

„Die Welt sinnlos ohne Gott“? (II)

Säkulare Glaubenswelten zwischen Inkarnation und Inkulturation – Rückfragen mit Madeleine Delbr el

1. *Theo*-logische Kategorien zum Umgang mit dem Phänomen der „Säkularisierung“

a) *Inkarnation und Inkulturation im Spiegel der „mémoire chrétienne“*

Von „säkularen Glaubenswelten“ zu reden erfordert einen sachgerechten, d. h. geistlich wie theologisch fundierten Umgang mit der diagnostizierten – hier v. a. für Westeuropa typischen¹ – Gegenwarts-situation. Dies soll im Folgenden anhand von Rückfragen mit Madeleine Delbr el erfolgen.

Für die in diesem Zusammenhang unvermeidliche Frage, was aus der Diagnose für die theologische Bewertung der Gegenwart zu folgern sei, haben die französischen Theologen Hervé Legrand und Claude Geffré Antwortelemente vorgelegt, die ihren französischen Entstehungskontext keineswegs verleugnen, dabei aber in ihren theologischen Voraussetzungen und Konsequenzen weit über Frankreich hinaus bedenkenswert sind und die auch die gegenwärtig erfolgenden Diskussionen um einschlägige Modelle eines Jürgen Habermas, Charles Taylor oder José Casanova um spezifisch theologische Aspekte bereichern können. Die beiden Zugriffe von Legrand

1 Für eine Einordnung in globale Zusammenhänge s. exemplarisch Karsten Schmidt: Säkularisierung und die Weltreligionen, in: Thomas M. Schmidt, Annette Pitschmann (Hg.): Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2014, 356–369, bes. 361 ff. Für Frankreich und Westeuropa s. auch Joseph Doré, La s cularisation aujourd’hui, un phénomène complexe, un défi pastoral, in: Jean Ehret, Erwin M de (Hg.): Una Sancta Catholica. Einheit und Anspruch des Katholischen, Freiburg 2009, 397–407.

und Geffré, denen man selbstverständlich andere hinzugesellen könnte, scheinen sich auf den ersten Blick methodisch und in Teilen ihrer Schlussfolgerungen zu widersprechen. Sie weisen aber – unter unterschiedlichen Vorzeichen und in unterschiedlicher Terminologie – eine Schnittmenge auf, aufgrund derer sie in hohem Maße komplementär sind. Die vielfältigen „Glaubenswelten“ im säkularen Frankreich, so können wir jenseits aller definitorischen Detail- und auch Grundsatzfragen mit Legrand und Geffré in einer Arbeitshypothese zusammenfassen, sensibilisieren Kirche und Theologie für die Dimension der Inkarnation und für die Aufgabe der Inkulturation. Insbesondere auch treffen sich Legrands eher gesellschafts-optimistisches Anliegen einer je konkreten Inkulturation des Glaubens und Geffrés eher gesellschaftskritisches Anliegen einer je neuen Inkarnation der Werte des Reiches Gottes in dem, was Legrand eine „lebendige Überlieferung“² und Geffré „mémoire chrétienne“³ nennen – beides übrigens Begriffe, die letztlich auf Leben und Botschaft, Tod und Auferstehung Christi verweisen und das Verhältnis der Gegenwart zu ihm zu fassen versuchen. Christliches Leben und Denken im Hier und Heute tut deshalb gut daran, sich exemplarisch vom Leben und Denken wegweisender Christinnen und Christen in der Geschichte inspirieren zu lassen, zugleich aber auch die Konkretion und Kontextualität christlicher Glaubenswelten gestern und heute, in Frankreich und in Deutschland, zu berücksichtigen. So gilt es einerseits, gerade bei einem Blick „von auswärts“ über den Rhein, die Kirche in Frankreich nicht auf einzelne Akteure, Prozesse oder Bistümer zu reduzieren. Andererseits kann nicht zuletzt durch das Glaubenszeugnis Einzelner eine Perspektivierung und Akzentuierung allgemeiner Begriffe und Sachverhalte erfolgen.

In diesem Sinn kann man von Madeleine Delbréls spezifischer „Glaubenswelt“ her exemplarisch den Blick auf die Dimension der Inkarna-

2 Hervé Legrand: Säkularisierung, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz/ CCEE Sekretariat (Hg.): Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE). Oktober 1991 (Stimmen der Weltkirche Europa 32), o.O. o. J. [Bonn/St. Gallen 1991], 142–150, 148.

3 Claude Geffré: L'état de l'Église catholique en France, in: Otto Hermann Pesch, Jean-Marie van Cangh (Hg.): Comment faire de la théologie aujourd'hui ? Continuité et renouveau, Bruxelles-Paris 2003, 67–75, 75.

tion und die Aufgabe der Inkulturation schärfen.⁴ Damit wird zugleich im Sinne einer umfassenden und doch immer konkret rückgebundenen „mémoire chrétienne“ deutlich, wie über die Grenzen von Zeit und Raum hinweg das immer begrenzte Glaubenszeugnis Einzelner im Rahmen der „lebendigen Überlieferung“ orts- und universalkirchlich fruchtbar gemacht werden kann.⁵

b) Die Dimension der Inkarnation

Der Beginn des Wirkens Madeleine Delbréls in Ivry in den 1930er Jahren fällt zusammen mit einer rasch zunehmenden Beliebtheit des Inkarnationsmotivs.⁶ Kaum zu überschätzen ist, dass dessen Verwendung letztlich auf Yves Congars berühmte und höchst einflussreiche *Conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance* aus dem Jahre 1935⁷ zurückgeht, wo der Dominikaner angesichts eines in

4 Bei einem deutsch-französischen Blick ist zu berücksichtigen, dass Madeleine Delbré und ihre Form des Christseins bereits zu Lebzeiten große Faszination ausübte, wie etwa ihr Einfluss auf die *Mission de France* zeigt (vgl. hierzu v. a. Katja Boehme: „Gott aussäen, sicher, dass er irgendwo sprossen wird“. Spuren Madeleine Delbréls in der Kirche Frankreichs und Deutschlands, in: dies., Thomas Herkert (Hg.): *Proposer la foi – dem Glauben einen Weg bereiten* (Tagungsberichte der Katholischen Akademie Freiburg), Freiburg 2006, 13–26; Gilles François: Die Rezeption Madeleine Delbréls im französischsprachigen Raum, in: ebd., 27–34. In Deutschland regte sich das Interesse an ihr später, v. a. seit den 1970er Jahren: vgl. hierzu Eveline Zeder: Die Rezeption Madeleine Delbréls im deutschsprachigen Raum, in: ebd., 43–56.

5 Vgl. in diesem Sinne auch die Überlegungen bei Michael Quisinsky: „Gelebtes Konzil“. Zur historischen, systematischen und konzilshermeneutischen Bedeutung von Zeitzeugenberichten zum Zweiten Vatikanum, in: Katrin Gallegos Sánchez, Barbara Henze, Thomas Herkert, ders. (Hg.): *Aggiornamento im Erzbistum Freiburg. Das II. Vatikanische Konzil in Erinnerung und Dialog* (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Freiburg i. Br. 2011, 31–46.

6 Zum Inkarnationsmotiv allgemein s. Bernard Besret: *Incarnation ou eschatologie. Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain (1935–1955)*, Paris, Les Editions du Cerf, 1964; zum Inkarnationsmotiv bei Madeleine Delbré s. Katja Boehme: *Gott aussäen. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbré* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 19), Würzburg 1997, bes. 122 f.

7 Yves Congar: *Une conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, in: *La Vie Intellectuelle* n° 37, 1935, 214–249; zur historischen und funda-

einem komplexen und jahrhundertelangen Prozess „desinkarnierten Glaubens“⁸ dazu auffordert, nach Wegen für dessen neue „Inkarnation“ zu suchen. Die in der Folge einsetzende Beliebtheit des Inkarnationsmotivs geht allerdings mit einer recht vielfältigen Verwendung einher, die je nach Kontext recht unterschiedlich akzentuiert sein kann. Katja Boehme zeigt am Vergleich zwischen dem Inkarnationsverständnis von Marie-Dominique Chenu, dem langfristig vielleicht einflussreichsten „Inkarnationstheologen“ Frankreichs im 20. Jahrhundert, und Madeleine Delbr el auf, dass Letztere stärker von einer „dualisierenden Tendenz, die ihre christliche Dialektik begründet“⁹, geprägt war. Damit bringt sie eine Dimension in die zeitgenössische Suche nach einem Verständnis der Inkarnation als Erkenntnisprinzip¹⁰ ein, die bei Chenu nicht zuletzt aufgrund einer eher impliziten Behandlung der Kreuzesthematik nur indirekt vorhanden war. In der Inkarnationstheologie Geffr s, die ebenso wie zuvor schon die Grundlegungen seines Ordensbruders Jean-Pierre Jossua¹¹ die Dimension des Kreuzes auch explizit miteinbezieht, liegt das Ergebnis einer kritisch-konstruktiven Weiterführung des Chenu’schen Ansatzes vor.¹² Darin kann man, ohne dass

mentaltheologischen Bedeutung dieses Beitrags s. Michael Quisinsky: *The „Interference“ between Nouvelle Théologie and Catholic Practice in Church and Society*, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90 (2014), 71–98.

8 Congar: *Une conclusion théologique* (wie Anm. 7), 243.

9 Boehme: *Gott aussäen* (wie Anm. 6), 203.

10 Dazu grundsätzlich Michael Quisinsky: *Inkarnation. Jesus Christus – Ermöglichung und Herausforderung christlichen Lebens und Denkens*, in: Hilary Anne-Marie Mooney, Karlheinz Ruhstorfer, Viola Tenge-Wolf (Hg.): *Theologie aus dem Geist des Humanismus. Festschrift für Peter Walter*, Freiburg i. Br. 2010, 292–331. und ders.: *Analogia pleromatis – in der Welt von heute. Inkarnationstheologische Perspektiven auf Neuzeit und Gegenwart*, in: *Theologie und Glaube* 102 (2012), 69–91.

11 Jean-Pierre Jossua: *Le salut. Incarnation ou mystère pascal*. Chez les Pères de l’Eglise de saint Irénée à saint Léon le Grand, Paris 1968.

12 Claude Geffré: *Le réalisme de l’incarnation dans la théologie du Père Marie-Dominique Chenu*, in: *RSPT* 69 (1985), 389–399; ders.: *Théologie de l’incarnation et théologie des signes du temps chez le Père Chenu*, in: *Marie-Dominique Chenu. Moyen-âge et modernité. Colloque organisé par le Département de la recherche de l’Institut catholique et le Centre d’études du Saulchoir   Paris, les 28 et 29 octobre*

Madeleine Delbrél selbst genannt wird, auch das für ihr Denken charakteristische dualistisch-dialektische Element und v. a. die noch hinter ihrer letztlich von ihren kommunistischen Nachbarn geprägten dialektischen „Denkstruktur (...) ihre(r) gelebte(n) Theologie“¹³ wirkende *theo*-logisch-soteriologische Grundintuition gewürdigt sehen, wobei dieses Element selbst noch einmal stärker auf einen auch erkenntnistheoretisch positiven Umgang mit Welt und Wirklichkeit geöffnet wird. Damit erweist sich ganz allgemein das Verständnis der Inkarnation als Erkenntnis- und Denkmodell als ein gesamtkirchlicher Lernprozess. Viele und im Einzelnen durchaus unterschiedlich und gegensätzlich gelagerte Intuitionen aus verschiedenen Glaubenswelten durchdringen sich hierbei¹⁴ und es macht das Besondere der Denkkategorie der Inkarnation aus, dass sie jenseits theologischer Unterschiede auf Jesus Christus hin- und so von ihm her in das Zentrum des Glaubens hinführt.

c) *Die Aufgabe der Inkulturation*

Anders als das Motiv der Inkarnation erlebte dasjenige der Inkulturation erst nach dem Tod Madeleine Delbréls breite Verwendung.¹⁵ Was die von Legrand geforderten Detailstudien angeht, mit deren Hilfe man die jeweils konkret zu konstatierende Säkularisierung in Gestalt eines „Fehlens von Inkulturation“ analysieren könne, so legte vor einigen Jahren Étienne Fouilloux eine solche zu Ivry-sur-Seine vor.¹⁶ Mit ihrer Hilfe kann

1995 sous la présidence de Joseph Doré et Jacques Fantino (Les Cahiers du Centre d'études du Saulchoir 5), Paris 1997, 131–153.

13 Boehme: Gott aussäen (wie Anm. 6), 220.

14 Michael Quisinsky: Analogia pleromatis – in der Welt von heute. Inkarnations-theologische Perspektiven auf Neuzeit und Gegenwart, in: Theologie und Glaube 102 (2012), 69–91.

15 S. Giancarlo Collet: Art. Inkulturation. I. Begriff u. Problemstellung, in: LThK³ 5 (1996), 505–506.

16 Étienne Fouilloux: Des chrétiens à Ivry-sur-Seine (1930–1960), in: ders.: Les chrétiens français entre guerre d'Algérie et mai 1968, Paris 2008, 175–192. Während der Beitrag von Fouilloux seine Tiefenschärfe durch das Ausgehen vom Lokalen erhält, so umgekehrt die Einordnung von Delbréls Wirken durch Robert Wattebled: Stra-

nicht nur die besondere Situation Ivrys aufgezeigt werden, sondern von daher wiederum auch ein Beitrag zur Verortung Madeleine Delbréls in der Vielgestaltigkeit der Glaubenswelten des französischen Katholizismus in Geschichte und Gegenwart erfolgen.¹⁷ Wie Fouilloux im Zusammenhang einer weiteren Untersuchung schreibt, die den historisch bedingten gewaltigen lokalen Unterschieden der Intensität kirchlich verfasster religiöser Praxis und katholischem Engagement gilt, liegen „Lichtjahre“ zwischen den Glaubenswelten im kommunistischen Ivry und in dem von ihm zum Vergleich herangezogenen, verschlafenen Örtchen Chanzeaux im ländlichen Département Maine-et-Loire, in dem Mitglieder der JAC das Leben „dynamisierten“¹⁸. Die Pariser Vorstadt ist neben Montreuil, Marseille und dem Département Creuse nach Fouilloux nicht nur ein Beispiel unter vielen, sondern ein „symbolischer Ort“¹⁹ für die Beziehungen zwischen einem missionarischen Katholizismus einerseits und weit von der Kirche entfernten Bevölkerungsmilieus andererseits. Zwar sei Ivry einerseits eine Arbeitervorstadt wie viele andere auch, aber vieles, was über diese allgemein gesagt werden könne, ist nach Fouilloux dort in einer überzeichneten Form anzutreffen, sodass die Stadt „geradezu ein Mythos“²⁰ geworden sei. Hinsichtlich der religiösen Geschichte Ivrys seit der 1880 dort einsetzenden Industrialisierung sei nur auf eine Problematik hingewiesen, die zunächst nicht ideologischer, sondern letztlich emotionaler Natur ist. So habe einerseits die Entwicklung der kirchlich-pfarreilichen Infrastruktur mit dem Bevölkerungswachs-

tégies catholiques en monde ouvrier dans la France d'après-guerre. Préface de Jean-Marie Mayeur, Paris 1990, durch ihren gesamtfranzösischen Horizont. Zu Delbrél s. ebd., 143–152.

- 17 Mathilde Dubesset schließlich verdanken wir eine Studie, die das lokale Wirken Madeleine Delbréls im gesamtfranzösischen Kontext des Engagements von Christinnen verortet: Mathilde Dubesset: *Les engagements catholiques au féminin*, in: Bruno Duriez, Étienne Fouilloux, Denis Pelletier, Nathalie Viet-Depaule (Hg.): *Les catholiques et la République (1905–2005)*, Paris 2005, 103–114, 109.
- 18 Étienne Fouilloux: *Une géopolitique de l'engagement chrétien*, in: Bruno Duriez, Étienne Fouilloux, Denis Pelletier, Nathalie Viet-Depaule (Hg.): *Les catholiques et la République (1905–2005)*, Paris 2005, 266–276, 276.
- 19 Fouilloux: *Des chrétiens à Ivry-sur-Seine* (wie Anm. 16), 176.
- 20 Ebd.

tum durchaus mitgehalten: Neben der Mutterpfarrkirche Saint-Pierre-Saint-Paul in Ivry-Centre entstanden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts drei weitere Pfarreien: Sainte-Croix in Ivry-Port, Notre-Dame-de-l'Espérance du Petit-Ivry sowie Saint-Jean-Baptiste du Plateau. Andererseits haben es insbesondere die alteingesessenen Pfarrangehörigen von Saint-Pierre-Saint-Paul nur schwer verwunden, dass die Geschicke ihres einstigen Dorfes nunmehr von der Überzahl der zugezogenen Bewohner der zum Teil der Pariser Banlieue mutierten Stadt Ivry bestimmt wurde.²¹ Dass (in Deutschland wie in Frankreich) auch in Ivry gerade der Umzug in die Stadt für viele neue Bewohner das Ende ihrer religiösen Praxis bedeutet haben dürfte, sei ergänzend zu Fouilloux hinzugefügt. So wurde, ähnlich, wie es (in Deutschland wie in Frankreich) ebenfalls auch andernorts der Fall gewesen sein dürfte, die Mutterpfarre Saint-Pierre-Saint-Paul in gewisser Weise der Hort des „alten Ivry“, was auch einen nicht ganz unwesentlichen Aspekt des Hintergrunds für Delbréls Kritik an *dieser* Pfarrei mit ihren „Gewohnheitschristen“²² darstellen dürfte. Auch die Spannungen zwischen dem missionarischen Kurs der emblematischen und für Delbréls Weg bedeutenden Pfarrer Jacques Lorenzo (1934–1942) und Yvan Daniel (1958–1967), dem Koautor von *La France, pays de mission*, einerseits und den eingewachsenen Pfarrangehörigen sind v. a. für die Mutterpfarre Saint-Pierre-Saint-Paul typisch. Schließlich entwickelte sich gerade hier aufgrund der politisch-weltanschaulichen Orientierung der Mehrzahl der hinzuziehenden Arbeiter jener Antagonismus von Christen und Kommunisten, der Madeleine Delbréls Leben und Denken entscheidend prägte. In der gemeinsam mit dem neuen Stadtteil entstandenen und gewachsenen Pfarrei Ivry-Port hingegen sei, so Fouilloux weiter, trotz ebenfalls vorhandener Schwierigkeiten das Klima ein anderes gewesen, bis hin zur Integration von bisher Kirchendistanzierten und zur guten Zusammenarbeit mit missionarischen Gemeinschaften.²³

21 Ebd., 180 und 182.

22 S. dazu Paul Wehrle, Katja Boehme: Proposer la foi – dem Glauben einen Weg bereiten: Madeleine Delbré. Ein Dialogvortrag zwischen Bischof und Laie, in: Boehme, Herkert (Hg.): Proposer la foi (wie Anm. 4), 97–120, bes. 118 ff.

23 Fouilloux: Des chrétiens à Ivry-sur-Seine (wie Anm. 16), 183. Dieser Sachverhalt stellte einen lohnenden Gegenstand vergleichender Fallstudien dar, die hinsichtlich der in

Diese christlichen Gruppen und Gemeinschaften wiederum²⁴ stellten in Ivry insofern eine Besonderheit dar, als sie aus Christinnen und Christen bestanden, die von außen ganz bewusst deshalb in die Stadt gekommen waren, weil diese ein „Schaufenster des lokalpolitischen Kommunismus“²⁵ war. Seit der Zeit des Zweiten Weltkriegs kam aufgrund der Rolle der Kommunisten in der *Résistance* hinzu, dass Ivry auch ein zentraler Erinnerungsort für die französischen Kommunisten wurde.²⁶ Delbréls *Ville marxiste, terre de mission* von 1957 ist nach Fouilloux deshalb nicht nur ein Dokument ihres eigenen Denk- und Glaubensweges einerseits und des missionarischen Verständnisses des Christentums insgesamt andererseits, sondern auch ein „Beitrag zum Mythos von Ivry“²⁷. Vor diesem Hintergrund gestaltet sich die Legrandsche Frage nach dem Fehlen oder dem Gelingen von Inkulturation – und damit auch die Frage nach dem Wirken Madeleine Delbréls – keineswegs einfach. Nicht zuletzt aufgrund der gesamtkirchlichen Großwetterlage der 1950er Jahre beurteilt Fouilloux eher zurückhaltend, was man im Anschluss an Legrand eine gelingende Inkulturation des Christentums in Ivry nennen könnte.²⁸ Eine solche Bilanz schließt natürlich den Reichtum dessen nicht aus, was sich jenseits des statistisch Messbaren und soziologisch Fassbaren (darunter nicht zuletzt auch „Mischehen“ zwischen Kommunisten und Christen, Taufen der Kinder kommunistischer Eltern, Parteimitgliedschaften von Christen beim Parti Communiste etc.)²⁹ in zwischenmenschlichen Begegnungen, in der konkreten Zusammenarbeit und auch in der allgemeinen

den letzten Jahren hier und da zu beobachtenden und aus ganz unterschiedlicher Motivation heraus erfolgenden abwertenden Urteile über die Glaubensrealisierung in den Pfarreien pastoral wie theologisch gewichtige Nuancierungen mit sich bringen dürften und insbesondere auch die – entsprechende Kontexte und Konstellationen vorausgesetzt – spezifische Leistungsfähigkeit der Pfarreien aufzeigen könnte.

24 Vgl. den Überblick über die verschiedenen Gruppen bei Fouilloux: *Des chrétiens à Ivry-sur-Seine* (wie Anm. 16), 184–189.

25 Ebd., 178.

26 Ebd., 179.

27 Ebd., 186.

28 Ebd., 192. Dazu erhellend Yvon Tranvouez: *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien 1950–1955*, Paris 2000.

29 Fouilloux: *Des chrétiens à Ivry-sur-Seine* (wie Anm. 16), 191.

Atmosphäre des Lebens in Ivry an „Evangelisierung“ im Sinne evangeliumsgemäßer Beziehungen ereignet haben mag. Für Madeleine Delbr el selbst ist eine „Evangeliumsverk undigung“ charakteristisch, „die uns selber ins Evangelium einführt“. ³⁰ So könnte man sogar sagen, dass ihr langfristig entscheidender Beitrag zur Inkulturation des Christentums in Ivry gar nicht so sehr derjenige „nach außen“ in die Stadt hinein ist, sondern derjenige „nach innen“ in ihrem persönlichen Denk- und Glaubensweg: Ihr letzter, am 16. September 1964 vor Studierenden gehaltener Vortrag trägt denn auch den Titel: „Atheistische Umwelt als günstige Voraussetzung unserer eigenen Bekehrung“³¹. Allerdings: Die Begegnung mit Delbr el und die Dokumentation ihrer fortwährenden „Bekehrung“ in Wort (d. h. ihren Vorträgen) und Schrift (d. h. ihren Veröffentlichungen) konnten Christinnen und Christen in ganz Frankreich und zunehmend auch darüber hinaus zu einem zeitgemäßen Christentum ermutigen.

2. Madeleine Delbr el – eine Glaubenswelt unter vielen

Am Beispiel Madeleine Delbr els zeigt sich, wie die Erfahrungen einer Glaubenswelt, gerade weil diese zunächst nur eine unter vielen ist, dann besonders fruchtbar werden, wenn sie gesamtkirchlich und damit auch lehramtlich rezipiert werden. Im Lernprozess des Inkarnationsverst andnisses können so, mit Blick auf die christliche Wahrnehmung von Welt und Wirklichkeit, auf Dauer reale oder mögliche Einseitigkeiten dualistischer oder monistischer Natur vermieden werden. Die Grunddimension der Inkarnation ist aber implizit und explizit durchaus ein notwendiger Bestandteil für die Suche nach Formen gelingender Inkulturation. In diesem Sinn kann man die Rezeption der von Madeleine Delbr el ausgehenden Impulse und Motive durch den Brief der französischen Bischöfe *Proposer la foi* aus

30 Madeleine Delbr el: Atheismus und Glaubensverk undigung, in: dies.: Wir Nachbarn der Kommunisten. Diagnosen. Einführung von Jacques Loew (Theologia romana 7), Einsiedeln 1975, 233–254, 245.

31 Madeleine Delbr el: Atheistische Umwelt als günstige Voraussetzung für unsere eigene Bekehrung, in: dies.: Wir Nachbarn der Kommunisten (wie Anm. 30), 261–274.

dem Jahre 1996³² als Ausdruck eines langfristigen Beitrags zu dem ansehen, was man eine Dynamik hin zur bleibenden Inkulturationsfähigkeit des Glaubens in die Lebenswelten Frankreichs bezeichnen kann.

Um die Prägung von *Proposer la foi* einerseits und des französischen Katholizismus heute andererseits durch Madeleine Delbrél sowie die bleibende Aktualität ihres Denkens richtig einordnen zu können, gilt es allerdings auch, den Unterschied zwischen ihrer Glaubenswelt im Ivry der Nachkriegs- und Vorkonzilszeit und unserer Gegenwart zu berücksichtigen. Zunächst gehört der für Madeleine Delbréls Leben und Denken bestimmende Antagonismus zwischen Christentum und Kommunismus mittlerweile dem Bereich der Geschichte an,³³ mit ihm aber auch die Gegenüberstellung eines seiner selbst gewissen Christentums und einem sich von diesem abgrenzenden Welt- und Selbstverständnis des Menschen. Weiterhin gibt es hinsichtlich der von Madeleine Delbrél kritisierten Form von Kirchlichkeit natürlich heute noch in Frankreich wie in Deutschland durchaus Glaubenswelten, auf die ihre Kritik zutrifft, und es wäre durchaus aufschlussreich zu fragen, welchen Glaubenswelten in Frankreich wie in Deutschland dieses Urteil, oder genauer gesagt, die einzelnen Bestandteile dieses Gesamturteils, gelten könnten. Dennoch ist insgesamt die kirchliche Glaubenswelt, die aus Madeleine Delbréls Worten spricht, nicht mehr die unsere. So kontrastiert etwa die von Delbrél aufgrund ihrer konkreten Pfarreierfahrung in Ivry geäußerte Kritik am Selbstverständnis der in der Pfarrei engagierten Christen mit der Tiefe und Weite der gemeinsamen Reflexion auf Form und Gehalt der pfarreilichen Glaubenswelten, die insbesondere seit den

32 Dazu Hadwig Müller, Norbert Schwab, Werner Tzscheetzsch (Hg.): Sprechende Hoffnung – werdende Kirche. *Proposer la foi dans la société actuelle* – den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001; Boehme, Herkert (Hg.): *Proposer la foi* – Dem Glauben einen Weg bereiten (wie Anm. 4). S. dazu auch Doré, *La sécularisation* (wie Anm. 1), 407.

33 Yvon Tranvouez: *Catholicisme et société dans la France du XX^e siècle*. Apostolat, progressisme et tradition, Paris 2011, 9, sieht – mit Verweis auf Delbrél – die Bedeutung der während dieser Phase erwachsenen Denk- und Glaubenswege darin, dass sie die Dimensionen der Trennung zwischen christlichem Glauben und zeitgenössischer Kultur offenlegten.

1980er Jahren in Gestalt vieler Diözesansynoden – keineswegs nur in Poitiers und durchaus auch anders akzentuiert als dort – durchgeführt wurden.³⁴ Mit der Generation, die diese Diözesansynoden wesentlich trug, altern freilich auch viele Pfarreien und neue Fragen bzgl. der künftigen Gestalt der Kirche vor Ort drängen sich in den Vordergrund. Insbesondere dürfte das vom Straßburger Theologen François Wernert ausgemachte „Sonntagsdebakel“³⁵ für die Frage nach künftig möglichen Glaubenswelten von allergrößter Bedeutung sein.³⁶ Insbesondere gibt

34 Dominique Barnérias: *La paroisse en mouvement. L'apport des synodes diocésains français de 1983 à 2004. Préface de Laurent Villemin (Théologie à l'université)*, Paris 2011; Michael Quisinsky: *Verortungen des Glaubens. Neuere französischsprachige Diskussionen um die Pfarrei*, in: *Lebendige Seelsorge* 62 (2011), 141–146; ders.: *Aggiornamento vor Ort – christliches Leben und Denken in der Welt von heute und morgen*, in: Myriam Wijlens (Hg.): *Die wechselseitige Rezeption zwischen Ortskirche und Universalkirche. Das Zweite Vatikanum und die Kirche im Osten Deutschlands (Erfurter Theologische Schriften 46)*, Würzburg 2014, 125–149.

35 François Wernert: *Le dimanche en dérouté. Les pratiques dominicales dans le catholicisme français au début du 3^e millénaire. Préface de Mgr Albert Rouet, archevêque de Poitiers*, Paris 2010. Für die Übersetzung „Sonntagsdebakel“ s. Fortbildungstagung des Bistums Lausanne-Genf-Freiburg zum Thema Sonntag. *Der Sonntag: eine sichtbare, offene und glückliche Lebensform* (<http://www.kath.ch/news/der-sonntag-eine-sichtbare-offene-und-glueckliche-lebensform/> [1. 7. 2015]). Für die deutsche Übersetzung der Trilogie s. François Wernert: *Eucharistiefeyer, feiernde Gemeinde, Sonntagsfeier. Eine Umfrage zur Liturgie und Sakramentenpastoral in Frankreich*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 57 (2007), 205–227.

36 War für eine Mehrzahl der französischen Glaubenswelten lange Zeit die auf einer Tagung in 2001 in Francheville behandelte Trilogie „eucharistie – assemblée – dimanche“ („Eucharistiefeyer – feiernde Gemeinde – Sonntagsfeier“), die Wernert als Leitfaden dient, mehr oder weniger selbstverständlich, so bricht diese seit den 1990er Jahren in vielen Diözesen auseinander, sodass auch ihre Bestandteile mehr und mehr hinterfragt werden. Wenngleich man in diesem Zusammenhang auch die Rolle der in Frankreich einflussreichen Ordensgemeinschaften und neuen geistlichen Bewegungen berücksichtigen müsste, so zeichnet sich doch durch die Krise der Pfarrei ein dramatischer Wandel der Glaubenswelten in Frankreich ab: Durch Pfarreienzusammenlegungen und Reduktion von Zahl und Feierorten der Eucharistie macht Wernert näherhin eine verhängnisvolle Entwicklung aus, derzufolge gemeinschaftliche Glaubenswelten in der Fläche jenseits der auf Dauer ebenfalls weniger werdenden kirchlichen Zentralorte, die die konkret-lokalen Glaubenswelten nähren sollen, faktisch nicht mehr anzutreffen seien (vgl. z. B. Wernert: *Le dimanche en dérouté* [wie Anm. 35], 453).

Wernert zu bedenken, dass Gemeinschaften, die sich weniger häufig zur Eucharistie versammeln, auch entsprechend weniger häufig von dort zur Mission ausgesandt werden können.³⁷

Damit sind wir bei einem Stichwort angelangt, das bei allen Unterschieden zur Glaubenswelt Madeleine Delbréls eine ihrer bleibend bedeutenden Intuitionen benennt, die auch in *Proposer la foi* Eingang gefunden hat: „Ganz ohne Zweifel müssen wir immer mehr lernen, das zusammenzubringen, was Madeleine Delbrél ‚Missionsaufträge in die Weite‘ und ‚Missionsaufträge in die Tiefe‘ nennt, und eine leidenschaftliche Auseinandersetzung zwischen dem Geist des Menschen, dem Geheimnis der Welt und dem Geheimnis Gottes zu betreiben.“³⁸ Dabei zeigt sich der Einfluss Madeleine Delbréls in diesem epochalen Dokument allgemein darin, dass sie im Ausblick auf das dritte Jahrtausend, der den Brief der französischen Bischöfe beendet, als Vorbild genannt wird. Hier ziehen die Bischöfe übrigens eine Verbindungslinie zwischen der heiligen Theresia vom Kinde Jesu (Thérèse de Lisieux), die für die französische Spiritualitätsgeschichte des 20. Jahrhunderts eine kaum zu überschätzende Rolle spielt, und Madeleine Delbrél, die sich ihrerseits auf Thérèse berief, und den anstehenden Aufgaben der Glaubensverkündigung: Mit diesem Zitat, das bei weitem nicht alle Aspekte von *Proposer la foi* zur Sprache bringt, aber doch an programmatischer Stelle einen zentralen Punkt benennt, werden von Madeleine Delbrél ausgehend einerseits der grundsätzlich missionarische Charakter des Glaubens und der Kirche in ihrer Zeit und andererseits die Sinnfrage („Geheimnis der Welt“) und die Gottesfrage („Geheimnis Gottes“) zusammengeführt.

37 „Des assemblées qui sont convoquées moins fréquemment ont aussi moins l'occasion d'être envoyées en mission“ (Wernert: *Le dimanche en dérouté* [wie Anm. 35], 453).

38 Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken in Frankreich, in: Müller, Schwab, Tzscheetzsch: *Sprechende Hoffnung* [wie Anm. 32], 16–75, 74.

3. Die Welt sinnlos ohne Gott – heute?

a) *Gottesperspektiven in Proposer la foi*

In der Verhältnisbestimmung von Gott und Welt, die die eigentliche Herausforderung „säkularer Glaubenswelten“ ist, stellt *Proposer la foi* einen wichtigen Schritt dar, sodass zunächst noch einmal ein Blick auf Text und Kontext geworfen werden soll. Arnd Bünker sieht in dem Schreiben der französischen Bischöfe das Bemühen „um eine Integration der verschiedenen Gruppen des französischen Katholizismus“³⁹. Angesichts der oben skizzierten Vielfalt der Glaubenswelten in Frankreich ist dies sicherlich kaum zu unterschätzen: „Das Anliegen des Briefes kann somit nicht zuletzt darin gesehen werden, für die französischen Katholikinnen und Katholiken einen verbindenden ekklesiologischen Identitätsentwurf zu gestalten.“⁴⁰ Ob und warum dies nach Bünker eine „missionarische Zurückhaltung“⁴¹ mit sich bringt, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Gerade aber, weil der Text das Ergebnis eines komplexen dialogischen Geschehens in der französischen Kirche ist, wird man seine Bedeutung auch nicht nur in der theologischen Argumentation als solcher sehen, sondern in den Dialog- und Reflexionsprozessen, die er ausgelöst hat.⁴²

In diesem Zusammenhang kann man in *Proposer la foi* über einzelne Zitate hinaus v. a. eine grundsätzliche Parallele zu Madeleine Delbrêl entdecken. Die Inkulturation „nach innen“, die wir bei ihr festgestellt haben und die ein Neulernen des eigenen Glaubens durch das Mitgestalten der Kultur und Gesellschaft mit sich bringt, ist auch eine zentrale Dimension

39 Arnd Bünker: *Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland* (Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe II, 3), Neuauflage, Münster 2010, 384.

40 Ebd.

41 Ebd. Vgl. auch die ausgesprochen deutliche Kritik Bünkers am Brief der Bischöfe selbst (nicht seiner Rezeption v. a. auch bei Hadwig Müller), ebd., 399.

42 Dabei wird man auch zu berücksichtigen haben, dass ein gemeinschaftlich verfassender Text einer Bischofskonferenz (oder auch eines Konzils) von anderer Art ist als eine wissenschaftliche Abhandlung und insofern nicht ohne seine Vor-, Redaktions- und Nachgeschichte zu verstehen ist.

des Briefs der französischen Bischöfe: „Es hat Zeiten gegeben, in denen ein verschwommener Theismus wie selbstverständlich den christlichen Glauben zu tragen schien. Das ist heute nicht mehr der Fall. Wir sind dadurch umso freier, die Neuheit Gottes zu begreifen, so wie er in Jesus Christus zu uns kommt. *Wir werden in den Augen der anderen erst dann glaubwürdig sein, wenn wir gelernt oder erneut gelernt haben, an welchen Gott wir glauben und was er für uns getan hat.*“⁴³ Man kann die Bedeutung dieses Sachverhalts für den Gottesglauben der Christinnen und Christen in der Welt von heute kaum genug unterstreichen und allein schon aufgrund dieser Perspektive ist die Rezeption von *Proposer la foi* über Frankreich hinaus und gerade auch in Deutschland universalkirchlich von größter Bedeutung. Weiter kann man mit Arnd Bünker zusammenfassen, dass in *Proposer la foi* „die Frage des Empfangs des Gottesgeschenkes in der Kirche in den Vordergrund gerückt“⁴⁴ wird. Anders gesagt: Ähnlich wie bei Madeleine Delbrêl sprechen die, die an Gott glauben (können), zu denen, die dies nicht tun (können). Wie bei Delbrêls Kritik an einer bestimmten Form von Christentum geht dies einher mit einer potentiell ungeheuren Vertiefung des eigenen Gottesglaubens. Aber liegt die eigentliche Herausforderung spätestens heute nicht noch tiefer, so dass wir auf Glaubenszeugen wie Madeleine Delbrêl einerseits und ihre gesamtkirchliche Rezeption andererseits aufbauend einen Schritt nach vorn gehen müssen und dabei durchaus auch noch einmal einen Blick zurückzuwerfen haben, ob wir denn bisher nichts übersehen haben? Diese Herausforderung jedenfalls soll kritisch-konstruktiv anhand des Satzes herausgearbeitet werden, den dieser Beitrag zum Titel hat.

b) Die Herausforderung der Gottesfrage in der Welt und Kirche von heute

Der der Gottesfrage gewidmete Satz, der dem Titel dieses Beitrags zugrunde liegt, entstammt einer Passage eines Vortrags von Madeleine im Vorfeld des II. Vatikanums aus dem Jahre 1962. Aufgrund seiner

43 Den Glauben vorschlagen (wie Anm. 38, Hervorhebung im Original).

44 Bünker: Missionarisch Kirche sein? (wie Anm. 39), 359.

zentralen Bedeutung sei diese Passage an dieser Stelle nochmals⁴⁵ zitiert: „Wir verkünden keine gute Nachricht, weil das Evangelium keine Neuigkeit mehr für uns ist, wir sind daran gewöhnt, es ist für uns eine alte Neuigkeit geworden. Der lebendige Gott ist kein ungeheures, umwerfendes Glück mehr; er ist ein Gesolltes, die Grundierung unseres Daseins. Glück ist veränderliche Zutat am Rande Gottes, der bleibt. Wir geben uns keine Rechenschaft darüber, was Gottes Abwesenheit für uns wäre; so können wir uns auch nicht vorstellen, was sie für die andern ist. Wenn wir von Gott reden, bereden wir eine Idee, statt eine erhaltene, weiterverschenkte Liebe zu bezeugen. Wir können den Ungläubigen unsern Glauben nicht als eine Befreiung von der *Sinnlosigkeit einer Welt ohne Gott* verkünden, weil wir diese Sinnlosigkeit gar nicht wahrnehmen. Wir verteidigen Gott wie unser Eigentum, wir verkünden ihn nicht wie das Leben allen Lebens, wie den unmittelbaren Nächsten all dessen, was lebt. Wir sind keine Erklärer der ewigen Neuheit Gottes, sondern Polemiker, die eine Lebensanschauung verteidigen, welche überdauern soll.“⁴⁶ Dass Madeleine Delbr el das hier zum Ausdruck gebrachte spezifische Gottesverständnis – wie gesehen – in Auseinandersetzung erstens mit den „Gewohnheitschristen“ und zweitens mit der kommunistischen Umgebung entfaltet, ist nur zu verständlich, stellt aber just die beiden oben dargestellten Unterschiede zwischen ihrer und unserer Glaubenswelt dar.

Denn in der Gottesfrage sind vor diesem Hintergrund durchaus Unterschiede zur kirchlichen und säkularen Glaubenswelt von Madeleine Delbr el, wie sie eben im Zitat zum Ausdruck kam, anzumelden. Zunächst kann, wer heute, in einer völlig anderen Glaubenszeit und Glaubenswelt unvermittelt ihre Texte liest, durchaus Spannungen in ihrem Denken ausmachen.⁴⁷ So stellt sich die Frage, welche Impulse das Got-

45 S. bereits „Die Welt sinnlos ohne Gott“? (I). Säkulare Glaubenswelten am Beispiel Frankreichs (in diesem Band) S. 35–53, hier S. 38 f.

46 Delbr el: Atheismus und Glaubensverk undigung (wie Anm. 30), 238 (meine Hervorhebung).

47 Zeitgenossen und Interpreten Madeleine Delbr els sind nicht zuletzt von ihrer Gabe beeindruckt, Gegensätze in ihrem Leben und Denken produktiv zu vereinen. Dabei reichen Gegensätze oder wenigstens Spannungen recht weit in die Herzmitte

tesverständnis, das Madeleine Delbrél zu ihrer Zeit an ihrem Ort entfaltet hat, heute geben kann. Denn für alle Glaubenswelten in ihrer unhintergehbaren Vielfalt und Spannung dürfte für die Zeit der 1960er und 1970er Jahre gelten, dass „Gott sich verändert“, wie es Yves Lambert am Beispiel des Dorfes Limerzel für die einst überaus stark katholisch geprägte Bretagne herausgearbeitet hat.⁴⁸ Bedenkt man die Einschätzung Étienne Fouilloux', wonach die Zahl der über Frankreich hinaus großes Echo findenden emblematischen Christinnen und Christen eher gering ist, wird man auch die „einfachen“ Glaubenswelten der Pfarreien nicht unterschätzen, in denen sich nach Olivier Bobineau in Frankreich wie in Deutschland Gott ebenfalls verändert.⁴⁹ In der Tat: Haben nicht viele Christinnen und Christen in den letzten 50 Jahren – und in vielen Glaubenswelten bereits vor dem Konzil, das aus der in ebendiesen Bereichen erwachsenen Glaubenserkenntnis schöpfen konnte – durchaus gelernt, das Evangelium tatsächlich als etwas je Neues zu verstehen und zu verkünden? Ist Gott für durchschnittliche Christen und Christinnen heute tatsächlich ein moralinsaures „Gesolltes“ oder reichen die ehrlichen und in gewisser Weise glaubenskonstitutiven Zweifel, ob Gott tatsächlich sei und ob die Welt nicht doch letztlich sinnlos sei, bis weit in das kirchliche Leben hinein? Sind die heutigen engagierten Christinnen und Christen tatsächlich diejenigen, die Gott für ihr Eigentum halten, oder verstehen sich nicht gerade kirchlich aktive Christen immer mehr als diejenigen, die bei der gemeinsamen Su-

ihres Glaubenslebens hinein, wie ihr Umgang mit der „Welt“ zeigt: denn obwohl ihr von der Theologie des Johannesevangeliums und von Blaise Pascal geprägtes Weltbild, das der Theologie des beginnenden 20. Jahrhunderts entspricht, ein dualistisches ist und sie demzufolge „auch den Bruch des Christen mit der Welt fordert, folgt für sie – im Unterschied zu der damals vorherrschenden traditionellen Theologie – daraus nicht eine Distanz zur Welt und der entsprechende Rückzug aus einem agnostischen Milieu“ (Boehme: Gott aussäen [wie Anm. 6], 219). Sie selbst löst „den Dualismus ihres Weltbildes dialektisch zu einer Einheit von Gott und Welt auf, die sich im Glaubens-Bewußtsein des Christen vollzieht“ (ebd.).

48 Yves Lambert: *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours* (Sciences humaines et religions), Paris 1985 (Neuauflage 2007).

49 Olivier Bobineau: *Dieu change en paroisse. Une comparaison franco-allemande*, Rennes 2007.

che nach Gott vorangehen, weil vielleicht gerade sie Gottes Abwesenheit ganz besonders schmerzvoll wahrnehmen? Und umgekehrt kann gerade auch aus deutscher – und speziell ostdeutscher – Sicht gefragt werden, ob die sogenannte „Säkularisierung“ nicht mittlerweile so weit fortgeschritten ist, dass die Kategorie der „Sinnlosigkeit“ auf ein Leben ohne Gott bzw. eine Welt ohne Gott keineswegs ohne Weiteres zutrifft?⁵⁰ Es ist somit nicht nur Madeleine Delbrêls Diagnose, die uns eine Frage stellt, vielmehr müssen auch wir an Delbrêls Diagnose einige Anfragen richten. Möglicherweise liegt just in einer solchen Perspektivenverschränkung eine besondere Chance, Fragen nach „Sinn“ und „Gott“ zu artikulieren und Antwortelemente zu erarbeiten.

c) *Gott für die Kirche und Welt von heute und morgen*

Die Fragen, die man an Madeleine Delbrêls Text richten kann, sind – nicht zuletzt aufgrund der strukturellen Nähe Delbrêls zu *Proposer la foi* – analog zu denen, die auch an den Brief der französischen Bischöfe gestellt wurden. Sie sind es auch, die einige Jahre nach dessen Veröffentlichung zu einer neuen Perspektive auf das führten, was man überhaupt unter einer Glaubenswelt in säkularer Umgebung verstehen kann. So fragte 2004 der Jesuit Philippe Bacq, ob eine „proposition de la foi“ nicht doch eher einseitig ausgerichtet sei, statt einen „wahrhaftigen Dialog der Gegenseitigkeit“ einzuleiten, „dank dessen die einen mit den anderen gemeinsam auf dem Weg zur Wahrheit vorangehen, wie es das Konzil wünschte?“⁵¹ In der Folge stellt er als einer der Initiatoren die ersten

50 Grundsätzlich und pars pro toto Eberhard Tiefensee: Die Frage nach dem „homo areligiosus“ als interdisziplinäre Herausforderung, in: Benedikt Kranemann, Josef Pilvousek, Myriam Wijlens (Hg.): Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (Erfurter Theologische Schriften; 38), Würzburg 2009, 155–185.

51 Philippe Bacq: Vers une pastorale d'engendrement, in: ders., Christoph Theobald (Hg.): Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement, Brüssel 2004, 7–28, 13; vgl. auch den Folgeband dies. (Hg.): Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement, Brüssel 2008. Einige Beiträge sind übersetzt in Reinhard Feiter, Hadwig Müller (Hg.): Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2012.

Ansätze dessen vor, was zu einem der gegenwärtig spannendsten Entwicklungen im französischen bzw. französischsprachigen Katholizismus wurde: *die pastorale d'engendrement*.⁵² Ähnlich wie schon bei *Proposer la foi* stellt sich hier das Problem der Übersetzung. Während sich mittlerweile in Deutschland der Begriff der zeugenden Pastoral eingebürgert hat, möchte ich wenigstens auf eine alternative Übersetzungsmöglichkeit aufmerksam machen, die von einer lebensschenkenden Pastoral spricht.⁵³ Eine solche bezieht sich gleicherweise auf die gewachsenen Pfarreien wie auf andere Orte kirchlicher Präsenz und neue christliche Sozialformen. Sie kann somit von vorneherein eine Gegenüberstellung dieser unterschiedlichen Typen von Glaubenswelten vermeiden, die allzu oft den Chancen weder des einen noch des anderen Typs gerecht wird.

Hinsichtlich der Gottesfrage kann man bei der *pastorale d'engendrement* zwei Grundüberzeugungen ausmachen. Während Madeleine Delbr el den Gottesglauben und die Sinnlosigkeit einer Welt ohne Gott einander gegenüberstellte und *Proposer la foi* den Gottesglauben einer Welt, der dieser aus vielfältigen Gründen abhandenkam, neu vorschlagen wollte, geht die *pastorale d'engendrement* zunächst von einer Gegenwart Gottes in der Welt als solcher aus. Ein jeder Mensch, der „Ja“ zum Leben sagt, bringt demzufolge einen „Glauben‘ ans Leben“⁵⁴ zum Ausdruck, der zwar vom christlichen Glauben im engeren Sinn verschieden ist, aber doch auch auf seine Weise in die Dimension Gottes hineinverweist. Diese Dimension Gottes wird im gemeinsamen Lernen von „Glaubenden“ und Glaubenden, also von Nichtchristen und Christen, immer neu entdeckt und zur Grundlage eines Durchbuchstabierens des Lebens nicht nur innerhalb der kirchlich verfassten Glaubensgemeinschaft. Dabei ist vorausgesetzt und wird im-

52 Auf die einzelnen Aspekte der mittlerweile umfangreichen Diskussion um die pastorale d'engendrement sowie deren Rezeption im deutschsprachigen Raum kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. stattdessen zusammenfassend Michael Quinsinsky: Lebenschenkender Glaube. Eine pastorale Konzeption aus dem französischen Sprachraum, in: Herder-Korrespondenz 66 (2012), 137–141.

53 S. vorhergehende Anmerkung.

54 Christoph Theobald, Evangelium und Kirche, in: Feiter, Müller (Hg.): Frei geben (wie Anm. 51), 125

mer neu deutlich, dass und wie die Kirche „ihrem tiefsten Wesen nach mit individuellen und kollektiven Ereignissen des menschlichen Lebens verknüpft ist.“⁵⁵ Die einzige Daseinsberechtigung der Kirche ist es demnach, „die stets neue Botschaft eines radikalen Gutseins zu überbringen und es in der Art Christi zu tun. Diese Botschaft schlummert ja in jedem, denn jeder/jede kann entdecken, dass zu leben und an das Gutsein des Lebens zu glauben ein- und dasselbe ist.“⁵⁶ Die Frage nach der Sinnlosigkeit einer Welt ohne Gott wird hier also dahingehend ausdifferenziert, dass eine positive Sinngebung des Lebens als solche bereits als gottgewirkt betrachtet werden kann. Deshalb hat die Kirche ihre Botschaft „nicht von außen in die Menschen einzupflanzen, wie wenn Gott in das, was ihm seit jeher gehört, einbrechen müsste. Vielmehr wird die Kirche sie als in den Menschen wirksam erkennen und durch eine ihr von Christus geschenkte wohlthuende Präsenz wecken.“⁵⁷ Die Kirche ist hier in radikaler Weise Sakrament, d. h. „Zeichen und Werkzeug“ (LG 1), womit sich ein überaus weites und doch immer auch konkret leb- und denkbare Gottesverständnis eröffnet. „Jeder Mensch, ob er seinen ‚Glauben‘ auf Gott bezieht oder nicht, spürt dieses Geheimnis eines Lebens, das ihm ganz zu eigen ist und ihn zugleich radikal übersteigt. Wenn es uns anvertraut ist, mit anderen Leben zu zeugen, so dürfen wir dabei nicht vergessen, dass dieses Leben in dem, was seine unverfügbare Pointe ist, nicht weitergegeben werden kann: Wir rufen den ‚Glauben‘ wach – zugleich kann er nur frei aus dem Innern des andern selbst entspringen. Das hat entscheidende Konsequenzen für unser Gottesbild. Gott ist absolutes Versprechen, das sinnerfüllten Beziehungen gilt, in denen Güte und Milde der Freiheit der Einzelnen entspringen (Jer 31,34).“⁵⁸ Da für Christinnen und Christen die Welt ohnehin grundsätzlich nicht „ohne Gott“ ist, so könnte man in Anlehnung an das Thema dieses Beitrags formulieren, können Christinnen und Christen auch die Erfahrung von „Sinn“ akzeptieren und – nicht zuletzt im Sinne von *Gaudium et spes* 44! – wertschätzen, die ohne expliziten Got-

55 Ebd., 125.

56 Ebd., 126.

57 Ebd.

58 Ebd., 127.

tesglauben zustandekommt. Dies schließt freilich in der immer konkreten Nachfolge Jesu den Beitrag eines jeden Glaubenden zur expliziten „Evangelisierung“ seiner jeweiligen Lebenswelt nicht aus, sondern ein. Die Lebens- und Glaubenswelt eines jeden Menschen ist damit Ort Gottes und kann gelebtes Evangelium sein. Zwar kann in den Augen der Kirche „das Evangelium nur von Gott kommen; aber sie überlässt doch jedem Einzelnen die Aufgabe, die Gottesbilder, die bei ihm oder bei ihr Ablehnung, Distanz oder Zustimmung motivieren, solange durchzuarbeiten, bis das radikale Gutsein den Sieg davon trägt. Das ist das einzige, um was es wirklich geht.“⁵⁹ Als „Zeichen und Werkzeug“ steht die Kirche hier in einer Dienstfunktion, aber wird gerade so nicht einfach überflüssig. So ist es folgerichtig, dass in der *pastorale d'engendrement* von „Églises naissantes“ die Rede ist. Nebenbei bemerkt wäre es kontraproduktiv, diese geboren werdenden Kirchen gegen diejenigen auszuspielen, die schon länger geboren worden sind und trotz des Verlusts des Reizes des Neuen ihre je eigene „sakramentale“ Leistungsfähigkeit haben. Wo Gott neu zur Welt kommt, aber auch, wo er längst zur Welt gekommen ist, bleiben die Menschen, die durch ihn als Subjekte wahr- und ernst genommen werden, nicht einfach Einzelgänger in ihren persönlichen durch Gott ermöglichten Glaubenswelten. Sie sind Teil der Gemeinschaft der Kirche, die der Vielfalt der persönlichen Glaubenswelten Heimat und Ort der Stärkung ist, aber um dies sein zu können, von den persönlichen Glaubenswelten immer auch zu lernen hat.

4. Ausblick

Madeleine Delbr el kann, wenn auch indirekt und als eine von vielen, als Wegbereiterin des Konzils gelten, das fünfzig Jahre nach seinem Abschluss die Christenheit mehr denn je herausfordert.⁶⁰ In seinen weit-

59 Ebd., 126.

60 „Das Konzil war ein großartiges Werk des Heiligen Geistes. Denkt an Papst Johannes: Er schien ein guter Pfarrer zu sein, aber er war dem Heiligen Geist gehorsam und hat dieses Konzil begonnen. Aber heute, 50 Jahre danach, müssen wir uns fra-

reichenden Überlegungen zur gegenwärtig erfolgenden Rekombination des Christentums weist Christoph Theobald dem II. Vatikanum eine Schlüsselstellung zu. Dabei zeigt die Konzilsrezeption über das Konzil hinaus ganz grundsätzlich, dass die „Reinterpretation der katholischen Tradition angesichts der Laizisierung und Säkularisierung unserer euroatlantischen Gesellschaften bis heute sehr umstritten ist“⁶¹. Theobald schlägt deshalb eine Herangehensweise im Dialog zwischen Theologie und säkularem Denken vor, in der Erstere durch den Kontakt mit Letzterem zu einer „Vertiefung des Glaubens“⁶² gelangt. Hier klingt durchaus die von Madeleine Delbrèl her aufgezeigte Struktur an. Die Vertiefung des Glaubens besteht aber heute angesichts grundsätzlich veränderter Rahmenbedingungen zuerst in einem auch gegenüber Madeleine Delbrèls Pionierleistungen gänzlich neuen Blick auf die Gottesfrage: „Wenn Gott nichts Anderes als *Sich selbst* offenbaren kann, ist *letztlich* eine ‚Vertiefung‘ des Glaubens erreicht – *ohne jemals ‚erreicht‘* zu sein. Denn wenn Gott uns nichts anderes mitteilen kann als *Sich selbst* – *Sich selbst* als unsere Bestimmung – und wenn er dies tatsächlich ein für allemal auf absolut freie Weise (und wie könnte er es anders tun!) getan hat, kann nur ein freier Glaubensakt sich Ihm nähern; Ihm,

gen: Haben wir da all das getan, was uns der Heilige Geist im Konzil gesagt hat? In der Kontinuität und im Wachstum der Kirche, ist da das Konzil zu spüren gewesen? Nein, im Gegenteil: Wir feiern dieses Jubiläum und es scheint, dass wir dem Konzil ein Denkmal bauen, aber eines, das nicht unbequem ist, das uns nicht stört. Wir wollen uns nicht verändern und es gibt sogar auch Stimmen, die gar nicht vorwärts wollen, sondern zurück: Das ist dickköpfig, das ist der Versuch, den Heiligen Geist zu zähmen. So bekommt man törichte und lahme Herzen.“ (http://de.radiovaticana.va/storico/2013/04/16/papst_franziskus_bem%c3%a4ngelt_umsetzung_des_zweiten_vatikanums/ed-683281 [1. 7. 2015]). Vgl. dazu für Ende 2015 in französischer, englischer und spanischer Sprache angekündigte Dokumentation des *Projet de recherche international „Vatican II: événement historique – enjeu pour aujourd’hui“*: Cinquante ans après le Concile Vatican II des théologiens du monde délibèrent, Paris u. a. (in Vorbereitung; s. einstweilen Bericht und Analyse bei Peter Hünermann: *Neue Gestalt der Theologie?*, in: *Herder-Korrespondenz* 69 [2015], 410–413).

61 Christoph Theobald: *La recomposition du catholicisme européen en débat. Prospective d’un théologien*, in: *ETL* 44 (2013), 481–517, 492.

62 Ebd., 493.

der, nachdem er *alles* gesagt und sich uns *ganz* ausgeliefert hat, nunmehr schweigen kann (Johannes vom Kreuz), was gerade seine ‚In-Evidenz‘ in unseren säkularisierten Gesellschaften *und* unsere Freiheit begründet, frei in seine Intimität einzutreten.“⁶³ Das mögliche Zueinander von säkularer Humanität und Zugang zu Gott vollzieht sich nach Theobald nicht in einer „einfachen und simplen Konkordanz“, es stellt gängige Werte auf den Prüfstand und fordert Selbstverständlichkeiten heraus. Aber dies erfolgt „inmitten unserer säkularisierten oder ‚post-säkularen‘ Gesellschaft als solcher; sie und nicht ein abgesonderter oder ‚extraterritorialer‘ heiliger Bereich ist der Ort, in der sich die Intimität Gottes manifestiert“⁶⁴. Die Welt von heute ist weder sinn- noch gottlos. Sie ist unsere und unserer Mitmenschen Glaubenswelt. Glaubenszeugen und -zeuginnen wie Madeleine Delbr el ist es zu verdanken, wenn dies durch einen „christianisme d’ouverture“ (Erzbischof Joseph Dor e)⁶⁵ immer neu miteinander entdeckt und dann auch bezeugt und „gezeugt“ werden kann.

63 Ebd., 493 f.

64 Ebd., 494.

65 S. Dor e: *La s cularisation* (wie Anm. 1), 407.