

---

Pastoralblatt für die Diözesen  
Aachen, Berlin, Essen, Hamburg,  
Hildesheim, Köln, Osnabrück

---

**Januar 1/2003**

---

**Aus dem Inhalt**

---

Kurt Josef Wecker Zwei Jahrbücher	1
Eva-Maria Faber Das Unsagbare nicht verschweigen	3
Egbert Ballhorn „Glücklich der Mensch...“	12
Patrick Wirges Wenn es Nacht wird über der Stadt...	16
Norbert Schuster Kirche: Korporation und Konzern ...?	19
Leserbriefe	27
Literaturdienst: Matthias Reif: Das Lied im Gottesdienst Hans Jürgen Roth: Haus zweier Welten Uli Heuel: Mach mehr aus deinem Leben!	29

---

**PASTORALBLATT**

**Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:**

Pfarrer Kurt Josef Wecker, Hengebachstr. 28, 52396 Heimbach | Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7-9 (Theol. Hochschule), CH-7000 Chur | Dr. Egbert Ballhorn, Priesterseminar/Brühl 16, 31134 Hildesheim | Patrick Wirges, Peterskirchhof 1 (Kirche für die Stadt e.V.), 52062 Aachen | Prof. Dr. Norbert Schuster, Friedenstr. 17, 55559 Bretzenheim

Unter Mitwirkung von Prälat Dr. Herbert Hammans, Kalverbenden 91, 52066 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Dompropst Dr. Alois Jansen, Danziger Str. 52a, 20099 Hamburg | Prälat Dr. Heiner Koch, Marzellenstraße 32, 50668 Köln | Domkapitular Martin Pietsch, Wundt-Straße 48-50, 14057 Berlin | Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim | Weihbischof Franz Vorrath, Zwölfling 16, 45127 Essen

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63, 50606 Köln, Telefon (02 21) 16 42-70 02 od. -70 01, Fax (02 21) 16 42-70 05

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ erscheint monatlich im J. P. Bachem Verlag GmbH, Ursulaplatz 1, 50668 Köln | Der jährliche Bezugspreis beträgt 33,55 Euro incl. MWSt. zzgl. Porto und Versandkosten | Einzelheft 2,80 Euro

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffassung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Besprechungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck: Druckerei J. P. Bachem GmbH & Co. KG, Ursulaplatz 1, 50668 Köln

Kurt Josef Wecker

## Zwei Jahrbücher

Unaufhaltsam, ohne unser Zutun wurde es wieder Januar.

Das neue Jahr wurde zum Jahr der Bibel erklärt. Doch vielen von uns liegt zunächst ein ganz anderes Jahr-Buch in Händen, das die Weichen stellt und sein stilles Regiment führt: der Terminkalender. Dieses Büchlein liegt uns am Herzen, zumindest steckt es herznah in der Brusttasche und übt mit sanfter Gewalt eine mächtige Anziehungskraft aus. Das noch unbeschriebene Blatt des neuen Jahres beginnt beschrieben, bekritzelt zu werden. Namen werden eingetragen und ausradiert. Unmerklich wird das neue Jahr vom Rhythmus des alten Jahres eingeholt. Der alte Adam geht über die Neujahreschwelle, bleibt Kind seiner Zeit und versucht erneut, der verfließenden Zeit Herr zu werden, den Lauf der Dinge zu bremsen, zu ordnen. Der altitalische Grenzsteingott Terminus, dessen Fest Ende Februar die Jahresgrenze markierte, wurde nie vom Sockel gestürzt, er lebt weiter in der Sprache, so wie Ianua, der Gott der Pforte, der Wächter über Geld und Handel, im Aussprechen des Monatsnamens Januar beschworen wird. Terminus beherrscht die Zeit, pflockt Unverrückbares ein, wacht über die Einhaltung und die Vermehrung der Verabredungen und Verpflichtungen. Die Klage über die dichte Abfolge von Grenzsteinen, mit denen ich den Lauf der Dinge bepflastere, verbindet sich mit einem vielleicht uneingestandenem Stolz, ein gesuchter und begehrter Mensch zu sein. Ein Buch baut mich auf! Der von mir gefüllte Terminkalender – die durch mich und mit mir gefüllte Zeit.

Doch erinnert das Wort Terminus an eine tiefe Wahrheit. Unser Leben ist terminiert, befristet. Wir benötigen im Lauf der Dinge Markierungen, die die Zeit struktu-

rieren: Grenzzeichen, die uns an Unverrückbares, an die Lebensgrenze, an das Ziel erinnern. Hinter Terminen – das ergäbe der andächtige Rückblick auf den fast vergessenen Kalender des alten Jahres – stehen Menschen und Begegnungen, Oberflächliches und Tiefes, einmalige Begebenheiten und Routine, Gottesdienste, Gebetszeiten werden von Seelsorgern als „Termine“ eingetragen. Unbeholfen sprechen wir von Gottesdienst-„Veranstaltungen“. Können wir Gottes Kommen im Pfarrbrief anberaumen, festsetzen? Können wir ihm einen Grenzstein setzen, an dem er zur Feier seiner Gegenwart zu erscheinen hat? Es ist unsere liebe Not mit der Vergesslichkeit, dass wir Erinnerungsorte und Zeitpunkte vereinbaren mit dem, der dauernd seinen Adventus feiert. Findet sich im Termin- und Veranstaltungskalender der Kirche Raum für das nicht Planbare, für den unverfügbar einbrechenden, Zeit erfüllenden, Termine durchkreuzenden Gott?

Das Jahr der Bibel und das Jahr des Terminkalenders, das Jahr zweier mächtiger Bücher. – Das eine Buch ist ein Segen, weil es von Gottes Terminen, seinen überraschenden Verabredungen und Begegnungen erzählt, von Wendepunkten, die Er herbeiführt, von erfüllter Gegenwart und verpassten Gelegenheiten, von verlorener und wiedergefundener Zeit, aber auch von Gottes „Abreise“ (Mt 25,15) aus der Zeit, seiner unaufdringlichen Präsenz, die uns einen Zeitraum der Liebe lässt. Gott lässt uns das Buch des Lebens führen! Die biblischen Bücher setzen uns frei. Sie entlasten, weil eine ihrer Überschriften lautet: „Die Zeit ist erfüllt“ (Mk 1,15). Von dieser zugesagten Fülle darf Kirche ausgehen! Und diese Fülle muss sie nicht in ihren Veranstaltungen allererst herstellen, ver-

mehren, unter Beweis stellen! Ein in den Lauf der Dinge dieser Welt eingetragener Name, erfüllt die Zeit, markiert die Grenze, die Er selbst in seiner Menschwerdung überschritten hat.

Das andere mächtige Büchlein, das wir in der Hand haben und das uns zugleich oft im Griff hat, es spricht eine andere Sprache, die Sprache der methodischen Planung und der Forderungen, der Notwendigkeiten und des Vorhersehbaren. Das zeitgenössische Christentum darf nicht in diesem Sinn Buch-Religion werden. Doch kann das Termin-Buch helfen bei der schweren Einübung im Christentum: Wenn wir es nicht atemlos und schweißtriefend zu füllen beginnen, wenn zwischen den Zeilen dieses schnell abgenutzten Gebrauchsgegenstandes durchscheint: Ich lasse dir, Gott, den Vortritt.

Gott bittet um einen Termin. Gebe ich ihm Raum für das Fest seines unverhofften Wiedersehens? Werde ich geistesgegenwärtig sein, Wichtiges von Unwesentlichem zu unterscheiden? Werde ich lernen, mit der Begrenztheit meines Tuns umzugehen? Darf Er Mitautor meiner Lebensbiographie 2003 sein? Oder kommt der Herr der Zeit sozusagen zu spät, weil ich ihn längst ein- und ausgeplant habe?

Der Mut zur Lücke ist der Übermut des Glaubens! Leerstellen, Unterbrechungen, veranstaltungsfreie Kirchenzeiten sind die großen Chancen des bittenden Gottes. Durch solche Schwachstellen im „System“ lassen wir im Januar dem Gott der Zeit die Ianua, die Pforte, einen Spalt weit offen. Hören wir das lautlose Klopfen Gottes: Nehmen wir uns Gebetszeit und hören das lautlose Klopfen Gottes an die Zeittür! Seine Störungen haben Vorrang.

Liebe Leserinnen und Leser,

das neue Jahr wird im Pastoralblatt mit einem Blick auf den Himmel eröffnet. Frau Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Dogmatikerin an

der Theologischen Hochschule Chur, entwirft eine „himmlische“ Theologie, nicht im Sinne der Vertröstung, sondern um den Inhalt christlicher Hoffnung zur Sprache zu bringen, der eine Prägestkraft für dieses irdische Leben inne wohnt.

2003 ist das Jahr der Bibel. Sie wird uns deshalb in verschiedenen Facetten öfters in Beiträgen des Pastoralblatts begegnen. Den Anfang macht Dr. Egbert Ballhorn, Referent für biblische Theologie im Bistum Hildesheim und Dozent am dortigen Priesterseminar, der den „Begrüßungstext“ des Psalters, Psalm 1, nicht nur auslegt, sondern aus ihm Grundsätzliches zum Umgang mit den Psalmen erschließt.

Über ein Projekt „Nacht der offenen Kirchen“ im Bistum Aachen berichtet und reflektiert Patrick Wirges, Pastoralreferent bei „Kirche für die Stadt e.V.“ in Aachen.

Die Frage nach der „Kernqualität“ und dem „Grundmodus“ aller kirchlichen Vollzüge stellt der Pastoraltheologe der Universität Mainz, Prof. Dr. Norbert Schuster. Ausgangspunkt sind für ihn die Begriffe „communio“ im Sinne der Kirche als Lebens- und Überzeugungsgemeinschaft und „ministratio“ als Interessengemeinschaft, die von eher betrieblichen Mustern geprägt wird. Anhand der beiden Termini entschlüsselt er eine in der Kirche anzutreffende Doppelstruktur und weist auf das Problem hin, das Zu- und Miteinander beider zu klären. Dies hätte unter anderem Auswirkungen auf die Klärung des Berufsbildes von Gemeinde- und Pastoralreferenten/innen, die unter anderem als Gesprächspartner im Hintergrund des Artikels stehen.

Mit allen guten Wünschen für ein gesegnetes neues Jahr und der Hoffnung, dass Sie auch 2003 viele anregende Artikel für sich im Pastoralblatt finden, grüßt Sie herzlich

Ihr



# Das Unsagbare nicht verschweigen

## Theologie des Himmels zwischen Nicht-Wissen und Hoffen

---

„Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unsre Bedrängnis. Alles Andre ist daneben Kinderspiel“.<sup>1</sup>

Karl Barths Seufzer angesichts der Schwierigkeit des Predigens lässt sich mit gutem Recht auf das Thema Himmel beziehen. Auch die Rede von dem, was „kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat“ (1 Kor 2,9), ist durch die Spannung von Nicht-Reden-Können und doch Reden-Sollen bestimmt.

### I. Das „Nicht-Können“: Von der Schwierigkeit, über den Himmel zu sprechen

Wer sich die Lebenseinstellung von Christen und die Verkündigung der Kirchen anschaut, könnte überrascht sein. Christen bekennen zwar im Glaubensbekenntnis ihre Hoffnung auf die Auferstehung und das Leben einer kommenden Welt; doch diese Hoffnung kommt im alltäglichen Leben und selbst in der kirchlichen Verkündigung heute eher selten zur Sprache.<sup>2</sup> Hat das Nicht-Können hinsichtlich des Sprechens über den Himmel auch bei Christen Oberhand genommen?

Es sind vor allem zwei Gründe, die das Sprechen über den Himmel schwierig machen.

Der erste Grund hängt mit dem Verdacht zusammen, dass sich die Hoffnung auf einen

Himmel nicht sinnvoll mit dem Leben hier und jetzt verbinden lässt. Manche Kritiker des christlichen Glaubens meinten und meinen, die Christen liefen Gefahr, über ihrer Ausschau nach dem Himmel das Leben zu verpassen. Denn statt das Diesseits ernst zu nehmen, ließen sie sich, so der Vorwurf, auf das Jenseits vertrösten und verrieten ihre Pflichten gegenüber den Erfordernissen dieser Welt.

Inzwischen haben sich bei den Christen die Akzente verschoben – es scheint, als hätten sie den Vorwurf der Jenseitsvertröstung verinnerlicht und seien diesbezüglich recht schweigsam geworden. Eine Zeitlang signalisierte eine eher politische Verkündigung: „Wir Christen wollen uns in Sachen Weltverantwortung von niemandem übertreffen lassen!“ Nicht vom Jenseits war die Rede, sondern von der Gestaltung des Diesseits. Heute richtet sich der Blick eher auf Aspekte des christlichen Glaubens, die zur je persönlichen Sinnerfahrung hier und jetzt beitragen. Christen sind doch nicht Menschen, die hier auf Erden Trübsal blasen, die Welt als Jammertal ansehen und nur deswegen durchhalten, weil sie auf den Himmel hoffen. Der Glaube stiftet Freude und Sinn und verändert so das Leben hier und jetzt zum Guten.

Doch nicht nur um der Jenseitsvertröstung zu wehren, wird vom Himmel seltener gesprochen. Es gibt sachliche Gründe für die größere Zurückhaltung. Christen erwarten das Leben der kommenden Welt, nur: Lassen sich überhaupt sinnvolle Aussagen darüber treffen, was sie da erwarten? Im modernen Weltbild ist über den Wolken kein Platz mehr für den Himmel!

Die Theologie früherer Zeiten war zusehends sichtbar, den Himmel und andere jenseitige Gegebenheiten beschreiben zu können. Im Rahmen des antiken Weltbildes konnten Himmel und Unterwelt, Fegfeuer und Hölle räumlich verortet werden. Die Phantasie tat das Ihre dazu und brachte anschauliche Beschreibungen des Jenseits hervor.

In Auseinandersetzung mit einer solchen vorgeblichen Vertrautheit mit dem Interieur des Himmels ist die größere Zurückhaltung der gegenwärtigen Verkündigung verständ-

lich und in gewisser Weise angemessen. Es geht nicht an, die biblischen Bilder wortwörtlich zu nehmen, sie ohne eine angemessene Hermeneutik zu einem System zusammenzubauen und sich in den Einzelheiten allzuwissend zu geben. Der Himmel lässt sich nicht wie ein Gegenstand empirischer Wahrnehmung beschreiben; er ist der menschlichen Vorstellung entzogen.

Wenn die Theologie vom Himmel sprechen will, muss sie also bedenken, was sie da tut. Kann sie die Hoffnung auf den Himmel ohne Schaden für das diesseitige Leben zur Sprache bringen? Kann sie überhaupt vom Himmel sprechen?

## II. Das „Sollen“: Warum darf das Unsagbare nicht verschwiegen werden?

Den soeben genannten Bedenken ist jedoch nicht unbesehen Recht zu geben, womöglich mit der falschen Annahme, es komme nicht so sehr darauf an, ob über die Erwartung des Himmels gesprochen werde oder nicht. Worüber nicht gesprochen wird, das verliert an Bedeutung. Und so ist ernst zu nehmen, dass sich in der christlichen Theologie auch ein Sollen anmeldet: Ihr ist aufgetragen, das Unsagbare doch nicht zu verschweigen.

„Wir erwarten das Leben der kommenden Welt“, so lautet der letzte Vers des Glaubensbekenntnisses. Die Hoffnung auf ein Jenseits, auf einen Himmel ist also Bekenntnisinhalt, eine Hoffnung, die in die Sprache hineinkommen und (in doppelter Bedeutung) bekannt werden will. Denn ohne sie fehlt dem menschlichen Leben eine wichtige Dimension.

Bei genauem Hinsehen ist es nicht eine Jenseitsvertröstung, die uns heute zu schaffen macht. Schon eher kann man eine andere Form der Vertröstung fürchten: Ist unsere Kultur nicht – so fragt der Wiener Pastoraltheologe Paul M. Zulehner – im anderen Straßengraben gelandet; vertröstet sie nicht die Menschen auf das Diesseits?<sup>3</sup>

Nach christlichem Verständnis ist es menschlichem Leben hier und jetzt nicht zuträglich, sich auf das Diesseits vertrösten lassen zu müssen, und darum tun Theologie und Verkündigung gut daran, ihre Hoffnung zur Sprache zu bringen, nicht als Jenseitsvertröstung, sondern als Trost im Diesseits und als Herausforderung für das Leben hier auf Erden.

Die Bedeutung der Hoffnung auf ein Leben *nach* dem Tod für das Leben *vor* dem Tod ist in der christlichen Verkündigung zugegebenermaßen nicht immer sehr klar zum Ausdruck gebracht worden. Das lässt sich schon an der Einschätzung des entsprechenden Abschnittes der Theologie ablesen. Der Teil der Dogmatik, in dem vom Himmel die Rede ist, wird „Eschatologie“ genannt, traditionell wurde das mit „Lehre von den letzten Dingen“ übersetzt. Mit den letzten Dingen waren die Ereignisse des jüngsten Tages und die zu erwartenden Wirklichkeiten, Fegfeuer, Hölle, und eben auch der Himmel gemeint. Für manche theologischen Entwürfe war der Name „Lehre von den letzten Dingen“ indes auch konzeptionell verräterisch. Ganz am Schluss kommt das „auch noch“ vor, ohne viel Bedeutung für andere Inhalte des christlichen Glaubens oder für die christliche Lebenseinstellung zu haben: „ein harmloses ‚eschatologisches‘ Kapitelchen am Ende der Dogmatik“ (K. Barth)<sup>4</sup>. Wäre der Himmel auch im konkreten Glaubensleben solch ein „letztes Ding“, dann wäre er allenfalls erst nach dem Ende interessant.

Es war vor allem der evangelische Theologe Jürgen Moltmann, der gegen eine solche Sicht der christlichen Jenseiterwartung eintrat. Was wir erhoffen, ist nicht erst am jüngsten Tag bedeutsam, sondern es hat weisende, aufrichtende und kritische Bedeutung für all jene Tage, die man hier, diesseits des Endes, in der Geschichte zubringt.<sup>5</sup> Moltmann entwarf deswegen eine „Theologie der Hoffnung“, die Theologie einer Hoffnung, die in die Gegenwart hineinwirkt und die den hoffenden Menschen *existentiell beansprucht*. Während sich über letzte Dinge fast unbeteiligt sprechen lässt, zeigt die Lehre

von der christlichen Hoffnung, wie das Hoffnungsziel die Haltung des Hoffens wachruft und so den hoffenden Mensch bestimmt. Wer hofft, ist durch die Hoffnung in Pflicht genommen; er ist herausgefordert, dem Erhofften auch im Leben schon zu entsprechen.

Dieser Aspekt sei unterstrichen, um dadurch allem, was sonst auch noch zu sagen ist, ein Vorzeichen zu geben. Die Hoffnung auf einen Himmel ist im christlichen Verständnis keine Träumerei, der man behaglich nachhängen könnte, um für einen Augenblick oder gar auf Dauer möglichst wenig von „dieser bösen Welt“ wahrnehmen zu müssen. Hoffnung verpflichtet! Himmel, wie auch immer man ihn im einzelnen zu beschreiben versucht, ist Inbegriff von Heil, von Wohlergehen, von Gerechtigkeit; er ist für Christen das von Jesus verkündete Reich Gottes, das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens. Wer dies erhofft, kann sich in der Gegenwart nicht mit Unheil und Ungerechtigkeit abfinden oder gar selbst Unfrieden stiften. Hoffnung verpflichtet dazu, sich schon hier und jetzt für Gerechtigkeit einzusetzen. Gewiss, wir werden den Himmel nicht selbst schon auf Erden schaffen können; derartige Versuche jedenfalls sind eher kläglich und oft blutig geendet. Doch das, was den Himmel ausmacht, soll gleichwohl schon das gegenwärtige Denken und Handeln der Hoffenden bestimmen. Anders wäre ihre Hoffnung halbherzig oder unaufrecht.

Das heißt aber: die Hoffnung auf den Himmel darf nicht verschwiegen werden, weil diese Hoffnung das Handeln der Gegenwart befruchtet. Jenseitshoffnung ist nicht Vertröstung, sondern Inspiration für das Diesseits.

Damit ist auch schon die Spur zu einem zweiten Aspekt gelegt. Wenn die Hoffnung auf den Himmel das gegenwärtige Leben prägen soll, dann sind offenkundig der erwartete Himmel und das irdische Leben nicht völlig unverbunden. Es geht beim Himmel um das Endgültige, um das am Ende Gültige, das aber durchaus bereits jetzt schon eine Rolle spielt, jetzt schon gültig ist.

Warum die christliche Theologie dies annimmt, muss gleich noch begründet werden. Verständlich ist aber, dass von dieser Voraussetzung aus vom Himmel gesprochen werden muss. Wenn eine Theologie des Himmels das zur Sprache bringt, was sich am Ende als end-gültig erweist, dann ist sie gewissermaßen eine Wahrnehmungslehre schon für die Gegenwart. Sollte es hier und jetzt auf Erden schon Spuren des Himmels geben, dann ist es wichtig, Augen dafür zu haben, wo hier und jetzt schon diese end-gültige Zukunft anbricht.

Damit trägt die Jenseitserwartung zu einer Lebensführung bei, die es versteht, Akzente zu setzen – dies allerdings anders, als es manche Klischeevorstellungen wollen. Ihnen zufolge ist die Hoffnung, „in den Himmel zu kommen“, die Vision, auf die hin Menschen die als Jammertal empfundene Erde als blasse Figuren durchschreiten, auf den Lippen das Stoßgebet: „Lieber Gott, mach mich fromm, dass ich in den Himmel komm“. Eine solche Einstellung wäre aus mehreren Gründen wenig christlich: Sie zeugt von einem Heilsindividualismus, dem nur das eigene Heil wichtig ist; und sie erwartet mehr eine Erlösung *aus* der Welt, als dass sie die *Vollendung dieser Welt* erhoffen würde.

Recht verstanden veranlasst die Hoffnung auf den Himmel eine Hinwendung zur Welt. Die Erwartung eines heilvollen Jenseits ist nicht bloßes Gegenbild zum Jammertal; vielmehr stiftet sie die Zuversicht, dass es End-gültiges gibt: dass End-Gültigkeit dem verheißen ist, was schon hier und jetzt als gültig erfahren wird. Eine solche Erwartung wertet das Irdisch-Vergängliche nicht ab, sondern gibt ihm im Gegenteil ungeahntes Gewicht. Was ich im Leben als wahr, als echt, als schön erfahre, das muss ich nicht als im Letzten doch fragwürdig, weil dem Untergang geweiht ansehen; ich darf darauf setzen, dass das Gültige dazu bestimmt ist, end-gültig zu werden.

Daraus ergeben sich neue Kriterien für die Gültigkeit der erfahrenen Weltwirklichkeit. Gültig ist nicht das, was sich irdisch am besten durchsetzt. Wer auf einen Himmel hofft, kann dem zerbrechlich Kostbaren eine

Chance geben, selbst noch dort, wo es zum Opfer von Zerstörung und Gewalt zu werden droht. Gerade deswegen verpflichtet eine solche Hoffnung, das Engagement des eigenen Lebens nicht am Erfolg und am gerade greifbaren Glück allein auszurichten. Gewiss, auch wer ohne Hoffnung auf einen Himmel lebt, ist fähig und kann willens sein, nicht allein auf größtmöglichen Erfolg und Genuss im Leben zu setzen. Umgekehrt wäre es schlimm, wenn Christen nur wegen der Hoffnung auf einen Lohn im Himmel bereit wären, irdisch Mühen und Verzicht in Kauf zu nehmen. Und doch ist es für menschliches Engagement nicht gleichgültig, worauf es Hoffnung setzen kann. Menschen können nicht anders als im Ausgriff auf die Zukunft leben. Vernünftigerweise bemessen wir unseren Einsatz an Erfolgsaussichten. Was wir in die Gegenwart investieren, soll in irgendeiner Weise Früchte tragen. Einer Investition eigenen Lebens in Zukunftslosigkeit zustimmen, hieße letztlich: menschliches Leben als absurd beurteilen.

Wer ohne Hoffnung auf endgültige Bewahrung des Gültigen leben muss, hat es mit dem Einsatz für Zerbrechlich-Kostbares schwer. Im Normalfall liegt es näher, auf einfachere Konzepte der Lebensführung zurückzukommen: sich auf das Diesseits vertragen zu lassen, sich für die Erfüllung der eigenen Hoffnungen und Sehnsüchte an das Diesseits zu halten. Dann lautet das Motto: „Hol alles heraus, was sich herausholen lässt, gib acht, nichts zu verpassen – es gibt nichts anderes, was deinen Lebensdurst stillen könnte. Und wenn du merkst, dass da unerfüllte Wünsche bleiben: nimm deine Ansprüche zurück, übe dich ein in Bescheidenheit“. In diesem Sinne fordert der Philosoph Odo Marquard eine „Diät in Sachen Sinnerwartung“.<sup>6</sup>

Diese Art von Bescheidenheit jedoch ist keine christliche! Im Gegenteil: Christliche Hoffnung hält daran fest, dass es eine Zukunft gibt, die Sehnsüchte erfüllt und überfüllt. Gerade in einer Zeit, die von Lebenshunger und von der Angst, etwas zu verpassen, gezeichnet ist, wird dabei neu erkennbar, welchen Lebens-Wert die Hoff-

nung bildet. Die Hoffnung, dass das hiesige Leben nicht alles ist, schenkt Freiheit, mit den gegenwärtigen Lebenschancen gelassen umzugehen, Leben einzusetzen auch dort, wo die Erfolgsrechnung irdisch nicht aufgeht, ohne dabei resigniert die ungestillten Sehnsüchte (eigenen und fremden Lebens) abzuschneiden.

Wenn es einen Himmel gibt, dann verändert sich dadurch auch das irdische Leben. Und weil das so ist, soll von der Hoffnung auf endgültige Zukunft gesprochen werden.

Ist mit diesem Sollen aber schon das Können gewährleistet? Noch einschneidender: Ist in der These, dass vom Himmel gesprochen werden soll, weil dies die Gegenwart prägt, nicht schon vorschnell ein Wissen über den Himmel beansprucht? Woher ist denn die Gewissheit genommen, dass das Endgültige mit dem schon jetzt Gültigen zu tun hat?

Die Ausführungen bis hierher haben somit schon von dem gelebt, was in einem weiteren Schritt noch zu problematisieren ist. Wie kann denn überhaupt von einem Himmel gesprochen werden, den man gar nicht kennt? Es wäre ja schön, wenn der Himmel unser gegenwärtiges Handeln inspirieren würde, es wäre ja schön, wenn wir wüssten, wie er aussieht, um das Endgültige schon hier und jetzt wahrnehmen zu können. Aber ist nicht der Himmel eine ganz unvergleichliche Wirklichkeit, die sich nicht beschreiben lässt, von der sich darum aber auch keine Handlungsimpulse ableiten lassen?

### **III. „Können?“: Wie vom Himmel sprechen?**

Vom Himmel lässt sich nur in Bildern sprechen. Dabei genügt es jedoch nicht, nur die Wirkung solcher Bilder zu prüfen nach dem Motto: wenn es schöne und wohltuende Bilder sind, die vom Himmel träumen, sind wir zufrieden. Dann würden sich die Bilder vom christlichen Himmel nicht von Märchenbildern unterscheiden. Theologie ist Reflexion des christlichen Glaubens, der

es um verantwortete Aussagen geht. Vor dem Forum der Vernunft soll Rechenschaft abgelegt werden, inwiefern (erstens) der Glaube als solcher verantwortet werden kann und inwiefern (zweitens) die einzelnen Glaubensaussagen ein kohärentes Ganzes bilden. Im Folgenden geht es um den zweiten Aspekt. Es ist nicht die Jenseitserwartung als solche vor der Vernunft zu begründen; das Interesse richtet sich darauf, wie der christliche Glaube von *seinen* Voraussetzungen aus zu sinnvollen Aussagen über den Himmel kommt.

Die These, dass der Himmel dem irdisch Gültigen Endgültigkeit verspricht, setzt einen Zusammenhang von Irdischem und Himmlischem voraus. Im Raum christlichen Glaubens ist diese Annahme nicht ein willkürliches Postulat. Sie gründet im Schöpfungsglauben und in der Botschaft Jesu Christi.

### 1. Zukunft dieser Welt – schon jetzt

Nach biblischem Verständnis ist der Erlösergott, der Gott, der Zukunft schenkt, nicht ein anderer als der Schöpfergott. Die Welt ist Werk des Schöpfers, der diese Welt geschaffen hat, um ihr Heil zu schenken – um ihr endgültiges Heil zu schenken. Gewiss lassen sich Aussagen über den Himmel dennoch nicht einfach aus der Wahrnehmung der Welt ableiten. Wohl aber würde die Vision eines Himmels, der nicht Vollendung *dieser* Welt wäre, den Boden des Schöpfungsglaubens verlassen und entspräche nicht mehr der christlichen Hoffnung.

Eine Kontinuität zwischen Diesseits und Jenseits liest der christliche Glaube aber vor allem an der Verkündigung Jesu ab. Es gehört zu den gesichertsten Informationen über den historischen Jesus, dass im Zentrum seiner Botschaft die Gottesherrschaft stand. Dabei unterscheidet sich seine Ansage des Reiches Gottes von vergleichbaren Visionen seiner Umwelt in einem entscheidenden Punkt. Zeitgenössische Erwartungen gingen davon aus, dass vor dem Anbrechen der Gottesherrschaft die Weltgeschichte zu ihrem Ende kommen müsse. Erst wenn der

alte Äon, die alte Welt untergegangen sei, könne das Neue anbrechen. Jesu Verkündigung des Reiches Gottes hingegen lenkt den Blick darauf, dass sich die erwartete heilvolle Zukunft schon in die Gegenwart einmischt. Das Reich Gottes ist nach Auffassung Jesu nahe, es ist im Anbruch begriffen, und darüber hinaus, so beansprucht Jesus, wird es jetzt schon in seinem Wirken erfahrbar: „Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen“ (Lk 11,20). Zukunftserwartung und Gegenwartsbezug durchdringen sich. Das Reich Gottes kommt nicht erst in einem kommenden Äon, sondern dringt schon in die Gegenwart ein. Diese ist somit nicht eine heilsleere Zeit. Jetzt schon lässt Gott im Wirken Jesu sein Heil konkret-leibhaftig erfahrbar werden; jetzt schon lässt das Dasein Jesu für die Menschen das unbedingte Ja Gottes zu den Menschen aufscheinen. Darum machen Christen ihre Hoffnung an Jesus Christus fest: Sie glauben, dass sie selbst künftig Zukunft haben, weil sie in ihm jetzt schon Zukunft haben.

Diese Überlegungen sind für eine christliche Theologie wesentlich. Denn sie wartet nicht mit auf mysteriöse Weise gewonnenen Informationen über eine himmlische Zukunft auf; in ihr ist nicht neben vielen anderen Inhalten auch noch vom Himmel (als einem zusätzlichen Heilsversprechen) die Rede. Eine authentische Theologie des Himmels buchstabiert vielmehr das, was der christliche Glaube von der Gegenwart des Heils bekennt, auf die Zukunft weiter. Sie setzt auf die Botschaft Jesu, dass das Reich Gottes schon hier und jetzt einbrechen will; sie setzt darauf, dass in Tod und Auferstehung Jesu das Leben neu geschaffen ist. Von diesem Anbrechen des Heils aus wird nach dem Himmel, der endgültigen Vollendung, ausgeschaut.

In diesem Punkt sind sich in der neueren Theologie so unterschiedliche Theologen wie Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann und Karl Rahner einig. Karl Rahner sagt es prägnant so: Der Christ weiß, dass die Vollendung eben die Christi ist, und

sonst weiß er von ihr eigentlich nichts.<sup>7</sup> Ganz ähnlich klingt es bei Jürgen Moltmann: Christliche Eschatologie spricht von Jesus Christus und *seiner* Zukunft.<sup>8</sup> Gerade durch diese Verwurzelung im Christusbekenntnis ist nach Hans Urs von Balthasar die christliche Theologie des Himmels eine christliche, die aus ihrem Eigenen lebt, nicht aus anderen, nicht immer sehr geläuterten Vorstellungen.<sup>9</sup>

Die Eschatologie wurzelt somit in der Christologie (der Lehre von Jesus Christus) und in der christlichen Anthropologie (als der Lehre vom erlöstem Menschsein). Was die Theologie über den Himmel zu sagen hat, beruht auf dem Glauben an Jesus Christus und auf der Zuversicht, dass in ihm schon hier und jetzt neues, erlöstes Menschsein möglich ist. Drei einzelne Züge einer solchen christlichen Theologie des Himmels lassen sich von hier aus entwickeln.

## 2. *Gemeinschaft mit Christus*

Bleiben wir zuerst bei der Wurzel einer christlichen Theologie des Himmels im Bekenntnis zu Jesus Christus. Vielleicht ist es etwas befremdlich, das christliche Verständnis des Himmels so stark auf die Person Jesu Christi konzentriert zu denken. Doch die spezifisch christliche Erwartung des Himmels ist in der Tat nicht einfach nur Verlängerung oder Transposition allgemeinemenschlicher Hoffnungen auf ein Weiterleben nach dem Tod an einem glücklichen Ort. Solche Hoffnungen werden aufgenommen, dabei aber verändert. Eine solcher Veränderungen ist eine Art „Personalisierung“. Entscheidend ist nicht der *Ort*, an den Christen zu kommen hoffen; entscheidend ist die *Person*, in deren Zukunft sie sich (und alle Menschen) eingeladen glauben.

Damit knüpft der christliche Glaube letztlich an die spezifische Gestalt schon der alttestamentlichen Auferstehungserwartung an. Wurzel für die Hoffnung auf ein ewiges Leben ist in Israel die Erfahrung der Gemeinschaft Gottes im Leben. Aus dieser Erfahrung erwächst die Hoffnung, dass Gott

über den Tod hinaus die Treue bewahrt und die Beziehung aufrecht erhält. Wenn Gott treu ist, wie kann es dann sein, dass er nicht mehr an die Toten denkt, wie es Ps 115,17 formuliert? Aus der Erfahrung der treuen Nähe Gottes findet Ps 73 zu der Hoffnung: „Ich bleibe immer bei dir“. Abgekürzt könnte man sagen: Himmel ist: immer bei Gott bleiben. Entscheidend für den Himmel ist die Fortdauer dieser schon im Leben alles entscheidenden Beziehung.

Ganz ähnlich gewinnt die christliche Gestalt der Auferstehungshoffnung Konturen. Das spezifisch Christliche ist nicht die Frage, ob es überhaupt ein Fortleben nach dem Tod gibt, sondern die Hoffnung auf die künftige und ewige Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus. In diesem Sinne beschreibt Paulus im ersten Thessalonicherbrief die von den Christen erhofften Ereignisse bei der Wiederkunft Christi. Wichtiger als alle dramatischen Einzelheiten ist dabei das eigentliche Hoffnungsziel: „Dann werden wir immer beim Herrn sein. Tröstet also einander mit diesen Worten“ (1 Thess 4,17). Für Paulus ist das die eigentliche Hoffnung, von der er auch im Philipperbrief spricht: „Ich sehne mich danach aufzubrechen und bei Christus zu sein“ (Phil 1,23).

Die entscheidende, ganz unspektakuläre Hoffnungsaussage der Christen über den Himmel ist: bei Christus sein; immer im göttlichen Leben beheimatet sein, weil wir unseren Ort in Jesus Christus finden dürfen.

## 3. *Gemeinschaft untereinander*

Geht man den Bildern nach, in denen Jesus vom Reich Gottes spricht, folgt man der Spur, die seine Taten legen, und nimmt man die Botschaft seines Lebensweges ernst, dann gelangt man zu einer Schlüsselvision des Himmels. Entscheidend am Himmel ist nach christlicher Auffassung nicht die Ausstattung, entscheidend sind seine „Bewohner“ und ihre Beziehungen zueinander.

Jesus wählt für seine Botschaft vom Reich Gottes Gleichnisse des Festmahles, des Hochzeitmahles: Feiern gemeinschaftlicher

Freude. Um das Reich Gottes in Zeichen anzukündigen, heilt er Kranke und führt sie aus der Isolation in die Gemeinschaft zurück. Die Jünger, die er ruft, bleiben nicht vereinzelt, sie bilden die Nachfolgemeinschaft Kirche.

Angesichts dieser Akzente stellen heilsindividualistische Vorstellungen auch in der christlichen Spiritualitätsgeschichte eine verhängnisvolle Verkehrung des Evangeliums dar. Einen Himmel, an dem nur interessant wäre, ob ich hineinkomme, gibt es nicht; ebenso wenig wie einen Himmel, in dem viele einzelne nur nebeneinander stehen und Gott anbeten. Ein solcher Himmel wäre Projektion unserer Egoismen und unserer Neigung zur Absonderung, die man Sünde nennt.

Es ist die Crux von uns Menschen, dass wir immer geneigt sind, Konkurrenzvorstellungen nachzuhängen. Ich in Konkurrenz zu anderen, die Beziehung eines Menschen zu einem anderen in Konkurrenz zu seiner Beziehung zu mir, und als Folge solcher Konkurrenznöte Eifersucht, üble Nachrede, Abneigungen usw. – es ist nicht nötig, dies näher zu beschreiben. Solche Konkurrenzvorstellungen werden mitunter auch auf Gott projiziert. Folge davon ist eine Spiritualität, die das Verhältnis zu anderen Menschen und das Verhältnis zur Welt in Konkurrenz zur Gottesbeziehung ansieht. Gott scheint in diesem Denken ein eifersüchtiger Gott zu sein, der Freude an etwas anderem als ihm selbst nicht duldet. Himmel wäre dann dort, wo alle endlich ausschließlich auf Gott hin ausgerichtet sind und jede Ablenkung durch andere und anderes überwunden ist.

Nein! Wenn es eine Aussage gibt, die aus christlicher Perspektive über den Himmel getroffen werden kann, dann die, dass Himmel mit der Gemeinschaft der Menschen mit Gott *und* untereinander zu tun hat. Und so gehören gerade unsere Beziehungen zueinander zu dem Gültigen, wenngleich zerbrechlich Kostbaren, dem durch die Hoffnung auf den Himmel Endgültigkeit und – wo nötig – heilende Vollendung verheißen ist. Himmel ist dort, wo wir alle fähig gewor-

den sind, an Gottes Freude teilzunehmen: wo wir uns ungetrübt aneinander freuen können, so wie Gott sich an den Menschen freut.

#### 4. Auferstehung des Leibes: Leben in Fülle

Noch eine dritte grundlegende Aussage ist für eine christliche Theologie des Himmels unaufgebar. Der christliche Glaube bekennt sich zur Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes. Damit ist nicht einfach die materielle Körperlichkeit des Menschen gemeint. Wohl allerdings soll mit dem Bekenntnis einer Auferstehung des *Leibes* und der Erwartung einer kommenden *Welt* die Konkretheit der Vollendung ausgesagt werden. Im Himmel erwartet uns die Vollendung der eigenen Geschichte und die Erfüllung ganzmenschlicher Sehnsüchte. Wir haben Hoffnung für die ganze Schöpfung und erwarten einen neuen Himmel *und* eine *neue Erde*. Dies ist Konsequenz des Schöpfungsglaubens und Konsequenz der in Jesus Christus erfahrenen Heilsgegenwart, welche auch die leibliche Dimension erfasst.

Gerade bei dieser Erwartung leibhaftigkonkreter Vollendung holen uns nun aber die Problematisierungen des Anfangs wieder ein. Die leibhaftige Vollendung lässt sich nur in Bildern ausmalen, die uns Menschen nach der Aufklärung suspekt geworden sind. Projizieren wir nicht falsche, irdische Vorstellungen auf das, was alle Vorstellungen übersteigt?

In neuerer Zeit melden sich in der Theologie jedoch ernstzunehmende Stimmen, die eine falsche Vorsicht zurückweisen. Friedrich-Wilhelm Marquardt, der die christliche Botschaft im Licht jüdischen Glaubens neu zu erschließen sucht, mokiert sich über die „akademischen und kirchlichen Theologen Europas“, welche die „gegenständlichen Hoffnungsinhalte“ der Bibel, also die bildhaften Beschreibungen der Hoffnungsinhalte, für unbrauchbar halten. Er fordert, die Sinnlichkeit der Hoffnung wiederzugewinnen.<sup>10</sup>

In der Tat, wir Menschen brauchen – gerade wo uns etwas entzogen ist – Bilder, anschauliche Bilder, verlockende Bilder. Es ist schon in der Kunstgeschichte auffällig

und problematisch, dass zuweilen die Höllendarstellungen viel anschaulicher und attraktiver sind als die Bilder des Himmels. In manchen Bildern des Himmels – wie z. B. dem Deckengemälde *La Gloria del Paradiso* (1681) von Carlo Nuvolone in Savognin – erscheinen nur die Ränder lebendig. Je näher man dem Zentrum – Gott – kommt, desto blasser wird das Bild. Ein Himmel aber, auf den man sich nicht freuen kann, weil er langweilig erscheint, ist kein Himmel.

Gewiss lässt sich nicht näher definieren, wie eine Geist und Leib umfassende Vervollständigung aussehen wird. Die Sorge, wir könnten in die unserer Erfahrung entzogene Zukunft falsche Vorstellungen eintragen, führt aber leicht zu der erst recht falschen Vorstellung, der Himmel sei ein Bereich, in dem man nur noch auf Zehenspitzen auftreten wird. Es entsteht der Eindruck, die himmlische Leiblichkeit sei etwas Verdünntes gegenüber dem, was wir an Leib kennen. Dadurch entstehen Vorstellungen eines himmlischen Lebens, das letztlich weniger ist als das, was wir kennen.

Dass die himmlische Welt anders ist als die uns bekannte irdische Wirklichkeit, kommt nicht dadurch angemessen zum Ausdruck, dass wir Lebensfülle reduzieren. Im Gegenteil, wir müssen die irdischen Erfahrungen überschäumenden Lebens aufgreifen – und das dürften durchaus konkret-sinnliche Erfahrungen sein. Sie eignen sich als Anknüpfungspunkt für Hoffnungsaussagen zum Himmel, sofern berücksichtigt wird, dass es sich bei dem gewählten Vergleich um eine analoge Aussage handelt, die darum weiß, dass eine festgestellte Ähnlichkeit von einer je größeren Unähnlichkeit umfassen ist. In diesem Sinne müssen alle Aussagen einer Theologie des Himmels ihr Zurückbleiben hinter dem Auszusagenden erkennen lassen.<sup>11</sup> Es ist aber ein Zurückbleiben hinter *größerer* Lebensfülle. So ist eine Pointe verlangt, die auf einen Überschuss verweist, nicht ein Signal in Richtung Reduktion.

Diesbezüglich hat die christliche Theologie des Himmels immer wieder in die Schule der biblischen Bilder zu gehen. Sie sprechen,

um den Überstieg über irdisch Bekanntes zu leisten, in sinnenhaften Superlativen: Da ist in den Endzeit-Visionen des Propheten Jesaja vom Festmahl mit den feinsten Speisen und erlesensten Weinen die Rede (Jes 25,6). Dies ist die Bildwelt, in der auch Jesus spricht.

Auch sehen die biblischen Bilder den verheißenen Frieden der kommenden Welt nicht dadurch erreicht, indem Teile der Schöpfung ausgegrenzt und vernichtet werden (also durch reduzierte Lebensfülle). Nach Jes 11 sind die gefürchteten Raubtiere und die als Inbegriff des Bösen und der Feindschaft geltende Schlange einbezogen in den endzeitlichen Frieden. Der Wolf wohnt beim Lamm. Nicht nur kann also das Lamm nun ohne Furcht zum Wolf kommen oder bei ihm Schutz finden – umgekehrt sucht der vormals Starke selbst die Nähe und Gastfreundschaft des schwachen Tieres. Die bekannten Machtverhältnisse werden umgestürzt.<sup>12</sup> Die kommende Welt ist nicht nur die Verlängerung der gegenwärtigen Welt, weil sie Beziehungen von Grund auf erneuert. Gerade darin ist sie nicht ärmer als die gegenwärtige Welt, sondern reicher.

Die biblischen Bilder sprechen schließlich von der verheißenen menschlichen Leiblichkeit. Paulus weist im ersten Korintherbrief die Frage danach, wie sie aussehen wird, als töricht zurück – und beantwortet sie doch ansatzweise (vgl. 1 Kor 15,35-44). Denn er vergleicht den irdischen Leib mit einem nackten Samenkorn. Der vergängliche Leib ist wie das, was erst noch gesät wird und schwach ist, während der himmlische Leib stark und herrlich ist. Was wir an Leib kennen, ist nur der Same, der sich erst noch entfalten muss: der himmlische Leib ist nicht weniger, sondern mehr als der irdische Leib.

Dem bekanntesten Wort von Wittgenstein zufolge gilt: „Wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen“. Dagegen steht die Mahnung von Karl Barth, sich mit dem Nicht-Können nicht so rasch abzufinden. Die christliche Theologie sucht deswegen auf dem Boden ihres Bekenntnisses Wege, vom Himmel zu sprechen. Denn: Das Unsagbare darf nicht verschwiegen werden.

## Anmerkungen:

- <sup>1</sup> K. Barth: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922), in: ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten. 1922-1925. Zürich 1990 (K. B. Gesamtausgabe III), 144-175, 151.
- <sup>2</sup> M. Ebertz: Die Zivilisierung Gottes und die Deinstitutionalisierung der ‚Gnadenanstalt‘. Befunde einer Analyse von eschatologischen Predigten, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderhefte 33 (1993), 92-125.
- <sup>3</sup> „Längst haben wir Abschied genommen von solcher Vertröstung aufs Jenseits. Inzwischen ist die Kultur im anderen Straßengraben gelandet und vertröstet die Menschen auf das Diesseits. Die Kirchen aber sind verstummt. Sie schweigen über die letzten Dinge“: Paul M. Zulehner: Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit. Wider den kirchlichen Wort-Durchfall. Ostfilmern 1998, 39.
- <sup>4</sup> K. Barth: Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922. Zürich 1989, 527; <sup>2</sup>1922, 484).
- <sup>5</sup> Vgl. J. Moltmann: Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. (Beiträge zur evangelischen Theologie 38). München 1968, 11.
- <sup>6</sup> Odo Marquard: Apologie des Zufälligen. Stuttgart 1986, 41.
- <sup>7</sup> „Der Christ, der die Offenbarung Christi annimmt, weiß, um Christus zu kennen und weil er ihn kennt, dass die Vollendung eben die Christi ist, und sonst weiß er von ihr eigentlich nichts. ... Sein [des Christen] Wissen um die Eschata ist nicht eine zusätzliche Mitteilung zu der dogmatischen Anthropologie und Christologie, sondern nichts anderes als eben deren Transposition in den Modus der Vollendung“. Karl Rahner: Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen. In, ders.: Schriften zur Theologie. Bd. 4: Neuere Schriften. Einsiedeln 1960, 401-428, 415.
- <sup>8</sup> Moltmann: Theologie der Hoffnung (Anm. 4), 13.
- <sup>9</sup> Dies ist insbesondere wichtig für die „negativen“ Aspekte des Jenseitsglaubens, wo sich auch in der christlichen Theologiegeschichte manche sehr menschliche Rachegefühle in die Jenseitsvorstellungen hineingemengt haben: „Erst dort, wo man die Eschata durch und durch christologisch ... zu deuten verstanden hat – auch das Gericht, auch das Fegfeuer, auch die Hölle, auch den Scheol ... –, erst dort wird die Eschatologie hinreichend entkosmologisiert sein, keine unverarbeiteten ... Reste einer unterchristlichen Religionsphilosophie mehr enthalten und in ihrem Gegenstand ein integrierender Teil des personalen Glaubensgehorsams an Jesus Christus geworden sein“. Hans Urs von Balthasar: Umriss der Eschatologie. In, ders.: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie 1. Einsiedeln <sup>3</sup>1990, 276-300 (Aufsatz von 1957), 292. Positiv formuliert Balthasar: Wir haben „die in Christus geschehene Wende so zu deuten, dass die ‚Letzten Dinge‘ als Aspekte am christologisch-ekkesiologischen Geschehen aufgehellt werden“ (ebd., 285). Für den Himmel konkretisiert: „Seine [des Gottessohnes] ‚Rückkehr‘ zum Vater ist das Erschaffen jener Dimension, in die hinein sich durch Gottes freie Gnade Mensch und Kosmos zu wandeln anheben: ‚des Himmels eigenes Werden““ (ebd., 284).
- <sup>10</sup> „Nichts wird unter den akademischen und kirchlichen Theologen Europas für so selbstverständlich gehalten wie die Unbrauchbarkeit der gegenständlichen Hoffnungsinhalte des Neuen Testaments und erst recht des sogenannten Alten Testaments für die Anlage und Entfaltung einer modernen Eschatologie“ (F.-W. Marquard: Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie. Bd. 1. Gütersloh 1993, 121). „Jedoch gerade für die Eschatologie muß die Sinnlichkeit der Wahrnehmung zurückgewonnen werden. Wenn Glauben in jener Unanschaulichkeit seinen Ort hat, für den der Begriff des Paradox womöglich angemessen ist, so entwirft Eschatologie sich auf ein ‚Schauen‘: jenes, nach dem ... sogar die Engel gelüftet (1 Petr 1,12) ... [vgl. 2 Kor 5,7]. ... Eschatologie ist kategorial theologische Ästhetik, nicht Lehre von der Erkenntnis, sondern von der Wahrnehmung des Wirklichen. Das Sinnliche ist das Element der Eschatologie“ (ebd., 125).
- <sup>11</sup> „Deshalb kann keine eschatologische Aussage als Hoffnungsaussage gelten, die ihre Pointe nicht in der Öffnung für die Bereicherung der Wirklichkeit durch den ewigen Gott hat. Fehlt diese Pointe, dann ist das Neue, das gesagt werden soll, im Grunde immer schon das Alte“. (W. Krötke: Das menschliche Eschaton. Zur anthropologischen Dimension der Eschatologie, in: K Stock [Hg.]: Die Zukunft der Eschatologie. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie. [Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 7]. Gütersloh 1994, 132-146, 139.)
- <sup>12</sup> Vgl. zu dieser Auslegung J. Ebach: Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Neukirchen-Vluyn 1986, 78f.

# „Glücklich der Mensch...“

## Weisung und Gebrauchsanweisung für das Psalmenbuch

Die Psalmen spielen in der Tagzeitenliturgie der Kirche eine herausragende Rolle. Der Psalter gilt als Gebetbuch Israels und als Gebetbuch der Christenheit.

Doch viele Menschen tun sich schwer, ihn als ihr eigenes Gebetbuch anzunehmen. Wie kann man sich diese Texte aneignen? Sprechen sie nicht eine sehr fremde Sprache? Und werden nicht auch viele Dinge angesprochen, die nicht meine Sprache, die nicht meine Anliegen sind? Hilfreich wäre es, wenn dem Psalter eine Einleitung, eine Art „Gebrauchsanweisung“ vorangestellt wäre, so dass es Hinweise gäbe, wie mit diesem Buch umzugehen ist. – Eine solche Einleitung muss aber gar nicht eigens geschrieben werden, denn es gibt sie schon. Das Buch der Psalmen hat bereits eine Einleitung, und zwar seinen ersten Psalm. Dieser Psalm steht nicht aus Zufall am Beginn, sondern er ist das programmatische Vorwort, er spricht darüber, was der Psalter ist und sein will.

### Der erste Psalm

- 1 *Glücklich der Mensch,  
der nie gegangen im Rat von Frevlern  
und auf dem Weg von Sündern nie  
gestanden*
- 2 *und in der Sitzung von Spöttern nie  
gesessen.  
Vielmehr – in der Tora des HERRn: sein  
Gefallen  
und in seiner Tora murmelt er Tag und  
Nacht.*

- 3 *Und so ist er wie ein Baum, gepflanzt an  
Wasserkanäle,  
der seine Früchte gibt in seiner Zeit  
und sein Laub welkt nicht  
und alles, was er tut, gelingt.*
- 4 *Nicht so die Frevler  
vielmehr – wie Spreu sind sie, die ein Wind  
verweht;*
- 5 *daher – (be)stehen Frevler nicht im Gericht  
und Sünder in einer Gemeinde Gerechter.*
- 6 *Fürwahr, es kennt der HERR den Weg  
Gerechter,  
aber der Weg von Frevlern vergeht.*

Der Psalm beginnt mit einer Seligpreisung: „Glücklich der Mensch...“. Dies ist möglicherweise die erste Überraschung, denn es wird Gott gar nicht angeredet, weder im ersten Vers, noch im ganzen Psalm. Der erste Psalm ist also kein Gebet im strengen Sinn! Er ist die Lobpreisung – eines Menschen. Die Seligpreisungen, die Jesus in der Bergpredigt ausspricht, verwenden genau dasselbe Wort: „Glücklich, die arm sind vor Gott ... Glücklich die Trauernenden ...“ (Mt 5,3-12). Diese Sprache hat Jesus aus den Psalmen gelernt. Eine Seligpreisung sagt aus, dass der glücklichgepriesene Mensch sich in der ganz besonderen Nähe Gottes befindet: „Glücklich die Barmherzigen ...“. Von der Form her sind Seligpreisungen Zusage und Ansage. Sie rufen aus, auf wessen Seite Gott steht. Von da her sind sie aber auch Aufruf, sich mit den Glücklichgepriesenen zu identifizieren, dazuzugehören, sich diese Maßstäbe zu eigen zu machen. Seligpreisungen sind auch ein Entscheidungsruf, ein Handlungsauftrag.

Schauen wir aber den ersten Psalmvers an, so wird der Mensch dort überraschenderweise dreimal gerade für etwas gepriesen, das er *nicht* getan hat „der nie gegangen im Rat von Frevlern und auf dem Weg von Sündern nie gestanden und in der Sitzung von Spöttern nie gesessen“. Das ist eine starke Grenzmarkierung. Die Abfolge der drei Verben verrät eine Steigerung der „Sesshaftigkeit“; aus dem Gehen wird ein Stehen, dann ein Sitzen. Was hier als Negativbild gezeichnet wird, ist geradezu eine sich steigernde

Verstockung im Bösen. Dabei sprechen die Verse auch aus, dass das Böse nicht abstrakt, sondern in sozialer Gestalt begegnet, als Ratsversammlung von Frevlern, als Sitzung von Spöttern. Das Böse kommt also in bösen Menschen vor und in Strukturen des Unrechts. Diesen Formen von Anfechtungen hat sich jedoch der Mensch von Ps 1 unbeschadet entzogen, mit den Bösen ist er nicht mitgelaufen, hat sich dort nicht „festgesetzt“.

Erst nachdem die Gefahr des falschen Weges gebannt ist, geht der Psalm dazu über, auch positiv zu beschreiben, was den Grund der Glücklichspreisung ausmacht: es ist die Tora. Sie übersteigt alle Verlockungen der Übeltäter.

In Ps 1 wird eigentümlicherweise nicht vom Gebet gesprochen, auch nicht von Psalmen, sondern von der Tora. Diese Tora aber ist zu „murmeln“. Die Übertragung der Einheitsübersetzung „und über seine Weisung nachsinnst bei Tag und Nacht“ (V 2) ist irreführend, denn sie lässt das Bild eines Philosophen vor Augen erscheinen, der über Gottes Willen rein theoretisch nachdenkt. Der Psalm jedoch ist viel konkreter. Das Verb meint kein abstraktes „Nachdenken“, sondern an allen Stellen, in denen es im Hebräischen verwendet wird, eine wirkliche Lautäußerung, eine Bewegung von Mund, Stimme und Herz als Ort des Denkens. Man kann es mit „murmelnd rezitieren“ oder mit „nachdenkend sprechen“ übersetzen. Dies ist eine Form von Meditation, von Aneignung. Man bewegt sich sprechend in einen Text hinein. In der katholischen Tradition ist das halblaute Beten des Rosenkranzes am ehesten mit einer solchen Form von Meditation zu vergleichen. Im Fall von Ps 1 ist es die Tora, die jenen Text bildet, der durch seine fortwährende Aneignung zur Lebensform wird.

## Welche Weisung ist gemeint?

Von welcher Tora, von welcher „Weisung“ wird hier geredet? An sich ist „Tora“ ein sehr weiter Begriff, der jede Form des Gotteswillens meinen kann, wie er in der Israel am

Sinai gegebenen Weisung zum Ausdruck kommt und wie er in den Fünf Büchern Mose niedergelegt ist, aber auch allgemein die der Schöpfung von Gott eingestiftete Ordnung, die vom Menschen durch Betrachtung und Reflexion erkannt werden kann. In einem Kapitel des Sirachbuches, das wohl nicht viel später als Ps 1 verfasst worden ist, werden diese beiden Formen von Tora miteinander identifiziert (Sir 14,20-15,10; vgl. Sir 24,1-34, bes. 23).

Die in Ps 1 gemeinte Tora muss jedenfalls in schriftlicher Form vorliegen, denn sonst könnte man sie nicht zitierend murmeln.

Zuerst denkt man hier an den Pentateuch, die Fünf Bücher Mose. Diese enden mit der Erzählung vom Tod des Mose, und Josua wird zu seinem Nachfolger eingesetzt, wie es im folgenden Buch berichtet wird. In Jos 1,19 wird Josua und mit ihm wohl das ganze Volk auf die Tora verpflichtet. Der Erfolg des Einzugs in das Land der Verheißung hängt davon ab, dass Josua in diesem „Buch der Tora“ „bei Tag und Nacht murmelt“ (Jos 1,9). Dabei handelt es sich um dasselbe Vokabular, das auch in Ps 1 begegnet. Dort, am Ende des Pentateuch, ist klar, dass mit der Tora nur eben dieser Pentateuch gemeint sein kann, der zum Maßstab rechten Handelns und auch des Erfolges gemacht wird.

Und dennoch kann die Tora in Ps 1 nicht schlicht den Pentateuch meinen, denn dazu müsste Ps 1 als Einleitung vor diesem stehen. Ps 1 leitet aber den Psalter ein, und damit muss der Psalter selber jenes Buch der Tora sein, von dem im ersten Psalm die Rede ist. Das Psalmenbuch selbst ist die verschriftlichte Tora, die es Tag und Nacht als Weisung des HERRn zu meditieren, zu rezitieren gilt.

Damit verdrängen die Psalmen jedoch nicht den Pentateuch, der weiterhin seine Gültigkeit als „Weisung“ behält; aber „Weisung Gottes“ lässt sich auch aus den Psalmen lernen, denn auch sie verstehen sich als Offenbarung aus der Fülle Gottes.

Mit dieser Sichtweise wandelt sich nun das Verständnis des Psalters, der in seinem „Vorwort“ nicht in erster Linie als Gebetbuch, sondern als Buch der Lehre eingeführt

wird! Das hat vielfältige Konsequenzen für den Umgang mit den Psalmen – und gerade das liegt in der Absicht von Ps 1.

## Fromme und Frevler: zwei Welten

Das Torabuch Psalter führt in keine Idylle. Eine für das ganze Buch der Psalmen prägende Grundstruktur wird hier eingeführt. Zwei Welten prallen sogleich aufeinander: jene des gottesfrommen Torasprechers und die Ratsversammlung der Gottlosen. Freilich, der Psalm spricht gar nicht vom Gerechten, sondern nur vom „Menschen“, (wie wir textgemäß das Wort „Mann“ übersetzen können) – im Gegensatz zu den anderen, die alle mit Charakterisierungen versehen sind. Er hat keinen Namen, keine Funktion, keine Bezeichnung. Das ist mehr als ein Kunstgriff. Mit der Psalmenrezitation fängt man nicht als Frommer an, sondern als Mensch. Dieser Mensch charakterisiert sich nicht durch bestimmte Bezeichnungen, sondern durch sein Tun: dass er nicht den Frevlern folgt, dass er sich nicht mit den Sündern eingelassen hat. Und dann erst erfolgt die positive Zuschreibung, dass er in der Tora des Herrn sein Gefallen findet. Die Nähe zur Tora kennzeichnet ihn, sonst nichts. Diese Nähe zur Tora wird sprachlich kunstvoll ausgeführt. Die erste Vershälfte spricht davon, dass der Gepriesene sein Gefallen (völlig zeitlos) an der Tora des HERRn findet, die zweite Vershälfte konkretisiert in die Dimension der Zeit hinein: Er murmelt sie Tag und Nacht. Wenn also in der ersten Vershälfte die göttliche Herkunft der Tora herausgestellt („Tora des HERRn“) wird, dann ergänzt die parallele zweite Hälfte, indem sie die Form der Aneignung danebenstellt. Durch die Dopplung der Toraphrase wird verdeutlicht, dass Zustand (Tora des HERRn) und Handlung (murmelndes Aneignen) zusammengehören. Auch hieraus ergibt sich eine Kennzeichnung der Weisung: sie ist nicht anzuwenden oder zu verkünden, sondern zuerst anzueignen, zu lernen. Die Tora als Tora des Herrn ist Medium der Gottesnähe. Damit vollzieht Ps 1 einen Dreischritt. Am

Anfang steht ein einzelner Mensch, dieser richtet sein Leben auf die Weisung des Herrn aus, und am Ende kommt er aus der Vereinzelung und befindet sich in der „Gemeinde Gerechter“ (V 5).

Im dritten Vers vollzieht der Psalm einen Bildwechsel. Der Tora-Mensch wird mit einem Baum verglichen, der an Wasserkanäle gepflanzt ist. Hiermit steigert sich die „Sesshaftigkeit“ des ersten Verses noch weiter; sie zeigt jetzt aber die wahre Verwurzelung an. Dieser Baum hat Zugang zu den wahren Quellen des Lebens. Das wird auch an der Frucht sichtbar, die er hervorbringt (vgl. Mt 7,16f.), und das Laub, das er trägt, steht über Zeit und Vergänglichkeit, denn es verwelkt nicht. Dass der Baum als *Bild* eingeführt wurde, wird auch am Ende des dritten Verses deutlich, wo wieder der Wechsel der Aussageebene vom Baum zum Torafrommen vollzogen wird.

Dann schaut der Psalm wieder auf die Gegnergruppe der Frevler, denen ebenfalls ein Bild aus der Pflanzenwelt gewidmet wird (V 4). Dem fruchtbringenden Baum kontrastiert die Nichtigkeit der Spreu. Damit ist auch die eingangs geschilderte „Sesshaftigkeit“ der Frevler auf ihrem Rat und Weg als nichtig entlarvt. Nicht nur sie selber, auch ihre Sozialstrukturen haben keinen Bestand.

In Vers 5 geht das Bild von der Spreu in eine Gerichtsaussage über, was als Fortsetzung der Aussage nahe liegt (vgl. Mt 3,12). Den Abschluss bildet eine allgemeine Sentenz über Gott, der den Weg von Gerechten kennt.

Damit ist die erdrückende Übermacht, die die Eingangssituation des Psalms kennzeichnete, einer neuen Lage gewichen. Am Schluss sind die Frevler zerstoßen, aber der einzelne Mensch, der sich im Wort Gottes gründete, steht fest und sicher wie ein Baum, gut verwurzelt, reich an Früchten. Schließlich kommt die ganze Gemeinde gerechter Menschen in den Blick. Der Fromme bleibt nicht in seiner Vereinzelung, sondern er wird am Ende in die Gemeinschaft eingebunden sein. Hier hat sich das Blatt gewendet.

Klassischerweise wird die in Ps 1 vorgestellte Situation als Zwei-Wege-Lehre be-

zeichnet, die zur rechten Wahl herausfordern will. Diese Bezeichnung ist aber nicht ganz zutreffend, denn:

Ps 1 stellt zwar vor den Scheideweg, nur dass beide Alternativen nicht gleichwertig sind. Zu Anfang erscheint der Weg der Frevler als breiter, da sie in der Überzahl sind. Am Ende aber sieht es anders aus. Letztlich ist Ps 1 ein Aufruf, die wahren Strukturen der Welt zu durchschauen, den Strukturen des Bösen nicht zu trauen, sich darauf nicht einzulassen, sondern das Ende im Blick zu haben.

Das Ende ist das Gericht. Dabei bleibt offen, an welche Art von Gericht gedacht ist. Es könnte sich konkret um die Rechtsversammlung der Gemeinde handeln. Aber eine zweite Deutung ist gleichfalls möglich, m. E. sogar noch wahrscheinlicher, nämlich dass hier das Endgericht in den Blick kommt. Die Grundsätzlichkeit der in Ps 1 getroffenen Unterscheidung fordert ein grundsätzliches Gericht, das letztendlich und dann ein für allemal die wahre Scheidung vollzieht (vgl. Ps 149). Dann werden die wahren Sozialstrukturen errichtet. Die Frevler vergehen, und die Gerechten finden sich in der von Gott zusammengerufenen Gemeinschaft wieder. Möglicherweise ist schon hier von einer Auferweckung der Toten die Rede, denn die Formulierung, dass die Frevler im Gericht nicht (be)stehen kann auch so übersetzt werden, dass sie im Gericht nicht auf(er)stehen. Mit diesen Aussagen will der Psalm nicht verdammen, sondern Hoffnung wecken, dass am Ende doch die Gerechtigkeit siegt und es sich deshalb lohnt, sich der Tora anzuvertrauen.

## Wo bleibt Gott?

Am Ende des Psalms stellt sich die Frage, wo Gott in der Welt dieses Textes vorkommt und vor allem, wann und wie er handelt. Es ist ja nicht so, dass hier Gott plötzlich eingreift und die Welt verändert. Psalm 1 ist von seiner Struktur her nicht nur kein Gebet, er lässt auch Gott nur indirekt vorkommen, und zwar in zwei Aussagen. Zum ersten Mal

taucht Gott im Psalm in der Wortverbindung „Tora des HERRn“ (V 2) auf. Der Gerechte lebt aus der Tora des Herrn. Gott gibt sich der Welt in der Form seiner Weisung. Die Tora ist das Prinzip der Gottesnähe und fungiert als seine der Welt der Menschen zugewandte Seite. Das heißt nicht, dass Gott sich aus der Welt zurückgezogen und auf eine reine Beobachterrolle reduziert hätte. Mit der Tora ist der Welt vielmehr eine gute Ordnung gegeben, die das Prinzip der Gerechtigkeit enthält. Gottesnähe wird in Psalm 1 nicht durch Anrede an Gott, sondern durch Rezitation und Aneignung der Tora hergestellt. Indem der Mensch sich in die Weisung Gottes versenkt, diese Weisung lernt und im Sinne des Wortes beherzigt, lernt er Gott kennen und verwirklicht er das Prinzip Gottes in der Welt (vgl. Mt 4,4; 12,50). So kommt Gott nicht nur durch die Tora, sondern auch durch die Menschen, die die Tora leben, in die Welt. In Abwandlung des rabbinischen Sprichwortes könnte man sagen „Gott ist, wo man ihn lernt“.

Die zweite Aussage von Gott begegnet im letzten Vers: „Fürwahr, es kennt der HERR den Weg Gerechter, aber der Weg von Frevlern vergeht“ (V 6). Auch hier wird Gott nicht mit einer Aktivität geschildert. Er ist nur jemand, der die Gerechten „kennt“. Das ist aber mehr als ein teilnahmsloses Zuschauen, wie das deutsche Vokabular vermuten lässt. Das Erkennen ist das tiefste, engagierte Durchdringen der menschlichen Existenz. Dahinter stecken Sympathie, Anteilnahme und Mitleidensfähigkeit. Dieses Kennen ist Fürsorge (vgl. Dtn 2,7 „er kannte ...“). Der Weg des Gerechten ist der von Gott gewollte und begleitete.

Es ist von besonderer Bedeutung, dass hier nicht parallel davon geredet wird, dass Gott genauso die Frevler kennt oder gar vernichtet! Gott kennt den Weg der einen, aber nicht der anderen. Auch hier herrscht Asymmetrie. Gott sorgt für die Gerechten, aber er zerstört nicht die Frevler. Das ist gar nicht nötig, denn ihr Tun ist aus sich selbst heraus nichtig. Ihr Weg vergeht von allein, Gott muss dabei nicht eingreifen. Dass der Weg der Frevler vergeht, liegt an ihnen selbst und

ihrer Substanzlosigkeit, nicht an Gottes vernichtendem Handeln. Sie sind wie Spreu. Letztlich liegt es aber daran, dass Gott selbst der Welt diese toragemäße Ordnung eingestiftet hat und für ihre letzte Wahrhaftigkeit einsteht. Der Weg der Tora steht allen offen.

## **Folgen für den Umgang mit dem Psalter**

Wenn dieser Psalm die Einleitung in den Psalter ist, welche Folgen hat das dann für den Umgang mit ihm? Von Psalm 1 her will der Psalter als Tora, als Weisung wahrgenommen werden. Aus dem Psalter kann der Mensch lernen, wie die Ordnung der Welt eingerichtet ist. Hier kommen all die Themen des Psalters ins Spiel, die nun – nach Ps 1 – Tora werden: dass es viele ungerechte Menschen gibt, die die Gerechten bedrängen, dass im Leben neben der Freude auch viel Klage herrscht, dass das Leben als bedrängtes erlebt wird, dass Strukturen des Bösen und der Sünde das eigene Leben prägen; aber auch, dass Gott verzeiht, dass er rettet, dass es eine Gemeinschaft der Gerechten gibt, dass Gott in der Geschichte schon gehandelt hat – und dass letztlich das Lob obsiegen wird (Ps 150). Dies alles sagt der Psalter, und aus ihm soll man es lernen.

Der Glückseligepriesene aus Ps 1 ist kein Philosoph, sondern ein Lernender, ein Meditierender, der sich ständig in das Wort Gottes hineinbewegt. Trotz allem bleibt der Psalter auch ein Gebetbuch, aber er ist mehr. Er ist Torabuch und damit Lehr- und Lernbuch. Aus dem Psalter kann ich mich selbst, meine Seelenbewegungen, Klage und Lob, aber auch die Strukturen der Welt, Freundschaft und Anfeindung kennenlernen, Gotteserfahrungen und Gottesferne – und die Hoffnung auf eine neue Welt. Der Psalter schildert, was gelingendes Leben nach dem Maßstab Gottes heißt – ohne eine Dimension des menschlichen Lebens auszuklamern. Die Glückseligpreisung in Ps 1 ist eine Aufforderung, sich diese Lebens- und Gotteslehre rezitierend zu Eigen zu machen.

---

Patrick Wirges

# **Wenn es Nacht wird über der Stadt...**

## **Erfahrungen einer „Nacht der offenen Kirchen“ in Aachen**

---

„Abende wie diese vermitteln das Gefühl, dass es vielleicht auch für die ‚Kirche‘ noch Hoffnung gibt“ – so äußerte sich ein Besucher in einem Gästebuch bei der 1. Aachener „Nacht der offenen Kirchen“. 55 Kirchen und Gemeindehäuser öffneten am 26. Oktober 2001 ihre Pforten und warteten mit einem breiten, manchmal ungewöhnlichen Programmangebot auf. Das Spektrum reichte von der deutschen Vesper und lateinischen Komplet im Dom über Taizé-Gebete und Kirchenkonzerte an anderen Orten bis hin zu Film- und Theatervorführungen in Kirchen oder „Gruselgeschichten im Turm“. Viele Gemeinden hatten sich phantasievoll und kreativ auf diese Nacht vorbereitet und erlebten einen unerwarteten und überwältigenden Besucherandrang.

## **Von der Idee zum Projekt – Rahmenbedingungen**

Am Anfang standen Beispiele aus Frankfurt und Berlin, wo es ähnliche Projekte gibt. Im Rahmen der ökumenischen Citypastoral, die sich in Aachen als offene, passantenorientierte und niederschwellige Seelsorge entwickelt, wurden diese Anregungen aufgegriffen und als Projekt für Aachen angedacht. Dabei war den drei Initiatoren, zwei evangelischen Pfarrern und einem Pastoralreferenten, schnell klar: Eine „Nacht der offenen Kirchen“ wird in Aachen nur gelingen, wenn in Kirchengemeinden Neugier und Lust auf ein solches Experiment entsteht und es als Ge-

meinschaftsprojekt mit möglichst geringem Organisations- und Verwaltungsaufwand realisiert werden kann. Deshalb wurden Rahmenbedingungen formuliert und bei einem Informationsabend vorgeschlagen:

- Eine „Nacht der offenen Kirchen“ ist ein Event, um besonders Kirchenfremde anzusprechen und einzuladen, zu einer ungewöhnlichen Zeit ungewöhnliche Orte zu entdecken. Gemeinden, die sich beteiligen, öffnen nicht nur ihre Gotteshäuser, sondern bieten Besucherinnen und Besuchern ein ansprechendes Programm. Es ist ein „Tag der offenen Tür“ in der Nacht.

- Die Verantwortung für die Gestaltung der Stunden liegt vor Ort bei den Gemeinden, die sich überlegen, wie sie Gäste in ihrem Gotteshaus empfangen wollen.

- Eine solche Veranstaltung muß professionell und aufwendig beworben werden, um die kirchenfremde Öffentlichkeit zu erreichen. Dies wird für alle gemeinsam organisiert durch einen kleinen Arbeitskreis, bei dem Interessierte mitarbeiten können. Alle Pressekontakte laufen nur zentral über die Dachorganisation.

- Jede Gemeinde bezahlt als Beitrag zur Werbekampagne DM 200. Es braucht ein gutes Plakat, das auf Litfaßsäulen, in Bussen, Kneipen und in Geschäften wirkt, neugierig macht und die außergewöhnliche Offenheit der Veranstaltung transportiert. Zusätzlich soll das Internet als modernes Kommunikationsmedium nach innen und außen aktiv genutzt werden.

- Eine „Nacht der offenen Kirchen“ macht nur Sinn, wenn mindestens  $\frac{2}{3}$  der Kirchen in der Stadt mitmachen. Dabei ist damit zu rechnen, dass die Resonanz in der City anders sein wird als in den Stadtteilen. Hier ist auch stark mit Passanten und Kneipenbummlern zu rechnen, dort eher mit Wohnbevölkerung.

## **Mit Neugier, Elan und Mut - Vorbereitungen**

Das Echo auf die Vorstellung der Projektidee im Januar und den Vorschlag, in

Aachen eine solche „Nacht“ zu probieren, war bei den Kirchengemeinden so positiv, dass Mitte März die Vorbereitungen anlaufen konnten. Die „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen“ übernahm die Schirmherrschaft, Sponsoren und Unterstützer wurden gesucht, Kontakte zum Kulturamt der Stadt und zu den Medien hergestellt, ein Plakat entworfen, Plakatflächen gebucht. Als Programmübersicht und Informationsbörse wurde die Homepage „www.nacht-der-kirchen.de“ programmiert und mit den Lokalzeitungen vereinbart, das komplette Programm einige Tage vor der Nacht zu veröffentlichen. Schnell zeigte sich zweierlei: Nach innen, in den Gemeinden, weckte die Idee großes Interesse und Bereitschaft, sich einzubringen und zu beteiligen. Das Engagement und die Begeisterung waren bemerkenswert. Nach außen machte das Projekt neugierig: Die Medien stiegen ein, einzelne Künstler und Kulturschaffende boten Mitwirkung an. Als im August/September die Programmierungen zusammenliefen, war es ein breites, buntes Spektrum unterschiedlichster Aktivitäten und Angebote, die für diese Nacht in den Kirchen geplant waren. Einige Beispiele:

- Im Ostviertel mit hohem Ausländeranteil kam es in St. Fronleichnam zu einer christlich-muslimischen Begegnung.

- In St. Johann-Baptist in Burtscheid bereiteten behinderte und nicht behinderte Jugendliche „sinnliche Erfahrungen in der Kirche“ vor.

- In St. Laurentius in Laurensberg führten Kirchenchor und Pfarrorchester um 22:30 Uhr Bachs Brandenburgisches Konzert Nr. 5 auf.

- In St. Foillan in der Innenstadt gab es eine die ganze Kirche ausfüllende Traumraum-Installation mit Licht- und Klangeffekten.

- In St. Jakob beendete die Gemeinde die Installation „KirchenRaumErfahrung“ mit einer großen Agape an einer langen Tafel im Kirchenschiff.

- In der Annakirche gab es zusammen mit der Evangelischen Studierendengemeinde und Professoren der Universität einen Themenabend „Credo - Ich glaube“.

- Katholische Jugendliche aus Richterich nahmen Kontakt zu zwei Freikirchen auf und organisierten gegenseitige Besuche in der Nacht zum Kennenlernen.

- Missio veranstaltet eine „Afrikanische Nacht“ in St. Paul in der Innenstadt.

- Ein ökumenisches Nachtgebet mit Vertretern der beteiligten Kirchen fand in der griechisch-orthodoxen Kirche statt.

- Die Aachener Franziskanerinnen gestalteten eine meditative Nacht mit Stille und Lesungen aus einer Biografie ihrer Ordensgründerin Franziska Schervier.

- In der Friedenskirche gab es eine Rocknacht mit verschiedenen Jugendbands.

- In St. Donatus in Brand hieß ein Programmpunkt „Von Gregorianik bis Gospel, von Psalm bis Pop – 1000 Jahre Kirchenmusik“.

- In der Jesuitenkirche St. Alfons wurde eine Mitternachtsmesse gefeiert.

Das reichhaltige Programm füllte schließlich eine ganze Seite in den Tageszeitungen...

## **Kirche erfrischend anders erleben - Durchführung**

Als dann am 26. Oktober um 19:45 Uhr alle Glocken der Stadt die Nacht einläuteten, begann ein Abend, der alle Erwartungen übertraf. Viele Menschen aller Altersstufen waren unterwegs, Kirchenfremde betraten Kirchen und Gemeindeglieder erlebten ihre Gotteshäuser in ganz anderem Licht. In der City prägte die „Nacht der offenen Kirchen“ das öffentliche Leben, so dass die Tageszeitung hinterher titeln konnte: „Kirchen statt Kino oder Kneipe: Und 10.000 feiern mit“.<sup>1</sup> Auch am Stadtrand gab es überwiegend regen Zuspruch und Besuch in den Kirchen, mit dem in diesem Ausmaß nicht zu rechnen war.

Was diese Nacht aber erfolgreich machte, war die Begeisterung und Freude in den Gemeinden, die an diesem Abend auf Besucherinnen und Besucher übersprang. Es war eine stimmige, fröhliche und stimmungsvolle Veranstaltung, die von vielen hinterher als

geistliches Erlebnis beschrieben wurde. Manche erinnerte diese Nacht gar an Katholiken- oder Kirchentage, denn viele sich fremde Teilnehmer kamen in den Kirchen oder auf Straßen miteinander ins Gespräch. Ein Pfarrer formulierte im Rückblick: „Die Leute erlebten Kirche erfrischend anders, offensiv, einfallsreich...“

## **Fazit:**

Die „Nacht der offenen Kirchen“ war ein ungewöhnliches und ganz neues Kirchenerlebnis. Angesprochen wurden nicht nur Insider, sondern gerade auch Kirchenfremde. Gastgeber und Gäste erlebten eine Lebendigkeit und Ungezwungenheit, die manches Vorurteil gegenüber Neuem und Ungewohntem in Kirchenräumen bzw. gegenüber den Kirchen aushebelt. Das Projekt machte vielen Mut und zeigte eine offene, einladende – missionarische – Kirche, die zur Stadt gehört und das öffentliche Leben mitprägen kann. Dabei war es ein ökumenisches Projekt, bei dem die beteiligten Gemeinden über Pfarrei- und Konfessionsgrenzen hinaus Kooperation übten und ihre gemeinsame Kraft und Relevanz erlebten. Eine Entscheidung ist inzwischen auch schon gefallen: Im nächsten Jahr soll es wieder eine „Nacht der offenen Kirchen“ geben.

## **Anmerkung:**

<sup>1</sup> Aachener Zeitung am 29. Oktober 2001

# Kirche: Korporation und Konzern ... ?

## Pastoraltheologische Anmerkungen zu einer nicht unproblematischen Doppelstruktur<sup>1</sup>

Was ist Kirche? Korporation. Im Fremdwörterduden findet man dieses Wörtchen eingezwängt zwischen Korporale und Korps. „Juristische Person“, „Geschlossenheit“, „Standesgeist“. Das sind erste, durchaus nicht gänzlich in die Irre führende Konnotationen. – Konzern. Das sei, so lese ich ebenfalls dort, – ohne dass sie dabei ihre rechtliche Selbstständigkeit verlören – der „Zusammenschluss von Unternehmen, die eine wirtschaftliche Einheit bilden.“ Das ist Kirche durchaus auch. – Korporation und Konzern. Zwei Wirklichkeiten. Aber in welcher will sich Kirche auf Dauer positionieren? Dort, wo sie nach Heribert W. Gärtner „ein nach außen hin hochloyales und nach innen recht stabiles Familienmodell ohne Blutsbande etabliert hat“?<sup>2</sup> Oder dort, wo nach Leo Karrer, „sozusagen als methodische Form eines Opus operatum, Marketing das neue Heil [ist]“?<sup>3</sup> Wo? – Und: Mit welchem und wie aufgestellten Personal dann? Worin besteht etwa im Vergleich zu den ordinierten kirchlichen Berufen das spezifische Profil der sog. Laienberufe?<sup>4</sup> Sind die einen etwa Seelsorger, während die anderen Dienstleister sind? Das war eine der Fragen, die auf einer Fachtagung der Berufsverbände mit der Abteilung Aus- und Weiterbildung im Generalvikariat der Erzdiözese Köln in diesem Frühjahr diskutiert wurde. Sicher auch ein bisschen provoziert durch meinen Ansatz, auf der Basis einer strikten Trennung von Handlungsfeldern eine eindeutige Unterscheidung vorzunehmen, um

auf diesem Weg ein deutlicheres Profil unterschiedlicher kirchlicher Berufe zu erreichen. Wir kamen auf unserem Kongress damit natürlich zu keinem Ende. Eine Menge Fragen blieben offen. Dieser Artikel ist eine der Gelegenheiten, sie aufzugreifen und weiterzudenken. – Wie ist das mit einer – wie auch immer näherhin dann noch genauer zu bezeichnenden – kirchlichen Doppelstruktur?

## I. Doppelstruktur ... Kirche, loses Miteinander und zunehmende Desintegration

Drei Momentaufnahmen: Zwei davon aus dem Jahr 1999: Bensberg. Ein Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheologen. Berlin. Eine Diskussion im Umfeld der Vertreterversammlung des Deutschen Caritas Verbandes. Und: Februar bis April 2002 München. Eine Modernisierungsdebatte – von durchaus überregionaler Bedeutung – in der Süddeutschen Zeitung.

Momentaufnahme 1. „Organisationsentwicklung in der Kirche.“<sup>5</sup> So lautete das Thema in Bensberg. Dabei begegnete man in den Vorträgen und Diskussionen allerdings einer ziemlich uneinheitlichen Semantik, verschlungenen Implikationen und einer Vielfalt von Definitionen. Was ist Kirche? Hier ein paar wenige Begriffe zur Auswahl: „Netzwerk“, „Gemeinde“, „Unternehmen“, „Bewegung“, „Bürokratie“, „Gemeinschaft“, „Heimat“, „Konzern“, „Volk Gottes“, „Gesellschaft“, „Kommunität“, „Lernende Organisation“. – Was ist Kirche? Etwas, das sein Äußeres genial verändert, je nach dem wer forschend aus dem Unterholz den Weg sich bricht. Ist's ein Theologe, schillert sie geheimnisvoll in Gold und dunkelroten Sandsteintönen. Ist's ein Soziologe, überzieht sie ihre Haut systemisch flugs mit Netzwerkgrundstrukturen samt der Koppelpunkte. Ist's ein Wirtschaftswissenschaftler, tauchen Eurowasserzeichen aus der Tiefenimprägung auf. Ist's ein Rechtsgelehrter, überziehen Paragraphen ihr Gehäute aus Chitin. Kirche. Ein Chamäleon? – Nein. Aber eine komplexe Wirklichkeit schon. Wie hieß

es in Bensberg: eine Wirklichkeit aus „Glaubensgemeinschaft“ und „Dienstleistungsunternehmen“.

Momentaufnahme 2. Organisierte Caritas im Spannungsfeld. Auch in Berlin lautete die Frage: Was ist Kirche?<sup>6</sup> – Auch aus der dortigen Diskussion nur einige Begriffe: „Anwältin“, „Dienstleisterin“, „Dienstgemeinschaft“, „Wertegebundene Lebensgemeinschaft“, „Einrichtungsträgerin“. – Was ist Kirche? Ein nebulöses Fabelwesen wie jenes sagenumwobene Dreier aus der griechischen Mythologie, das gleichzeitig Löwe, Schaf und Schlange war: Löwe (ein starker Unternehmerverband), Schaf (ein dienend-prophetischer Sozialverband) und Schlange (eine Dienstgemeinschaft zwischen Ontologie und Funktionalität). Kirche eine Chimäre? – Nein. Aber eine komplexe Wirklichkeit schon. Eine Melange – wie es in Berlin hieß – aus „Brüder- bzw. Schwesternschaften“ und „Wohlfahrtskonzern“.

Momentaufnahme 3. Die „Richtlinien für die dienstliche Beurteilung von Pfarrern/innen in der Ev.- Luth. Kirche in Bayern“ lösten einen wahren Sturm der Entrüstung aus in der SZ. Was ist Kirche? Für die einen: Lebensraum. Das Pfarrhaus z. B. „ein Hort der Kultur. Eine Institution, die das deutsche Geistesleben mit einem unermüdbaren Strom von Dichtern und Denkern beschenkte.“ Für die anderen: Sinnagentur. Das Pfarrhaus z. B. – „ein Service – Center“, 60 und mehr hauptamtliche Mitarbeitende – klare Routinen, saubere Vertaktungen. Keine Wartezeiten und ordentlicher Internetauftritt“. – Was ist Kirche? Eine seltsame Münze: auf der einen Seite die Ecclesiola aus den 20ern des vorigen Jahrhunderts, auf der anderen schlicht Magnetstreifen und Computerchip. Kirche eine multiple Persönlichkeit? – Nein. Aber ein Mischsystem, das zwei höchst kontroverse – im besten Fall komplementäre – Erlebnis- und Verhaltenssysteme zu integrieren hat: „Lebensraum“ und „Sinnagentur“.

Zweierlei sollten diese Hinweise wenigstens andeuten: wie die eine Seite kirchlicher Doppelstruktur ungefähr aussieht und wie die andere. Und: dass diese Doppelstruktur

ein Merkmal von Kirche quasi generell ist, das sich auf der Ebene ihrer zentralen Handlungsfelder aber wiederholt, sich also auch hier abbildet. Ein letzter Hinweis steht jetzt noch aus: der auf die zunehmende Desintegration<sup>7</sup> dieser Doppelstruktur.

Schlaglicht 1. Der McKinsey Mann Jürgen Overlack brachte das Dilemma in Bensberg auf den Punkt: „Kirche als Glaubensgemeinschaft, Kirche als Dienstleistungsunternehmen. Das ist für mich [...] ein ‚sowohl – als auch‘.“ Allerdings: In Zahlen ausgedrückt, mache die Glaubensgemeinschaft mit ihrem Kerngeschäft, der pastoralen Arbeit, lediglich ca. 8 – 10 % des in Wertschöpfung gemessenen Portefeuille der Kirche aus.<sup>8</sup> – Wann ist für das Dienstleistungsunternehmen die Bindung an die Glaubensgemeinschaft so nachteilig, dass dagegen die Vorteile, die aus dieser Zusammengehörigkeit bislang erwachsen, irrelevant werden?

Schlaglicht 2. Immer mehr Ordensgemeinschaften ex-corporieren ihre Krankenhäuser, Schulen oder Altenheime, gliedern sie aus, bilden für sie Trägergesellschaften, die in die Rechtsform privater Wirtschaftsunternehmen schlüpfen. Auch hier die Frage: Wie lange, auf welche Weise und vor allem zu welchem Preis lässt sich der Zusammenhang zwischen diesen neuen GmbHs und ihren „Mutterhäusern“ aufrechterhalten?

Schlaglicht 3. Die klassische Pfarrgemeinde ist ein ganz offensichtlicher Spagat zwischen Kern- und Kultgemeinde auf der einen Seite und Repräsentations- und Dienstleistungsgemeinde auf der anderen. – Die Raum- und Heimatbedürfnisse von mancherorts weniger als 5 % der Pfarrangehörigen werden von 100 % der Kirchensteuerzahler finanziert. Wofür diese sich – zumindest aus ihrer Sicht – von einer Minderheit, die meint über Deutungsmonopole zu verfügen, reglementieren lassen muss. – Wann bricht dieses Konstrukt?

Fazit: Doppelstruktur samt Desintegrationstendenzen allüberall. – Was beides anlangt, soll diesem ersten Blick nun ein zweiter folgen. Und zwar dieses mal auf die Theorie. D. h. auf die Theologie, genauerhin

dort einmal auf die Ekklesiologie, das ist die Lehre von der Kirche, und einmal kurz auf die Ämter, bzw. deren Entwicklung.

## II. Zwei Handlungsfelder ... communio et ministratio als Voraussetzung zur Profilierung

Ansetzen möchte ich zu diesem zweiten Schritt in Artikel 4 der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils, bei einem unscheinbaren Sätzchen, das bislang – soweit ich die Literatur überblicke – wenig Beachtung fand. Dort heißt es kurz und bündig: „Er (der Hl. Geist) ... eint sie (die Kirche) in *communione (Gemeinschaft) et ministratio (Dienstleistung)*“. – Wo kommen diese Begriffe theologisch her? Was für eine ekklesiale Wirklichkeit bezeichnen sie? Und: Welche Strukturmerkmale rücken sie in den Blick? – Dazu nun Stichworte:

Communio. Der Begriff kommt 111 mal in den Texten des II. Vatikanums vor. Er steht in der Regel für eine Idee, die innergöttliche Gemeinschaft bzw. die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen. Bisweilen bezeichnet er aber auch – wie an unserer Stelle – die communio der Menschen untereinander, steht also für etwas konkretes, wird ein Strukturbegriff. Wenn wir dem einschlägigen Konzilskommentar folgen<sup>9</sup> und davon ausgehen, dass die communio in Lumen Gentium 4 auf der neutestamentlichen „koinoinia“ basiert, die ihrerseits wiederum mit dem Leib-Christi-Begriff aufs engste verbunden ist, finden wir uns mit einem Mal – und da kommt unser communio-Begriff her – in der Welt des griechisch-römischen „oikos“ wieder, jenes Hauswesens mit seinem nach innen orientierten in sich geschlossenen Familien- und Bedienstetensystem, und wir stehen in der Geisteswelt Israels mit seiner Vorstellung des Clans bzw. der Sippe. – Die Wirklichkeit, die die communio bezeichnet, nennt Josef de Frain in seiner 1962, also im Umfeld des II. Vatikanum erschienenen umfänglichen Monographie, „corporatio“.<sup>10</sup> Neudeutsch: corporate personality.

Ministratio. In den Konzilstexten findet sich der Begriff 10 mal, in der Vulgata 2 mal (2 Kor 3,7ff und 1 Kor 12) und zwar als Übersetzung des griechischen „diakonia“. Womit nach EKK zu 1 Kor 12,5 die Gabe gemeint ist, die „eine Bevollmächtigung zur Erfüllung einer bestimmten Aufgabe einschließt.“<sup>11</sup> Gaben, von denen es um der Aufbauung des Ganzen willen viele gibt. Damit sind wir in der Herkunftswelt der ministratio. Am Anfang von Kirche, der ja nicht mon-archä sondern immer schon Plural war: „Eine Mehrzahl von geographisch verstreuten Gemeinden, die ihre lokalen Jesuserinnerungen hatten...“<sup>12</sup> Ministratio bezeichnet also diese Wirklichkeit: Vielfalt, Arbeitsteilung und in gewissem Sinn sogar Funktionalität. Was übrigens die englische Ausgabe der Kirchenkonstitution ganz selbstverständlich handhabt, übersetzt sie doch ministratio von vornherein funktional und pluralisch mit „works of ministry“.

Die Begriffe communio und ministratio lassen sich nebeneinander stellen und sie taugen zur Entschlüsselung der beiden Strukturen von Kirche. Dass das tatsächlich so ist, wird hoffentlich noch deutlicher, wenn wir das ein oder andere Strukturmerkmal der communio bzw. ministratio hier auflisten.

Die communio ist überzeitliche Lebens-, Schicksals- und Überzeugungsgemeinschaft. Sie verkörpert ein überindividuelles Ideal. Man wird in sie hineingeboren oder feierlich in sie aufgenommen (Riten). Sie umfasst alle Lebensbereiche, 24 Stunden am Tag, ein Leben lang. Sie verlangt Identifikation und Repräsentanz über die Einhaltung eines Rollen- und Verhaltenskodex. Sie basiert auf Handlungen, insbesondere Symbolhandlungen, die aktualisieren, was die Gemeinschaft darstellt. Insofern ist dieses Handeln immer ein Gemeinschaftshandeln, an dem ein jeder mittut gemäß seines Standes. In ihr bleiben Personen und Beziehungen in aller Regel stabil. – Die Kommunikationsstruktur der communio ist auf Bezeugen angelegt. Das Wahrheitskriterium dabei ist die Höhe des Einsatzes in Relation zum bezeugten Wert (Opfer). Recht verliert seinen Wert, sobald es

eingeklagt wird. – Gesteuert wird die *communio* personalistisch. Dafür stehen archetypische Leitungsrollen und verschiedene Instrumente zur Verfügung. Instrument z.B. der Steuerung durch Macht ist die Sanktion. „Instrument der Steuerung durch Solidarität ist der Appell“.<sup>13</sup> Ziel jeder Steuerung ist Schutz des Bestandes der Gemeinschaft.

Daneben steht die *ministratio*. Sie ist vom Typus her Interessengemeinschaft zur Erreichung eines vereinbarten bzw. vorgegebenen Zieles. In sie tritt man ein bzw. man wird aufgrund einer bestimmten Qualifikation von ihr eingestellt. Die Mitgliedschaftsbedingungen sind funktionspezifisch. Sie werden vertraglich geregelt. Sie erfassen nicht alle Lebensbereiche. Üblicherweise interessiert nur der betrieblich relevante Teilbereich des Verhaltens. In dieser Relativität kann von den Mitarbeitern Loyalität gegenüber den Zielen erwartet werden. Diese werden umgesetzt durch im Einzelnen umschriebene Tätigkeiten, die auf das Erreichen von Teilzielen ausgerichtet arbeitsteilig erledigt werden. Dazu braucht es Struktur und Funktionen. Sie bleiben stabil. Personen und Beziehungen dagegen sind austauschbar. – Die Kommunikationsstruktur ist – wenigstens prinzipiell – auf Argumentieren angelegt. Das Wahrheitskriterium dabei lautet: Ziel erreicht ja/nein (also Nützlichkeit). Recht ist einklagbar und erweist sich – ebenfalls wenigstens prinzipiell – als Instrument zur Problemlösung. Gesteuert wird die *ministratio* weniger durch Einen, denn durch ein System. Instrument der Steuerung ist die Entscheidung. Ziel der Steuerung ist die Weiterentwicklung der *ministratio*.<sup>14</sup>

*Communio* und *ministratio*. Beide Begriffe taugen zur Entschlüsselung kirchlicher Doppelstruktur. Sie sind aber auch eine Verstehenshilfe, um kontroverse Wortmeldungen aus der kirchlichen Mitarbeiterschaft besser einordnen zu können. – Zwei sollen hier genügen. Sie sind exemplarisch.

Leitungskurs für Priester in der Diözese Eichstätt. Ein Teilnehmer kommt auf seine Dissertation zu sprechen: Er habe sich mit dem Amtsverständnis einzelner Theologen

beschäftigt, „um festzustellen, inwiefern ihre Lehre im Bereich der ontologisch-sakramentalen Grundsätzlichkeit verbleibt bzw. eine soziologisch-funktionale ‚Minderung‘ des Priesteramtes vorliegt.“<sup>15</sup> In der Tat: Das Konzil begründet den priesterlichen Dienst nicht funktional. Im Mittelpunkt steht vielmehr das *Sein* und der *Beziehungsgedanke*. Ich zitiere Kardinal Ratzinger: „Die Gemeinschaftlichkeit, das Einander-verbunden-Sein, das Aufeinander-Rücksicht-Nehmen, das Miteinander-Wirken gehört zur wesentlichen Struktur des Amtes in der Kirche.“<sup>16</sup> Das leuchtet ein, wenn man die Kirche wahrnimmt nach dem Modell einer „Familie, deren Vater der Bischof ist“<sup>17</sup> der „seine priesterlichen Mitarbeiter als Söhne und Freunde ansehen...“<sup>18</sup> soll.

Wechseln wir die Seite: eingangs erwähnte Tagung der Berufsverbände. Ein Pastoralreferent in seinem Schlussstatement: „Was kann ich für Sie tun“ fragte mich die Mitarbeiterin im Callcenter meiner Tageszeitung, als ich dort anrief, um das Ausbleiben der aktuellen Ausgabe zu beklagen. – Es ist die selbe Frage, mit der ich gerne ein seelsorgliches Gespräch beginne. – Das Callcenter, – so der Kollege weiter – der Inbegriff der modernen Dienstleistungsgesellschaft (mit allen ambivalenten Begleiterscheinungen) und ein Pastoralreferent nutzen das gleiche Vokabular. Liegt da nicht der Gedanke nahe, dass er seinen Beruf als Dienstleister interpretiert?“ – Nun: Die Gemeindefreferentin kommt zwar aus der *ekklesiola* der Zwischenkriegszeit. Mit der zunehmenden Verberuflichung, Stichwort Arbeitsvertrag, und mit der einsetzenden Spezialisierung, Stichwort Einsatz in der Schule, beginnt sie allerdings spätestens in den 60er Jahren ihr Herkunftskirchenmodell „Familie“ zu verlassen. – Der Pastoralreferent kommt erst gar nicht aus dieser Welt. Anfang der 70er Jahre als eigenständiger kirchlicher Beruf eingeführt, verdankt er sich vielmehr der schon funktional differenzierten Gesellschaft. Wie selbstverständlich spricht die Synode im Hinblick auf diese beiden Berufe von „bestimmten Teil- und Sachgebieten“, die von ihnen ent-

sprechend „ihrer Ausbildung und Befähigung“ wahrzunehmen seien.<sup>19</sup>

Spätestens Mitte der 80er Jahre hatte sich in unseren Breitengraden damit neben der priesterlichen eine zweite Personalstruktur etabliert, bestehend aus Gemeinde- und Pastoralreferenten und zwar im Unterschied zur familiären Logik des priesterlichen Systems in der zweckrationalen, arbeitsteiligen Logik eines funktionalen Systems.

Fazit: Kirche realisiert sich zum einen organisational betrachtet über eine Doppelstruktur. Das ist ein konformes Reaktionsmuster angesichts einer sich endgültig modernisierenden Gesellschaft, verfügt aber gleichzeitig auch über eine gewisse theologische Dignität. Kirche hat zum anderen – blickt man auf ihre Mitarbeiterschaft – mindestens zwei Personalstrukturen nebeneinander. Das entspricht der generell zunehmenden Professionalisierung bzw. der überhaupt üblichen Ausdifferenzierung von Handlungsfeldern, scheint aber auch im Blick auf die Entwicklung der Ämter nicht unplausibel. – Organisationale Doppelstruktur. Personale Parallelstruktur. Was ergibt sich daraus zwangsläufig? Ein nicht zu unterschätzendes Zusammenhangproblem. – Dazu gilt es nun im nächsten Schritt pastoraltheologische Anmerkungen zu machen.

### **III. Zusammenhangproblem ... Strategien der Koppelungen bzw. personaler Repräsentation**

Zunächst: In der latenten Drohung mit der Option, die jeweils andere Hälfte der Doppelstruktur aufzugeben würde ich keine erfolgreiche Bearbeitungsstrategie unseres Problems vermuten. Genau so wenig in bloßen Trivialisierungen, wo es dann heißt: Was es bräuchte wäre eine effektivere, sich ausgleichende gegenseitige Ressourcenabforderung bzw. eine ausgeprägtere „Kultur der Anerkennung“ der unterschiedlichen Handlungsorte. – Was oder wer hält Kirche zusammen? Oder anders gefragt: Wo setzen

gängige ernstzunehmende Bearbeitungen unseres Zusammenhangproblems an?

Die einen setzen bei der Organisation an. Dabei wird in aller Regel zwischen den beiden Grundstrukturen so etwas wie eine Koppelung installiert. Diese kann aus unterschiedlichen Instrumenten bestehen: von Kontaktbüros bis zu gemischt besetzten Perspektivkommissionen, von runden Tischen bis zu Steuerungsgruppen. Sie kann das Zusammenhangproblem von *communio* und *ministratio* durchaus erfolgreich entspannen. Sie ist aber immer auch fragil, denn sie basiert auf für beide Seiten zusätzliche Routinen. Das heißt: Schon wenn nur eine der beiden Grundstrukturen von innen her unter Druck kommt, kann dies dazu führen, dass alle äußeren, zusätzlichen Routinen nicht mehr leistbar sind, die Koppelung also abgestoßen wird, ja werden muss. Und damit ist der Zusammenhang wieder gerissen.

Was oder wer hält Kirche zusammen? Kommen wir zum „wer“. Zu den Strategien, die bei den Personen ansetzen. Im Rahmen der Theologischen Fortbildung Freising in Kooperation mit der „Gesellschaft für Personalentwicklung“ in Wien wird schon seit Jahren ein Intervallkurs: „Leiten und Führen in der Kirche“ angeboten. Bischöfe, Generalvikare, Äbte, Ordensoberinnen und Pastoralamtsleiter studieren da u. a. auch die Logik des für sie zunächst fremden zweckrationalen funktionalen Systems und lassen sich von Profis aus diesem System coachen. Wechseln wir die Seite: „Führungskompetenz und christliches Selbstbewusstsein.“ So heißt ein nun schon zum zweiten Mal ausgebuchter viersemestriger Studiengang, den die Philosophisch -Theologische Hochschule Vallendar in Zusammenarbeit mit dem Institut der Orden gegenwärtig durchführt. Da studieren Chefärzte, Kaufmännische Direktoren, Pflegedienstleitungen aus dem Dienstleistungsunternehmen Kirche das Proprium der Glaubensgemeinschaft Kirche. Solche Ansätze personaler Repräsentation des Zusammenhangproblems sind erfolgversprechend. Aus Angehörigen zunächst nur einer Struktur können im positiven Sinn „Integrationisten“ werden: Personen, die in

sich beide Sturkuren und deren unterschiedliche Logik miteinander zu koppeln vermögen. Inwieweit diese Dauerbelastung ihrer Identitätsbalance professionell handhabbar ist, sei allerdings dahingestellt. Bricht sie, ist unser Zusammenhang wieder gerissen. Und nicht nur der.

Fazit. Das Zusammenhangproblem von *communio*- und *ministratio*-Struktur ist – das zeigte bereits diese kurze Darstellung von Bearbeitungsstrategien – in der Praxis evident. In der Pastoraltheologie – soweit ich die Literatur überblicke – blieb es dagegen bisher weitgehend unbearbeitet. Was anstünde, wäre also eine Theorie, die möglichst viele der mit besagtem Zusammenhangproblem schon jetzt einhergehenden Phänomene erklären bzw. zukünftige leidlich voraussagen könnte und die operationalisierbar ist. Lassen Sie mich dazu bitte nun in einem vierten Schritt noch einige Hinweise geben.

#### **IV. Einheit und Differenz ... Kernqualität und Grundmodus als Basis einer Integration**

Wir haben es mit einem Paradox zu tun. Denn einigermaßen unstrittig ist zweierlei: Erstens: Die Desintegration von *communio* und *ministratio* ist unumkehrbar. Zweitens: An der Notwendigkeit ihrer Integration muss dennoch festgehalten werden. Sie ist eine Grundnorm der Kirchenbildung. Die anstehende Theoriebildung hat es damit also mit zwei Leitkategorien zu tun: Mit der der Differenz und mit der der Einheit. Doch mit diesem Paradox kann produktiv umgegangen werden. Wenn – und das ist meine Prämisse, – es erstens gelingt, alle Vollzüge, sowohl die der *communio* als auch die der *ministratio*, in ihrer Unterschiedlichkeit wenigstens zusammenschauen und es zweitens möglich wird, für all diese eine durchgängig identische Kernqualität bzw. einen, stets gleichbleibenden Grundmodus zu bestimmen.

Zum ersten Teil meiner Prämisse, zu den Vollzügen, die es zusammenschauen gilt.

Wissenschaften lassen sich nicht ein für allemal bezüglich ihrer Gegenstände und ihrer Methoden bestimmen. Sie sind einem Prozess unterworfen, der nach Thomas Kuhn als eine „Struktur“ von „normalen“ und „revolutionären“ Perioden aufgefasst werden kann.<sup>20</sup> Für mein Fach, die Pastoraltheologie, war die Zeit des II. Vatikanischen Konzils solch eine revolutionäre Periode. Das über zweieinhalbtausendseitige, fünfbindige Handbuch der Pastoraltheologie, erschienen Mitte bis Ende der 60er<sup>21</sup>, belegt dies eindrücklich. Mit ihm wurde ein Paradigmenwandel eingeleitet. Nicht mehr wie in der klassischen Pastoraltheologie, der Pastor, nein, die Kirche bildete fortan den Gegenstand meiner Disziplin. Seither stehen also alle kirchlichen Vollzüge getragen von der Gesamtheit kirchlichen Personales im Mittelpunkt unseres Interesses. So wird ein Pastoraltheologe gar nicht anders können als von dieser Prämisse auszugehen: Das Gesamte aller kirchlichen Vollzüge ist Pastoral. Wenngleich er weiß, dass ihm darüber von anderer Seite vielleicht ungebührliche Vereinnahmung vorgeworfen werden kann.

Zum zweiten Teil meiner Prämisse. Zuerst zum Begriff „Kernqualität“. Zugegeben, der Begriff ist ungewohnt. Er ist Leuten, deren täglich Brot die Materialprüfung ist, vermutlich vertrauter als den Theologen. Allerdings müssten diese die Fragen schon auch kennen, die es zu stellen gilt, wenn man sich mit der Kernqualität zu beschäftigen gedenkt: „Wann ist etwas ‚essentiell‘, ‚durch und durch?‘“ „Was ist seine ‚Qualitas‘, seine Beschaffenheit von innen heraus?“ Also das, was niemals disponibel oder von irgendeiner äußeren Ressourcenlage abhängig sein kann. *Kernqualität*. – „Grundmodus“: Modus. lat.: 1. Art und Weise; 2. Vorschrift, Regel. Wenn ich kirchliche Vollzüge auf ihren Modus hin beforschen möchte, suche ich nach der Art und Weise, wie diese strukturiert sein müssen. Ich suche nach der Regel, die für ihre Abläufe zu gelten hat. Und zwar so grundsätzlich, Stichwort *Grundmodus*, dass, würde dieser Modus auch nur für einen Vollzug außer Kraft gesetzt und stattdessen durch eine andere

Regel ersetzt werden, dieser kein kirchlicher mehr wäre.

Soviel fürs erste zu meiner Prämisse. Darauf basierend formuliere ich nun folgende These: Die Kernqualität aller kirchlichen Vollzüge ist Seelsorge und der sie alle gleichermaßen normierende Grundmodus ist die Dienstleistung. Auch hierzu nur einige kurze Bemerkungen.

Kernqualität: „Seelsorge“. Ohne hier auf seine wechselvolle Geschichte einzugehen: der Begriff ist inzwischen rehabilitiert. Mit meinem verstorbenen Lehrer Josef Müller möchte ich ihn definieren als „die im Bund Gottes mit den Menschen gründenden helfenden und heilenden Beziehungen“.<sup>22</sup> Im Einzelnen: „helfende und heilende Beziehungen“. Annahme und Kommunikation des fragmentarischen menschlichen Lebens, „gründend“, ein Geschehen, das elementar nach der Verwurzelung in etwas oder jemandem außerhalb der Geschehensbeteiligten verlangt und zwar wo: „im Bund Gottes mit den Menschen“, also in jener Grunderfahrung, die sich in Gen 8, 22 ausdrückt und in der Segenszusage, dass dem Menschen niemals wirklich mehr der Boden unter den Füßen weggezogen werde. – Seelsorge. – Kernqualität aller kirchlichen Vollzüge, nicht nur jener der Glaubensgemeinschaft, sondern auch jener des Dienstleistungsunternehmens! Wie muss eine unabdingbar auszusprechende Abmahnung vonstatten gehen, wenn man zurecht sagen können will, ihre Kernqualität sei Seelsorge?

Grundmodus: Dienstleistung. Personen-nahe Dienstleistungen, so lasse ich mich belehren<sup>23</sup>, bräuchten erstens Nachfrager („externer Faktor“), Anbieter („interner Faktor“) und eine Schnittstelle zwischen beiden (Interaktion). Woraus folgt: Strukturelle Merkmale, sachliche und personelle Ausstattung des Anbieters, Erreichbarkeit, Verlässlichkeit usf. sind von zentraler Bedeutung für eine jede Dienstleistung. – Zweitens: Bei einer Dienstleistung erfolgen Produktion und Konsum zur selben Zeit („uno-actu-Prinzip“). Woraus folgt: Alle Faktoren, die – aus Sicht des Nachfragers – den Verlauf eines solchen Prozesses positiv

beeinflussen können, kommunikative, soziale, fachliche Kompetenzen etc., verdienen die absolute Aufmerksamkeit seitens des Anbieters. Drittens: Durch die Erbringung der Dienstleistung solle der Kunde die von ihm angestrebte Veränderung oder Stabilisierung seines Zustandes als Nutzen davontragen. Woraus folgt: kein Anbieter könnte sich auf Dauer leisten, etwa auf Beschwerdemanagement oder jegliche Evaluation zu verzichten. – Dienstleistung als Grundmodus aller kirchlichen Vollzüge, nicht nur jener des Dienstleistungsunternehmens, sondern auch jener der Glaubensgemeinschaft! Wie habe ich mir z. B. die Bearbeitung einer spirituellen Sinnkrise vorzustellen, wenn dieser Vollzug nach dem Grundmodus personennaher Dienstleistung strukturiert wird?

An dieser Stelle habe ich nicht viel mehr getan als eine erste These zu formulieren und sie kurz zu erläutern. Um sie zu diskutieren, zu entkräften oder zu erhärten, um Alternativen formulieren zu können usf. bräuchte es jedoch Grundlagenmaterial, das – in ausreichendem Maß jedenfalls – noch nicht vorliegt. Umfängliche und vor allem gediegene Forschung ist angesagt. Dazu hat Pastoraltheologie ihren Teil beizutragen. Allerdings ist, da wird man Martin Wichmann zustimmen müssen, „die Gefahr der Selbstüberforderung und Selbstüberschätzung bei diesem breiten Themenspektrum offenkundig“<sup>24</sup>. Darum wird sich unser Fach tunlichst nicht Fragen zuwenden, „die sachlich und methodisch von anderen Disziplinen besser erledigt werden können.“ – Es braucht Forschung: als intra- und interdisziplinär angelegte Projekte.

Worin besteht die Kernqualität und der Grundmodus aller kirchlichen Vollzüge? Eine begründete Antwort auf diese Frage, darauf basierend eine Theoriebildung, die dazu beiträgt zu verstehen – Stichwort Proprium –, was Kirche sei, und zwar gleichermaßen in beiden ihrer sich in Zukunft wohl noch mehr auseinanderdifferenzierenden Grundstrukturen, das wäre ein nicht unwesentlicher Inhalt der Lehre in meinem Fach. Gleichzeitig würde ich mir davon auch Impulse für die Ausbildung erwarten. Weite-

re Hinweise dazu, worin Basiskompetenz bzw. dann Schlüsselqualifikationen kirchlicher Mitarbeiter bestünden. Vielleicht könnte mit einer solchen Theorie sogar ein kleiner Beitrag geleistet werden zur Entproblematisierung kirchlicher Doppelstruktur.

Die Frage nach der Kernqualität und dem Grundmodus aller kirchlichen Vollzüge samt einer ersten These, nämlich der von der Seelsorge als Kernqualität und der Dienstleistung als Grundmodus. Damit gebe ich den Ball zurück an die Berufsverbände der Gemeinde- und Pastoralreferenten und formuliere, in der Hoffnung darüber in einen weiteren Disput eintreten zu können: Erstens: *communio* und *ministratio*. Das markiert hinsichtlich kirchlicher Handlungsfelder eine eindeutige Differenz. Aber ohne diese Differenz kein Profil. Zweitens: Seelsorge und Dienstleistung. Das markiert für alle kirchlichen Berufe ein durchgängiges *Proprium*. Und ohne dieses *Proprium* keine Einheit. – Für die Pastoraltheologie sage ich: Erstens: Ekklesiologische Schizophrenie ist keine Vision meiner Disziplin; darum müssen wir uns in der Theoriebildung der Frage nach der Einheit stellen. Zweitens: Universaldilletantismus ist kein Ausbildungsziel Praktischer Theologie. Darum brauchen wir im Rahmen der m.E. anstehenden Theoriebildung auch die Leitkategorie Differenz.

## Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Dieser Beitrag ist die schriftliche Fassung einer am 5. 12. 2002 an der KFH in Mainz gehaltenen Antrittsvorlesung. Gekürzt und inhaltlich leicht überarbeitet, wurde der Sprachstil öffentlicher Rede dagegen weitgehend beibehalten.
- <sup>2</sup> Heribert W. Gärtner: Kirche als Organisation – (Leib Christi) aus organisationstheoretischer Sicht. In: *Wege zum Menschen* 54 (2002), 373 – 388, 385.
- <sup>3</sup> Leo Karrer: Kirche – ein Unternehmen? Anmerkungen zu einem Kongressthema, in: *Pastoraltheologische Informationen* 20 (2000), 12–16, 13.
- <sup>4</sup> Vgl. dazu die jüngste Veröffentlichung des Berufsverbandes der Gemeindefreferentinnen: Jürgen Maubach: *Gemeindefreferentinnen mit mehr Profil im Beruf*. Münster 2002. Bzw.: Cle-

mens Olbrich u. Ralf M. W. Stammberger: *PastoralreferentInnen – unverzichtbar für die Kirche*. Freiburg 2000.

- <sup>5</sup> Die wichtigsten Beiträge sind dokumentiert in: *Organisationsentwicklung in der Kirche. Herausforderung der praktischen Theologie*. PthI 20 (2000) Heft 1.
- <sup>6</sup> Markus Lehner u. Michael Manderscheid: *Anwaltschaft und Dienstleistung. Organisierte Caritas im Spannungsfeld*. Freiburg 2001. Dieser Band bietet einen sehr guten Einblick in besagte Diskussion.
- <sup>7</sup> Vgl. dazu besonders: Rainer Bucher: *Desintegrationstendenzen der Kirche*. In: Albert Franz: *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*. QD 192. Freiburg – Basel – Wien, 2001, 266–290.
- <sup>8</sup> Jochen Overlack: *Das „Dienstleistungsunternehmen Kirche“ – Ansichten eines Unternehmensberaters*. In: PthI 20 (2000), 32–41, 33.
- <sup>9</sup> Alois Grillmeier: Kommentar zum ersten Kapitel von LG, in: Josef Höffner u. Karl Rahner (Hg.): *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Teil I*. Freiburg 1966, 161.
- <sup>10</sup> Josef de Frain: *Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der „Korporativen Persönlichkeit“ in der Heiligen Schrift*. Köln 1962.
- <sup>11</sup> Wolfgang Schrage: *Der erste Brief an die Korinther*. EKK VII/3. Neunkirchen 1999, 144.
- <sup>12</sup> Norbert Brox: *Kirchengeschichte des Altertums*. 5. Aufl. Düsseldorf 1995, 10.
- <sup>13</sup> Berthold Broll: *Steuerung kirchlicher Wohlfahrtspflege durch die verfassten Kirchen*. Gütersloh 1999, 363
- <sup>14</sup> Vgl. dazu Norbert Schuster: *Theologie der Leitung*. Mainz 2001, 96ff.
- <sup>15</sup> Josef Hernoga: *Das Priestertum*. Frankfurt am Main 1997, 14.
- <sup>16</sup> Joseph Ratzinger: *Das Neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf 1977, 57.
- <sup>17</sup> CD 28.
- <sup>18</sup> LG 28.
- <sup>19</sup> *Beschluss Dienste und Ämter 3.3.1* Vgl. dazu auch den Kommentar von, Walter Kasper, ders.: *Einleitung zum Synodenbeschluss „Die Pastoralen Dienste in der Gemeinde“*, in: Ludwig Bertsch u. a. (Hg.): *Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD. Beschlüsse der Vollversammlung*. Offizielle Gesamtausgabe Bd. I. 3. Aufl. Freiburg – Basel – Wien 1977, 581–596, 594.
- <sup>20</sup> Vgl. dazu: Thomas S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. 2. Aufl. Frankfurt 1976.
- <sup>21</sup> Franz Xaver Arnold u. a. (Hg.): *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*. Freiburg, Bd. I (1964), Bd. II/1 u. II/2 (1966), Bd. III (1968), Bd. IV (1969). Die Bände 1–3 erschienen 1970–72 in einer zweiten Auflage.

- <sup>22</sup> Josef Müller: Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge. Graz – Wien – Köln 1993, 16.
- <sup>23</sup> Vgl. dazu etwa Claus Steinle u. Heike Bruch u. Kai Böttcher: Qualitätsmanagement in Dienstleistungsunternehmen, in: Zeitschrift Führung + Organisation 65 (1996), 308– 313, 308.
- <sup>24</sup> Martin Wichmann: Das Verhältnis von Theorie und Praxis als wissenschaftstheoretische Grundfrage Praktischer Theologie. Freiburg 1999. (<http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/6>), 234.

---

# Leserbrief

---

## **Zu Ralf Miggelbrink, Karl Rahner unter Verdacht? (Heft 11/2002, S. 343–347):**

E. Schillebeeckx hat zur Trinitätslehre gesagt: „Es ist zwar viel über den dreieinigen Gott geschrieben worden, aber alles, was über die Trinität gesagt wird, pendelt ständig zwischen einem wenig gehaltvollen ‚Modalismus‘ und einem zuviel sagenden ‚Tritheismus‘ während die Versuche, die diese Scylla und Charybdis vermeiden wollen, in fast leere, inhaltlose, rein verbale Distinktionen verfallen.“ (Jesus – Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg 1975, 584).

Heute bietet sich die Überwindung dieses Dilemmas durch komplementäres Denken an. Es war der Atomphysiker Niels Bohr, der herausgefunden hat, dass das Licht, je nachdem wie man die Untersuchung anordnet, als Welle oder als Korpuskel erscheint – ein kontradiktorischer Gegensatz, der sich nicht zusammenreimen lässt. Man muss es dabei belassen, mit dem einen oder dem anderen Aspekt zu rechnen. Das nennt er „komplementäres“ Sichten, und er hat die Philosophen und die Theologen angeregt, dieses Denken auch auf ihren Gebieten in Anschlag zu bringen. In der neuen Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche findet sich erfreulicherweise schon ein Artikel „Komplementarität“. Der Verfasser bemerkt: „Das Komplementaritätsprinzip hat weit über die Physik hinaus als logisch-ontologisches und methodologisch-epistemologisches Prinzip Anwendung gefunden. In der Theologie (besonders Trinitätslehre und Christologie) steht eine solche noch aus.“ Letzteres stimmt nicht, was die Trinitätslehre betrifft: Der erste katholische Theologe, der das getan hat, war m. W. J. Ratzinger in seinem Frühwerk „Einführung in das Christentum“ (1968), 135f. Auch H. U. v. Balthasar hat das übernommen: „Damit sind wir vor die Aporien jeder Rede über die immanente

Trinität als solche gestellt... Sie kann nie anders als in zwei gegenläufigen Sätzen reden, die sich zu keiner Einheit zusammenfügen lassen.“ (Theologik II, 123). Er sagt, dass man „über eine Konvergenz zweier weltlich nicht integrierbarer Trinitätsbilder, die gemeinsam über sich empor weisen, nicht hinauskommen kann. Das interpersonale Modell kann die substantielle Einheit in Gott nicht erreichen; das innerpersonale Modell kann das reale und bleibende Gegenüber der Hypostasen in Gott nicht darstellen“ (ebd. 35). Diese beiden Parallelen treffen sich im Unendlichen, in der „coincidentia oppositorum“, wie Nikolaus von Kues lehrt.

Karl Rahner hat dieses komplementäre Denken, soviel ich weiß, nicht übernommen. Er bleibt bei der linearen aristotelischen Logik und gerät damit in die Gefahr des Modalismus. Im Himmel werden er und Balthasar sicher zu einem Konsens gekommen sein. *Hermann-Josef Lauter OFM*

Die Kritik von Ralf Miggelbrink an meinem Rahner-Buch erfordert eine Antwort. Die Dogmen der Dreipersönlichkeit Gottes und der Einheit der menschlichen und göttlichen Natur Jesu Christi in seiner göttlichen Person sind so wichtig, dass man mit Fug und Recht öffentlich darüber streiten darf und muss. Ralf Miggelbrink erwähnt nur die Ergebnisse meiner Studie, aber keines der Argumente, die mich zu diesen Ergebnissen geführt haben. Er stellt nicht die biblische und dogmatische Wahrheitsfrage, sondern weicht ins Pastorale aus: Wir sollen gemeinsam den Glauben verkünden. Wie aber, wenn man nicht weiß, was der wahre Glaube ist? Auch habe ich Karl Rahner nicht diffamiert, wie er sagt – wohl aber diffamiert Miggelbrink seine Kontrahenten als „dürftiges Personal“ –, sondern ich habe stets Rahners gute Absichten betont, nur gezeigt, dass er sein Ziel nicht erreicht hat, von seiner Transzendental-Philosophie aus „den kirchlichen Gaben zu erreichen“. Wer die-

sen Nachweis kennenlernen will, muss das kleine Buch lesen. Aber auch Miggelbrinks Artikel ist nicht frei von Widersprüchen. Wenn „das Gegenüber Gottes nicht *in* Gott“ ist, sondern „der Mensch“ ist, dann fragt man sich, wie „Gott ... als der in die Geschichte eintretende Sohn“ (344) das Gegenüber des Menschen sein kann, ohne dass dieser Gott den Himmel verlässt. Entweder ist er ganz Mensch unter Menschen, oder er ist Gott im Himmel, dann kann er aber nicht personal im Menschen Jesus sein.

Was den Modalismus-Vorwurf angeht, den ich angeblich fälschlicherweise erhebe, so sagt Miggelbrink selbst, dass er in zwei Formen auftritt: „Ein Modalist ... arbeitet entweder in einem häretischen Monarchianismus mit der Vorstellung des Vaters als der eigentlichen Gottheit, oder etc.“ (344). Und genau in dieser Form vertritt ihn – vielleicht ungewollt – Karl Rahner: „Insofern eben dieser eine und selbe Gott in der konkreten Geschichtlichkeit unseres Daseins *strenge als er selber* für uns in Jesus Christus da ist – er selbst und nicht eine Vertretung – nennen wir ihn ‚Logos‘ oder den Sohn schlechthin“ (Grundkurs des Glaubens, 141), d. h. wir nennen den Vater den Sohn.

Das ewige Sein des Wortes „bei Gott“ und den letzten Satz des Prologs: „Der Eingeborene, der am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18) nicht ernst zu nehmen, wie es Karl Rahner tut (Schriften 1,162: Es gibt „ganze sechs Stellen“, an denen Jesus im NT als Gott bezeichnet wird), widerspricht dem Dogma von Chalcedon, das die Aussagen der Schrift zusammenfasst und Jesus eine göttliche Personalität zuspricht: „Der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus, ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt, sondern er ist ein und derselbe“ (Denzinger-Hünemann 302).

Durch den Ursprung des Sohnes aus dem Vater und des Heiligen Geistes aus beiden ist auch die Gefahr des Tritheismus gebannt, wie auch durch das Wissen um das „Ineinandersein“ der drei Personen die sogenannte Perichorese: „Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir...“ (Joh 17,21).

Das Dogma von der Dreipersönlichkeit Gottes aufzugeben um einer Einpersönlichkeit Gotteswillen bringt das Christentum um sein Wesentlichstes: Gott ist flutendes, fließendes Leben, der „lebendige Gott“ (Ps 42 u. a., Mt 16,16: „Sohn des lebendigen Gottes“), Leben, das vom einen zum anderen geht und der Schöpfung als sein Gegenüber nicht bedarf, sich aber den geschaffenen Kreaturen aus unsäglicher, ungeschuldeter Liebe zuwendet und auch noch die Schuld der Kreatur durch die stellvertretende Sühne des Sohnes Gottes (nach Jes 53, Röm 3,24) in unfasslicher Demut auf sich nimmt. Wo gibt es ein solches Gottesbild, besser: eine solche Offenbarung des innersten Wesens Gottes, wenn nicht im Christentum?

*Heinz-Jürgen Vogels*

---

# Literaturdienst

---

**Matthias Reif: Das Lied im Gottesdienst. Ein Leitfaden für die Praxis. Paulusverlag Freiburg, Schweiz 2001. 192 S.; 18,50 EUR.**

Es ist nicht alles bequem, was man in diesem „Leitfaden für die Praxis“ zu lesen bekommt. An vielen Stellen merkt man, dass der Autor Matthias Reif seine Erkenntnisse und Anregungen auch tatsächlich aus der Praxis gewonnen hat.

Mancher Hinweis auf Missstände ist erfrischend direkt. Der häufig zitierten Ausrede etwa, man könne einer modernen Gemeinde eine strenge Liturgie nicht mehr zumuten, begegnet er mit dem Hinweis, eine Gemeinde sei liturgiefähig, wenn man sie zu einer vollen Liturgie hinführe. „Liturgiefähigkeit beginnt dort, wo wir der Gemeinde etwas zutrauen.“ An der Tatsache, dass der tradierte Liedschatz, der über Generationen von allen Gottesdienstteilnehmern gesungen wurde, heute von Jugendlichen und Kindern nicht mehr angenommen wird, die Lieder des Gesangbuchs zu „Liedern für die Alten“ degradiert werden, sei nicht zuletzt auch die gottesdienstliche Praxis in den Gemeinden schuld. „Nicht die Kirchenlieder sind lahm, altmodisch und verstaubt, sondern oft ist es die Art und Weise, wie diese Lieder vielerorts gesungen und mit der Orgel begleitet werden!“

Dass es ihm dabei nicht nur um das „Lied“ im Gottesdienst geht, artikuliert er schon in den ersten Sätzen der Einleitung. Im Gegenteil: „Viele Schätze des Gesangbuches schlummern aber weiter im Boden, wenn man die vielen Wechselgesänge, Psalmen, Kanons und Rufe nicht in den Gottesdienst einbringt.“

Matthias Reif möchte alle für die Liturgie Verantwortlichen anregen, die einzelnen Elemente eines Gottesdienstes aus deren Sinngehalt heraus zu gestalten.

Folgerichtig beginnt das Buch im ersten Hauptteil „Der musikalisch gestaltete Gottesdienst“ mit der Erklärung des Aufbaus der verschiedenen Gottesdienstformen. In knappen und treffsicheren Beschreibungen erschließt Reif Inhalt, Wesen und Sinn der einzelnen liturgischen Elemente und gibt Anregungen für deren konkrete Gestaltung, ohne den Blick für die Dramaturgie des Ganzen aus den Augen zu verlieren.

In der Messfeier unterscheidet er die Aktionsgesänge, die einen eigenständigen liturgischen Vollzug darstellen, von den Begleitgesängen. Er hebt besonders die Wichtigkeit des Antwortpsalms hervor, der in der Praxis leider allzu oft wegfällt (zusammen mit der ersten Lesung) oder durch ein unpassendes Lied ersetzt wird. Das Fehlen eines Kantors ist hier besonders schmerzlich.

Auch eine intensivere Beteiligung der Gemeinde durch Akklamationen im Hochgebet – vor allem die feierliche musikalische Gestaltung des „Amen“ nach der großen Doxologie – ist ihm ein Anliegen.

Was die anderen Gottesdienstformen angeht – Wort-Gottes-Feier, Stundengebet, Andachten, Bußgottesdienste, Sakramentenfeiern, Gottesdienste für und mit Zielgruppen – empfiehlt er besonders die Wiederentdeckung des Stundengebets für die Gemeinden.

Im zweiten Hauptteil beschreibt Reif „Möglichkeiten musikalischer Gestaltung und ihre Umsetzung“. Dabei stehen das Einführen neuer Gesänge, die Pflege eines vielfältigen und reichhaltigen Repertoires und der Einsatz von Instrumenten im Mittelpunkt.

Ermüdend an dieser Darstellung wirken die schon viel zu oft gehörten Argumente gegen eine Orchestermesse, bei der die Gemeinde „zum Schweigen und Zuhören verurteilt“ sei und die daher eher in ein geistliches Konzert gehöre. Kritik, die durch den Artikel von Franz Karl Prassl „Orchestermessen in der heutigen Liturgie“ in der Zeitschrift „Communio“ vom Juli/August 2000 entkräftet wird. Kardinal Ratzinger schreibt: „Dass auch Schola und Chor zum Ganzen beitragen können, wird selbst dort kaum noch bestritten, wo man das konziliare Stichwort von der „tätigen Teilnahme“ irrtümlich im Sinne eines äußeren Aktivismus auslegt.“ Und im Hinblick auf das Sanctus: „Wenn es in ihr (der Gemeinde) den Chor gibt, der sie stärker als ihr eigenes Stammeln in den kosmischen Lobpreis und in die offene Weite von Himmel und Erde hineinziehen kann, dann ist gerade in diesem Augenblick die stellvertretende Funktion des Chores besonders angebracht“ („Ein neues Lied für den Herrn“, Herder 1995).

Anstelle eines Lichtliedanzeigers empfiehlt Matthias Reif die mündliche Ansage, weil die Einladung zum Singen persönlicher sei. Diese Anregung ist fragwürdig, da selbst die eleganteste Formulierung bei Dauerbelastung zur Phrase wird.

Der dritte Hauptteil des Buches listet Nachschlagewerke auf. Hier sind die Anliegen der Schweizer Katholiken, die ja seit 1998 ein neues „Katholisches Gesangbuch“ haben, besonders berücksichtigt. Einer Aufstellung der gemeinsamen Gesänge aus dem „Katholischen Gesangbuch“ und dem „Gotteslob“ folgt ein gemeinsamer Themenschlüssel und ein Verzeichnis der Psalmen und Psalmlieder.

Die „Auswahl an kindgemäßen Gesängen im Gotteslob“ kommt bezeichnenderweise einschließlich „Maria breit den Mantel aus“ kaum über eine halbe Seite hinaus. Überhaupt destilliert Reif aus den Erfahrungen der Schweizer viele Anregungen für ein neues Gotteslob: Buß- und Kyrie-Gesänge deutlich trennen, Sanctus-Vertonungen als Wechselgesänge gestalten, feierliche Amen-Vertonungen zum Abschluss der großen Doxologie, Berücksichtigung Neuer Geistlicher Lieder.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass sich dieses Buch wegen seiner knappen Darstellungsform für alle empfiehlt, die Gottesdienste vorbereiten, vor allem für Kirchenmusikstudenten, nebenamtliche Kirchenmusiker und Laien, die mit der Leitung von Gottesdiensten beauftragt sind. *Manfred Sisti*

**Hans Jürgen Roth: Haus zweier Welten. 1200 Jahre Aachener Dom. B. Kühlen Verlag, Mönchengladbach 1999. 244 S.; 20,35 EUR.**

Es gibt wohl nur wenige Bauwerke in der Welt, sakral oder säkular, die eine dem Dom zu Aachen vergleichbar gewichtige Bedeutung haben. Dieser Rang betrifft seine lange Baugeschichte, die mindestens zwei, nämlich im 8. und zu Beginn des 15. Jahrhunderts, geradezu einzigartige Beiträge zur Architektur erbracht hat. Er betrifft die europäische Geschichte insgesamt durch den Dom als geistliches Zentrum des Karolingischen Reiches und als Ort einer langen Reihe von Kaiserkrönungen. Und er betrifft die gewaltige Fülle der Kunstwerke in seiner Ausstattung, die nördlich der Alpen ihresgleichen sucht. Die spirituelle Bedeutung dieses Ortes durch die Jahrhunderte bis in die Gegenwart hinein spiegelt sich nicht zuletzt in der europäischen Pilgergeschichte.

Eine schöne Bestätigung ist darin zu sehen, dass der Aachener Dom als eines der ersten europäischen Bauwerke in die UNESCO-Liste des Weltkulturerbes aufgenommen wurde.

Eine unübersehbare Literatur, Gesamtwürdigungen und zahllose Einzeluntersuchungen, hat sich zu diesem Thema aufgetürmt. Das Werk, das hier angezeigt wird, versucht in einzigartiger Weise, die übergroße Vielfalt der Themen und Motive zu erfassen. In 32 Kapiteln werden alle wesentlichen Aspekte ausführlich dargestellt. Von der Wahl des Ortes Aachen, den Karl der Große wegen der heißen Quellen und Jagdmöglichkeiten liebte, über die Begründung von Pfalz und oktogonaler Pfalzkapelle nach dem Vorbild von Ravenna und Byzanz, über die Erweiterung in eine gotische Chorthalle bis zur Gefährdung durch riskante Eingriffe in die karolingische Bausubstanz oder die Feuerstürme des 2. Weltkriegs reicht der Weg, durch den uns der Verfasser führt. Aber sein besonderes Anliegen ist es, den Dom in seinem Symbolreichtum verstehen zu lehren. Abmessungen und Symmetrien und die zahlreichen Einzelkunstwerke wie Kaiserthron, Pala d'oro, Barbarossa-Leuchter, Kanzel, Karls- und Marienschrein, Lothar-Kreuz, Proserpina-Sarkophag und viele andere sind ein unerschöpflicher Schatz geistlichen und geschichtlichen Denkens.

Die Schönheit dieses wahren Gesamtkunstwerks, die in langen Jahrhunderten erwachsen ist, erschließt sich erst ganz, wenn sie auch verstanden wird. Hans Jürgen Roth leitet den faszinierten Leser Schritt für Schritt durch die Fülle der Details.

Dabei ist ein Kompendium entstanden, das kaum eine Frage unbeantwortet lässt, aber zugleich eine Kunstreise, die man von Anfang bis Ende ohne Überspringen lesen möchte. Das liegt an der großen Zahl von Dokumenten und Abbildungen in hervorragender Qualität, die jeder Einzelheit liebevolle Aufmerksamkeit schenken. Und es liegt vor allem an einer geschickten didaktischen Aufbereitung, die den umfassenden Stoff auflockert, Fragen stellt und Bezüge schafft.

Das erstaunliche Ergebnis ist ein Werk, das sich hervorragend für junge Menschen eignet, ohne wie ein Schulbuch zu wirken, aber gleichzeitig den bewanderten Kunstkenner anspricht und ihm gewiss viel Neues bietet.

Das so kundig wie überzeugend aufbereitete Material ist vielseitig verwendbar für die Ziele von Unterricht oder Erwachsenenbildung. Eine weiterführende Arbeitshilfe ist bereits in Vorbereitung.

*Karl Allgaier*

**Uli Heuel: Mach mehr aus deinem Leben! Eine Hinführung zum Glauben. Styria Verlag, Graz-Wien-Köln 2001. 188 S.; 14,- EUR.**

Bei der Suche nach guten Formen und Inhalten der Glaubensvermittlung zeichnet sich ein Paradigmenwechsel ab. Nachdem das eher dogmatische Katechismusbild von einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik abgelöst wurde, häuft sich der Ruf nach einem Gespräch über die tradierten Begriffe der christlichen Botschaft, wohl gepaart mit der Bedeutung für die moderne Lebensgestaltung. Das Interesse an theologischen Denkmustern wächst, wobei die Zustimmung des kritisch-denkenden und auswählenden Individuums nur durch weitgehende Plausibilität gewonnen werden kann. Insofern ist die Entwicklung neuer Katechismen dem Grunde nach durchaus zeitgemäß. Freilich bedarf es der dialogischen und erfahrungsbezogenen Anknüpfungen.

Uli Heuel hat Bedarf und Defizit erkannt. Seine „Hinführung zum Glauben“ stellt eine Beziehung her zwischen Glaubensinhalten, Lebenserfahrung und neuzeitlichen Anfragen. Sein Buch nimmt jene Menschen in den Blick, die sich mit Individualisierung, Erlebnisorientierung und bloßem Vernunftglauben nicht zufrieden geben, sondern in ihrer tiefen Lebenssehnsucht eine grenzenlose Antwort wittern. „Es will denen keinen Durst einreden, die keinen religiösen Durst haben, weil sie schon außerhalb des Christentums etwas Durstlöschendes gefunden haben – sei es Religion oder Weltanschauung. Aber: es will sie, die auf freie Auswahl pochen, dazu anregen: Wendet euch unbefangen auch einmal oder in Freiheit wieder den Aussagen des christlichen Glaubens zu!“ (30).

Um die so motivierten Leser weiterzubringen, erklärt er's in leicht verständlicher, weil alltäglicher Sprache die Grundfragen christlichen Glaubens:

Glauben und Verstehen widersprechen sich nicht, sondern sind zwei verschiedene Vollzüge, sogar mit gemeinsamen Schnittmengen (Kapitel 2). Christen glauben an einen Gott, der immer anders ist, als menschliche Vorstellungen es widerzugeben vermögen, dem man sich aber durchaus mit bildlicher oder symbolischer Sprache nähern kann. Sie glauben an den Gott Jesu Christi, der selbst mehr ist als alle verschiedenen Einordnungen, die Menschen von ihm entwickeln: er ist Mensch und Gott zugleich. Diese besondere Qualität wird an dogmatischen Aussagen und Kirchenfesten illustriert (Kapitel 3). Die genannten Kapitel stellen das Herzstück des Buches dar. Die folgenden Teile nehmen dagegen erheblich weniger Gewicht ein: Hoffnung und Liebe ergänzen den Glauben. Der Glaube berührt den Alltag mehr als man annimmt. Beten eröffnet den Kontakt zu Gott, der wiederum hinter dem alltäglichen Leid zuweilen zu verschwinden droht. Und dennoch „bringt mir der christliche Glaube“ etwas, weil er Erfahrungen von beispielsweise Geborgenheit, Gelassenheit, Selbstwert, Freude und Heilung eröffnet. Dabei versteht der Christ Lebenssinn nicht auf das Individuum bezogen, sondern schöpfungüber- und umgreifend. Die Kirche ist bei allen manchmal arg menschlichen Widersprüchen zur eigenen Botschaft ein notwendiger Lebensraum des Herantastens und Tradierens.

Vorsichtig könnte man das Buch von Uli Heuel als den Versuch eines modernen, impliziten Katechismus bezeichnen. Dabei kommen konfessionstrennende Fragen (Kirchenbild und Sakramentenverständnis) weniger zu Wort, wohl um die Zielgruppe nicht von vornherein einzuengen. Auch die Ausführungen über die Theodizee-Problematik, die „Brauchbarkeit“ des Glaubens und das Kirchenverständnis bleiben eher zurückhaltend. Dagegen scheut das Werk nicht die philosophischen Möglichkeitsbedingungen der Gotteserkenntnis und eine verlässliche Charakterisierung schwieriger theologischer Deutungsmuster wie die Rede von der Erlösung oder dem Wahrheitsanspruch christlicher Religion.

Das Buch kommt ohne jeden Verweis auf theologisch-dogmatische Literatur aus, was es für den Interessierten angenehm und flüssig lesbar, zugleich aber für anspruchsvolleres Nachsetzen unergiebig macht. Die Ausführungen sind mit biblischen Zitate durchsetzt. Dadurch können sie als themenbezogene biblische Fundgrube dienen. Die ganzseitigen, farbig abgedruckten Werke überwiegend zeitgenössischer Künstler regen zur inneren Vertiefung an.

Insgesamt ein wirklich hilfreiches und gelungenes Projekt vor allem für Suchende und Fragende, die sich einen Überblick über den christlichen Glauben verschaffen wollen. Das Glaubensgut wird in einer Weise erschlossen, die der Verkündigung auch an anderen Stellen gut täte.

*Joachim Windolph*

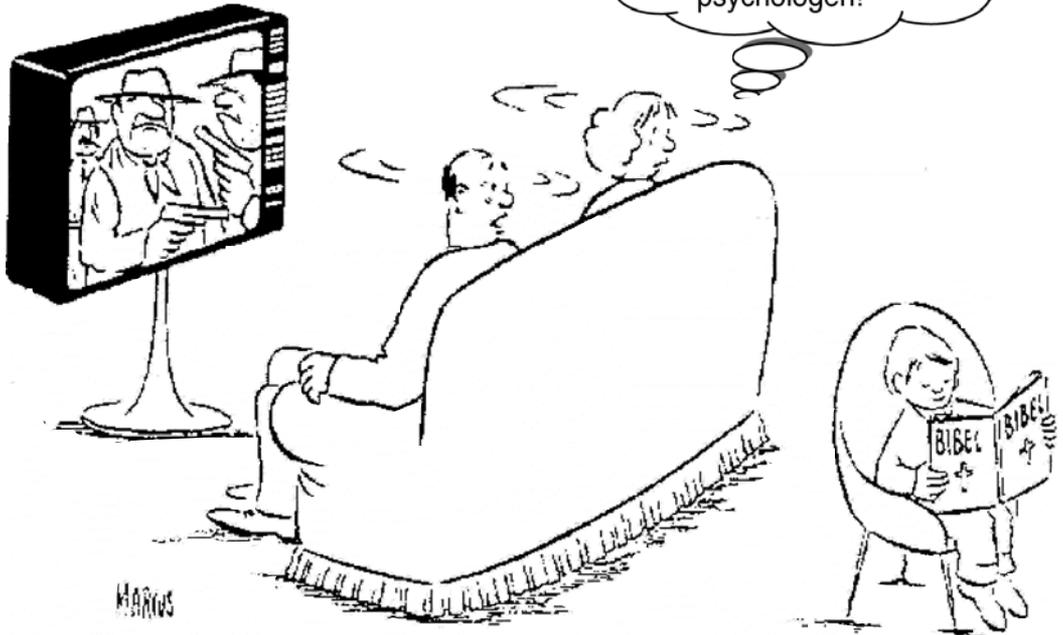
### Auf ein Wort

Für die Vorlage eines biblischen Textes zur Betrachtung rät der hl. Ignatius:

*„(Denn) wenn der Betrachtende die wahre Grundlage der Geschichte so kennenlernt, daß er selbständig sie überdenken und auf ihren Grund dringen kann, und wenn er dabei irgend etwas findet, was die Geschichte ein wenig mehr erhellt und kosten läßt – mag dies nun durch eigenes Eindringen sein, oder sofern die Einsicht durch göttliche Kraft erleuchtet wird –, so gewährt dies mehr Geschmack und geistliche Frucht, als wenn der, der die Übungen gibt, den Sinn der Geschichte viel erklärt und ausgeweitet hätte; denn nicht das Vielwissen sättigt die Seele und gibt ihr Genüge, sondern das Fühlen und Kosten der Dinge von innen.“*

*Die Exerzitien  
übertragen von H. U. v. Balthasar  
Trier 1954*

Ein Journalist besuchte in einer Diasporagegend eine katholische Kirche, in der gerade die Küsterin arbeitete. Überrascht, dass sich überhaupt jemand für diese Kirche interessierte, in die sonst kaum Touristen kommen, bot sie sich sofort an, einiges zu erklären. Vorsichtig fing sie an zu erläutern, was ein Kruzifix ist. Als der Journalist zu erkennen gab, dass ihm die Grundbegriffe der Kirche nicht fremd waren, stieg sie etwas tiefer in die Materie ein und verwies auf die Kanzel als besonderes Kleinod der Kirche. Erklärend fügte sie hinzu: „Die Figuren dort sind David, Salomo und Moses – die drei Evangelisten.“ *Dr. Gunther Fleischer, Köln*



*Margret Feh*  
in: Karikaturen – humorige Kommentare der Wirklichkeit  
Rudolf Günther Verlag, Trier 1993