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

Februar 2/2006

Aus dem Inhalt

Klaus Pfeffer „Gott ist uns ‚immer‘ gerade ‚heute‘ Gott“	33
Bernhard Wunder Damit das Dorf in der Kirche bleibt!	35
Bernd Galluschke „Missionarisch Kirche sein ...“	38
Gerd Neuhaus Mittler oder Fülle der Offenbarung?	44
Andreas Renz 40 Jahre Nostra aetate	50
Michael Dörr Adelheid von Vilich (970–1015)	57
Literaturdienst: Andreas Englisch: Habemus Papam Frank Meier: Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes Roman Stafin: Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch	62

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Pfarrer Klaus Pfeffer, Charlottenhofstr. 61 (Jugendhaus St. Altfried), 45219 Essen | Prof. Dr. Gerd Neuhaus, Burgstr. 53 C, 45289 Essen | Dr. Bernhard Wunder, Dahl 37, 51674 Wiehl | Dr. Andreas Renz, Domhof 18–21, 31134 Hildesheim | Pfarrer Michael Dörr, Schillerstr. 20, 53225 Bonn | Dechant Bernd Galluschke, Nussriede 21, 30627 Hannover

Unter Mitwirkung von Pfarrer Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Prälat Dr. Heiner Koch, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Domkapitular Dr. Stefan Dybowski, Wundt-Straße 48–50, 14057 Berlin | Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18–21, 31134 Hildesheim | Weihbischof Franz Vorrath, Zwölfiling 16, 45127 Essen

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63, 50606 Köln, Telefon (0221) 1642-7002 od. -7001, Fax (0221) 1642-7005

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ erscheint monatlich im Ritterbach Medien GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5–7, 50226 Frechen

Der jährliche Bezugspreis beträgt 32,50 Euro incl. MWSt. | Einzelheft 2,75 Euro zzgl. Porto und Versandkosten

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: Ritterbach Medien GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5–7, 50226 Frechen

Klaus Pfeffer

„Gott ist uns ,immer‘ gerade ,heute‘ Gott“

„Ich gehe nicht zur Kirche, weil ich die Sprache einfach nicht verstehe, die da gesprochen wird. Und ich weiß auch nicht, was das mit meinem Leben zu tun haben soll, was die da erzählen.“ Eine junge Realschülerin aus einer 10. Klasse spricht beim Besuch in unserer Jugendbildungsstätte aus, was so oder ähnlich oft zu hören ist. Die Verkündigung des Evangeliums durch unsere Kirchen wirkt unverständlich und lebensfern. Sprachlich und inhaltlich vermissen nicht nur viele junge Menschen Anknüpfungspunkte zu ihren konkreten Lebenserfahrungen.

Wenn ich ehrlich bin, dann muss ich eingestehen: Es ist auch nicht leicht, das Evangelium konkret zu deuten und mit dem alltäglichen Leben in Verbindung zu bringen. Natürlich gibt es viel zu sagen über die unzähligen Gebote, Weisungen und Orientierungen, die unsere kirchliche Tradition und viele Theologen aus dem Evangelium ableiten. Aber vieles davon ist eben sehr allgemein und trifft nur unzureichend die komplexe Lebenssituation, in der ich oder andere gerade stecken. Es braucht also die Mühe weiterer Übersetzungs- und Deutungsarbeit, um zumindest annähernd herauszufinden, was vom Evangelium in einer konkreten Situation geboten ist.

Dietrich Bonhoeffer legte in seinem Denken und Tun stets großen Wert auf auf diese mühevollen Arbeit. Er spürte die Gefahr einer Wirkungslosigkeit des Glaubens, wenn er sich ins Allgemeine flüchtet und nicht wagt, Richtschnur und Entscheidungshilfe für das konkrete Leben zu sein. Auf dem Hintergrund des Siegeszuges der nationalsozialistischen Ideologie nimmt er mit Erschrecken wahr, wie

wenig das Christentum dem entgegenzusetzen hat und wie sehr die aufkommenden Gefahren unterschätzt oder gar nicht erst gesehen werden.

„Wir merken mitten auf dem See“, sagt Bonhoeffer 1932 in einer Rede vor Vertretern der Ökumenischen Bewegung, „dass das Eis auf dem wir stehen, brüchig ist.“ Ein passendes Bild für einen Glauben, der nur scheinbar ein Lebensfundament ist, weil er in turbulenten Zeiten keine Orientierung und keinen Halt zu geben vermag. Bonhoeffer beklagt die mangelnde Bereitschaft und Fähigkeit, Glaube und Leben zusammenzubringen. Das würde bedeuten, sich intensiv mit der Botschaft des Evangeliums auseinander zu setzen und gleichzeitig die jeweilige Situation des Leben zu befragen, wo sie dem Evangelium entspricht oder wo sie auch im Widerspruch dazu steht. „Die Kirche“, sagt Bonhoeffer, „darf keine Prinzipien verkündigen, die immer wahr sind, sondern nur Gebote, die heute wahr sind. Denn, was ,immer‘ wahr ist, ist gerade ,heute‘ nicht wahr: Gott ist uns ,immer‘ gerade ,heute‘ Gott.“

Was Bonhoeffer auf dem Hintergrund einer schrecklichen politischen Entwicklung formuliert, um seine Kirche zum Widerspruch zu ermutigen, gilt aber zeitlos für jede Lebenssituation – sowohl auf globaler und politischer Ebene als auch für mein persönliches Leben. Wenn der Glaube wirksam sein soll, dann braucht er Wirklichkeitsbezug, Lebensnähe und Konkretion. Es geht darum, jeden Glaubenssatz, jedes biblische Wort, das ich höre, sage oder für wichtig halte, auf seine Bedeutung für das Leben hin zu befragen. Was bedeutet eine bestimmte Glaubensaussage oder ein biblischer Text hier und heute für mich in

meiner Situation? Wie bringe ich meine Handlungen und Lebensweisen in Einklang mit meiner christlichen Überzeugung?

Bonhoeffer verlangt von der Kirche, wenn sie der Welt etwas sagen will, dass sie über die „tiefste Kenntnis der Welt verfügt“. Auch das lässt sich übertragen: Ein Christ und vielleicht noch mehr ein Theologe braucht nicht nur Kenntnisse über seinen Glauben oder seine Theologie, sondern vor allem auch Welt- und Lebenswissen. Meine Glaubenstradition und das Wort Gottes muss ich stets mit meiner Lebenssituation gemeinsam überdenken, um herauszufinden, was gut und richtig für mich ist und vielleicht auch dem Gebot Gottes für mich nahe kommt.

Es hat seinen Grund, dass die Gebetstradition der Kirche an jedem Abend eine Gewissensforschung empfiehlt. Die ignatianische Tradition hat dafür heute das „Gebet der liebenden Aufmerksamkeit“ entwickelt, das vorrangig darin besteht, das eigene Leben Tag für Tag liebevoll und aufmerksam zu reflektieren. Nur so – aus der tiefsten Kenntnis meines Lebens und meiner Welt – lässt sich herausfinden, wo Gott im Leben wirkt oder was er mir zeigen will.

Bonhoeffer selbst hat seine Schüler eine Spiritualität gelehrt, die dem mehr als nahe kommt. Regelmäßige Meditation, Auseinandersetzung mit dem Leben und den Texten der Schrift – das war ihm für sein Predigerseminar eminent wichtig. In seinen letzten Lebensmonaten bringt er auf den Punkt, worum es ihm in seinem geistlichen Leben ging: Antwort zu finden auf die Frage, „wer Christus heute für uns eigentlich ist“ und was er heute von mir gelebt wissen will. Das ist die entscheidende geistliche Frage: Wer ist Christus heute für mich, im Jahre 2006? Was verlangt er heute von mir an dem jeweiligen Ort und in der jeweiligen Situation, in der ich mich befinde?

Liebe Leserinnen und Leser,

ein Mix von zum Teil aufeinander zu beziehenden Artikeln erwartet Sie in diesem Heft.

Dr. Bernhard Wunder, Referent in der neuen HA Seelsorgebereiche des Erzbistums Köln, fordert am Beispiel Landpastoral, Seelsorgebereiche nicht nur als Verwaltungsebene zu handhaben, sondern sie als Forum einer Qualitäts- und Kooperationsoffensive zu nutzen.

Eine Konkretion zu diesem Beitrag, wie pastorale Räume wirklich gestaltet werden können, entwickelt modellhaft **Dechant Bernd Galluschke** aus dem Bistum Hildesheim, der eine erste Projektauswertung bezüglich der Seelsorgeeinheit Hannover-Ost bietet.

Prof. Dr. Gerd Neuhaus, apl. Professor für Fundamentaltheologie an der Uni Bochum und zugleich Gymnasiallehrer, weist eine grundsätzliche Spannung in der christlichen Verkündigung auf: die Spannung nämlich zwischen universaler Heilsbotschaft und einem u. U. wenig heilvollem Umgang mit denen, die dies nicht glauben. Besondere Brisanz erhält diese Spannung angesichts der Erfordernisse des interreligiösen Dialogs.

Der Beitrag von **Dr. Andreas Renz**, Referent für Ökumene und Kontakte zu den Weltreligionen im Bistum Hildesheim, ist so etwas wie eine Konkretion zum Grundsatzartikel von Prof. Neuhaus, indem er das Thema Interreligiöser Dialog am Beispiel des Gesprächs mit dem Judentum (und dem Islam) auf dem Hintergrund von 40 Jahren *Nostra aetate* beleuchtet.

Möglichkeiten, der Spur des Pfarrpatronats nachzugehen und es durch Formen religiöser Begehung lebendig zu halten, zeigt schließlich beispielhaft **Pfarrer Michael Dörr** aus Bonn-Vilich anhand der erst vor 40 Jahren als Heiliger bestätigten Adelheid von Vilich.

Hoffentlich spannende Anregungen wünscht Ihnen mit herzlichem Gruß

Ihr



Gunther Fleischer

Damit das Dorf in der Kirche bleibt!

Ein neues Kapitel der Landpastoral wird aufgeschlagen

Es geht bei diesem Thema um nicht wenig, auch im Erzbistum Köln. Etwa ein Drittel der Katholiken im Erzbistum, das sind ca. 700.000, leben in so genannten ländlichen Regionen. Ein Drittel der pastoralen Dienste in der territorialen Seelsorge arbeitet in diesen Regionen, in denen sich auch etwa ein Drittel der Pfarreien des Erzbistums befinden, das sind ca. 250 Pfarreien. Landpastoral ist in der Tat keine beiläufige Größe der Pastoral.

Hinzu kommt eine weitere bistumseigene Spezialität, die den landpastoralen Horizont entscheidend mitbestimmt. Landpastorale Fragestellungen sind in (Erz-)Bistümern wie z.B. Freiburg anders zu bewerten als etwa in Aachen, in Passau oder eben in Köln. Neben geografischen, historischen, kulturspezifischen und ökonomischen Unterschieden sind vor allem Unterschiede in den pastoralen Strukturen von Bedeutung, d. h. in jenen Strukturen, die die Pastoral und Seelsorge organisieren und Begegnung, Beteiligung, Liturgie, Diakonie und Martyrie ermöglichen.

Im Erzbistum Köln gibt es so genannte Seelsorgebereiche, die seit etwa 5 Jahren durch eine verbindliche Kooperation mehrerer Pfarreien oder Seelsorgestandorte (nach einer Zusammenlegung mehrerer Pfarreien) gekennzeichnet sind. Innerhalb dieser Seelsorgebereiche werden neuerdings ein, zwei oder drei Schwerpunktpfarreien festgelegt, so dass der Seelsorgebereich auf seine Standorte hin ein profiliertes pastorales Angebot entwickeln kann.

Nun hat die bisherige landpastorale Formel „Damit die Kirche im Dorf bleibt“ den Kirchturm zum entscheidenden Objekt der Pastoral erklärt. Angesichts der angedeuteten Entwick-

lung von profilierten Seelsorgebereichen muss diese Formel grundlegend überarbeitet werden, und zwar in Richtung: „Damit das Dorf in der Kirche bleibt“, denn der leitende pastorale Gesichtspunkt verlagert sich unter den neuen Bedingungen zunehmend von der Kirche vor Ort bzw. im Dorf hin zur Kirche im Seelsorgebereich bzw. im Lebensraum.

In ländlichen Regionen wirft diese Umschaltung sofort Fragen nach der gemeindlichen Identität und der Zumutbarkeit von ggf. weiteren Entfernungen auf. Das gilt zwar prinzipiell auch für ein städtisches Umfeld, nimmt inhaltlich jedoch auf etwas anderes Bezug: auf die „Kirche in der Stadt bzw. im Stadtteil“. Ein Dorf ist keine kleine Stadt und umgekehrt, eine Stadt ist nicht einfach ein großes Dorf. Es geht um qualitative Unterschiede, nicht bloß um quantitative. Für eine landpastorale Perspektive ergibt sich daraus das Problem, dass die unterschiedlichen *inhaltlichen* Bezugnahmen speziell auf landpastorale Kontexte nicht ohne weiteres schon (mit-)thematisiert und damit kommunizierbar sind. Landpastoral setzt inhaltlich auf spezifische Verhältnisse, Bedingungen und damit auf spezifische Kenntnisse, Erfahrungen und Perspektiven. Insofern kommt es entscheidend darauf an, allgemeine pastorale Überlegungen und Planungen ausdrücklich auf konkrete ländliche Kontexte hin zu beziehen, um überhaupt sachgerecht über sie kommunizieren zu können. Das klingt selbstverständlich, ist es aber gerade angesichts der gegenwärtigen Umbrüche nur bedingt. Landpastoral und die Situation der Gemeinden in ländlich strukturierten Regionen sind somit sehr davon abhängig auf die Tagesordnung pastoraler Planungen gestellt zu werden, um in Diskussionen klar auf einen landpastoralen Horizont zu referieren. Nur so besteht die Aussicht, dass das Dorf und die Menschen in ihm in der Kirche bleiben und nicht schon in den Diskussionen unter städtischen Denkansätzen quasi von vornherein „unter den Tisch gefallen“ sind.

Darüber hinaus ist zu beachten, dass man ländlichen Regionen nicht gerecht werden kann, wenn sie *allein* unter dem Kriterium der Verdichtung bzw. der Besiedlungsdichten oder der öffentlichen Infrastruktursituation betrachtet werden, was ja eher einem städtischen Denk-

schema entspricht. Es gibt Standortkonstellationen in Seelsorgebereichen, die keine solchen Verdichtungen aufweisen, und quasi nur eine Fläche oder ein Netz von Standorten abbilden. Auch für solche Konstellationen sind in den Planungen und in der Praxis der Pastoral Differenzierungen notwendig.

Identität und Entfernung angesichts der Bildung von Schwerpunktpfarreien

Angesichts der Bildung von Schwerpunktpfarreien werden sofort Fragen nach der künftigen Identität der Wohnortgemeinde und nach zumutbaren Entfernungen im „ländlich geprägten Raum“ oder „ländlichen Region“ laut. Solche Formeln sind leichter gesagt als bestimmt, denn sie markieren etwas sehr Unschärfes. Wie weiß man vorneweg, dass es sich um einen ländlich geprägten Raum handelt? Ab wann beginnt ein solcher Raum, wo endet er oder wie grenzt sich eine ländlich Region von anderen ab? Was prägt einen ländlichen Raum spezifisch gegenüber einem städtischen? Die Bezugnahme auf Entfernungen, Flächen, Besiedlungs- oder Infrastrukturdichten hilft nur begrenzt weiter, weil man sich auch hier jeweils wieder fragen muss, ab wann sind Entfernungen, Besiedlungsdichten usw. als spezifisch ländlich anzusehen, die eine ebenso spezifische landpastorale Praxis erforderlich machen. Dennoch nehmen landpastorale Argumentationen immer noch und ausdrücklich Bezug auf diese Formeln vom „ländlichen Raum“ oder von der „ländlichen Region“. Nicht selten wird gesagt, dass die großen Entfernungen, Flächen und mangelnden Infrastrukturen auf dem Land die entscheidende Hürde des Kooperierens und Zusammenwachsens von Gemeinden, aber auch des Konzentrierens hier und Reduzierens dort sind. Nicht weniger selten wird dem erwidert, dass die Menschen andererseits bereit seien, zum Einkaufen in einen weit entfernt liegenden Supermarkt zu fahren. Wer einen weiten Weg zum Einkaufen zurücklege, könne auch einen Weg zum ggf. weiter entfernt liegenden kirchlichen Standort zurücklegen. Nun muss man sich diese Argumentationslinien noch einmal genauer ansehen, nicht zuletzt des-

halb, weil an der Bereitschaft für einen weiteren Weg auch ein Maßstab für die Bindung an die katholische Kirche, ans Bekenntnis usw. festgemacht werden könnte. Die entscheidende Ebene, um die es der *landpastoralen* Argumentation geht, wird vom Einkaufsargument nämlich nicht aufgegriffen. Weshalb?

Die Bereitschaft, zur entfernter liegenden Pfarrei zu fahren, knüpft nicht allein an die formale Ebene an, wie es das Einkaufsargument nahe legt, als ginge es bloß um die Bereitschaft um *etwas* mehr Kilometer. Vielmehr setzt das landpastorale Argument gegenüber dem Einkaufsargument auf einen qualitativen Unterschied. Man fährt nicht zum nächsten kirchlichen Standort, weil diese auch nicht weiter weg ist als der Supermarkt, sondern man fährt zum nächsten Standort, weil dort ein Angebot besteht, das es nicht näher liegend gibt und das zugleich ein wesentlicher Bestandteil des Christ- und Kircheseins ist. Das Einkaufsargument wird verständlich, wenn es nur um Kilometer geht, während das landpastorale Argument einen inhaltlichen Aspekt aufwirft und geklärt wissen will. Die Frage der Bereitschaft zu größeren Entfernungen bezieht sich, jedenfalls landpastoral gesehen, nicht primär oder gar ausschließlich auf Kilometer – immerhin wird in ländlichen Regionen tagtäglich von den dort lebenden Menschen ein hohes Maß an Mobilität aufgebracht und gehört zur Entscheidung, in ländlichen Regionen zu leben. Die Entfernungsfrage ist in der Tat für den landpastoralen Horizont in viel entscheidenderer Weise eine Frage des Inhalts und seiner Qualität. Und genau hier stehen Folgen für die pastorale Praxis an. Inwiefern?

Eine Qualitäts und Kooperations-offensive in ländlichen Regionen ist gefragt

Wenn man künftig an der Bereitschaft zu noch größeren Entfernungen auch in ländlichen Regionen nicht vorbei kommen wird, so wird der Erfolg einer solchen Veränderung, oder sagen wir auch: die Akzeptanz solche Veränderungen mitzutragen, umso mehr an der Qualität des kirchlichen Lebens jedes einzelnen Standort-

tes gemessen werden, unabhängig davon ob es sich um eine Schwerpunktpfarrei handelt oder nicht. Die pastorale Praxis kann deshalb nicht einfach lauten, in dieser oder jener Pfarrei lediglich die *Musik* lauter und in den übrigen Pfarreien oder Standorten leiser zu drehen oder gar abzuschalten, sondern insgesamt ein neues pastorales Ensemble der beteiligten Standorte zu entwickeln, so dass unvermeidbare Veränderungen insgesamt mitgetragen werden können. Die Standortfrage wird sich künftig – gewollt oder nicht – nicht mehr vorrangig am eigenen Kirchturm entscheiden, sondern am Vermögen, die Pastoral im Seelsorgebereich als ein Netzwerk von kirchlichen Standorten zu entwickeln. Es geht dann jedoch nicht darum, die kirchliche Angebotspalette möglichst *gerecht* auf die Standorte zu verteilen, sondern die kirchlichen Angebote in einem Seelsorgebereich aufeinander zu beziehen und dies den Gläubigen und dem örtlichen Umfeld deutlich zu machen.

Ein solches pastorales Arrangement von Standorten, Inhalten und Beteiligten profiliert die Pastoral im Seelsorgebereich auf völlig neue Weise, ohne irgendeinen beteiligten Standort damit *abhängen* zu müssen. Auf Akzeptanz und Bereitschaft zu ggf. weiteren Wegen im Seelsorgebereich kann man sonst wohl solange nicht hoffen, wie der Seelsorgebereich lediglich als Verwaltungsebene wahrgenommen wird. Das ist vor allem dann der Fall, wenn diese Ebene quasi nur als Ebene der Rationalisierung genutzt wird, ohne sie *inhaltlich* zu thematisieren. Kurzum: Eine Qualitäts- und Kooperationsoffensive in ländlich geprägten Regionen ist angesichts der gründlichen Veränderungen unserer Tage dringender notwendig denn je. Was bisher Profilierung der einzelnen *Gemeinde* bedeutete, muss jetzt auf eine völlig andere Art und Weise eine Profilierung im Seelsorgebereich nach sich ziehen. Würde man das pastorale Angebot rein auf der formalen Ebene im Seelsorgebereich behandeln, also hier konzentrieren und dort reduzieren, ohne eine Qualitäts- und Kooperationsoffensive zugleich damit zu verbinden, so stünde zu befürchten, dass die Pastoral in ländlichen Regionen sich von den Menschen grundlegend abkoppelt – was in Zeiten rückläufiger Zahlen nicht Ziel sein kann. Und noch eines: Der Seel-

sorgebereich ist inhaltlich nicht identisch mit irgendeiner Art Pfarrei oder Gemeinde, auch wenn dies formal für zusammengelegte Pfarreien eines Seelsorgebereichs der Fall ist. Eine Profilierung der Pastoral auf den Seelsorgebereich bezogen zielt wesentlich auf den Bereich der Kooperation ab, also auf Weisen des Miteinanders von selbständigen Gemeinden oder von Standorten einer zusammengelegten Pfarrei.

Die Sorgen und Zweifel über derzeitige Veränderungen in der pastoralen Landschaft könnten in einer pastoralen Offensive Ausgangspunkte sein für Menschen und Gemeinden die Veränderungen mitzutragen und mitzugestalten. Wer die pastorale Zukunft in ländlichen Regionen nicht von vornherein verpassen will, muss jetzt auf den Qualitäts- und Kooperationszug aufspringen, damit das Dorf, die Gemeinde, der Standort in der Kirche bleiben. Zuletzt nämlich ist es nicht ein zufälliger oder gewählter Ort, der unser Christ- und Kirchesein stiftet, sondern unser gemeinsamer Glaube, auch wenn beides (Ort und Christ-/Kirchesein) bisweilen bis zur Ununterscheidbarkeit verschränkt oder gar getauscht wurde.

„Missionarisch Kirche sein ...“

... in größeren pastoralen Räumen“

Eine Evaluation des Versuches, Kirche neu zu verstehen und neu zu gestalten, indem der Mangel als Chance für Kreativität gesehen wird

1. Der Beginn

1.1 Die Seelsorgeeinheiten – nur ein Übergangsstadium

Mit der Errichtung einer Seelsorgeeinheit Hannover-Ost im Jahr 1997 begann in unseren damaligen sehr unterschiedlichen drei Pfarrgemeinden das Nachdenken über eine neue Art von Kirchesein. In den folgenden vier Jahren wurde viel Wert gelegt auf den Dialog zwischen den verschiedenen Gremien (es entstand ein sog. Vorstand der Seelsorgeeinheit) und auf die Erfahrung von Gemeinschaft zwischen den Pfarrgemeinden (durch verschiedene gemeinsame Veranstaltungen). Die Skepsis gegenüber dem Sinn der pastoralen Kooperation und der Betonung der Eigenständigkeit der Pfarrgemeinden blieb allerdings bestehen.

1.2 Das Vor-Projekt

Um die Weichen für die Zukunft konkreter zu stellen, begann im Frühjahr 2001 das Projekt „den Wandel gestalten – zum Wohlergehen aller Menschen beitragen“. Christen und Nichtchristen aus Pfarrgemeinden, sozialen Einrichtungen und politischer Szene arbeiteten ein Jahr lang an dem Versuch, einen Beitrag auf die Beine zu stellen, der die Zufriedenheit der Menschen in unseren Stadtteilen steigern sollte. Mit diesem Vor-Projekt deutete sich schon eine missionarische Öffnung der Pfarrgemeinden auf die Menschen in den Stadtteilen hier im Osten Hannovers an.

Durch die drastische Erkenntnis des vierfachen Mangels (Bedeutungs-, Finanz-, Gläubigen- und Personalmangel) und der sich immer weiter verschärfenden Mangelsituation, entschied Bischof Homeyer im Herbst 2001, zwei Pilotprojekte ins Leben zu rufen. Sie sollten, den Mangel im Blick, stellvertretend für alle Pfarrgemeinden des Bistums vorangehen, Neues erkunden (Num 13) und Altes wahren, evangelisierend nach innen und missionarisch nach außen tätig werden, mehrere Pfarrgemeinden zu einer neuen zusammenführen und die positiven wie negativen Ergebnisse für das gesamte Bistum zur Verfügung stellen.

Im Advent 2001 beauftragte dann Bischof Josef mich, dieses Projekt im Osten Hannovers in die Hand zu nehmen.

Meine erste und wie die Zukunft zeigen sollte vielleicht wichtigste Entscheidung war, ein Projektteam zusammenzustellen, das nach Charismen und Repräsentanz verschiedenster Knotenpunkte christlichen Lebens im pastoralen Raum ausgesucht wurde. Später wurde dies Team dann von den damaligen Pfarrgemeinderäten akzeptiert. Dieses Projektteam hatte und hat die Aufgabe, den Prozess der Veränderung zu begleiten und zu steuern.

Nach drei Jahren Projektarbeit (Halbzeit) haben wir einiges ausgekundschaftet. Die folgende Evaluation, ein halbes Jahr nach der im Sommer 2004 erfolgten Zusammenlegung unserer bisher drei Pfarreien zu einer neuen Pfarrgemeinde, will dies verdeutlichen:

2. Der momentane Entwicklungsstand des Pilotprojektes

2.1 Die Strukturentwicklung als Profilbildung!

Bei einer Evaluation des Projektes im vorletzten Jahr (im Blick auf das „Eckpunktepapier 2020“ – diözesane pastorale und finanzielle Schwerpunktsetzung), entstand die Überzeugung, auf der Basis des schon vor der Gemeindefusion

entwickelten Leitbildes für die neue Pfarrgemeinde („Kirche mit Herz für alle“), an den Kirchorten verschiedene Profile der Pastoral entwickeln zu müssen. Diese Profile sollen die Ressourcen und die Charismen der Ehrenamtlichen, die Begabungen der Hauptberufler und das Lokalkolorit qualitativ besser nutzen. Mit Hilfe einer externen Unternehmensberatung und in Zusammenarbeit mit der berufenen Steuerungsgruppe Fusion (repräsentativer Querschnitt aus allen verantwortlichen Gremien – KV, PGR, Pastoralteam, Projektteam) wurden folgende Modelle angedacht und in Workshops (geöffnet für interessierte Ehrenamtliche) erarbeitet:

2.2 Leitungsmodell – Wie können alle Verantwortungsträger dialogisch in Entscheidungsprozesse eingebunden werden?

Als ein „Führungsinstrument“ ist im ersten Workshop ein „Leitungsgremium für die neue Pfarrgemeinde“ entwickelt worden. Hier wird die Vorstandsarbeit von KV und PGR sowie die Arbeit der Hauptberufler miteinander vernetzt, die Profile der Kirchorte werden weiterentwickelt, Entscheidungen für die entsprechenden Gremien werden vorgedacht, Sitzungen vorbereitet und das Alltagsgeschäft abgewickelt. Dadurch wird einerseits Zeit eingespart (z. B. entfallen Vorstandssitzungen für PGR und KV-Vorbereitung) und Ressourcen werden gebündelt. Andererseits entsteht ein größerer Informationsfluss zwischen Kirchorten, Gremien und Hauptberuflern.

Das Projektteam übernimmt zusätzlich zur bisherigen Aufgabe (Impulsgeber, Initiator und Vordenker von visionären Projekten, die realistisch sind und von den klassischen Gremien nicht geleistet werden können), das Controlling der Profilbildung an den Kirchorten.

2.3 Dienstleistungsmodell Wie können wir den Menschen angemessen den „Glauben anbieten“? Was wollen wir und wer sind wir: Profilbildung beginnt!

In einem halbjährlichen, dialogischen Prozess zwischen Hauptberuflern, PGR und mit vielen Gemeindemitgliedern entstand ein

Leitbild für die neue Pfarrgemeinde. Dieses Leitbild („lebendige Kirche mit Herz für alle“) bildete die Grundlage, um nach der Vorarbeit in der Steuerungsgruppe Fusion und einem PGR-Beschluss in einem Workshop am Profil der einzelnen Kirchorte zu arbeiten. Einerseits sollte das Charisma des Kirchortes zur Geltung zu kommen und andererseits nach außen eine gute Erkennbarkeit erreicht werden.

Die Atmosphäre gegenseitiger Wertschätzung ermöglichte es, nicht nur auf die eigene Standortssicherung zu achten, sondern auch mit den Stärken des einen Kirchortes das Profil des jeweils anderen zu entwickeln und zu unterstützen. Ein Beispiel:

An einem Kirchort sollte das Profil in der Kinder- und Familienpastoral liegen. Damit war entschieden, dass nur dort Familiengottesdienste gefeiert werden und die Kirche sowie das Pfarrheim für die Zielgruppe besonders gestaltet werden muss.

Natürlich ruft dieser Prozess auch Trauer hervor („...dann haben wir ja keine Kinder mehr“). Gleichzeitig setzt aber ein Bewusstwerdungsprozess ein, dass die größere Zahl von Kindern und Familien an einem Ort versammelt, eine höhere Attraktivität und Qualität besitzt!

Es ist auffällig, dass sich an zwei Kirchorten ein klares Profil herausgebildet hat (Liturgie und Kirchenmusik, Kinder- und Familienkirche und -pastoral), aber an der Pfarrkirche dies nicht in ähnlicher Weise möglich war.

Stattdessen kristallisierte sich die Pfarrkirche als Ort für das Gemeinsame und Verbindende in der neuen Pfarrgemeinde heraus! Die dort angesiedelte Jugendpastoral und das ökumenische Freiwilligenzentrum unterstützen diese Profilierung! Somit wird die Pfarrkirche zum Symbol der Einheit der Pfarrgemeinde!

2.4 Bewirtschaftungsmodell – Was wollen und können wir uns in Zukunft noch leisten?

Uns war schon bald klar: In keinem Fall können wir uns an drei Kirchorten drei Sekretärinnen leisten, die mehr oder weniger dieselbe Arbeit tun. So wurde die Arbeitskraft der Sekretärinnen an der Pfarrkirche gebündelt und die Arbeitszeit einvernehmlich reduziert.

Trotzdem ist es möglich, an zwei Tagen der Woche Bürozeiten bis 20 Uhr anzubieten. Die Qualität der Arbeit wird besser, weil nicht mehr jede Sekretärin alle Aufgaben bewältigen muss, sondern nach ihren speziellen Fähigkeiten eingesetzt werden kann und Sonderaufgaben eher möglich sind. An den anderen Kirchorten gibt es zu gewohnten Zeiten eine minimierte Präsenz der Sekretärin, um den nicht mobilen Gemeindegliedern entgegen zu kommen.

Für den mit der Pfarrgemeindeneugründung neu zusammengesetzten Kirchenvorstand (unter der Leitung eines Gemeindegliedes), beginnt ein Umdenkprozess von der Finanzverwaltung hin zur Finanzbeschaffung. Das betrifft nicht nur den regulären Haushalt, sondern erst recht die Finanzierung der Profilbildung an den verschiedenen Kirchorten.

2.5 Fundraising und Spendenakquise –

Erstaunliche Hilfsmittel zur Subjektwerdung

Mit dem Blick auf ein deutliches Defizit im Haushaltsplan (das nicht durch die Gemeindefusion entstanden ist) ist eine Entscheidung fällig: Sparen bis an die Grenze des Erträglichen oder aber mit neuen Wegen die finanzielle Situation verbessern.

Erste Erfahrungen mit dem Teilprojekt Fundraising und Spendenakquise, mit der schonungslosen Offenlegung der Finanzsituation in einer Predigt, lassen aufhorchen! Die Bereitschaft die Pfarrgemeinde bewusster mitzufinanzieren scheint größer als erwartet! Ob es die Verpflichtung zu einer regelmäßigen monatlichen Spende oder zur ehrenamtlichen Mitarbeit beim Pfarrheimputz oder zum Gebet für eine Belebung der ehrenamtlichen Tätigkeit ist, die Bereitschaft sich von der vom Bistum finanziell versorgten Gemeinde zu einer auch finanziell mitsorgenden Gemeinde zu entwickeln ist erstaunlich!

Möglicherweise kommt hier die Finanzknappheit der pastoralen Neuorientierung im Sinne der Würzburger Synode – von der versorgten zur mitsorgenden Gemeinde – wirkungsvoll zu Hilfe!

Natürlich ist die Bitte an die Gottesdienstbesucher um Unterstützung des Pfarrgemeindegliedes

haushalt nur ein erster Schritt, das Angehen der sog. Fernstehenden und das Werben mit Projekten bei finanzkräftigen Spendern im Sinne des Fundraising werden folgen.

3. Konzeptionelle Entwicklung einer missionarischen Pastoral im größeren Raum

Missionarische Pastoral ist weder „Zauberformel“ zur Lösung aller gegenwärtigen Probleme, noch führt sie zurück in die gute alte Zeit, wo „alles besser war“!

In der Phase des Übergangs von der sog. Volkskirche hin zu einer neuen, noch nicht bekannten oder nur ansatzweise sichtbaren Sozialgestalt von Kirche, kommt es unweigerlich zur Doppelbelastung von Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen. Es gilt gewachsenes Gemeindeleben wertzuschätzen – gleichzeitig wird viel Energie, Kreativität und Engagement benötigt, um Neues zu entdecken, zu entwickeln und zu fördern (alter Wein in neue Schläuche ist auch biblisch gesehen nicht ratsam).

Wir haben noch keine Patentlösung gefunden, diese Spannung aufzulösen. Deshalb sind wir weiter auf der Suche, was es zu tun und vor allem zu lassen gilt! Dazu soll uns ein Seminar für die hauptberuflichen Theologen und einige wenige Pfarrgemeindeglieder auf den Weg bringen. Es dient zur Vergewisserung der eigenen Gaben, Neigungen und Talente. Die Teilnehmer sollen sich ihrer Charismen deutlicher bewusst werden und lernen, sich (mit all den Konsequenzen für bisheriges Engagement) ihren Charismen gemäß zu engagieren. Sie werden nach diesem Kurs in der Lage sein, das Seminar mit interessierten Gemeindegliedern eigenständig weiterzuführen. Ziel ist eine deutlichere Neuorientierung der pastoralen Aktivitäten, die mehr an den Charismen der Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen als an den Erwartungen an die Ehrenamtlichen und Hauptberuflichen ausgerichtet ist.

Grundansatz unseres Konzeptes war die Entscheidung, neben der bisherigen Pastoral einen neuen Ansatz zu verfolgen, der hier an fünf Bei-

spielen exemplarisch konkretisiert wird.

Es braucht für die Zukunft von Kirche – so unser Eindruck – eine neue Basisstruktur, ein kommunikatives Glaubensmilieu, das Beheimatung schenkt und als Netzwerk nicht identisch ist mit (den Grenzen) der bisherigen territorialen Pfarrgemeinde, sondern eben mit dem pastoralen Raum!!

3.1 Leben in Hauskreisen – eine Möglichkeit der Beheimatung in größeren pastoralen Räumen

Zu Beginn des Projektes entstanden vier Hauskreise. Dahinter stand die Idee, eine Möglichkeit zu schaffen, auf der Basis von Gottes Wort das Leben im Alltag als Christen zu gestalten. Die Menschen sollten eine neue Kraftquelle für ihren Glauben und eine Sprachfähigkeit über die Hoffnung, die sie im Alltag trägt, erfahren.

Nach der Konsolidierungsphase beobachten wir, dass bei einigen Teilnehmern neues Engagement in der Pfarrgemeinde gewachsen ist und bestehendes eine neue Tiefe bekommt.

Es ist bisher zwar nicht gelungen, aus dem Kreis der Gottesdienstbesucher neue Hauskreise zu gründen (diese sind im missionarischen Sinn außerhalb der Gottesdienstgemeinde zu suchen), aber Hauskreise von Jugendlichen, sog. Lebensgruppen, kommen immer mehr „in Mode“, und es sind einige Erwachsene zu den bestehenden Hauskreisen hinzugekommen, so dass eine Teilung demnächst anstehen wird.

Bemerkenswert ist folgende Entwicklung:

- Die Hauskreise sind für neue Teilnehmer offen!
- Ein studentischer Hauskreis mit dem „Bibel-teilen“ als Basis und einem gemeinsamen Interessengebiet (Musik) ist gerade neu gegründet worden.
- Die Hauskreistreffen laufen in der Regel mit dem „Bibel-Teilen“ wie eine kleine Hausliturgie ab!
- In der mystagogischen Firmkatechese sind jugendgemäße Hauskreise/Lebensgruppen ein wesentlicher Bestandteil.

– Die Hauskreise werden im Team ehrenamtlich geleitet und die Leiter von den Hauptberuflichen begleitet.

Ein Teilprojekt „kleine christliche Gemeinschaften“ sorgt sich seit Beginn des Pilotprojektes kontinuierlich um die weitere Entwicklung dieser neuen Basis der Pfarrgemeinde. So ist für die nächsten Monate angedacht, ein Projekt „Hauskreise für Senioren“ zu starten, um gerade den Menschen eine Heimat anzubieten, die allzu schnell zu Verlierern einer sog. mobilen Gesellschaft werden!

3.2 Ökumenische Freiwilligenarbeit Hannover Ost – ein Versuch zur Gewinnung von neuen Ehrenamtlichen/Freiwilligen und ihre verantwortliche Einbindung

Das eineinhalbjährige Teilprojekt Freiwilligenarbeit in Kooperation mit dem Gemeindebüro der Caritas Hannover wurde mit einer öffentlichen Präsentation und der Gründung des ökumenischen Freiwilligenstützpunktes abgeschlossen. In der Folgephase geht es um die Vermittlung von Hilfesuchenden und Hilfsbereiten und um die Initiierung gesellschaftlich relevanter Projekte: z. B. Konversationskurse für Migrantinnen, Seniorenbetreuung, Jugendaktionen, Einzelbegleitung, Konfliktberatung und finanzielle Hilfeleistung.

Die neuen Freiwilligen, die auf Wochenmärkten und Stadtteilstesten angeworben wurden, sind zum überwiegenden Teil nicht katholisch oder gehören gar keiner Kirche an.

Der Stützpunkt wird von drei kompetenten Frauen ehrenamtlich geleitet.

Offensichtlich geschieht auch hier ein wesentlicher Schritt in Richtung Subjektwerdung der Pfarrgemeinde – unabhängig von den Hauptberuflern, die allerdings mit Know-How und Coaching dem Leitungsteam und den neuen Ehrenamtlichen zur Seite stehen.

Ob und welche Konsequenz diese Freiwilligenarbeit für die Gestalt der Kirche hat, ist noch nicht absehbar.

3.3 Kinderkirchentag – ein gelungenes Beispiel von territorialer und kategorialer Vernetzung in der Pastoral

Durch gute Kooperation der Pfarrgemeinde mit der kath. Grundschule, die außerhalb des Pfarrterritoriums liegt (!), entstand die Idee einen Kinderkirchentag zu veranstalten.

Lehrerinnen und Hauptberufliche bilden Ehrenamtliche aus, die zeitlich befristet nach ihren Fähigkeiten Workshops zu unterschiedlichen biblischen und religiösen Themen anbieten. Der Kinderkirchentag findet in der Schule statt und vernetzt rund 150 Kinder (die nicht nur aus dieser Schule kommen) mit mehr als 20 ehrenamtlichen Helfern (auch Eltern), die eine sehr unterschiedliche gemeindliche Bindung haben.

Der abschließende Gottesdienst und die Präsentation der Ergebnisse ziehen zusätzlich Eltern an: Dieses Projekt (dreimal jährlich) bewegt und verbindet weitaus mehr Menschen als Projekte, die am einzelnen Kirchort angeboten werden.

Hier zeichnet sich eine mögliche Perspektive von Kinder- und Familienpastoral ab, die es gilt, weiter als niederschwelliges Angebot der Kontaktaufnahme mit Kirche auszubauen.

3.4 Schülertreff – ein diakonales Projekt, das Aufmerksamkeit erregt

Der Schülertreff hat sich als unser sozial-diakonales Vorzeigeprojekt (in Trägerschaft eines e.V. auf der Basis der Pfarrgemeinde) mittlerweile in der Pfarrei und der Öffentlichkeit sehr gut etabliert. Es gibt eine enge Zusammenarbeit mit einer Hauptschule, den evangelischen Gemeinden der Region, den Bezirksräten, Stadtteiltrunden und dem Kulturbüro. Die pädagogische Betreuung der max. 20 Kinder zwischen 10 und 14 Jahren übernehmen ein Sozialpädagoge, ein Erzieher und eine ehrenamtliche Erzieherin. Außerdem arbeiten als BSHG-Kräfte ein Hausmeister und eine behinderte Küchenkraft mit.

Die Schüler bekommen dort ein Mittagessen und Unterstützung bei den Hausaufgaben. Danach ist der Treff offen für alle interessierten Kinder.

Mehr als 10 qualifizierte Ehrenamtliche kümmern sich um alles, was mit Finanzierung durch Spenden- und Stiftungsgelder, die Vermittlung der Heranwachsenden in Betriebe, die

Presse- und Verwaltungsarbeit angeht. Dazu kommt noch einmal dieselbe Zahl von Ehrenamtlichen, die für Hausaufgabenbetreuung und handwerkliche Hilfen zur Verfügung stehen. Die Zusammensetzung der Ehrenamtlichen ist sehr gemischt – katholische und evangelische Gemeindemitglieder sowie Konfessionslose!

Der größere pastorale Raum macht es möglich, die für dieses Projekt notwendigen qualifizierten Ehrenamtlichen zu finden und auch die notwendigen finanziellen Quellen!

Auch der Schülertreff entwickelt sich zu einem niederschwelligen Angebot der Kontaktaufnahme mit Kirche.

3.5 Mystagogische Jugendarbeit – ein Versuch junge Leute durch das Geheimnis Gottes zu faszinieren

Seit zehn Jahren versuche ich mit einem hauptberuflichen Mitarbeiter ein Team von Katecheten aufzubauen, das sich vor allem der jährlichen stattfindenden Firmvorbereitung widmet. Mittlerweile sind dies fast 30 vor allem Jugendliche und junge Erwachsene, die zum großen Teil in Lebensgruppen (eine Art jugendgemäße Hauskreise) zusammengeschlossen sind. In letzter Zeit ist aus diesen Katecheten ein neuer Hauskreis von jungen Erwachsenen entstanden.

Die Firmlinge selbst treffen sich, unter Leitung der Firmkatecheten monatlich ebenfalls in Lebensgruppen und finden mittlerweile sogar Geschmack am Bibelteilen!

Die Leiter der Lebensgruppen und die Firmkatecheten werden regelmäßig begleitet (geistliches Coaching) und geschult von uns hauptamtlichen Theologen.

Wichtige Bausteine der gesamten Firmvorbereitung sind neben den Lebensgruppen der Firmlinge soziale Projekte an denen sie arbeiten, die gemeinsame Lebenswoche in den Ferien, die monatlichen Gesamttreffen (die mit einem Wortgottesdienst beginnen) und vor allem die monatlichen Jugendmessen, die immer mit einem Zeichen der Initiation gestaltet sind (von der Einzelsegnung über Salbung, Überreichung des Vater Unfers, des Credos, der hl. Schrift, bis hin zur liturgischen Nacht mit Beichtmöglich-

keit und der Bereitschaftserklärung direkt vor der Firmung).

Die Erfahrungen mit der Firmvorbereitung sind uns ein Anlass, die gesamte Kinder-, Heranwachsenden- und Jugendpastoral als „Baukastensystem von Initiationsschritten“ in Glaube und Kirche zu gestalten. Erstkommunion und Firmung sind in diesem Konzept nur zwei – wenn auch sehr wichtige – Elemente auf dem Weg der Initiation.

Momentan stellt sich uns die Frage, ob nicht die gesamte Ausrichtung der Pfarrgemeindepastoral unter dem Focus der Initiation in Glaube und Kirche zu gestalten ist.

Im Pilotprojekt scheint uns das momentan eine der wichtigsten Erkenntnisse zu sein!

4. Gewinne und Verluste

Gemeindemitglieder, die ein sog. klassisches Angebot erwarten und auch diejenigen, die von Kirche enttäuscht sind (trotz pastoraler Erneuerungen wird unsere Kirche kritisch wahrgenommen) wandern zum Teil ab. Den Menschen wird ein schwer zu überschauendes System zugemutet – zusätzlich zu einer immer komplexer werdenden Gesellschaft.

Außerdem gibt es natürlich Spannungen, wenn neben der bestehenden Pfarrgemeinde(struktur) etwas Neues wächst!

Eine Vernetzung der Krankenhauseelsorge (im Gegensatz zur Schulseelsorge) mit der territorialen Seelsorge ist bisher nicht gelungen. Das liegt möglicherweise daran, dass das territoriale Denken noch zu stark ist oder dass gerade die Krankenhauseelsorge einen ganz anderen Raum abdeckt. Vielleicht zeigt sich ein Lösungsweg in einer Abwendung von der Trennung Kategorie und Territorium hin zur Unterscheidung von diakonaler und sakramentaler (Initiation) Grundstruktur von Kirche.

Andererseits verschwimmen territoriale Grenzen: Da, wo attraktives christliches Leben zu finden ist, bilden sich Lebens und Glaubenszentren (siehe kath. Grundschule und Schülertreff). Die Aus- und Fortbildung von Ehrenamtlichen/Freiwilligen gerät neu in den Blick, um in der Zukunft Aufgaben der weniger werdenden

Hauptberuflichen auszufüllen. Deshalb hat sich das Projektteam für das Jahr 2005 den Schwerpunkt gesetzt, daran zu arbeiten, wie mit weniger Hauptberuflichen, die Begleitung der Ehrenamtlichen gewährleistet werden kann (zu bedenken ist dabei vor allem, dass die Entwicklung missionarischer Projekte [bisher] von Hauptberuflichen betrieben wird).

Somit wird sich in der Zukunft die Aufgabe der Hauptberuflichen massiv in Richtung Impulsgeber, Begleiter und „Vernetzer“ der Ehrenamtlichen verändern (Konstrukteure eines geistlichen Netzwerkes = Kirche).

Die Ehrenamtlichen haben die Chance, nicht alles an ihrem Kirchort Kräfte zehrend aufrecht erhalten zu müssen, sondern sich mit ihren Interessen und Fähigkeiten für den gesamten Raum einzusetzen, z. B. Öffentlichkeitsarbeit, die allen Kirchorten zu Gute kommt.

Einige Früchte haben wir oben beschrieben. Andere sind, dass wir bei eher konservativ kirchlich orientierten Menschen feststellen, dass sich „ihr Herz bewegt“ und ein Bewusstseinswandel mit viel Geduld möglich ist.

Vor allem durch die kleinen Ansätze von gesellschaftlicher Wirkung ist das Interesse der Öffentlichkeit (Medien) an Kirche größer als zuvor.

5. Meine wichtigste eigene Erfahrung

Es gibt keine fertigen Lösungen für die Pastoral der Zukunft, sondern nach dem Modell von „try and error“ entwickeln wir Ideen im Gehen – gemeinsam mit den engagierten Ehrenamtlichen.

Dabei ist eine hohe Flexibilität bei Ehrenamtlichen und Hauptberuflern erforderlich und die Bereitschaft, angestammte Plätze in Frage zu stellen oder zu verlassen.

Wie oben schon angedeutet besteht eine zusätzliche Herausforderung – geistlich und körperlich – darin, Bestehendes zu pflegen und Neues wachsen zu lassen! Es scheint unmöglich, in einem Kraftakt eine Pfarrgemeinde, so wie sie seit Jahrzehnten gewachsen ist, zu einer neuen Art von Kirche zu verändern. Es ist nur möglich, neben dem Bestehenden etwas Neues aufzubauen!

Die Kommunikation und Information an der Basis bleibt deshalb auch bei helfenden Strukturen schwierig. Es braucht Zeit für das Zusammenwachsen der Kirchorte und für das Interesse aneinander.

Grundsätzlich steht und fällt die Entwicklung einer neuen Pfarrgemeinde mit hauptberuflichen Theologen und Theologinnen, die soziale und theologische Kompetenz besitzen und die trotz der schmerzhaften Notwendigkeit von Veränderungen spirituelle Tiefe und Lust an einer neuen Art von Kirche haben. Die Rolle der Hauptberuflichen und Priester verändert sich so deutlich wie noch nie zuvor in Richtung Begleitung von Ehrenamtlichen!

Eine kontinuierliche Motivation von Ehrenamtlichen und ebenso eine visionäre Führung durch den Leiter des pastoralen Raumes ist dabei unerlässlich (denn: wer das Ziel nicht kennt, wird auch den Weg nicht finden).

Wir arbeiten mit Engagement und Lust an dem Pilotprojekt weiter, weil wir die Zuversicht haben, dass eine neue, dialogische und missionarische Kirche schon ansatzweise Wirklichkeit ist und noch mehr werden wird.

Wichtige Kraftspender, um die Vision einer neuen Art von Kirche nicht aus den Augen zu verlieren und nicht zu resignieren, sind dabei immer wieder die Aufbrüche in den Hauskreisen, das dialogische Miteinander im Team der hauptberuflichen Theologen und die Atmosphäre der gegenseitigen Wertschätzung in der *vita communis* unter uns Priestern im Pfarrhaus.

An diesen Orten hat sich die visionäre Kraft gebündelt und der o. g. vierfache Mangel hat immer neu Kreativität entfacht!

Weitergehende Informationen, die den Rahmen des Artikels sprengen würden, z. B. über das Leitbild der Pfarrgemeinde, sind auf der Homepage zu finden:

www.kirche-mit-herz.de

Gerd Neuhaus

Mittler oder Fülle der Offenbarung?

Der christliche Offenbarungsanspruch zwischen Verkündigungsauftrag und interreligiösem Dialog

1. Abgeschlossenheit der Offenbarung?

Unmissverständlich stellte das II. Vatikanische Konzil in der Dogmatischen Konstitution „*Dei Verbum*“ fest: „Es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit“ (DV 4). Die Haltbarkeit einer solchen Aussage wird heute gerade von den Vertretern einer pluralistischen Religions-theologie energisch bestritten.¹ Denn eine begrenzte historische Gestalt könne die göttliche Wirklichkeit zwangsläufig nur begrenzt bezeugen. Darum bedürfe die Fülle der göttlichen Offenbarung der entsprechenden Vielfalt geschichtlicher Mittlergestalten. Demgegenüber besteht das II. Vatikanum darauf, dass Jesus Christus „zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist“ (DV 2). Entsprechend rief vor sechs Jahren die römische Glaubenskongregation in ihrer Erklärung „*Dominus Jesus*“ in Erinnerung, dass „in Jesus Christus das Heilsmysterium ganz und vollständig geoffenbart ist“ (DJ 6).

Wer so argumentiert, zieht unweigerlich den Verdacht auf sich, einen exklusiven Wahrheitsbesitz zu beanspruchen, der anderen Religionen bestenfalls Teilwahrheiten jener Wahrheitsfülle zubilligt, die einem als das „*depositum fidei*“ anvertraut ist. Toleranz hätte unter dieser Voraussetzung allenfalls eine Chance in der Gestalt herablassender Duldung.² Ein interreligiöser „Dialog“ wäre in Wahrheit eine Einbahnstraße, auf welcher der andere zwar eine Menge von mir empfangen kann, mir aber nichts zu geben

hat. Er verdiente seinen Namen nicht, denn er wäre eine einseitige Belehrung aus der Pose dessen, der die Wahrheit zu besitzen beansprucht.

Andererseits fällt auf, dass das II. Vatikanum in seiner Erklärung „*Nostra aetate*“ anderen Religionen durchaus mit Hochachtung und Wertschätzung begegnet. Und mehrfach haben römische Verlautbarungen bekräftigt, dass der Christ im Dialog mit anderen Religionen nicht nur etwas zu geben, sondern auch etwas zu nehmen hat.³ Wie kann aber derjenige, dem in Jesus Christus die unüberbietbare Fülle des Heils geschenkt ist, noch von anderen Religionen etwas lernen, ohne Abstriche an der genannten Voraussetzung zu machen?

2. Offenbarung als personale Selbstmitteilung

Eine erste Antwortperspektive ergibt sich schon aus dem Offenbarungsverständnis des II. Vatikanum, welches unter Offenbarung eine personale Selbstmitteilung versteht, mit der Gott dem Menschen Anteil an seinem Leben schenkt.⁴ Darum hilft hier die Analogie einer Eheschließung weiter, in der zwei Menschen einander Anteil an ihrem Leben schenken. Denn einerseits reift in dieser menschlichen Selbstzusage an ein Du ein Beziehungsprozess seinem Höhepunkt zu. Es gibt kein menschliches Wort, das weiter reichen könnte als eine solche Selbstzusage. Und doch ist die Liebe damit nicht am Ende, sondern in einem bestimmten Sinne erst am Anfang. Denn das damit ansetzende Zusammenleben ist die sukzessive Entfaltung dessen, was in diesem unüberbietbaren Wort impliziert ist. Die Liebenden wachsen nicht über dieses Wort hinaus, sondern in dieses Wort hinein.

3. Die Geburt des Monotheismus

Damit ist freilich nur auf analoge Weise die Möglichkeit eines unüberbietbaren göttlichen Beziehungsgeschehens aufgezeigt. In welchem Sinne ein solches Geschehen inhaltlich in Jesus

Christus als gegeben gelten kann, lässt sich nur durch eine Rekonstruktion der biblischen Offenbarungsgeschichte aufzeigen, die im Folgenden an einem entscheidenden Dreh und Angelpunkt dargestellt sei: der Entstehung des Monotheismus.

Die vorantreibende Dynamik dieser Offenbarungsgeschichte kann mit einer Erfahrung beschrieben werden, die da lautet: *Ein Gott, dessen glaubende Anerkennung nur zu Lasten anderer geschieht, kann nicht der wahre Gott sein.* Damit ist in einem noch näher zu bestimmenden Sinne die Zurückweisung des Opfergedankens als Motor dieses Offenbarungsprozesses bestimmt. Gleichzeitig kann man die genannte theologische Überzeugung auch soteriologisch verschärfen: *Ein Heil, das nur zu Lasten anderer zu erreichen ist, kann nicht das wahre Heil sein.*

So begegnet uns der biblische Glaube auf einer ersten Stufe als Lob eines Gottes, der sein Volk errettet, aber die Ägypter im Meer ertrinken lässt. Die Ägypter sind hier *Opfer* einer Heilserfahrung, und zwar Opfer im Sinne des englischen Wortes „*victim*“. Sie zahlen mit ihrem Leben den Preis für das Gut einer Freiheit, an der sie selbst keinen Anteil gewinnen. Aber der Glaube kennt in dieser Phase auch das religiöse Opfer, für das die englische Sprache den Begriff „*sacrifice*“ gebraucht: die an Gott gerichtete Gabe, mit welcher der Gläubige sich der göttlichen Zuwendung zu versichern versucht. Einen Quantensprung der religionsgeschichtlichen Entwicklung bedeutete dann jedoch die geschichtliche Durchsetzung des Monotheismus. Wenn es nämlich nur einen Gott gibt, in dem wir nicht nur den Schöpfer des Menschen, sondern den Schöpfer allen Lebens erkennen dürfen, dann verbieten sich Opfer im doppelten Wortsinne. Auch der Fremde, der einst beim Auszug aus Ägypten im Meer ertrank, ist dann mein Bruder. Und es wird logisch unmöglich, einem Gott, der doch auch die Tiere geschaffen hat, seine eigenen Geschöpfe als Opfergaben zu schenken – von Menschenopfern ganz zu schweigen. Die Forderung, Gerechtigkeit gegenüber dem Mitmenschen walten zu lassen, wird auf diesem Wege zur Grundforderung des Monotheismus, so dass in diesem Sinne schon

der Prophet Hosea „Barmherzigkeit statt Opfer“ (Hos 6,6) fordert.

4. Moral im Sog der Sünde

Diese Forderung ist jedoch in ihrer Durchsetzung ambivalent. Nicht selten mündet sie in die ganz und gar unbarmherzige Kriminalisierung derer, die zu der geforderten Barmherzigkeit nicht gelangen. Dies kann etwa an den Psalmen 50, 104 und 139 studiert werden, die auf der einen Seite die Grundbotschaft des Monotheismus artikulieren, auf der anderen Seite aber gnadenlos diejenigen verfluchen, die dieser Botschaft die fällige Anerkennung verweigern. Deshalb wird uns gegenwärtig der Monotheismus als der eigentliche Sündenfall der Menschheit vorgestellt, weil er die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, zwischen Gott und den Götzen eingeführt habe und darum diejenigen verdammen müsse, die zu der wahren Gesinnung nicht gefunden haben.⁵ Und es muss zugegeben werden: Dieses Problem kann in besonderer Weise an dem genannten Barmherzigkeitsparadox studiert werden. Aber es darf dabei nicht übersehen werden, dass nicht nur das monotheistische Opferverbot gegen seine eigene Intention wieder Opfer zu produzieren droht, sondern die säkulare Überwindung des Monotheismus dessen Probleme unbemerkt übernimmt. Denn wenn nicht mehr Gott das höchste Wesen ist, sondern der Mensch, dann wird schnell derjenige, der dies nicht einzusehen vermag, zum Unmensch erklärt. Dies kann nicht nur an demjenigen neuzeitlichen Prozess studiert werden, den wir die „Dialektik der Aufklärung“ nennen: dem Umschlag des aufklärerischen Humanitätspathos in Terror und Barbarei. Seinen vielleicht subtilsten Ausdruck gewinnt diese Dialektik schon vorwegnehmend in Mozarts „Zauberflöte“, wo der große Menschenfreund Sarastro kurzerhand denjenigen das Recht auf ihr Menschsein abspricht, die ihrerseits nicht den Menschen als das höchste Wesen verehren.⁶

Es gehört zur Stärke der biblischen Tradition, dass sie nicht nur die genannte Ambivalenz des Monotheismus dokumentiert, sondern auch über dessen Ursachen aufklärt. Diese Aufklärung ge-

schieht in einem Text, von dem der moderne und „aufgeklärte“ Zeitgenosse es am wenigsten vermutet: in der Erzählung vom Sündenfall (vgl. Gen 3,124). Während nämlich die spezifische Leistung des Monotheismus in seiner moralischen Qualifikation des Mitmenschen als Bruder und Schwester besteht, hat die Sündenfallerzählung einen ausgesprochen moralkritischen Zug. Die moralische Erkenntnis von gut und böse wird hier nämlich selbst zu einem Übel (vgl. Gen 2,17). Was das bedeutet, wird in einem ersten Anlauf vielleicht verständlicher, wenn wir das Wort „gut“ nicht in seiner moralischen, sondern in seiner ästhetischen Bedeutung nehmen: Ein Mensch, der gut aussieht, wird zu einem anderen, sobald er *erkennt*, dass er gut aussieht. Diese Erkenntnis verwandelt das Verhältnis zu seinen Mitmenschen allzu schnell in eines der Rivalität, und das gute Aussehen wird dabei zu einem Gut, das er nachdrücklich pflegt, um sich über andere zu erheben. Gleiches gilt vom moralischen Gutsein: Ein Mensch, der moralisch handelt, wird allzu schnell zu einem anderen, sobald er *erkennt*, dass er moralisch handelt. Das moralisch Gute verwandelt sich gleichermaßen in ein Moment der Selbstabgrenzung von den anderen – ein Geschehen, für das der gegenwärtige Zwang zur political correctness zahllose Beispiele bietet.

Natürlich darf daraus keine Pauschalverurteilung der Moral abgeleitet werden. Denn wer die Erkenntnis von gut und böse als ein Übel qualifiziert, macht selbst wieder von moralischen Kategorien Gebrauch. Die Bestimmungen von gut und böse sind und bleiben unschuldig, aber alles andere als unschuldig ist die usurpatorische Neigung, mit der Menschen sich eines unschuldigen Gutes bemächtigen, um sich über „die bösen anderen“ zu erheben. Damit ist die Macht der Sünde als die menschliche Neigung bestimmt, andere als Rivalen und Gegner zu behandeln. So ist es kein Zufall, dass einerseits der Monotheismus uns lehrt, in jedem Menschen – maskulin formuliert – den Bruder zu sehen, aber die Bibel uns nach dem Sündenfall sofort den Brudermord präsentiert.

Damit wird eine erneute Beurteilung derjenigen Ambivalenz möglich, die wir als die des Monotheismus bestimmt haben. Der Mono-

theismus ist im genannten Sinne unschuldig und fordert auf eine ganz und gar unverdächtige Weise, in jedem Menschen das Geschöpf Gottes zu erkennen. Alles andere als unschuldig ist der usurpatorische Zug, mit dem Menschen die Wahrheit des Monotheismus dazu benutzen, sich über diejenigen zu erheben, die zur Erkenntnis dieser Wahrheit noch nicht gelangt sind. Nur so ist das aufgezeigte Barmherzigkeitsparadox zu erklären, welches in der menschlichen Neigung besteht, auf ganz und gar unbarmherzige Weise diejenigen zu verdammen, die zur gebotenen Haltung der Barmherzigkeit nicht gefunden haben.

5. Das menschengewordene Wort

In diesem Kontext werden nun das Leben, die Botschaft und das Kreuzeschicksal Jesu verstanden. Auf der moralischen Ebene findet sich ein seiner Lehre nichts, was nicht durch den Monotheismus schon vorformuliert wäre. Neu ist, dass diese Lehre in seiner Person auf eine Weise Gestalt annimmt, die nicht durch die Macht der Sünde entstellt ist. Wenn vier Jahrhunderte später das Konzil von Chalcedon formuliert, dass Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch gewesen sei, dann bringt es einen biblisch verbürgten Sachverhalt zum Ausdruck: Die physische Natur Jesu wird zum Medium, in dem die grenzenlose Barmherzigkeit Gottes Menschengestalt annimmt. Sie kann nur deshalb zu diesem Medium werden, weil sie frei von der Macht der Sünde ist und ihr darum der genannte usurpatorische Gestus fremd ist. Damit ist freilich ein Konflikt mit denen angelegt, „die von ihrer eigenen Gerechtigkeit überzeugt sind und die anderen verachten“ (Lk 18,9-14). Denn dort, wo die Sünde mächtig geworden ist, gerät die Barmherzigkeitsforderung im Sinne der genannten Paradoxie zur Exkommunikation derer, die ihr nicht folgen. Dies zeigt sich am deutlichsten in der vergebenden Wendung Jesu zu den Zöllnern, die ja deswegen geächtet waren, weil sie andere erbarmungslos ausbeuteten und deswegen nicht zu der geforderten Barmherzigkeit gelangten. So muss er sich nach der Berufung des Zöllners Matthäus mit der Frage ausei-

nersetzen, wie er sich denn mit Zöllnern und Sündern an einen Tisch setzen könne (vgl. Mt 9,9-13). Seine Antwort lautet nicht nur, dass gerade die Kranken den Arzt brauchen, sondern er fügt etwas Entscheidendes hinzu: „*Darum lernst, was es heißt: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer!*“ (Mt 9,13).⁷ Nicht also die genannte Forderung ist strittig, sondern der Akzent liegt auf der einleitenden Aufforderung zu begreifen, was diese Forderung heiße. Denn die Logik des Opfers setzt sich dort nur in anderer Gestalt fort, wo die göttliche Barmherzigkeit auf eine Weise bezeugt wird, die nur neue Formen der Exkommunikation schafft.

Damit ist ein Konflikt vorprogrammiert: Denn diejenigen, die in der Logik selbstgefälliger Abgrenzung von „den anderen“ leben, können ihr bisheriges Leben Jesus gegenüber nur so fortsetzen, dass sie nun ihn exkommunizieren. So verbünden sich diejenigen, die normalerweise in einem Verhältnis der Rivalität und Abgrenzung voneinander leben, nun gegen diesen Jesus, der sozusagen an der Wurzel ihrer sündhaften Identitätsbildung sägt. So werden in der Verurteilung Jesu Herodes und Pilatus, die vorher Feinde gewesen waren, zu Freunden (vgl. Lk 23,12). Entsprechend finden Pharisäer und Herodianer (vgl. Mk 3,6) sowie Hohepriester und Schriftgelehrte (vgl. Mk 11,18; 14,1) über alle Gegensätze hinweg eine vorübergehende Einigkeit in der Absicht, Jesus umzubringen.

Das Lebensdrama dessen, in dem die grenzenlose Liebe Gottes ein von der Sünde nicht entstelltes Gesicht gefunden hat, setzt sich fort, indem Jesus die Gewalt, die ihm widerfährt, nicht durch Gegengewalt erwidert, sondern er auch für seine Peiniger um Vergebung bittet (vgl. Lk 23,34). Dazu ist nur befähigt, wer sich von einer rettenden Liebe erfüllt weiß, die keine Grenzen kennt und sich darum auch durch den Tod nicht begrenzen lässt. Freilich hat derjenige, der ohne Sünde war, auf diese Weise die Last der menschlichen Sünde getragen, so dass er auf ganz neue Weise zum „Opferlamm“ geworden ist.

6. Die Unüberbietbarkeit des Kreuzesgeschehens und der Weg der Kirche

Damit wird schließlich verständlich, was das Kreuz Jesu mit der Botschaft von Gottes grenzenloser Liebe zu tun hat. Diese Liebe kommt nur so beim Menschen an, dass sie diejenigen Exkommunikations und Gewaltmechanismen auf sich zieht, in denen Menschen leben. Weil sie sich aber durch diese Mechanismen nicht begrenzen lässt, wird das Kreuz zur nicht mehr überbietbaren Realisationsgestalt jener göttlichen Selbstmitteilung, mit der Gott dem Menschen Anteil an seinem Leben schenkt. In diesem Sinne ist der Offenbarungsprozess „abgeschlossen“. Was in Jesus Christus geschehen ist, kann nicht noch einmal überboten werden.

Andererseits zeigen schon die Evangelien, dass der Kreis derer, die Jesus nachfolgen, in genau denjenigen Mechanismen der Sünde lebt, die in Jesus überwunden sind. Die Jünger streiten, wer von ihnen der Größte sei (vgl. Mk 9,3337). Jakobus und Johannes wünschen, im Gottesreich die Ehrenplätze zur Rechten und zur Linken Jesu einzunehmen (vgl. Mk 10,3545). Ihr rivalisierendes Exkommunikationsverhalten geht sogar so weit, dass sie einen fremden Wundertäter, der sich auf Jesus beruft, an seiner Tätigkeit hindern, weil er sich ihnen nicht anschließt (vgl. Mk 9,3841). Der usurpatorische Zug, mit dem sich die Jünger der Person Jesu zu bemächtigen versuchen, gewinnt nicht zuletzt auch in Petrus Gestalt. Denn dieser will im Hinblick auf das bevorstehende Kreuzschicksal Jesus nicht hergeben (vgl. Mk 8,32 f) und greift dabei sogar zum Schwert (vgl. Joh 14,47).

Die Kirche als Gemeinschaft derer, die von Jesus Christus Zeugnis ablegt, steht darum unter einem Paradox. Auf der einen Seite hat sie in Jesus Christus eine Wahrheit erkannt, die sie schon um des irdischen Friedens nicht für sich behalten darf. Denn der dargestellte Offenbarungsprozess ist in einem ganz wörtlichen Sinne ein Aufklärungsgeschehen, das die Wurzel menschlicher – und darum auch religiöser – Gewaltbereitschaft aufdeckt. In diesem Sinne ist im Christentum Religion Aufklärung geworden.⁸ Auf der anderen Seite geschieht dieses Zeugnis

durch Menschen, die ihrerseits im Sog der Sünde leben, so dass die Kirche sowohl „heilig“ als auch eine „Kirche der Sünder“ ist. Denn die usurpatorische Neigung des Menschen, von einer erkannten Wahrheit solcherart Besitz zu ergreifen, dass sie wiederum exkommunizierend wirkt, verdunkelt gleichzeitig auch das genannte Zeugnis dieser Wahrheit. Um dieses Paradox wussten schon die Kirchenväter, wenn sie die Lehre von der unsichtbaren Kirche entwickelten, die nicht einfach mit ihrer sichtbaren Gestalt zusammenfällt, und die Kirche als „casta meretrix“ – als keusche Dirne – bestimmten.⁹ Denn das durch die Macht der Sünde verdunkelte Zeugnis von Jesus Christus bleibt hinter diesem stets zurück. Insofern kann es kein „über Jesus Christus hinaus“, wohl aber ein stets neues „in Christus hinein“ geben. In diesem Sinne ist die Kirche nicht einfach im Besitz der göttlichen Wahrheit, sondern sie „strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen“ (DV 8).

Was religionstheologische Pluralisten häufig von Jesus Christus sagen, muss darum in Wahrheit von seiner Kirche gelten. Als Kirche der Sünder bezeugt sie nicht nur, sondern begrenzt und verdunkelt auch die Grenzenlosigkeit derjenigen Liebe, die in Jesus Christus erschienen ist.

7. Die Verschränkung von Verkündigung und Dialog

Dies hat nun Konsequenzen für den interreligiösen Dialog. Denn nicht obwohl, sondern weil die Kirche daran festhalten muss, dass es offenbarungsgeschichtlich kein „über Christus hinaus“ geben kann, muss sie damit rechnen, dass die Wirklichkeit derjenigen Liebe, die in Jesus Christus Menschengestalt angenommen hat, auch außerhalb ihrer sichtbaren Gestalt wirksam ist. So räumt Johannes Paul II. in seiner ÖkumeneEnzyklika ein, dass außerhalb der sichtbaren katholischen Kirche „gewisse Aspekte des christlichen Geheimnisses bisweilen sogar wirkungsvoller zutage treten“ (Ut unum sint, 14). Damit konkretisiert er wiederum die in „Lumen gentium“ ausgesprochene Selbstrelativierung der sichtbaren Kirche, welche damit rechnet,

„daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind“ (LG 8). Wenn es dann weiter heißt, dass diese Elemente „als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (ebd.), dann kann dies nicht bedeuten, dass eine triumphierende Kirche sich andere Religionen unterwirft, sondern es meint, dass die Kirche sich in der Begegnung mit solchen Elementen der Wahrheit gerade erneuert und wandelt. Darum fordert die 1991 veröffentlichte Erklärung „Dialog und Verkündigung“ die Glieder der Kirche dazu auf, „sich den Überzeugungen und Werten anderer Menschen mit aufnahmebereitem Sinn zu nähern“ (Nr. 48) und gegebenenfalls der daraus hervorgehenden „Reinigung ihres Glaubensverständnisses zuzustimmen“ (Nr. 49).

In diesem Sinne impliziert die Verkündigung Jesu Christi die Bereitschaft, in einen Dialog einzutreten, in dem ich nicht nur der Gebende, sondern auch der Nehmende bin.

Anmerkungen:

- ¹ Zur pluralistischen Religionstheologie vgl. gegenwärtig vor allem die programmatische Studie von P. SchmidtLeukel: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 2005.
- ² Zur Unterscheidung von Toleranz und Wertschätzung vgl. SchmidtLeukel, 181 f.
- ³ Dies gilt besonders für die Abschnitte 48–50 der Erklärung „Dialog und Verkündigung“, die 1991 vom Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog veröffentlicht worden ist.
- ⁴ Vgl. DV 2: „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott [...] aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde [...] und verkehrt mit ihnen [...], um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen.“
- ⁵ Vgl. dazu gegenwärtig vor allem J. Assmann: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München – Wien 2003. Zur Auseinandersetzung mit J. Assmann vgl. P. Walter (Hg.): *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*. Freiburg/Br. 2005.
- ⁶ Vgl. W. A. Mozart: *Die Zauberflöte*. Stuttgart 1965 (= Reclam UB 2620), 51: „Wen solche Lehren nicht erfreuen, verdient nicht, ein Mensch zu sein.“

⁷ Vgl. auch Mt 12,7: „Wenn ihr begriffen hättet, was das heißt: Gerechtigkeit will ich, nicht Opfer, dann hättet ihr nicht Unschuldige verurteilt.“

⁸ Zu dieser These vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Freiburg/Br. 2003, 137.

⁹ Vgl. dazu H. Urs von Balthasar: *Casta meretrix*, in: ders.: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1961, 203–305. Das II. Vatikanum bringt diese Selbstrelativierung der Kirche gegenüber Jesus Christus mehrfach zum Ausdruck. Die dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ bestimmt in diesem Sinne die Kirche als „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig“, so dass sie „immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ geht (LG 8). Genauso sieht das Ökumenismusdekret „*Unitatis redintegratio*“ einerseits „die katholische Kirche mit dem ganzen Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit [...] beschenkt“, räumt aber andererseits ein, „daß ihre Glieder nicht mit der entsprechenden Glut daraus leben, so daß das Antlitz der Kirche den von uns getrennten Brüdern und der ganzen Welt nicht recht aufleuchtet und das Wachstum des Reiches Gottes verzögert wird“ (UR 4).

40 Jahre Nostra aetate

Zeugnis eines kirchlichen Lernprozesses

Der Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils jährte sich Ende 2005 zum vierzigsten Mal. Eine ganze Reihe von kirchlichen und akademischen Veranstaltungen nahmen dieses Jubiläum zum Anlass, das Ereignis des Konzils zu würdigen und zu feiern, nach der Rezeption, der Umsetzung, aber auch den Desideraten zu fragen. Nach einer alten Faustregel dauert es fünfzig Jahre, bis ein Konzil bewusst „in lebendige Kirchenwirklichkeit“¹ umgesetzt ist. Doch sollte die ernüchternde Bilanz eines Symposions von Theologen und Kirchenhistorikern im September 2005 in Weingarten zutreffen, wonach die Dynamik des Konzils verpufft sei, stünden die Chancen für eine solche Umsetzung des Konzils nicht gut. Dabei sind Veränderungen in Liturgie, Pastoral, Ökumene usw. gegenüber der vorkonziliaren Zeit augenscheinlich und weithin zur Selbstverständlichkeit geworden.

Ähnliches gilt wohl auch für den Dialog der Kirche mit den nichtchristlichen Religionen. Am 28. Oktober 1965 verabschiedete das Konzil die Erklärung *Nostra aetate*, die ohne jede Übertreibung einen Paradigmenwechsel darstellte, der vielleicht kennzeichnend war für das Reformprogramm des Konzils insgesamt. Nicht ohne Grund war dieses kürzeste Dokument des Konzils während seiner Entstehung wohl am heftigsten umstritten, war von Affären und Krisen begleitet und stellt – zusammen mit der Erklärung über die Religionsfreiheit – bis heute für reaktionäre Strömungen wie die Lefebvre-Bewegung den Hauptgrund für die Ab-

lehnung des Konzils dar. In der Tat wird an diesen beiden Dokumenten der viel beschworene „Geist des Konzils“ deutlich: Die Kirche versteht sich als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“ (LG 1). Als solches darf sie sich nicht abschotten und loslösen, sondern muss sich in Beziehung setzen und in Dialog treten mit allen Menschen. Das Selbstverständnis der Kirche, wie es in *Lumen gentium* formuliert ist, erhält in *Nostra aetate* seine Konkretisierung und zugleich größte Herausforderung: Die Erklärung nämlich will die „Haltung“ (*habitudine*) der katholischen Kirche zu den anderen Religionen und ihren Anhängern klären und damit zugleich implizit auch eine theologische Verhältnisbestimmung sowie eine Charta des Dialogs bieten. Roman A. Siebenrock hat deshalb völlig zu Recht diese Erklärung als „die Areopagrede der Kirche zu Beginn einer neuen Epoche“ bezeichnet.² Tatsächlich ist das erste Schriftzitat der Erklärung aus Apg 17,26.

Revision des Verhältnisses zum Judentum

Die veränderte Einstellung und Haltung der Kirche zu den anderen Religionen und damit auch die veränderte Sicht von sich selbst und ihrer Rolle wird nirgendwo so deutlich und folgenreich wie beim Thema Judentum. Es war Papst Johannes XXIII. höchstpersönlich zu verdanken, dass das Konzil sich mit einer Revision des Verhältnisses zum Judentum auf dem Hintergrund der Schoa beschäftigen sollte. Die geplante sog. „Judenerklärung“ wurde zum Kern, zum „Herzstück“³ der Erklärung *Nostra aetate*. Artikel 4 der Erklärung entwirft in einer kaum mehr zu überbietenden Konzentration Grundsätze und Leitlinien einer christlichen Theologie des Judentums nach der Schoa:

1. Die Kirche entdeckt nach einer nahezu 2000-jährigen Tradition einer Enterbungs-

theologie und Israelvergessenheit durch eine Relecture von Röm 9–11 das Volk Israel als ihre eigene Wurzel wieder.

2. Die bleibende Erwählung Israels und damit der gültige Fortbestand des mosaischen Bundes wird anerkannt und bekräftigt.
3. Der verhängnisvolle Vorwurf des „Gottesmordes“, der unzähligen Juden im Laufe der Jahrhunderte unbeschreibliches Leid brachte, wird zurückgewiesen (auch wenn der Begriff selbst im Endtext nicht vorkommt).
4. Alle Manifestationen des Antisemitismus werden beklagt und verurteilt.
5. Die wichtige Rolle von Katechese und Predigt bei der Überwindung des Antisemitismus wird betont und schließlich zum Dialog mit den Juden aufgerufen.

Zwei wichtige Fragen freilich, die für das Judentum heute von geradezu existentieller Bedeutung sind, hat das Konzil (noch) nicht thematisiert: 1. Die Frage nach der Rolle des theologischen Antijudaismus in der Ideologie und Wirkung des rassistischen Antisemitismus und in der nationalsozialistischen Ideologie und 2. die Frage nach der Judenmission. Auch wenn die innerkirchliche Diskussion über beide Fragen heute vielleicht noch nicht endgültig beantwortet ist, so hat die nachkonziliare Entwicklung die Richtungsanzeige des Konzils doch eindeutig weiter verfolgt.

Nachdem bereits die Deutschen Bischöfe in einem Hirtenbrief vom 23. August 1945 eingestanden, dass viele Deutsche, auch aus den eigenen Reihen, sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus haben betören lassen und „bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben“, ja zum Teil selbst zum Verbrecher geworden sind, geschah eine wirkliche Aufarbeitung der Rolle der Kirche in Deutschland im Rahmen der Gemeinsamen Synode im Beschluss „Unsere Hoffnung“ (1975). Dort bekennt man aufrichtig und offen: „... wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz

beispielhaften Verhaltens einzelner Personen und Gruppen, aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren ließ und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat“.⁵

Es sollte noch ein weiteres viertel Jahrhundert dauern, bis der Papst im Jahr 2000 ein Schuldbekenntnis ablegte, das bekennt und bedauert, dass nicht wenige Christen „gegen das Volk des Bundes und der Lobpreisungen“ Sünden begangen haben, und deshalb um Vergebung bittet: „Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, daß echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes“⁶. Voraussetzung dafür war das Dokument „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa“ der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden vom 16. März 1998: Darin wird nicht nur die Pflicht zur Erinnerung an die unaussprechliche Tragödie der Schoa angemahnt, sondern offen „die Frage nach der Beziehung zwischen der Verfolgung durch die Nationalsozialisten und der Haltung der Christen gegenüber den Juden in allen Jahrhunderten“ gestellt.⁷ Es wird auf den Widerstand vieler Christen hingewiesen, aber man gesteht auch ein, dass dieser Widerstand und das Handeln vieler anderer Christen nicht so war, „wie man es von Nachfolgern Christi hätte erwarten können“: „Am Ende des Jahrhunderts möchte die katholische Kirche ihr tiefes Bedauern über das Versagen ihrer Söhne und Töchter aller Generationen zum Ausdruck bringen. Dies ist ein Akt der Reue (*teschuwa*), da wir als Glieder der Kirche sowohl an den Sünden als auch an den Verdiensten all ihrer Kinder teilhaben“.⁸

Es gibt keine gemeinsame Zukunft ohne Versöhnung, keine Versöhnung ohne Erinnerung, Umkehr und stetige innere Erneuerung! Die Schoa hat „eine Totalrevision unserer bisherigen Denk und Handlungsmuster“⁹ notwendig gemacht, die jedoch noch

keineswegs auf ganzer Linie und auf allen Ebenen vollzogen ist. Die Aussagen des Konzils selbst bedürfen dabei einer reflexiven Fortsetzung, mitunter auch einer kritischen Anfrage, etwa wenn vielfach noch das typologische Verheißungs-Erfüllungs-Schema vertreten wird, wonach die alttestamentliche Offenbarung lediglich Vorbereitung, Vorstufe, Vorgeschichte der Offenbarung in Jesus Christus sei.¹⁰ Die jüdische Seite verbindet mit einem solchen Verständnis nach wie vor eine Abwertung und die Gefahr einer Ersetzungstheorie. Stattdessen müsste eine christliche Theologie des Judentums anerkennen und betonen, dass Israel „der Ort der ersten Kommunikation der Offenbarung Gottes, und zwar nicht für sich allein, sondern auch für die Völker (vgl. Jes 49,6)“¹¹ ist.

Ein heikles Thema ist nach wie vor die Frage nach der Judenmission. Dazu gibt es mittlerweile einige Aussagen von katholischer Seite: In einer Stellungnahme der Arbeitsgruppe „Fragen des Judentums“ der Ökumene-Kommission der DBK vom 10. Februar 1992 zum 500. Jahrestag der Vertreibung der Juden aus Spanien am 31. März 1492 wird gesagt, dass in der Linie der Rede des Papstes 1980 in Mainz vom „ungekündigten Bund“ „eine ‚Judenmission‘ theologisch nicht mehr vertretbar ist“¹². Ein Dokument des „Bishops Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs“ der US-amerikanischen Bischofskonferenz (USCCB) vom 12. August 2002 zusammen mit dem National Council of Synagoges mit dem Titel „Reflections on Covenant and Mission“ zitiert eine Rede Kardinal Kaspers vom Mai 2001, wo er einer „Judenmission“ eine Absage erteilt, und schließt sich dieser Position mit Verweis auf den bleibenden Bund Gottes mit dem Volk Israel an.¹³ Kardinal Lehmann schließlich hat in einer Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zum 40. Jahrestag von *Nostra aetate* unmissverständlich festgestellt, „dass Mission als Ruf zur Umkehr vom Götzendienst zum lebendigen und wahren Gott (1 Thess 1,9) nicht auf Juden

angewandt werden kann. Hierin gründet das Faktum, dass es heute keine judenmissionarischen Aktivitäten der katholischen Kirche mehr gibt.“¹⁴

Mindestens ebenso wichtig wie die theologische Aufarbeitung der Problematik ist der praktizierte Dialog mit dem gegenwärtigen Judentum. Bereits 1970 wurde das International Catholic-Jewish Liaison Committee gegründet, das seitdem zahlreiche Konferenzen durchgeführt hat. In Deutschland gibt es die Gesellschaften für jüdisch-christliche Zusammenarbeit sowie den Gesprächskreis Juden und Christen beim ZdK. Von besonderer Bedeutung für die Beziehungen waren auch Zeichen und symbolische Gesten wie der Besuch Johannes Pauls II. in der Synagoge in Rom 1986, sein Gang nach Yad Vashem und sein Gebet an der Westmauer in Jerusalem im Jahr 2000 oder der Besuch des deutschen Papstes Benedikt XVI. in der Synagoge in Köln während des Weltjugendtages 2005. Diese Zeichen und Gesten der Anerkennung, der Wertschätzung, der Demut und des Versöhnungswillens blieben auf jüdischer Seite nicht ohne Antwort und Wirkung. Die zum Frieden und zur Versöhnung dem Papst gereichte Hand des Rabbiners Teitelbaum in der Kölner Synagoge im Namen des Judentums ist nur ein beachtenswertes Beispiel unter vielen anderen. Auch auf theologischer Ebene wurde das christliche Dialogangebot von vielen Juden, wenn auch auf Grund nachvollziehbarer Gründe nicht von allen, angenommen und erwidert.

So haben jüdische Theologen in privater Initiative im Jahr 2000 die Erklärung „Dabru emet“ verfasst, die mittlerweile von über 200 Rabbinern und jüdischen Theologen weltweit unterzeichnet worden ist und die zu Christen und Christentum Stellung nimmt. Darin wird in knappen Thesen formuliert, dass 1. Juden und Christen den gleichen Gott anbeten, 2. Juden und Christen sich auf die Autorität ein und desselben Buches, nämlich die Bibel stützen, 3. Christen den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren können, 4. Ju-

den und Christen die moralischen Prinzipien der Tora anerkennen, 5. der Nazismus kein christliches Phänomen war, 6. der Unterschied zwischen Juden und Christen bis zur endgültigen Erlösung unüberwindbar sein wird, 7. ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen die jüdische Praxis nicht schwächen wird und schließlich 8. Juden und Christen sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen.

So umstritten die Stellungnahme als Ganze oder in ihren einzelnen Thesen bis heute innerjüdisch ist, so beachtlich, einzigartig und zukunftsweisend ist sie zugleich angesichts ihrer Aussagen und ihrer bisherigen Rezeption.¹⁵ Juden und Christen haben je für sich sowie gemeinsam noch viel aufzuarbeiten und vor allem müssen sie beständig für ein wechselseitiges Vertrauen werben und eintreten. Was in den letzten 40 Jahren im jüdischchristlichen Verhältnis Dank des Konzils erreicht worden ist, ist sicher noch nicht genug, aber es ist angesichts der unheilvollen Geschichte doch von unschätzbare Bedeutung. Deshalb muss auch davor gewarnt werden diesen Impuls abzuschwächen, sei es durch politische Umstände (z. B. Israel-Palästina-Konflikt), sei es durch eine neue Israelvergessenheit lehramtlicher und universitärer Theologie. Es darf und kann nicht mehr sein, das Selbstverständnis der Kirche im Heilsplan Gottes zu formulieren, ohne dabei das gegenwärtige Judentum auch nur zu erwähnen.

Hochachtung gegenüber den Muslimen

Bald zeigte die Entwicklung auf dem Konzil und die Diskussion außerhalb davon, dass es nicht genügen würde, allein die Haltung und das Verhältnis zum Judentum zu thematisieren, vielmehr auch die anderen Religionen, allen voran den Islam, in den Blick zu nehmen. Dafür waren nicht nur theologische, sondern auch politisch-diplomatische Gründe ausschlaggebend, leben doch viele Christen als Minderheiten in

islamischen Ländern. Auch das Verhältnis der Kirche zum Islam war theologisch wie praktisch über Jahrhunderte äußerst problematisch und von gegenseitigen Missverständnissen und Feindseligkeiten bis hin zu kriegerischen Auseinandersetzungen geprägt.¹⁶ Die Konzilsväter waren sich dieser geschichtlichen Hypothek sehr wohl bewusst, als sie beide Seiten dazu aufforderten, „das Vergangene beiseite zu lassen und sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen“ (NA 3).

Die Haltung, die die Kirche gegenüber den Muslimen einnehmen will, ist die der „Hochachtung“ (NA 3). Offensichtlich war die große Mehrheit der Konzilsväter auch davon überzeugt, dass es eine gemeinsame theologische und ethische Basis zwischen christlicher und islamischer Religion gibt, trotz aller Unterschiede in der Lehre und aller Probleme menschlichen Zusammenlebens in der Praxis. Es waren vor allem katholische Theologen wie Louis Massignon (1883–1962) und Georges Anawati (1905–1994), die den Islam nicht nur aus einer wissenschaftlich-objektiven Warte, sondern auch aus der konkreten Alltagswirklichkeit islamischer Länder mit christlichen Minderheiten kennen gelernt haben, welche die Aussagen des Konzils zum Glauben der Muslime wesentlich mitbestimmt haben. So war es zwar durchaus eine gewagte, nicht minder jedoch theologisch reflektierte und auf Erfahrung basierende Formulierung des Konzils, das die Muslime „mit uns zu dem einen Gott beten“ (LG 16). Eine Aussage, die zwar angesichts des Briefes von Papst Gregor VII. an den islamischen König an-Nāzir von Mauretanien aus dem Jahr 1076 nicht völlig neu war, aber in dieser Verbindlichkeit durch eine Lehraussage eines Konzils doch eine neue, bislang unerreichte Qualität erhielt. Angesichts der Tatsache, dass etwa evangelischerseits bislang in dieser Frage keine einheitliche Position be-

steht, ist diese Aussage des Konzils in ihrer Bedeutung als Basis für den katholisch-islamischen Dialog nicht hoch genug einzuschätzen und gegen aktuelle Versuche zu verteidigen, die diese Aussage zu relativieren oder gar zurück zu nehmen versuchen.

Natürlich hat das Konzil damit erst der Theologie die Aufgabe eröffnet zu fragen, wie diese Aussagen vom Glauben an denselben Gott mit den Unterschieden, die sich durch den unterschiedlichen Offenbarungsbegriff und die Unterschiede in der Sicht Jesu ergeben, zu vereinbaren sind. An dieser Stelle wird die Interdependenz von christlich-islamischer und christlich-jüdischer Verhältnisbestimmung deutlich, geht es hier doch um eine vergleichbare Problematik. Und auch in Bezug auf den Islam hat das Konzil wohl bewusst zentrale Fragen wie die nach der Beurteilung des Korans und des Propheten Mohammed offen gelassen. Dennoch gilt auch hier, dass das Konzil das Tor für den Dialog aufgestoßen hat, das bis heute trotz der verheerenden Entwicklungen im politischen Bereich (Terrorismus, Afghanistan- und Irakkrieg) nicht wieder geschlossen wurde. Der Konzilstext hält für die aktuelle Situation im Bewusstsein, dass der Islam in erster Linie eine Religion mit einer hochstehenden Ethik ist und nicht mit Gewalt und Terror identifiziert werden darf.

Auch hier ist es Papst Johannes Paul II. zu verdanken, den Anstoß des Konzils mit Weitsicht, Mut und Ernsthaftigkeit aufgenommen und fortgeführt zu haben. Durch seine zahlreichen Besuche und Ansprachen in islamischen Ländern, mit denen er seine Wertschätzung gegenüber der islamischen Religion und Kultur zum Ausdruck brachte, wie auch durch seine kompromisslosen Positionen in Fragen zu Frieden, Gerechtigkeit, Moral hat er sich in den islamischen Ländern ein Ansehen erworben wie wohl kein zweites religiöses Oberhaupt.¹⁷ Er war auch der erste Papst, der eine Moschee betrat und darin zum Gebet niederfiel – am Grab Johannes des Täufers in der Omajjadenmoschee in Damaskus im Jahr 2001. Er war

es schließlich auch, der zum wiederholten Male Vertreter der Weltreligionen zu einem multireligiösen Friedensgebet nach Assisi einlud – zuletzt im Januar 2002 als Antwort auf den 11. September 2001 – und damit ein Zeichen setzte, dass die Religionen nicht für Gewalt, Hass und Krieg missbraucht werden dürfen, sondern sich für Frieden einsetzen müssen, wollen sie glaubwürdig bleiben und ihren Auftrag erfüllen.

Das Wirken des dreieinigen Gottes in den Religionen

Das Konzil entwirft weder in *Nostra aetate* noch in anderen Dokumenten eine systematische und explizite Theologie der Religionen. Und doch zeichnen sich Konturen ab, die in nachkonziliaren lehramtlichen Texten und theologischen Entwürfen weiter entfaltet werden. So stellt das vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog zusammen mit der Kongregation für die Evangelisierung der Völker 1991 veröffentlichte Schreiben „Dialog und Verkündigung“ nähere Überlegungen zum konkreten Wirken Gottes in den Religionen an. Mit explizitem Bezug auf das Konzil wiederholt dieses Dokument, dass in den religiösen Traditionen der Menschheit „Spuren der Gnade Gottes“ zu finden sind – was nicht heißt, dass alles in ihnen Ergebnis dieser Gnade ist (vgl. Art. 31) – und stellt fest, dass „das Konzil ganz offensichtlich nicht nur im religiösen Leben einzelner Gläubiger dieser Religionen positive Werte anerkennt, sondern auch in den religiösen Traditionen selbst, denen sie angehören. Es leitet diese Werte aus der tätigen Gegenwart Gottes in seinem Wort ab, nicht ohne auf das universale Handeln des Geistes hinzuweisen“ (Art. 12, mit Verweis auf AG 4; vgl. auch *Redemptoris Missio* 28–29). Das kuriale Schreiben fährt fort, dass „es nur eine Heilsgeschichte für die ganze Menschheit gibt“ (Verweis auf den noachidischen Bund) und diese eine Heilsgeschichte in Je-

sus Christus „ihre endgültige Erfüllung“ findet (Art. 19, vgl. 22).

Die religionstheologische Position des Dokumentes ist somit vom inklusiven Prinzip „einer gleichermaßen christologischen wie pneumatologischen Universalität“ geleitet (Art. 21). Wenn auch keines der offiziellen kirchlichen Dokumente den Begriff des „anonymen Christentums“ verwendet, so scheint doch vielerorts dieser Rahner'sche Gedanke durch, etwa wenn im genannten Dokument gesagt wird, dass die Anhänger anderer Religionen „immer dann positiv auf Gottes Einladung“ antworten und „sein Heil in Jesus Christus“ empfangen, „wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen. Dies gilt sogar für den Fall, daß sie Jesus Christus nicht als ihren Erlöser erkennen oder anerkennen (vgl. AG 3; 9; 11)“ (Art. 29, vgl. 68). Auf der Linie dieses trinitarisch begründeten und geprägten Inklusivismus liegen auch die von der Internationalen Theologenkommission verfasste Schrift „Das Christentum und die Religionen“ (1996) sowie die Erklärung „Dominus Iesus“ der Glaubenskongregation (2000), in der gegenüber relativistischen Positionen die „Einzigartigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“ betont wird. Eine christliche Theologie der Religionen darf also Theozentrik, Christologie, Pneumatologie und Ekklesiologie nicht gegeneinander ausspielen, sondern muss diese in einer spannungsvollen Einheit aufeinander beziehen. Dabei gilt es außerdem, die besondere Stellung und Bedeutung des Volkes Israel im Heilsplan Gottes zu berücksichtigen und damit auch die einzigartige Beziehung zwischen der Kirche und dem Judentum.

Der Zeugnis und Dialogauftrag der Christen

Die Völker, so formulierte das Konzil in NA 1, sind „eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung“ und dasselbe Ziel, nämlich den Schöpfergott. Sein Heilswille umfasst alle Menschen. Aufgabe der Kirche wie der einzelnen Christinnen und Christen ist, diesen Heilswillen Gottes, wie er sich in Jesus Christus erschlossen hat, in Wort und Tat in der Welt zu bezeugen (vgl. NA 2). In der bedingungslosen Zuwendung zum Nächsten, zum Fremden, zum Anderen, selbst zum Feind erweist sich die Nachfolge Christi. Eine Haltung der Offenheit, des Dialogs, der Wertschätzung und der Liebe gegenüber Menschen anderen Glaubens schließt daher das demütige Bezeugen der eigenen christlichen Glaubensüberzeugung nicht aus, sondern setzt diese voraus. Die Spannung zwischen „Dialog und Verkündigung“ darf somit nicht zugunsten eines der Aspekte aufgelöst werden, ebenso wie das eine nicht zum bloßen Mittel des anderen werden darf. Gemeinsam aber muss es den Christen mit den Gläubigen anderer Religionen um das Wohl der Menschheit gehen, um Frieden und Gerechtigkeit. Deshalb ist die Erklärung *Nostra aetate* in ihrer Ganzheit und in ihrer Einheit mit dem gesamten Konzil von so aktueller Bedeutung: „*Nostra aetate* ist (...) nicht Vergangenheit. Dieses Dokument ist uns zur bleibenden Verpflichtung geworden für die Zukunft.“¹⁹

Anmerkung:

¹ Otto H. Pesch: Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte. Würzburg 1994, 16.

² Roman A. Siebenrock: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. von P. Hünermann und B. J. Hilberath, Bd. III. Freiburg i.Br. u.a. 2005, 591–693, 599.

- ³ O. H. Pesch: Zweite Vatikanische Konzil, 305.
- ⁴ Zit. nach Rolf Rendtorff/Hans H. Henrix (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. Paderborn/München 1988, 235.
- ⁵ Zit. nach Rendtorff/Henrix: Kirchen und das Judentum, 245; vgl. auch Die Deutschen Bischöfe: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum, vom 18. April 1980 (Die Deutschen Bischöfe 26). Bonn 1980, bes. 25f.
- ⁶ Zit. nach Hans H. Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986–2000. Paderborn/Gütersloh 2001, 154.
- ⁷ Henrix/Kraus: Kirchen und das Judentum, 112f. Es kann heute als unbestreitbar gelten, dass „auch der kirchliche Antijudaismus mit seinen Verleumdungstopoi und seinen theologischen Unwahrheiten und Verdrehungen mitgeholfen hatte, den rassistischen Antisemitismus der Nazis zu konsolidieren.“ So Clemens Thoma: Die Konzilserklärung über die Juden im Kontext, in: M. Ries (Hg.): Glauben und Denken nach Vatikanum II (Kurt Koch zur Bischofswahl). Zürich 1996, 27–40, 33.
- ⁸ Zit. nach Henrix/Kraus: Kirchen und das Judentum, 117f.
- ⁹ Erich Zenger: Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen. Düsseldorf ³1993, 16.
- ¹⁰ Vgl. dazu die Kritik von Zenger: Erste Testament, 120–139.
- ¹¹ Thoma: Konzilserklärung über die Juden. 38f.
- ¹² Zit. nach Henrix/Kraus: Kirchen und das Judentum, 382.
- ¹³ Vgl. http://www.bc.edu/bc_org/research/cjl/Documents/ncs_usccb120802.htm.
- ¹⁴ Karl Kardinal Lehmann: „Ein folgenreicher Konzilstext“, in: KNA-Dokumentation vom 29. Okt. 2005, 1–3, 2.
- ¹⁵ Vgl. dazu Rainer Kampling/Michael Weinrich (Hg.): Dabru emet – Redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen. Gütersloh 2003; Erwin Dirscherl/Werner Trutwin (Hg.): Redet Wahrheit – Dabru emet. Jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias und Dekalog. Münster u.a. 2004; Hubert Frankemölle (Hg.): Juden und Christen im Gespräch über „Dabru emet – Redet Wahrheit“. Paderborn/Frankfurt a.M. 2005.
- ¹⁶ Zum geschichtlichen Überblick vgl. Andreas Renz/Stephan Leimgruber: Christen und Muslime. Was sie verbindet, was sie unterscheidet. München ²2005, 55-80.
- ¹⁷ Vgl. dazu Renz/Leimgruber: Christen und Muslime, 88–92; Johannes Paul II. Versöhnung zwischen den Welten. Im Gespräch mit den Religionen. Hg. und eingeleitet von Matthias Kopp. München u.a. 2004.
- ¹⁸ Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker: Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102). Bonn 1991.
- ¹⁹ Walter Kardinal Kasper: Erinnerung als Auftrag. Zum Verhältnis zwischen Christentum und Judentum, in: KNA–Im Gespräch. 29. Okt. 2005, 2.

Adelheid von Vilich

970–1015

1966 als Heilige offiziell bestätigt!

Am 5. Februar feiert die Kirche von Köln eine Frau, die – obschon 1015 gestorben – erst am 27. Januar 1966 durch Papst Paul VI., also vor 40 Jahren als Heilige bestätigt wurde und deren Verehrung somit als Heilige durch alle Jahrhunderte hindurch bis heute anerkannt wurde.



Die hl. Adelheid. Anscheinend älteste bildliche Darstellung aus dem Hortus deliciarum der Herrad von Landsberg, Äbtissin von Hohenberg auf dem Odilienberg im Elsaß, 12. Jahrhundert.

Wer war diese Frau? Was hat sie in den Augen und in den Herzen der Menschen zu

einer Heiligen gemacht? Warum pilgern auch heute noch Menschen zu ihrem Grab in der Vilicher Stifts- und Pfarrkirche bzw. nach Pützchen zum Brunnen mit dem heilenden Wasser?

Als im Jahr 977 ihr Sohn Gottfried im Böhmenfeldzug stirbt, beschließen die Eltern Megingoz und Gerberga, das Erbe in ein Stift einzubringen. Sie erbitten von Kaiser Otto I., dieses Stift unter seine besondere Fürsorge zu nehmen, was dieser auch 978 gewährt. Ihre jüngste Tochter, Adelheid, die bei den Ursulinen in Köln erzogen wird, setzen Megingoz und Gerberga als 1. Äbtissin dieses Stiftes ein. Adelheid, um 970 in Geldern geboren, erlebt mit ihren 3 Schwestern und dem Bruder eine glückliche, unbeschwerte Kindheit, die sie ihr ganzes Leben prägt und zu diesem besonderen Menschen werden lässt, deren Geisteshaltung großen Einfluss auf die Menschen damals und heute ausübt. Verwandt mit dem Kaiserhaus über ihre Mutter Gerberga, erhält sie ihren Namen nach der Patentante, der Kaiserin (und späteren Heiligen) Adelheid, der Frau Otto I.

Otto I. gewährt dem Stift Vilich dieselben Privilegien wie den Klöstern Quedlinburg, Essen und Gandersheim und erhebt es zu einem seiner vier reichsunmittelbaren Klöster. Von der Siegmündung über den Ennert und das Siebengebirge hin bis nach Königswinter erstreckt sich – über Jahrhunderte – die sogenannte „Herrlichkeit Vilich“. In diesem Gebiet, aber auch im Düsseldorfer Raum, in Solingen oder in Bödingen besaßen die Äbtissinnen bis zur Aufhebung des Stiftes 1804 Einfluss, Rechte und Einkünfte.

Ausgrabungen in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts infolge der Kriegszerstörungen belegen die wechselvolle (Bau-) Geschichte der Stiftskirche und damit auch des Stiftes von den bescheidenen Anfängen, über den von den Kölner Dombaumeistern errichteten gotischen Chorbau bis hin zu den Zerstörungen im 16. und 17. Jahrhundert und bis zur heutigen Gestalt der Kirche

mit ihrem charakteristischen barocken Turm aus dem Jahre 1700.

Die verschiedenen Bauten spiegeln auch die Verehrung Adelheids wider. Nach ihrem Tod kommen die Menschen weiterhin zu ihr, um ihre Hilfe – wie zu ihren Lebzeiten – zu erbitten und zu erhalten. In zahlreichen Wundererzählungen und in der „Vita Adelheidis“, verfasst etwa 50 Jahre nach dem Tod der Hl. Adelheid durch eine Schwester des Konventes in gutem Latein, sind uns diese überliefert.

Im Wissen der damaligen Zeit selber unterwiesen, richtet Adelheid im Vilicher Stift eine Schule ein und erteilt selber Unterricht. Zusammen mit ihren Schwestern sorgt sie für Kranke, Bettler und Arme, für die sie wie eine Mutter ist, so überliefert uns die Vita. Hinzu kommen Einrichtungen wie ein Hospital, ein Armenhaus und aus ihrem Privatvermögen, bestimmte Geldsummen, die Jahr für Jahr Armen, Bettlern und Bedürftigen zugute kommen – auch lange Jahre über ihren Tod hinaus.

In einem Stift herrscht eine nicht so strenge Regel hinsichtlich der Gelübde wie in einem Kloster, auch wenn die Übergänge um die Jahrtausendwende nicht so eindeutig sind wie heute. In das Vilicher Stift treten junge adlige Frauen ein, nicht so sehr, um sie zu versorgen, sondern damit sie eine gute Ausbildung erhalten. Sie dürfen Besitz und Dienerin behalten und können das Stift auch wegen einer Heirat etwa wieder verlassen.

Die Eltern Adelheids wünschen sich, dass das Stift Vilich die benediktinerische Regel annimmt und Adelheid so ihrer älteren Schwester Bertrada folgt, die Äbtissin im Kloster Maria im Kapitol in Köln ist. Doch Adelheid lehnt diese Bitte der Eltern (zunächst) mit der Begründung ab, „Gott wolle nur ein freiwilliges Opfer, kein erzwungenes“, denn Adelheid liebt die schönen Kleider, so berichtet uns die Vita Adelheidis.

Doch nach dem Tod der Eltern (Meginhoz 993, Gerberga um 998) erprobt Adel-

heid für sich selbst ein Jahr lang unter Anleitung ihrer Schwester Bertrada die Regel des Hl. Benedikt. Danach wandelt sie das Stift Vilich in ein Benediktinerinnenkloster um (was dieses etwa 200 Jahre bleibt, bis dann wieder die einfachere Stiftsregel eingeführt wird).

Als ihre Schwester Bertrada um 1007 stirbt, drängt Erzbischof Heribert von Köln Adelheid, auch das Kloster Maria im Kapitol in Köln zu leiten. Ein weiterer Hinweis auf Adelheids Klugheit, Reife und ihre Begabung, zwei Klöstern ein geistliches Profil zu geben und in diese Aufgabe hineinzuwachsen zu sein.

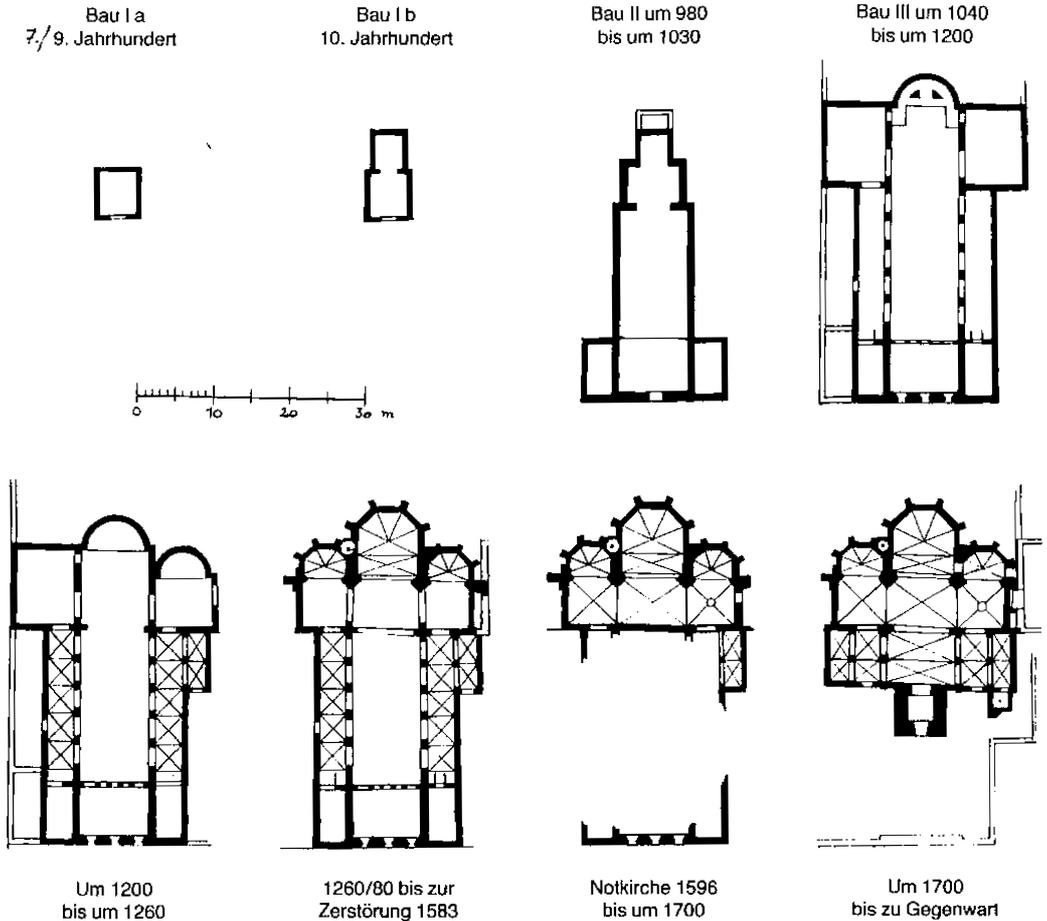
In den Jahren um die Jahrtausendwende erlebt das Rheinland große Dürrezeiten. In einer solchen Notzeit bitten die Menschen die Äbtissin von Vilich, ihnen und dem Vieh zu helfen, da es kaum noch Wasser gibt und sogar der Rhein fast ausgetrocknet ist. So macht sich Adelheid auf den Weg von Vilich an den Fuß des Ennertberges und fleht dort zu Gott. Dann stößt sie ihren Äbtissinnenstab in den Boden und eine Quelle sprudelt hervor, die Mensch und Tier vor dem Verdursten rettet. Dieser Brunnen (Pütz) sprudelt heute noch und gibt nicht nur dem Ort seinen Namen, sondern zieht als Wallfahrtsort nach Adelheids Tod am Sonntag um das Fest Mariä Geburt auch fahrende Händler an. Heute ist daraus am 2. Sonntag im September der weit über die Region hinaus bekannte große „Pützchens Markt“ mit vielen Attraktionen geworden.

Am 3. Februar 1015, dem Fest des Hl. Blasius, erkrankt Adelheid im Kloster Maria im Kapitol. Dort stirbt sie am 5. Februar. Auf Drängen der Schwestern von Vilich wird sie von Köln auf einem Boot in „ihr“ Kloster nach Vilich überführt und dort im Kreuzgang unter großer Anteilnahme der Menschen beigesetzt.

30 Tage nach dem Tod, so wird überliefert, stolpert ein Blinder über die Grabplatte, fällt auf ihr Grab und kann sehen. Sofort setzt eine große Verehrung ein. Wie zu ihren Lebzeiten kommen Menschen mit ihren Anliegen zu Adelheid, bitten an ihrem Grab um ihre Hilfe und erfahren Erhörung ihrer Gebete.

Die Kirche kann die Pilgerscharen nicht fassen. Sie wird erweitert und es wird eine

Krypta angelegt, die der Krypta des Kölner Doms und des Petersdoms in Rom entspricht. Dort werden zur Verehrung die Gebeine der Hl. Adelheid in einem Reliquienschrein aufgestellt. Um 1270 wird die Kirche erneut umgebaut, nun der Zeit entsprechend gotisch. Dazu holt man sich Baumeister der Kölner Dombauhütte, die den Chor in Anlehnung an den Kölner Domchor errichten. Der Schrein wandert in die



Die bauliche Entwicklung der Stiftskirche Vilich von fränkischer Zeit bis zur Gegenwart

im 12. Jahrhundert errichtete Adelheidiskapelle. Seine Spur verliert sich jedoch spätestens in den Kriegswirren von 1583 bzw. 1632. Als man nach dem 30jährigen Krieg das Grab öffnet, findet

man in ihm weder den Schrein noch andere Reliquien. So erlischt die große Wallfahrt nach Vilich und verlagert sich mehr und mehr nach Pützchen zum Brunnen, dem Ort

der von Adelheid zu ihren Lebzeiten vollbrachten Wundertat.

Die Kirche von Vilich in ihrer heutigen verkürzten Form mit dem gotischen Chor und dem um 1700 errichteten barocken Kirchturm beherbergt heute im spätromanischen Adelheidischor das Grab der Hl. Adelheid. Ihr roter Sandsteinsarkophag wurde 1872 erhoben. Auf ihm liegt eine barocke Adelheidisfigur. Gegenüber befindet sich der Adelheidisaltar mit dem Bild Adelheids als Benediktinerin, die Adelheidisbrote in Händen, rechts und links eingerahmt von den ursprünglichen Namenspatronen der Kirche, dem Hl. Papst Cornelius und dem Hl. Bischof Cyprian.

Durch alle Jahrhunderte wird Adelheid als Heilige verehrt. Schon Erzbischof Heribert erwähnt, dass Adelheid gleich der Hl. Agatha eine verehrungswürdige Jungfrau sei, an deren Gedenktag sie gestorben ist. Offiziell aber wird Adelheid nie heilig gesprochen. Dies ist zur damaligen Zeit auch nicht so ungewöhnlich (Die Hl. Hildegard ist dies bis heute noch nicht). Erst als im Jahre 1896 der Altar in der Pützchener Pfarrkirche zu Ehren der Hl. Adelheid geweiht werden soll, fällt auf, dass es im römischen Martyriologium keine Erwähnung Adelheids gibt und die Weihe darum nicht vollzogen werden kann.

Am Ende des 1. Weltkriegs ist der diözesane Prozess abgeschlossen. Doch die Nachwirkungen dieses Krieges und der Ausbruch des 2. Weltkrieges verzögern den Prozess zur Anerkennung in Rom. Jakob Schlawke greift dann in den 50er Jahren den Prozess wieder auf und führt ihn zu einem erfolgreichen Ende. Am 27. Januar 1966 bestätigt Papst Paul VI. die Verehrung der Hl. Adelheid als ununterbrochenes Tun seit ihrem Tod im Jahre 1015. Mit einer großen Festwoche im Sommer desselben Jahres wird die feierliche Bestätigung der ununterbrochenen Verehrung der Hl. Adelheid seit ihrem Tod begangen. An dieser nehmen der damalige Erzbischof von Köln, Josef Kardinal Frings, sowie zahlreiche weitere

Bischöfe, Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens der (damaligen) Stadt Beuel und des Landes teil.

Am 5. Februar feiern die Kirche von Köln und besonders wir in Vilich Jahr für Jahr das Fest der Hl. Adelheid. Von Donnerstag bis zum Sonntag finden verschiedene festliche Messen und Gottesdienste statt: am Freitag die Messe mit Spendung der Krankensalbung im Adelheidis-Stift. Am gleichen Abend versammeln sich die Frauengemeinschaften des Dekanates, um die Hl. Adelheid zu feiern. Höhepunkt ist die Festmesse am Samstagabend, zu der stets ein Gastprediger eingeladen wird. Die Stadt Bonn in Person der Oberbürgermeisterin oder der Bezirksvertreter in der Rechtsnachfolge der Stadt Beuel (und diese in Nachfolge des Stiftes Vilich) stiftet Adelheid zu Ehren eine Motivkerze, die in der Festmesse gesegnet und am Grab entzündet wird. Dort brennt sie das ganze Jahr für alle Bewohner und Bewohnerinnen der Stadt Bonn. Am Sonntagvormittag sind dann alle Familien zu einer besonderen Messe eingeladen.

Am Ende der Messen in diesen festlichen Tagen werden Brote gesegnet und an die Gottesdienstgemeinde ausgeteilt. Früher waren es Roggenbrote mit Salz- oder Fischlauge getränkt als Heilbrote bei Krankheiten, die auch dem Vieh gegeben werden. Heute sind es süße Brote. Sie erinnern an die Freigiebigkeit der Hl. Adelheid und daran, dass auch wir mit anderen das Brot – und damit auch unser Leben – teilen sollen, wie wir es auch im Evangelium am Fest der Hl. Adelheid hören.

Am Sonntagabend schließlich ziehen wir mit der geschmückten Büste der Hl. Adelheid und ihren Reliquien singend und betend mit Kerzen in den Händen durch unseren Ort und erbitten den Segen der Hl. Adelheid. So tragen wir die Verehrung der Hl. Adelheid weiter, geben sie an die nächste Generation weiter. Denn was Adelheid gelehrt und getan hat, ist uns auch heu-

te noch Vorbild und Verpflichtung, im Nächsten Jesus Christus zu begegnen und Gott durch unser Tun sichtbar zu machen – in der Kirche, in unserem Alltag und in der Welt.

Seit nunmehr fast 1000 Jahren geschieht dies – besonders – in Vilich und in Pützchen: Wir wollen Adelheid als gläubige Frau und nach ihrem Weg suchenden Menschen für das eigene Leben als Vorbild im Glauben und der Nächstenliebe entdecken. Wir wollen sie nicht als eine Frau der Vergangenheit sehen, sondern als Schwester im Glauben für heute und morgen. Wie sie versucht hat zu leben und darin Vorbild für andere zu sein, das soll auch uns die Richtung weisen, Gott heute zu suchen und zu finden. Wir stehen dabei in einer fast 1000jährigen Reihe von Menschen und sind froh und stolz, dass wir in unserer Kirche St. Peter dieser Heiligen so „nahe“ sein können.

Literatur:

Achter: Die Stiftskirche St. Peter in Vilich. Düsseldorf 1968.

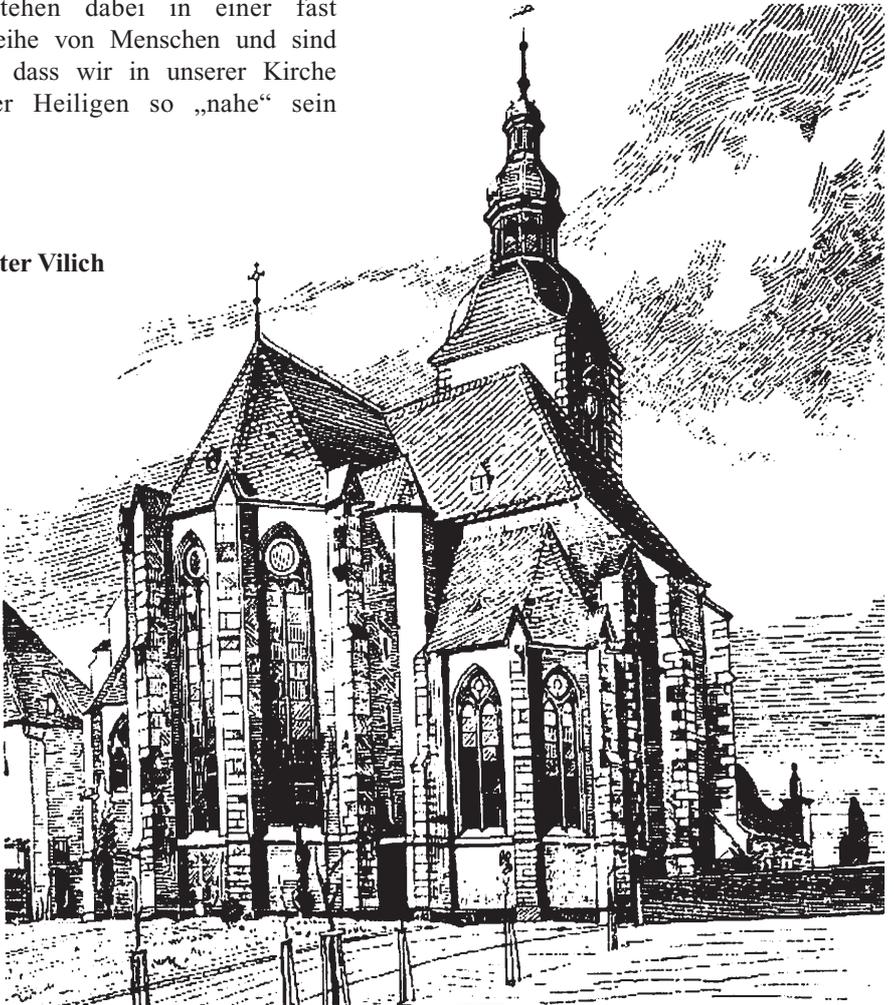
D. Hörholdt: 1000 Jahre Stift Vilich. Bonn 1978.

H. Piesik: Vita Adelheidis. Bonn 2003.

J. Schlafke: Leben und Verehrung der Hl. Adelheid von Vilich. Köln 1968.

Wallfahrt zu Ehren der Hl. Adelheid. Bonn 2004.

Kirche St. Peter Vilich



Literaturdienst

Andreas Englisch: Habemus Papam. Von Johannes Paul II. zu Benedikt XVI. (!). C.Bertelsmann Verlag, München 2005. 336 S.; 19,90 EUR.

Der für den Axel-Springer-Verlag tätige Vatikan-Journalist legt nach seiner umfangreichen Biographie über Johannes Paul II. mit einer Arbeit über Tod und Beisetzung des Wojtyla-Papstes sowie Wahl und Einführung von Benedikt XVI. nach. In 39 Kapiteln zeichnet er die dramatischen Ereignisse mit spürbarer Sympathie für die beiden Päpste nach, die er sachlich vorstellt. Mehrere Einblendungen führen in die Vergangenheit, kehren am Ende aber wieder zur Gegenwart zurück. Eine Zeittafel sowie ein Namensverzeichnis sind nützlich.

Dank der bevorzugten Behandlung, die Vf. im Vatikan genießt, verfügt er über enormes Insider-Wissen, ja er sonnt sich darin, was den Hass seiner Kollegen hervorrief (40). Oft wendet er sich gegen das „kalte Medieninteresse“ (159), denn „brutal nutzen die Mächtigen der Medienbranche“ (150) den Tod Wojtylas aus.

Vf. ist kein Theologe, aber Katholik. Er verwechselt Sündenstrafen mit Sünden, wenn er mehrfach vom „Ablass der Sünden“ (151, 176) spricht. Die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre vom 26. 11. 1983 bekräftigt die Unvereinbarkeit von kath. Glauben und Freimaurerei, sagt demnach nichts Neues (vgl. aber 329). Weder Papst Gregor X. [Tedd- aldo Visconti] (242) noch Papst Pius IX. wurden „heilig gesprochen“ (216). Kardinal Giuseppe Siri von Genua war niemals „Kardinal-Staatssekretär“ (227).

Wenn Vf. sich rühmt, „Johannes Paul II. fast zwei Jahrzehnte lang beigeleitet“ (136) zu haben, fällt seine begrenzte Kenntnis der Kurie auf. Ein Kardinal habe „nur ein Privileg: den Papst zu wählen“ (237). Wojtyla wurde am 26. Juni 1967 Kardinal (329). Die Kongregation für die Evangelisierung der Völker ist kein „Rat“ (302) und der Rat für Soziale Kommunikation keine „Kongregation“ (36). Der Einheitsrat hat seinen Sitz nicht an der „Via del Erba (!) 3“ (302). Angelo Comastri ist kein „Kardinal“ (172), Piero Marini aber Erzbischof (239). Lies Kardinal Laghi (vgl. aber 283, 335). Es muss **Pater** Tissa Balasuriya heißen (vgl. aber 332). Erzbischof Harvey ist „Präfekt des päpstlichen Haushaltes“ (106, vgl. 324)!

Kardinal Ratzinger, am 28. **Mai** 1977 zum Bischof geweiht (vgl. aber 196, 329), legte immer Wert darauf, dass nicht „Joseph Ratzinger“ (329–333), son-

dern die Kongregation für die Glaubenslehre für die Veröffentlichungen dieses Dikasteriums verantwortlich zeichnet. Schon gar nicht hat er am 6. 8. 1984 „Instruktionen“ verfasst. Mit dem Lateinischen kommt Vf. nicht zu Recht (55, 156, 236, 238, 255), selbst im Italienischen unterlaufen ihm Fehler (92, 186, 232, 234, 257, 283, 292, 334). – Trotz mancher Lichtblicke ist fast alles „salopp gesagt“ (250, 262).

Helmut Moll

Frank Meier: Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F.W.J. Schellings Spätphilosophie. Pustet Verlag, Regensburg 2004. 320 S.; 39,90 EUR.

„In der Spätphilosophie Schellings haben wir also nichts anderes vor uns als den letzten großangelegten Versuch einer Vermittlung zwischen Glauben und Wissen.“ So resümierte der damalige Theologieprofessor Walter Kasper bei einer Gastvorlesung 1967 in Lille. Friedrich W. J. Schelling hat sich in seinem Spätwerk einer von ihm als „positiver Philosophie“ benannten Denkrichtung zugewandt, den Fragen nach Gott und der Freiheit. Diese späte Philosophie Schellings stand schon mehrfach im Mittelpunkt (fundamental-)theologischer Reflexionen (z. B. von K. Hemmerle, A. Franz und W. Kasper). Im Verlag Friedrich Pustet legt jetzt der Münsteraner Theologe Frank Meier eine „Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings Spätphilosophie“ in der anspruchsvollen Reihe *Ratio fidei* vor. Meier versucht mit der von der theologischen Fakultät der Universität Münster als Dissertation angenommenen Arbeit „Schellings Denken für eine philosophierende Theologie systematisch zu erschließen“ (15).

Meier zieht enge Verbindungen zur Theologie seines Lehrers Thomas Pröpper, dessen Theologie zutiefst vom Gedanken der Freiheit Gottes und der Menschen geprägt ist. So lag es nahe, die Philosophie Schellings mit dem Ziel zu untersuchen, einen „Bezug zum Freiheitsdenken Pröppers“ herzustellen und „am Ende mit dessen Hilfe Schellings Ansätze“ zu modifizieren (18). Meier will sich nicht allein auf die positive Philosophie beschränken. Er betrachtet sie im Lichte Schellings reinrationaler Philosophie, um auf diesem Wege zu einem aus der Vernunft bestimmten Gottesbegriff zu gelangen. Die reinrationale Philosophie ist für ihn als „Denkweg der realen, nach Gott fragenden Vernunft zu nehmen [...], die durch die Reflexion auf ihre eigene Wesensverfassung als reiner Selbsttätigkeit Einsicht in die Kontingenz ihre eigenen Daseins gewinnt und den Begriff einer vollkommenen Selbsttätigkeit als ihr absolutes Gegenbild entwirft“ (23).

Der Autor widmet sich in seiner Arbeit zunächst dem theologischen Interesse an der Philosophie Schellings. Er beschreibt verschiedene Deutungsmus-

ter der Spätphilosophie und streift theologisch motivierte Schellinginterpretation, wie die bereits genannten von Kasper, Hemmerle und Franz. Ein abschließender Blick gilt dem Zusammenhang der Schelling-schen Spätphilosophie mit der Transzendentalphilosophischen Freiheitslehre, in der deutliche Spuren des Denkens zu finden sind.

Der zweite Teil der Arbeit widmet sich der Entstehung der Spätphilosophie in Abgrenzung zu den Lehren Fichtes und Hegels sowie Schellings Auseinandersetzung mit Descartes' ontologischem Gottesbeweis und des kritizistischen Einwands durch Kant. Teil III. dient der Darstellung der reinrationalen Philosophie, ihrer inhärenten Möglichkeit den Gott der Offenbarung zu denken und über Kants „Lehre vom transzendentalen Ideal“ hinaus zu gehen. Schelling war an einer Ausfaltung seiner reinrationalen Philosophie als ontologischer Prinzipienwissenschaft interessiert, er versucht dies unter Zuhilfenahme Platons und Aristoteles. Frank Meier untersucht nun den Ansatz der reinrationalen Philosophie als „nachmetaphysischer Alternative zur kantischen Vernunftkritik“ (206) und fordert abschließend eine transzendente Modifikation. Diese darzustellen hat er sich im vierten und letzten Teil der Arbeit zur Aufgabe gemacht. Wir kommen hier zum zentralen Ertrag der Reflexion Meiers. Ihm gelingt es, die Verbindung der Gedanken Schellings und Pröppers darzustellen. Die positive Philosophie erweist sich „als eine Weiterbestimmung der Idee Gottes als einer vollkommenen Freiheit“, allerdings „ohne dass sie die Wirklichkeit dieser Idee ableiten könnte“ (267). Um zu einer Philosophie des möglichen Gottes zu gelangen, benötigt es eine transzendentalphilosophisch motivierte Reformulierung der reinrationalen Philosophie.

Frank Meier kann abschließend die wichtigsten Impulse aus dem Denken Schellings für die Fundamentaltheologie formulieren, so dass – auf dieser Grundlage – „Vernunft sehr wohl die innere Vernünftigkeit des Geoffenbarten unabhängig vom Glauben einsehen kann“ (290). Die Trennlinien zwischen der Philosophie Schellings und der Theologie sind dabei für Meier offenkundig. Sie bilden aber die notwendige Anfrage an die Theologie, ihren Freiheitsbegriff zu definieren.

Ansätze zu weiterer Reflexion über Glaubenslehre und Glaubenspraxis bieten sich nach der Lektüre genug. Die Gedanken Frank Meiers sind keine leichte Kost, sie erfordern philosophisches Vorwissen und Einblick in die Diskussion um Letztbegründungen in der Theologie, wie sie insbesondere vom bereits erwähnten Thomas Pröpper und dem Freiburger Fundamentaltheologen Hansjürgen Verweyen geführt wird. Wer die Debatte mit Interesse verfolgt, wird das vorgelegte Werk mit Gewinn lesen. Trotz des hohen Niveaus lohnt es, sich auf das Thema einzulassen. Die Freiheits- und Anerkennungstheologie kann, wenn konsequent durchdekliniert, für die pastorale Arbeit von großer, wenn nicht fundamentaler Bedeutung sein.

Martin Lätzel

Roman Stafin: Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch. Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen. Hg. von Andreas Redtenbacher. Echter Verlag, Würzburg 2004. 320 S.; 30,90 EUR.

Pius Parsch, Augustinerchorherr des Stiftes Klosterneuburg bei Wien, zählt zu den großen Männern der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts, die in die Reformbemühungen des Zweiten Vatikanischen Konzils mündete. Die wissenschaftliche Reihe „Pius-Parsch-Studien“ versucht, Person und Werk in seiner Bedeutung neu vorzustellen.

Die vorliegende Dissertation von Roman Stafin, die bereits 1993 von der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck angenommen wurde, legt in akribischer Genauigkeit die Eucharistielehre Parschs dar. Der Verfasser beleuchtet damit die Wirkungsgeschichte dieses Mannes auf die konziliare und nachkonziliare Messreform.

Wer die Mühe der Lektüre eines wissenschaftlichen Buches nicht scheut, zieht daraus erheblichen geistlichen Gewinn. Da das Bemühen von Pius Parsch immer pastoral-liturgisch ausgerichtet war, ist das Buch auch als Beitrag zur Option für eine mystagogische Sakramentenpastoral zu verstehen.

F. W. Thiele

Unter uns

Sprachprobleme

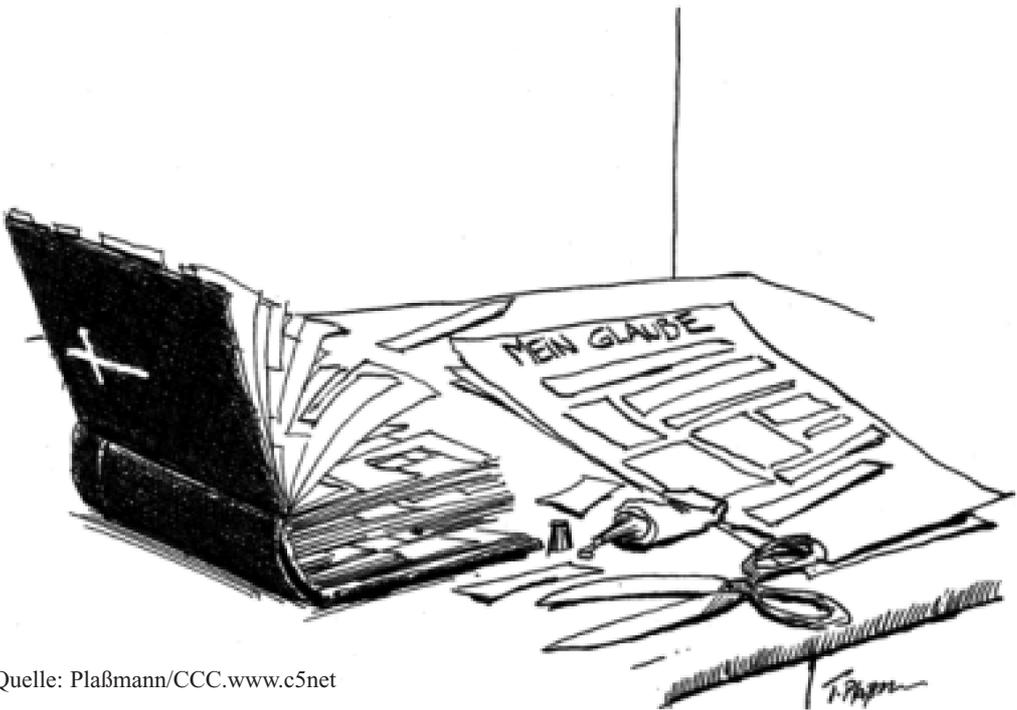
Auf ein Wort

Wir müssen doch Leute gewinnen. Das schafft man nicht, indem man ihnen die Leviten liest. Man muss es leise anfangen, milde, großzügig, nachsichtig mit ihnen sein. Sie nicht verurteilen. Vielleicht eher beschämen. Das ist doch das Christliche. Wenn dich einer auf die Wange haut, halte auch die andere hin. Das ist keine Feigheit. Das ist beschämend. Das irritiert. Ich will die Leute bewegen. Auf Umwegen, die weit und lang sind, immer eingedenk, dass all unser Tun und Lassen nur kleine Versuche sind. Denn Gottes Termine stehen nicht in unserem Kalender.

*Interview: Veronika Buter
Hanns Dieter Hüsch*

Johannes Paul II., der erste slawische Papst, konnte schon vor seiner Amtszeit als Papst gut Italienisch und auch verschiedene andere Sprachen, z. B. Deutsch, Englisch, Spanisch, Russisch. Die italienische Zeitung „Espresso“ bezeichnete den Polen darum auch als „Simultandolmetscher Gottes“. Die Frankfurter Allgemeine Zeitung traf allerdings neben das Ziel, als sie schrieb: „Johannes Paul II., der mehr als drei Stunden lang ohne Dolmetscher mit (dem polnischen General) Jaruzelski gesprochen hat ...“

Internetfundsache



Quelle: Plaßmann/CCC.www.c5net