anlässlich des 50-jährigen Abschlusses des II. Vatikanischen Konzils an, wobei es den Synodenbericht mit neuem Leben erfüllt.

Seit dem Abschluss des Konzils gab es unzählige Enzykliken, Apostolische Konstitutionen und Schreiben, Erklärungen, Synodendokumente etc., die das Konzil für die Kirche fruchtbar machen sollten. Allerdings gibt es kein Dokument, welches so grundsätzlich und von den biblischen Ursprüngen her die Sendung der Kirche in der Zeit nach dem II. Vatikanum denkt. Es fokussiert das Evangelium auf sein Zentrum, welches in der festlichen Freude als „Identität“ des Christen und des Volkes Gottes, insofern es Festgemeinschaft ist, zu finden ist.¹ Dabei kann es auf Grund seines paradigmatischen Ansatzes, aber auch durch konsequente Bezugnahme auf die gegenwärtigen Herausforderungen sowohl als bedeutendstes lehramtliches Dokument der letzten Jahrzehnte gelten als auch als einer der tiefstinnigsten ekklesiologischen Entwürfe der katholischen Kirche bzw. des Christentums überhaupt. Nicht zuletzt deshalb ist der wiederholt erhobene Vorwurf an Papst Franziskus, sein Pontifikat ermangle der theologischen Tiefe, völlig unhaltbar.

4. Der Tradition von *Gaudium et Spes* (GS) folgend denkt *Evangelii Gaudium* die Mission des Christentums radikal von den geschichtlichen und kulturellen Herausforderungen unserer gegenwärtigen globalen Gesellschaft her. Dabei zeigt sich vielleicht noch stärker als in GS eine Sensibilität für die Fragen, die hinter der Epoche, auf die es sich bezieht, stehen. Für die Kirche greift es bewusst den die letzten Jahrzehnte zunehmend in den Hintergrund getretenen Konzilsterminus *Volk Gottes* auf. Dieses ist nicht mit den Getauften gleichzusetzen, die gewissermaßen einen festumrissenen ekklesiologischen Körper bilden, sondern es sind die zum messianischen Fest Geladenen. Damit weitet sich der Horizont von *Evangelii Gaudium* auch über die Kirche hinaus. Allerdings bezeichnen die Geladenen nicht unspezifisch „alle“. Denn auch wenn niemand von der Einladung Jesu ausgeschlossen ist, fehlte doch in der Ladung aller die konkrete Adressierung. Diese richtet Papst Franziskus an die Armen, die im Verlaufe des Dokuments sehr präzise gezeichnet werden.

5. Das Zweite Vatikanische Konzil stand vor der Aufgabe, die Kirche mit der Moderne zu versöhnen. Oder präziser gesagt handelte es sich um eine Versöhnung mit dem liberalen Rechtsstaat europäischer Prägung, der auf Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit, Säkularität, selbstbestimmter Menschenwürde und sozialer Kohäsion (Wohlfahrtsstaat) beruhte. Diese Aussöhnung war notwendig geworden,

¹ Vgl. dazu Braulik 1988.

nachdem einerseits die alten dynastisch geprägten Staaten untergegangen waren und sich andererseits die Welt mitten in einer ideologischen Auseinandersetzung befand, nämlich dem „Kalten Krieg“ zwischen Liberalismus und Kommunismus, in dem die Kirche selbst massiv von einer Seite bedroht war.

Das hier angedeutete Szenario prägte auch die postkonziliare Ära und das Pontifikat von Paul VI. Er versuchte, die Kirche behutsam in die liberale Staatenwelt einzuführen und unterbreitete ihr gewissermaßen das Angebot, als soziale und spirituelle Säule zur Verfügung zu stehen. Gegenüber katholisch dominierten Staaten, die noch faschistisch oder semifaschistisch regiert waren, wie Spanien und viele lateinamerikanischen Länder, positionierte sich die Kirche klar auf Seiten jener Kräfte, die die Weiterentwicklung zu einem liberalen Sozialstaat zu befördern suchten, was auch durch Bischofsernennungen bestärkt wurde. Eine Krise des Bündnisses zwischen Kirche und sozialliberalem Bürgertum bedeutete die Enzyklika *Humanae Vitae*. Obwohl deren eigentliches Anliegen in der radikalen Unverfügbarkeit des Lebens bestand, wurde sie missverstanden als Symbol gegen eine selbstbestimmte Sexualität, die eine der Säulen der liberalen Gesellschaft bildete.

6. Die Wahl von Karol Wojtila war zunächst als klares Signal der Unterstützung des westlichen Modells gegen den atheistischen Kommunismus gedacht. Allerdings zeigte sich rasch, dass Johannes Paul II. eigene Ziele verfolgte, die nicht mehr in das konziliare Schema passten. Er verstand sich zwar durchaus als Zeichen gegen den Kommunismus, allerdings lehnte er den westlichen Liberalismus nicht weniger ab. Ein entscheidendes Datum dafür war sicher das Referendum in Italien über die Legalisierung des Schwangerschaftsabbruches 1981, welches einen klaren Erfolg der Befürworter brachte. Spätestens von da an sah es Wojtila als Notwendigkeit an, die innerkirchlichen Reihen zu schließen und Bündnispartner im neokonservativen Bereich zu suchen, um das Evangelium des von der Empfängerin an unantastbaren Lebens glaubhaft verkünden zu können. Speerspitze dafür sollte ein neu heranzubildender Klerus sein, der schon durch die zölibatäre Lebensform Widerstand gegen den westlichen Hedonismus ausdrücken sollte. Ein Hauptproblem des Projekts von Johannes Paul II. – und später noch stärker von Benedikt XVI. – bestand darin, dass sich die neuen politischen Allianzen für die Kirche als äußerst belastend herausstellten. Denn die neokonservativen Kräfte standen meist nur verbal für das Evangelium des

Lebens ein, de facto aber dominierten vielfach rein wirtschaftliche Interessen oder konkreter gesagt Interessen einer finanzkräftigen Oberschicht. Dies hatte die Konsequenz, dass die in manchen Regionen der Kirche entstandene Allianz mit den Armen – sicherlich gegen die Intention von Johannes Paul II. – zunehmend zerbrach.

7. Die katholische Kirche bildete im Laufe ihrer Geschichte eine beeindruckende Ästhetik heraus. Gemeint ist damit nicht nur die kirchliche Kunst und Liturgie, sondern auch die Ästhetik der juristischen, liturgischen und theologischen Ordnungen. Alle Bereiche des kirchlichen Lebens waren im Sinne einer „societas perfecta“ organisiert, von den drei Klassen des Kardinalskollegiums bis zu den vier Stufen der niederen Weihen und den je sieben geistlichen und leiblichen Werken der Barmherzigkeit. Damit war es der Kirche gelungen, eine Ordnung ins Abendland einzuführen, die ihre Nachwirkung bis in die staatlichen Institutionen Europas zeigt. Mit der zunehmenden Selbstbestimmung des Individuums, die durch die Industrialisierung und Urbanisierung neue Schübe erhielt, wurde diese Ordnung aber zunehmend von der Gesellschaft entkoppelt und fand ihre letzten Refugien in ländlichen Gegenden, bürgerlichen Familien und Adelshäusern.

Papst Benedikt XVI. bemühte sich, die ästhetische Dimension der kirchlichen Ordnungen für die globale Gesellschaft fruchtbar zu machen. Die Kirche sollte als metaphysisches Kontrastprogramm gegen den zweckrationalistischen und utilitaristischen Immanentismus des Abendlandes fungieren. Auch in diesem Konzept war für den (jungen) Klerus eine besondere Rolle zugeordnet, insofern dieser in Lebensstil und theologischem Selbstverständnis eine Mittlerfunktion zwischen diesseitiger und transzendenter Welt wahrnehmen sollte.

Unterschätzt wurde dabei der Umstand, dass in der postmodernen Gesellschaft ästhetische Ausdrucksformen, von ihren Traditionen und geschichtlichen Bezügen getrennt, unmittelbar in reine „Images“, d. h. auswechselbare Marken umschlagen, die völlig sinnentleert sind und deren einziger Inhalt das durch sie beanspruchte Prestige ist. Daher musste es nicht verwundern, dass viele ästhetische Traditionen gerade bei jungen Priestern der Untermauerung eines klerikalen Machtanspruchs dienten und keinerlei ethische oder spirituelle Inhalte aufwiesen. Das Fest als ästhetischer Höhepunkt der Kirche verkehrte sich in solcher Handhabung zu einem leeren Gestus klerikaler Macht.

8. Im Zweiten Vatikanum suchte die Katholische Kirche ihre Identität zwischen dem Freiheitsbewusstsein der westlichen Moderne und

den ideologischen und politischen Auseinandersetzungen des Kalten Krieges. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus wurde allerdings immer deutlicher, dass auch der „westlichen“ Welt die traditionellen Identitäten abhanden gekommen waren. In der Folge wurde die Identitätsfrage zur bestimmenden Frage der globalisierten Welt. Sie bestimmte die aus dem Kolonialismus hervorgegangenen Staaten Afrikas und Asiens genauso wie die postsozialistischen Länder, aber auch die westlichen Gesellschaften.

9. Der Jahrtausendwechsel ist gekennzeichnet durch eine massive Urbanisierung der Weltgesellschaft, die dazu führt, dass in absehbarer Zeit die Mehrheit der Weltbevölkerung nicht nur in Städten, sondern in Megacities mit mehr als 10 Millionen Einwohnern leben wird. Verbunden damit ist ein massiver Traditionsverlust, da vormoderne Traditionen vielfach an familiäre Erzählungen und Praktiken der ruralen Welt gekoppelt waren. Ebenso weitreichend war der Triumph des Finanzkapitalismus, gegen den *Evangelii Gaudium* mehrfach Stellung bezieht (z. B. EG 55), der nicht zuletzt auch dadurch charakterisiert ist, dass alles Seiende in Geldwert umgewandelt wird, der sich beliebig von lokalen und historischen Bindungen loslösen kann.

Dadurch ist er Zeichen einer die Gegenwart immer stärker bestimmenden Virtualisierung der Welt, die sich nicht zuletzt in zunehmender Medialisierung derselben niederschlägt. „Das Wirkliche macht dem Anschein Platz“, hält EG lapidar fest (EG 62). Das Sein wird völlig aus seinen kulturellen und traditionsgebundenen Kontexten herausgelöst und dadurch zur austauschbaren Marke. In der virtualisierten Welt spielen Räume, Zeiten und die dadurch geprägten Körper keine Rolle mehr, alles ist in ihr bei Bedarf wiederholbar und ersetzbar. Der alte Traum nach Körperlosigkeit und damit verbundener Unverletzbarkeit und Unsterblichkeit hat sich in der virtual reality auf perverse Weise erfüllt. Die medialisierte Markenwelt verfügt weder über eine unverfügbare Vergangenheit noch eine hoffnungsgeleitete Zukunft, vielmehr lebt sie im ewigen transzendenzlosen Jetzt. Das „Nunc stans“ der metaphysischen Tradition erlebt auf diese Weise seinen Triumph als „Image“ von Marken, zu der sich Personen, Ereignisse, Kulturen und Religionen transformiert haben. Der Körper und seine Grenzen sind außer Kraft gesetzt, mit ihm aber auch die Realität des Anderen (Realität als *res aliter*). Diese sinkt zum Moment einer alteritätslosen und damit totalitären Ideenwelt herab.

Traditionsverbundene Religionen und Kulturen versuchen sich durch fundamentalistische Rückgriffe dieser Dynamik zu entziehen,

allerdings zeigt sich, dass der Rückgriff auf die „Tradition“ innerhalb der globalen virtual reality diese zur äußerlichen Marke verwandelt. Ein Beispiel für diese Entwicklung findet sich derzeit bei vielen jugendlichen Muslimen in Europa, die einem im Internet aufbereiteten Islam folgen. Es geht darin um „Images“, verbunden mit der Suche nach dem abhanden gekommenen Körper, was sich in massiven Gewaltexzessen, die Körpererfahrungen ersetzen sollen, niederschlägt.

9. Angesichts dieser globalen Identitätssuche in einer Welt, die keine Identität des Körpers mehr zu kennen scheint, verwundert es nicht, dass der Kontext, in dem *Evangelii Gaudium* geschrieben wurde, auch die Suche nach der „katholischen“ Identität war. Das Wunder von EG besteht allerdings darin, dass Papst Franziskus gerade nicht auf abgrenzende Selbstvergewisserungen abzielt: „Ich will keine Kirche, die darum besorgt ist, der Mittelpunkt zu sein“, hält der Papst kategorisch fest (EG 49). Er unterläuft den Identitätsdiskurs mit drei im Zentrum der Schrift stehenden Kategorien. Die *Barmherzigkeit* (1) Gottes zeigt sich nicht zuletzt in einem großzügigen, niemanden ausschließenden Gestus, der zu einem universalen *Fest* (2) einlädt. „Und schließlich versteht die fröhliche evangelisierende Gemeinde immer zu ‚feiern‘“ (EG 24). Die erste kirchliche Identität liegt also darin, sich als Festgemeinde zu konstituieren, um dem Gottesnamen – JHWH als barmherzigen Gott – zu entsprechen. Die Geladenen sind dabei in besonderer Weise die *Armen* (3).

Wichtig ist dabei die Aussage, dass für „die Kirche [...] die Option für die Armen in erster Linie eine theologische Kategorie [ist] und erst an zweiter Stelle eine kulturelle, soziologische, politische oder philosophische Frage“ (EG 198). Die hier zitierte Stelle läuft nicht auf eine Verharmlosung der Option für die Armen hinaus, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass der Papst an dieser Stelle das meist vorangestellte Wort „bevorzugt“ weglässt, welches dazu diente, um diese Option zu relativieren. Zu betonen ist auch, dass die Armen natürlich *auch* eine kulturell, soziologisch, politisch und vor allem ökonomisch zu bestimmende Größe sind und man bei diesem Begriff an politisch Ausgegrenzte ebenso denken kann wie an die sozial am Rand Stehenden oder an die von gängigen kulturellen Ausdrucksformen Abgeschnittenen oder im ökonomischen Sinne am und unter dem Existenzminimum Lebenden.

All dies reicht aber nicht aus, um dem biblisch ganz besonders im Zefanjabuch, welches in EG zitiert wird (EG 4), entfaltetem Begriff des

Armen gerecht zu werden. In diesem Buch² wird deutlich, dass die Armen derjenige Teil Israels sind, der aus den von den Eliten definierten Zugehörigkeiten ausgeschlossen ist. Es sind diejenigen, die außerhalb des Zentrums und der darin vorgegebenen Identitäten stehen. Nicht zufällig erwähnt das päpstliche Schreiben Ausgeschlossene, die nicht nur von der Gesellschaft ausgebeutet, sondern sogar als Müll betrachtet werden (vgl. EG 53), und nicht zufällig mahnt es den Gang in die Peripherien ein (vgl. EG 30).

10. Entscheidend für das Verständnis der Freude des Evangeliums, die Kirche konstituiert, ist der Zugang zur Bedeutung der Kategorie des *Armen*. Ihre theologische Dimension erschließt sich von Begriffen wie „Peripherie“ und „Ausschluss“. Theologisch ist sie in Fortführung und Explikation u. a. von Zefanja und Stellen wie Mt 19,12 oder Gal 3,28 zu denken.

In Gal 3,28 hält Paulus fest, dass die Christen aus allen die antike Welt bestimmenden Identitäten herausgetreten sind. Ihnen kommt weder eine ethnische Zugehörigkeit (Jude oder Gojim) noch die Zugehörigkeit zu sozialen Klassen (Freier und Sklave) zu. Darüber hinaus ist für die Christen sogar die tief in den Körper hineinreichende geschlechtliche Identität nicht der letzte Maßstab. Letzteres hat den christlichen Gemeinden große Probleme bereitet, da von einigen die Transzendierung der Geschlechteridentitäten dahingehend ausgelegt wurde, dass die Differenz der Geschlechter zugunsten einer männlichen Identität aufgehoben werden müsse. Vor diesem Hintergrund ist die paulinische Polemik in 1 Kor 11,5 gegen das nichtverhüllte Haupt der Frau zu verstehen, insofern Frauen sich wahrscheinlich die Haare abschnitten, um den Männern gleich zu sein. Auf alle Fälle gab es auf der einen Seite das biblische Bewusstsein, dass der Mensch als Differenz von Mann und Frau Abbild Gottes ist. Dies implizierte, dass sich in der menschlichen Geschlechtlichkeit eine Alterität zum Ausdruck bringt, die jeder narzisstischen Selbstfindung im Anderen einen Riegel vorschiebt und den eigenen Körper transzendiert. Andererseits aber eröffnete sich im frühen Christentum die Erfahrung, dass angesichts des heranbrechenden Gottesreiches alle bisherigen Identitäten kein letztes Fundament beanspruchen konnten.³

Die radikalste Ausformung dieser Erfahrung liegt wohl in dem bis

² Für einen Kommentar, der den Begriff des Armen im Zefanja-Buch besonders herausarbeitet siehe: Weigel 1994.

³ Sehr schön hat dies Giorgio Agamben herausgearbeitet in: Agamben 2006.

dato wenig verstandenen sogenannten Eunuchenspruch Jesu (Mt 19,12) vor. Darin spricht Jesus davon, dass einige sich zu Eunuchen um des Reiches Gottes willen machen. Um diesen Spruch adäquat zu verstehen, muss auf die Stellung des Eunuchen in der antiken Welt verwiesen werden: Sie bildeten eine Art drittes Geschlecht neben Mann und Frau, d. h. sie hatten keine geschlechtliche Zugehörigkeit, weshalb sie auch im seltenen Falle sozialen Aufstiegs sogar von den Geringsten verachtet wurden. In diesem Spruch Jesu geht es daher um eine Solidarität mit den am meisten verachteten Gliedern der Gesellschaft, die nicht nur aus allen Identitäten herausgefallen, sondern auch körperlich versehrt waren. Die zölibatäre Lebensform schloss nicht zuletzt an diesen Gedanken an.

11. Von daher erschließt sich eine christliche Tradition, die in EG neu aufgegriffen wird: Christsein bedeutete einen Gang zu jenen Orten ausgeschlossenen Daseins, denen jede der herrschenden Identitäten verwehrt blieb. Christen standen an der „Peripherie“ und ihre Fragilität reichte bis tief ins Körperliche hinein. Das Wunder bestand darin, dass aus diesem radikalen Verlust an überlieferten Zugehörigkeiten – ein Verlust, der durch das Kreuz sein ausdrucksstärkstes Symbol fand – eine neue Form von Gemeinschaft erwachsen konnte.

Diese verstand sich als Sein in Christus. Durch das Ereignis der Auferstehung Christi und der mit ihr verbundenen Geistsendung wird den christlichen Gemeinden eine neue Sicht- und Empfindungsweise eröffnet, in der die Fragilität des Lebens als Zeigestab Gottes fungieren kann. Bereits die alttestamentliche Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes impliziert eine intensive körperliche Dimension (Compassion), die sich in Jesu Empfindsamkeit, die bis in die Eingeweide geht (vgl. z. B. Mk 6,34), fortschreibt. Im Heiligen Geist berührt Gott auf das Innigste den Körper der Christen und zwar sowohl dessen individuelle als auch dessen gemeinschaftliche Empfindungswelt (Leib Christi).⁴ Christsein bedeutet damit zuallererst eine neue Körpererfahrung, was Papst Franziskus in den schönen Terminus einer „Revolution der zärtlichen Liebe“ (EG 88) kleidet. In der Eucharistie als Zentrum festlicher Freude wird der sich universal eröffnende Körper Jesu verinnerlicht und begegnet fortan in der radikalen Äußerlichkeit des verwundbaren Anderen (Mt 25,31–46).

Die neue Identität des Christen ist also eine zutiefst körperliche, die die individuelle ebenso wie die soziale und geschichtliche Dimen-

⁴ Vgl. dazu Sequeri 2001; Neri 2007.

sion des Körpers umfasst. Sie legt wie eine zweite Haut den offenen Körper Jesu an, in dem die alttestamentliche Geschichte eines kompassiven Mitseins Gottes mit den Verlorenen der Geschichte rekapituliert wird, um in eine weltkompassive Landschaft einzutreten.⁵ Die Haut ist als Bild vielleicht auch deshalb geeignet, weil sie den Menschen zwar begrenzt, allerdings in radikaler Offenheit und Durchlässigkeit gegenüber ihrem Außen. Sie ist das Organ, durch das die Welt am intensivsten erfahren wird und in die größte Nähe rückt. Sie dient als Fläche, in die sich Welt und Zeit einzuschreiben vermögen und bringt die Verwundbarkeit des Menschen zum Vorschein.

Die mitfühlende und berührbare Existenz ist also das Evangelium der Freude, welches zum Fest gereicht. Die Armen sind dabei die Erstgeladenen, insofern sie außerhalb der abgeschlossenen Identitäten stehen und gerade darin zu Erstzeugen für die Offenheit des Lebens werden können. Freilich impliziert dies ein Überwinden der (Todes-)Angst und neue Formen der Gemeinschaft. Die Wette der Christen, die letztlich auch wie ein Cantus Firmus das Schreiben von Papst Franziskus durchzieht, geht dahin, dass die Angst vor der verletzlichen Offenheit umso eher schwindet und dass neue Gemeinschaftsformen des Lebens umso eher gelingen, je näher Gott selber an den Körper der Christen rückt.

Die Kirche ist daher keine weitere Form von Anderes ausschließender Identitätsbildung, sondern eine Freude entzündende Verkörperung Gottes, die ihr entsprechendes Symbol im offenen Körper Christi findet, wie er in der Eucharistie erinnert wird.

12. *Evangelii Gaudium* ist, zusammengefasst gesagt – vielleicht mehr als jedes andere kirchliche Dokument der letzten Jahrzehnte – ein theologisches Programm im Dienste der Verkörperung Christi in unserer globalen Gesellschaft, innerhalb und außerhalb der institutionalisierten Kirche.

Papst Franziskus weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass sich die „Erfüllung der Menschheit und der Geschichte in einer Stadt verwirklicht“ (EG 71). Die offene Stadt Jerusalem (Offb 21,25), zu der alle Völker Zugang haben, ist eines der großen Leitmotive des apostolischen Schreibens. Denn gerade an den Peripherien der gegenwärtigen Megacities, denen jedes Zentrum abhanden gekommen ist, hat die Kirche die besondere Berufung, ein Netz von Freundschaften und Beziehungen auch jenseits traditioneller familiärer und ethnischer

⁵ Vgl. dazu Metz 2006; Reikerstorfer 2008.

Bindungen zu knüpfen. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Übersetzung und Verkörperung des Evangeliums in die es umgebenden (Sub-)Kulturen (vgl. EG 115), verbunden mit einer Sensibilität für die Verletzungen, durch die sie auf besondere Weise geprägt sind.

Die große Chance und Herausforderung, die Papst Franziskus sieht, besteht darin, der Menschheit wieder neue Geschichten zu geben, in denen sich plurale Erfahrungen sedimentieren können. „Die wahre christliche Hoffnung, die das eschatologische Reich sucht, erzeugt immer Geschichte“ (EG 181), lautet einer der Schlüsselsätze des Schreibens. Diese Geschichte besteht nicht darin, virtuelle Versatzstücke der Tradition zu repetieren, sondern die Vergangenheit durch eine radikale Öffnung auf die Zukunft der Armen hin – zu der die Kirche berufen ist (vgl. EG 209) – wieder erzählbar zu machen, um so tragfähige Gemeinschaftsformen zu begründen.

Im Letzten mündet damit das Schreiben von Papst Franziskus nicht nur in ein ekklesiales, sondern auch in ein universales kulturelles Projekt: Es geht um kulturelle Synthesen (vgl. EG 210), die aus der großzügigen Offenheit (vgl. EG 210) für innovative Ausdrucksformen des Menschlichen resultieren. Letztere sind dazu berufen, Jesus implizit oder explizit in der Verletzbarkeit derjenigen zu verkörpern, die die Ausgeschlossenen in die Nähe und zur Sprache kommen lassen. Darin eröffnen sich Erfahrungen der „Freundschaft mit Jesus und brüderliche Liebe“ (EG 265) und wenigstens zeichenhaft neue weit über kirchliche und gesellschaftliche Grenzen hinausreichende Allianzen. In solchen freundschaftlichen Verbindungen, die – wie Franziskus in mystischer Heiterkeit anklingen lässt – sich zu allen Geschöpfen und zu Gott hin weiten sollen (vgl. EG 115), wird dem Volk Gottes die je tiefere Freude des Evangeliums zeichenhaft aufgeleuchtet sein.

(13.) Nachklang: Das Schreiben von Papst Franziskus gibt eine aus der Freude des Evangeliums stammende Orientierung für die Kirche des beginnenden dritten Jahrtausends. Gleichzeitig erleben wir heute in einigen Weltgegenden einen zunehmenden Zusammenbruch staatlicher Institutionen. Diese sind aber notwendig, um ein Leben in menschlicher Würde zu ermöglichen und den großen globalen Herausforderungen (Umwelt, Migration, Urbanisierung etc.) begegnen zu können. In diesem Zusammenhang stellt sich auch theologisch die Frage, inwieweit der moderne Rechts- und Sozialstaat und seine durch einen demokratischen Konsens getragenen Institutionen ein gottgewolltes Erbe des Evangeliums zum Ausdruck bringen.

Dass sich die Katholische Kirche und die Päpste spätestens mit Papst Franziskus aus der Parteipolitik zurückgezogen haben, ist auf alle Fälle zu begrüßen. Allerdings wird eine der großen theologischen und kirchlichen Herausforderungen in einer Zeit der Deinstitutionalisierung darin bestehen, das Verhältnis zu den staatlichen Institutionen einer neuen Klärung zu unterziehen. Das Evangelium könnte auch darin bestehen, diesen Institutionen neue Sinnhorizonte zu kommen zu lassen. Dies nicht im Sinne einer Rückkehr zu konfessionalisierten Staatsgebilden, sehr wohl aber in der Erinnerung, dass in dem Miteinander von kirchlichen und staatlich-demokratischen Institutionen, wie es für die Zeit des Konzils und die Jahrzehnte danach charakteristisch waren, ein humanistisches Potential steckt. Das Volk Gottes hat, wie Papst Franziskus zurecht betont, seinen „wahrhaftigsten“ Ort an den Peripherien, an jenen Orten, die auch institutionell kaum oder nicht mehr zu erreichen sind. Das von ihr verkündete Evangelium lässt sich nicht in bürgerlich-institutionelle Grenzen einfügen. Allerdings ist der funktionierende Rechts- und Sozialstaat auch ein Humus für eine menschenwürdige Gesellschaft und daher des Evangeliums selber. In diesem Sinne ist die Kirche zwischen Prophezie und Institution aufgespannt. Ihr Subjekt sind die Armen, die Ausgangspunkt und Zielpunkt für Institutionalisierungen bilden müssen. Daneben aber reicht das Volk Gottes auch in jene „Gottesfürchtigen“, die dafür Sorge tragen, dass in den Institutionen, d. h. in politischen, kulturellen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und polizeilichen Einrichtungen ein Maß sowohl an Funktionsfähigkeit als auch an Menschlichkeit aufrecht erhalten wird, ohne welches ein soziales Zusammenleben nicht funktionieren kann. Dazu beizutragen, dass diese Institutionen nicht gänzlich erodieren, und daran mitzuwirken, dass sie auch eine Ausrichtung zugunsten der Fragilsten der Gesellschaft nicht aus den Augen verlieren, wäre in der heutigen Situation eine möglicherweise unspektakuläre, aber trotzdem dringliche Aufgabe, der die Kirche in den letzten Jahrzehnten wenigstens teilweise mittels ihrer Pfarren und der sich darin vollzogen habenden Sozialisierung nachgekommen ist.

Von daher ist es wohl auch zu verstehen, dass Papst Franziskus Vordenker einer prophetischen Kirche ist, aber in ihm auch der Pfarrer vor Ort – man muss hier vielleicht ein wenig wehmütig ergänzen: der Pfarrer, wie es ihn in der Zeit nach dem Konzil gab – begegnet, was theologisch in einer Zeit der manischen Übertreibungen allzu leicht unterschätzt wird.

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio: Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt 2006 (2000).
- Braulik, Georg: „Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheologie“, in: Braulik, Georg: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*. Stuttgart 1988, S. 161–218.
- Metz, Johann Baptist: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer. Freiburg 2006.
- Neri, Marcello: Gesù. Affetti e corporeità di Dio. Assisi 2007.
- Reikerstorfer, Johann: Weltfähiger Glaube. Wien 2008.
- Sequeri, Pierangelo: „Il dono della carità. Una prospettiva teologica“, in: *Annale 2000 de Il Regno*. Bologna 2001, S. 107–121.
- Weigel, Michael: Zefanja und das Israel der Armen. Eine Untersuchung zur Theologie des Buches Zefanja. Klosterneuburg 1994.