
FREIBURGER TEXTE

Damit das Reich Gottes auch heute wächst

**Kirchliche Sendung in heutiger Gesellschaft:
Referate und Predigten der Tage der Pastoralen Dienste 2007
in der Erzdiözese Freiburg**

Damit das Reich Gottes auch heute wächst

**Kirchliche Sendung in heutiger Gesellschaft:
Referate und Predigten der Tage der Pastoralen
Dienste 2007 in der Erzdiözese Freiburg**

Herausgeber:

Erzbischöfliches Ordinariat
Schoferstraße 2 · 79098 Freiburg i. Br. · Dezember 2007

Inhalt

Vorwort

Erzbischof Dr. Robert Zollitsch 4

Prof. Dr. Klaus Baumann, Freiburg

„Anders und solidarisch“ (Yves Congar).

Zum Programm „missionarische“ und „diakonische“ Kirche.

Vortrag beim Tag der Pastoralen Dienste am 25. April 2007

in Waghäusel-Kirrlach und am 23. Mai 2007 in Bühl 6

Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Freiburg

Kritische Zeitgenossenschaft.

Vortrag beim Tag der Pastoralen Dienste am 2. Mai 2007

in Meßkirch und am 4. Juli 2007 in Mosbach 26

Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer, Freiburg

Soziale Gerechtigkeit als fundamentale christliche Option.

Fragen der Sozialstaatsform aus der Perspektive der christlichen

Sozialethik. Vortrag beim Tag der Pastoralen Dienste am

20. Juni 2007 in Freiburg 47

Erzbischof Dr. Robert Zollitsch

„Geht zu allen Menschen und verkündet das Evangelium“.

Predigt beim Tag der Pastoralen Dienste am 25. April 2007

in Waghäusel-Kirrlach 69

Erzbischof Dr. Robert Zollitsch

Jesus Christus: Licht, das leuchtet.

Predigt beim Tag der Pastoralen Dienste am 2. Mai 2007

in Messkirch 75

Erzbischof Dr. Robert Zollitsch

Geben ist seliger als nehmen.

Predigt beim Tag der Pastoralen Dienste am 23. Mai 2007

in Bühl 81

Erzbischof Dr. Robert Zollitsch

„Achtsamkeit des Augenblicks“.

Predigt beim Tag der Pastoralen Dienste am 20. Juni 2007
in Freiburg

85

Erzbischof Dr. Robert Zollitsch

Uns einlassen auf die Spielzüge Gottes.

Predigt beim Tag der Pastoralen Dienste am 4. Juli 2007
in Mosbach

90

Vorwort

Damit das Reich Gottes auch heute wächst, hat Jesus Christus uns in seine Nachfolge gerufen und uns den Auftrag geben: „Geht hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium“ (Mk 16,15). Diesem Auftrag können wir vor allem dann gerecht werden, wenn wir „die Welt“, gesellschaftliche Zusammenhänge sowie unsere Mitmenschen sensibel wahrnehmen, ihre Freuden und Sorgen, ihre Ängste, Hoffnungen und Sehnsüchte aufgreifen und sie mit der Botschaft des Evangeliums in Berührung bringen.

Dieser sensiblen gesellschaftlichen Wahrnehmung und der damit verbundenen inhaltlichen Auseinandersetzung waren die fünf diesjährigen Tage der Pastoralen Dienste in besonderer Weise gewidmet. Ich freue mich, dass mehr als siebenhundert Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aus den unterschiedlichen pastoralen Diensten meiner Einladung gefolgt sind, sich die Zeit genommen haben, inne zu halten, miteinander über unsere Sendung als Kirche in heutiger Gesellschaft ins Gespräch zu kommen und einander zu begegnen. Dies ist nicht zuletzt ein deutliches Zeichen der gemeinsamen Suche nach Wegen, damit das Reich Gottes auch heute wächst.

Mein Dank gilt an dieser Stelle allen, die durch ihr Engagement und ihre Ideen in der Vorbereitung, der Durchführung und Organisation zum Gelingen dieser Tage beigetragen haben. Besonders danke ich den beteiligten Hochschullehrern der Theologischen Fakultät an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg: Frau Professorin Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer, Herrn Professor Dr. Klaus Baumann und Herrn Professor Dr. Eberhard Schockenhoff. Sie haben durch ihre Referate nicht nur das Thema aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet, sondern auch anregende Impulse gegeben, die es wert sind, weiter bedacht und in die Herausforderungen des Alltags unseres pastoralen Handelns integriert zu werden.

Gerne lege ich die vorliegende Textsammlung mit den Referaten und Predigten in die Hände aller Teilnehmerinnen und Teilnehmer, der pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die aus ganz unterschiedlichen Gründen verhindert waren, sowie den übrigen Beziehern der FREIBURGER TEXTE und allen am Thema Interessierten. Mögen die Beiträge hilfreiche Anstöße für die pastorale Arbeit bieten, einzelne wie auch Gruppen zur Reflexion unseres kirchlichen Auftrags einladen und Mut machen, sich aus der Kraft des Evangeliums dafür einzusetzen, dass das Reich Gottes auch heute und in Zukunft wächst.

Mit dankbaren Segensgrüßen und den besten Wünschen für das neue Jahr 2008.

Ihr

≠ Robert Zollitsch

Erzbischof

Freiburg im Breisgau, am Beginn des neuen Kirchenjahres, den 1. Adventssonntag 2007.

„Anders und solidarisch“ (Yves Congar)

Zum Programm „missionarische“ und „diakonische“ Kirche*

Prof. Dr. Klaus Baumann, Freiburg

Als Leitidee in der Überschrift habe ich ein ekklesiologisches Anliegen des großen Konzilstheologen Yves Congar (1904-1995) gewählt, der (u.a.) maßgeblich an der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* und an der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* mitgewirkt hat. Er hat nach dem Konzil nicht nur den Kommentar zu Kapitel IV von *Gaudium et spes* für die Ergänzungsbände des *LThK* vorgelegt, sondern schon als Konzilsperitus dieses Kapitel der Pastoralkonstitution mit dem Titel „Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute“ weitgehend selbst verfasst und andere Konzilsdokumente mitgeprägt. Neben Congars eigenen Ausführungen¹ finde ich als Hintergrund zur Person und Theologie Yves Congars sehr erhellend die Trierer Dissertation von Ulrich Graf von Plettenberg², die auch den Forschungsstand zu Congars Wirken zusammenfasst.

Mit dem Nachdenken über die Sendung der Kirche will ich beginnen, dann auf Aspekte der heutigen Gesellschaft eingehen und eine Beobachtung zur Methode unseres jetzigen Papstes anschließen. Am Ende stehen offene Überlegungen zur missionarischen und diakonischen Sendung der Kirche – nach innen und außen.

Vielleicht können meine Ausführungen zur „Sammlung“ dienen; ich hoffe, sie helfen „über den eigenen Kirchturm hinaus“ [zu]schauen und

* Vortrag beim Tag der Pastoralen Dienste am 25. April 2007 in Waghäusel-Kirrlach und am 23. Mai 2007 in Bühl.

¹ Yves Congar (1968) Einleitung und Kommentar zum Vierten Kapitel des Ersten Teils von *Gaudium et spes*, in: *LThK* 2. Aufl. Erg.Bd. 3, 397-422. Yves Congar (1975) Situation und Aufgabe der Theologie nach dem Konzil, in: *Theologisches Jahrbuch* 18, 13-35.

² Vgl. Ulrich Graf von Plettenberg (2005) *In gemeinsamer Verantwortung. Amt und Laikat nach Yves Congar und dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Trier: Paulinus.

über unsere Sendung als Kirche in der heutigen Gesellschaft nach[zu]denken“³ und regen auch den geschwisterlichen Austausch an – v.a. zur Umsetzung des Programms, als Kirche missionarisch und solidarisch ausgerichtet zu leben und zu handeln.⁴

1. Congar: Anders und solidarisch. Kirche als messianisches Volk

1.1. „Messianisches Volk“ in der Ekklesiologie des II. Vaticanums

In der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Lumen gentium* (LG) 9,2 – und nur hier – wird zweimal der Begriff „messianisches Volk“ für das neue Gottesvolk des Neuen Bundes verwendet. Peter Hünermann erläutert dazu in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*⁵ aus dem Jahr 2004: „Es ist bedauerlich und bedenkenswert, dass die Bezeichnung ‚messianisches Volk‘ in der Rezeption der Ekklesiologie des II. Vaticanums fast nirgends auftaucht, da hier ein wichtiger theologischer Ansatzpunkt sowohl zur Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Judentum, alt- und neutestamentlichem Gottesvolk, wie zur Charakteristik des Verhältnisses zu den Völkern in ihrer kulturellen und gesellschaftlichen Eigenständigkeit gegeben ist.“ Mit anderen Worten: die Bezeichnung „messianisches Volk“ kann für das Verhältnis der Kirche in und zu den vielen Völkern, Gesellschaften, Kulturen und Strömungen unserer Welt sehr erhellend sein.

Bereits kurz nach dem Konzil bedauerte auch Yves Congar in seinem erwähnten Kommentar zu Kapitel IV von *Gaudium et spes* ausdrücklich, dass die Pastoralconstitution den Ausdruck „messianisches Volk“ aus LG 9 nicht mehr aufgegriffen hat, und erklärt sich dies so: „Wir glauben den Grund zu wissen: Man hatte einmal mehr Bedenken, die Christen als ein von den andern Völkern verschiedenes Volk darzustellen; der reiche Inhalt jedoch, die Eignung und, wenn wir so sagen dürfen, die klassische Herkunft des Begriffs ‚messianisches Volk‘ sind so groß, dass der Vorteil nach unserer Ansicht unvergleichlich höher

³ Vgl. Einladung Erzbischof Zollitsch zu den Tagen der pastoralen Dienste, 30.01.07; vgl. Pastorale Leitlinien der Erzdiözese Freiburg (01.11.2005), 16: „3.2 Sammlung: Wir bilden eine Gemeinschaft des Glaubens“.

⁴ Davon sprechen die Pastoralen Leitlinien der Erzdiözese Freiburg (01.11.2005), 23-25, unter der Überschrift „Den Horizont weiten“ bei „4. Prinzipien kirchlichen Handelns“.

⁵ Peter Hünermann (2004) *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg u.a.: Herder, Band 2: 263-582, hier: 373, Fn. 73.

gewesen wäre als eine eventuelle Misslichkeit.“⁶ In seiner Kritik mag auch persönliche Trauer mitspielen, denn Congar selbst war es, der diesen Begriff als Konzilsperitus im Text von *Lumen gentium* geprägt hatte. Wichtiger ist Congar jedoch gewiss die Sache selbst, um die es geht: auch Hünermann qualifiziert den Begriff als „höchst bedeutsam“⁷ und findet es darum wohl umso gravierender, dass das Gemeindeglied auch 40 Jahre nach dem Konzil kaum ekklesiologisch rezipiert wurde.

1.2. „Messianisch“ von Jesus Christus, dem Messias, her

Congar selbst erläutert die Bedeutung. „Was besagt ‚messianisch‘? Ein Wörterbuch antwortet: auf den Messias bezogen. Aber der Messias war von seinem Wesen her Träger einer Hoffnung für Israel und für die Menschen. Wer Messianismus sagt, spricht von einer Verheißung des Heils und also von einer Hoffnung für die Menschen, von einer Hoffnung, die von einem Volk getragen wird, die von Propheten angekündigt und verdeutlicht wird und sich auf eine Erneuerung der menschlichen Verhältnisse im Sinn einer Befreiung und eines Sieges bezieht. Darum wurde der Begriff Messianismus im 19. Jahrhundert auf politische Bewegungen oder auf soziale Ideologien übertragen, als man vom polnischen, slawischen oder sozialistischen Messianismus sprach. Die Welt ist voller zeitlicher Messianismen. Sogar der Marxismus ... ist ... eine Art Messianismus.“⁸

Umso angemessener wäre es nach Congar gewesen, dass die Kirche dort, wo sie ihre Sicht über die Probleme der Menschheit darlegt, sich als Trägerin des „wahren Messianismus“ und somit als „messianisches Volk“ darstellt. Sie ist messianisches Volk von Jesus dem Christus – dem Messias – ihrem erhöhten Herrn her und hat, wie Hünermann formuliert, „die Auszeitigung und den Austrag seiner Sendung in der Geschichte zu vollbringen. ... Die Kirche ist mit dieser Qualifikation als ein geschichtliches Subjekt gekennzeichnet, das eine die Geschichte und die Menschheit im Ganzen betreffende Sendung zu erfüllen hat.“⁹

Worin besteht diese messianische Sendung der Kirche von Christus her konkret? Yves Congar bezieht dies mit Rückgriff auf die Heilige Schrift auf die Wertbestrebungen und –verwirklichungen in der menschlichen Gesellschaft. Denn die biblische Offenbarung zeige heilsgeschichtlich, so Congar¹⁰, „wie die Menschen sich um die Erlangung bestimmter Werte mühen: um Erkenntnis [1], Macht [2], Gerech-

⁶ Yves Congar (1968) Einleitung und Kommentar zum Vierten Kapitel des Ersten Teils von *Gaudium et spes*, in: *LThK 2. Aufl. Erg.Bd. 3*, 397-422, hier: 404.

⁷ Hünermann 2004, 373.

⁸ Congar 1968, 404.

⁹ Hünermann 2004, 373.

¹⁰ Congar 1968, 405, Nummerierung in eckigen Klammern ergänzt.

tigkeit [3], Integrität des Lebens, die ihnen fehlt [4], um Gemeinschaft oder Frieden [5] mit so vielen Dingen, mit den andern, mit sich selbst, angesichts so vieler schmerzlicher Verwirrungen und Konflikte. Diese fünf großen Bestrebungen prägen die Menschheit und die Dynamik der langsamen Eroberung, die die Menschheitsgeschichte erfüllt. Der Mensch ist nicht nur Ebenbild Gottes, er ist diese Menschheit auf der schwierigen Suche nach diesen Werten.“

Entscheidend ist für Congar nun, dass das messianische Volk in diese auch heute die Menschheit zutiefst umtreibenden Dimensionen des menschlichen Lebens und Zusammenlebens hineinwirkt von der besonderen Beziehung her, die der Messias Jesus Christus zu diesen Menschheitsbestrebungen hatte. Genauer legt Congar dazu dar: „Als Prophet hat er eine Antwort auf unser Verlangen nach Erkenntnis, als König lässt er uns die Wahrheit der Macht begreifen, als Priester vermittelt er uns Gerechtigkeit und Heiligkeit, als Erlöser bringt er Gemeinschaft, Frieden und Integrität des Lebens, dessen Triumph über alles vom Tod Bewirkte er garantiert. Der geistliche Messianismus Christi ist nicht nur eschatologisch, er setzt in der von den erwähnten großen Bestrebungen durchzogenen und belebten irdischen Geschichte der Menschen an.“¹¹

Aufgabe und Sendung des messianischen Volkes ist darum, von ihrem Christus her und in ihm als Sauerteig und Seele der menschlichen Gemeinschaft „zu einer humaneren Gestaltung der Menschenfamilie und ihrer Geschichte“ (GS 40) beizutragen. Wiederum Congar: „Wie Jesus Christus begnügt sich die Kirche nicht damit, die Heilswahrheit zu offenbaren oder anzukündigen, sondern sie verwirklicht sie, sie handelt. Das Volk Gottes ist nicht etwas zwischen Himmel und Erde Abgesondertes, es lebt das Leben der anderen Menschen und es lebt mit ihnen (vgl. Artikel 40 Abschnitt 1), aber es müht sich darum, es gemäß Gott und auf Gott hin auszurichten.“¹² Klar ist mit Kirche und messianischem Volk nicht primär die kirchliche Hierarchie gemeint und ebenso wenig primär die Pastoral, die Liturgie oder die Verkündigung, sondern „das mit allen Menschen vermischte Volk Gottes“¹³, das in der Welt aktiv an der Gestaltung dieser Bestrebungen der Menschheit mitwirkt.

Überallhin sind Frauen und Männer als Glieder der Kirche mit ihren jeweiligen Gaben und Charismen gerufen und gesandt, im Geist des Messias Christus in der Gesellschaft zu wirken: prophetisch,

¹¹ Congar 1968, 405.

¹² Congar 1968, 403. Dies geschieht in Zusammenarbeit mit den andern Christen und mit allen Menschen guten Willens, wie GS immer wieder betont (ebd.).

¹³ Congar 1968, 403.

königlich, priesterlich als durch Christus Erlöste. *Das ist ebenso diakonisch wie missionarisch!*

Es ist *prophetisch* im Suchen nach und im Künden und Umsetzen von Erkenntnis und Gerechtigkeit: ich denke dabei an die verschiedensten Felder der Wissenschaften, an Forschung und Lehre, aber auch an Journalismus und Massenmedien.

Es ist *königlich* im Streben nach Macht und im Umgehen mit Macht¹⁴, welches (beides!) an Christus Maß nimmt – in den vielen Machtpositionen in Wirtschaft, Kultur, Gesellschaft und Politik – die es eben nicht einfach denen zu überlassen gilt, die von Christus nichts halten.

Es ist *priesterlich* in der persönlichen und ekklesialen Rückbindung an den treuen Gott Jesu Christi und in der Ausrichtung der Welt nach seinem Willen der Gerechtigkeit und Liebe.

In diesem primären Sinn ist die Sendung der Laienchristen zum Engagement für das „ganzheitliche Wohl des Menschen“ (*Deus caritas est* [Dce], 19) als *messianisch* zu verstehen, hinein in die verschiedensten gesellschaftlichen Bereiche: soziales Leben und Massenmedien, Kunst und Kultur, Recht und Medizin, Wissenschaft und Forschung, Bildung und Politik. Sie wollte bereits das II. Vatikanische Konzil (*Gaudium et spes; Apostolicam actuositatem*) neu stimulieren und jüngst auch die Enzyklika *Deus caritas est* (und zunächst keineswegs „nur“ im Blick auf eine informelle oder organisierte Caritas!).¹⁵

1.3. Was ist die Aufgabe der Pastoral in dieser primären Sendung des messianischen Volkes Gottes?

1. Ihre erste Aufgabe besteht darin, einer lebendigen Verbindung mit dem Messias Christus, dem Erlöser zu dienen – denn es kommt für dieses messianische Volk und für alle Menschen vor allem anderen auf *die* Gemeinschaft, auf *den* Frieden und auf *jene* Integrität des Lebens an, die der Messias durch sein Kreuz und seine Auferstehung erschlossen und neu geschaffen hat. Mit diesem ersten Anliegen einer lebendigen Verbindung mit dem Messias Jesus Christus haben alle Frauen und Männer, die „im Weinberg des Herrn arbeiten“, die Aufgabe, die Zugänge zu den Kraftquellen des Glaubens offen und einladend zu halten, möglichst rein und unverstellt, frisch und echt, damit die Gläubigen wirklich Kraft schöpfen können für ihre jeweilige Sendung in der Gesellschaft; Kraft und Ermutigung für ihre Sendung schöpfen an

¹⁴ Sozialpsychologisch ist „Einfluss“ nahezu synonym mit „Macht“.

¹⁵ Einige Konkretisierungen dazu habe ich in einem Beitrag in *Impulse für die Pastoral* (1/2006) dargestellt. Vgl. auch meinen Beitrag „Die Bedeutung der Enzyklika *Deus caritas est* für die Kirche und ihre Caritas“ in: Martin Patzek (Hrsg.) *Gott ist Caritas. Impulse zur Enzyklika über die christliche Liebe*, Kevelaer: Butzon & Bercker 2007, 9-29.

jenen Quellen, aus denen sie sich Dank der Hilfe der Pastoral leichter mit Gott vereinigen und echte Gemeinschaft miteinander im Frieden und Leben mit dem Auferstandenen erfahren können. Dies ist nichts anderes als eine Übersetzung der Definition der Kirche in LG 1 für die pastorale Sendung: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“

Interessanterweise sprechen neben *Lumen gentium* noch zwei Dokumente des II. Vaticanums von der „messianischen Sendung“. Erstens das Dekret über das Laienapostolat (*Apostolicam actuositatem* [AA]), und zwar genau da, wo es um den inneren Motor dieses Engagements geht: „Alles apostolische Wirken muß seinen Ursprung und seine Kraft von der Liebe herleiten. Einige Werke sind jedoch schon ihrer Natur nach geeignet, die Liebe lebendig zum Ausdruck zu bringen. Sie sollten, so wollte es Christus der Herr, Zeichen seiner messianischen Sendung sein“ (AA 8,1). Die Caritas der Kirche ist besonders gerufen und geeignet, die erlösende Wirksamkeit des Glaubens spürbar zu machen.

Das zweite Konzilsdokument ist das Dekret über Dienst und Leben der Priester, *Presbyterorum ordinis* [PO], wo es um ihre Hirtenaufgabe geht: „Obgleich die Priester allen verpflichtet sind, so sollen sie sich doch vor allem der Armen und Geringen annehmen. Denn der Herr selbst war ihnen verbunden, und ihre Evangelisation ist zum Zeichen messianischen Wirkens gesetzt.“ (PO 6,3) Ich sehe eine noch weithin ungenützte Chance für die Seelsorge darin, dass die pastoralen Mitarbeiter gerade auch mit Hilfe der organisierten Caritas, die in den Seelsorgeeinheiten tätig ist, nicht abstrakt, sondern sehr konkret und mit menschlichem Antlitz mehr über die vielfältigen Nöte in den Lebensräumen der Seelsorgeeinheiten erfahren und diese aufsuchen.

Ganz in diesem Sinn will ich einen Aspekt der messianischen Sendung in die Mitgestaltung der Bestrebungen der Menschheit auf Gott hin noch exemplarisch für die Pastoral herausgreifen. Hünermann hatte ja beklagt, dass diese Sicht des Konzils *kaum* rezipiert wurde. Johannes Paul II. thematisierte sie in einem – vielleicht für ihn im nachhinein ganz besonders typischen – spezifischen Kontext, wo es um die „Integrität des Lebens“ geht. In seinem Apostolischen Schreiben *Salvifici doloris* über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens¹⁶ betonte er: „Bei seinem messianischen Wirken in Israel hat Christus sich fortwährend *der Welt des menschlichen Leidens* zugewandt.“ (Nr. 16) und fuhr fort: „Im messianischen Programm Christi, zugleich Programm für das Reich Gottes, ist das Leiden dafür in der Welt, um

¹⁶ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 53, 11.02.1984.

Liebe zu wecken, um Werke der Nächstenliebe zu veranlassen und die gesamte menschliche Zivilisation in eine ‚Zivilisation der Liebe‘ zu verwandeln.“ (Nr. 30)

Die erste Aufgabe für das messianische Volk ist es von Christus her darum, liebende Solidarität besonders mit den Armen und Bedrängten aller Art (vgl. GS 1) zu entfalten. Die Kirche muss ein echtes, glaubwürdiges Caritas-Profil entwickeln.¹⁷

2. Wenige Jahre nach dem Konzil äußerte sich Congar mit Sorge über eine *Enttheologisierung* der Verkündigung und sogar der Gottesdienste hin zu einer fast nur noch sozialen und damit latent auch moralisierenden Botschaft. Dem hielt Congar entgegen, wie von Plettenberg zusammenfasst: „Die Beziehung der Kirche zur Welt muss ... geprägt sein von der Spannung zwischen Andersheit und Solidarität. Die Gläubigen sollen beim Eintauchen in die Welt ihre Fremdheit und Eigenart bewahren. Denn die Kirche verdankt sich nicht der Welt, als ob sie das Reich Gottes auf Erden aus rein menschlicher Kraft bewirken könne. Vielmehr gilt, dass Offenbarung und Christentum in der Welt aufgrund eines positiven göttlichen Eingreifens existieren. Daraus mag sich seitens der Welt eine Konfrontation ergeben, aber nicht seitens der Kirche.“¹⁸

Die Kirche – als messianisches Volk – muss zugleich **anders und solidarisch** sein, und zwar beides von ihrem Haupt, Jesus Christus, her. „Nur – so Congar – in dieser Dialektik von eschatologischer Wirklichkeit einerseits, wonach die Kirche in Gott ihren Ursprung und ihr Ziel hat, und geschichtlicher Verwirklichung zum Dienst an den Menschen andererseits kann man von der Kirche reden.“¹⁹

Was bedeutet dies zweite nun für die Pastoral und ihren Auftrag im Kirchesein? „Wir müssen sowohl einen Vertikalismus ohne horizontalen Bezug verwerfen – den man Idealismus, reinen Supranaturalismus, ‚Platonismus für das Volk‘ nennen könnte – als auch einen Horizontalismus, der nicht im übernatürlichen positiven Eingreifen Gottes begründet ist, durch das Gott die Offenbarung bewirkt, sein Volk geschaffen und die Kirche begründet hat.“²⁰

Mit meinen Worten auf den Punkt gebracht:

„Anders“ – d.h. leben mit, verweisen auf den und vereinigen mit dem lebendigen Gott. „Solidarisch“ – d.h. im Geist des Messias Jesus Christus die zentralen „Bestrebungen der Menschheit“ aktiv mitgestalten, insbesondere die Bemühungen um die Integrität des Lebens, um Gerechtigkeit, Gemeinschaft und Frieden.

¹⁷ Dies ist die wichtigste Intention der Enzyklika *Deus caritas est*.

¹⁸ Plettenberg 2005, 196.

¹⁹ Plettenberg 2005, 183.

²⁰ Congar 1975, 22.

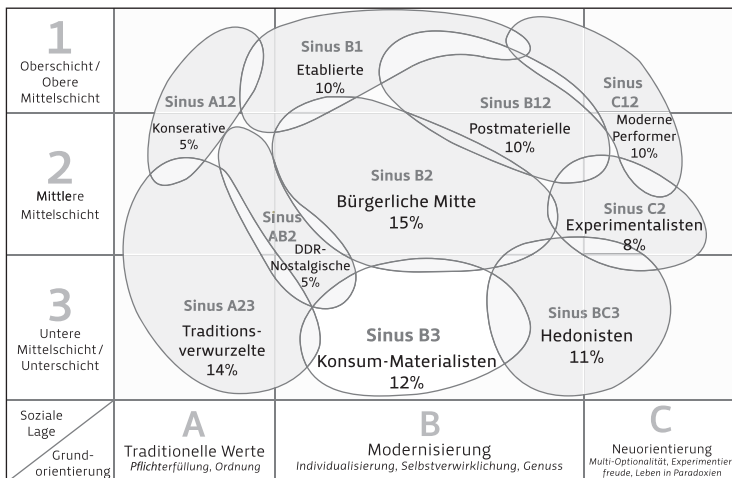
Vielleicht ist es treffend, wenn ich den Kern dieser Forderung Congars mit Paulus zusammenfasse: Es kommt auf einen lebendigen Glauben an den lebendigen, drei-einen Gott an, der in der Liebe tätig wird (Gal 5,6) – oder auch: auf personale Gottes- und ebenso personale, tätige Nächstenliebe.

2. Identitätsarbeit und „Spiritualität“ in fluider Gesellschaft

Diese Sendung der Kirche – anders und solidarisch – wollen wir im Blick auf die heutige Gesellschaft reflektieren, wobei es mir hier besonders auf den Blick auf den konkreten, individuellen Menschen – als Mann wie Frau oder Kind – in dieser Gesellschaft ankommt, in der ebenso Christen leben wie Nicht- und Nicht-mehr-Christen.

2.1. Identitätsarbeit in fluider Gesellschaft

In letzter Zeit hörte man vielerorts von der Überprüfung der sog. Sinus-Milieus unserer Gesellschaft auf ihre religiösen und kirchlichen Orientierungen hin, einer Studie der Medien-Dienstleistungs-GmbH in München. Diese Sinus-Milieus gruppieren – wie andere Milieu-Studien ganz ähnlich – Menschen, die sich in ihrer Lebensauffassung und Lebensweise ähneln – in der Regel, um Zielgruppen für das Marketing genauer anzusprechen. Die Koordinaten sind ganz einfach: Die soziale Lage oder Schicht aufgrund von Bildung, Einkommen und Berufsgruppe bildet die eine Achse, die andere Achse bildet die Wertorientierung: Traditionelle Werte, Modernisierung, Neuorientierung.



Auf die einzelnen Milieus brauche ich hier im Detail nicht einzugehen.²¹ Der sog. kirchliche *mainstream* in Deutschland findet sich v.a. bei den Traditionellen Milieus und mit kleineren Anteilen bei den Etablierten und Bürgerlicher Mitte.

Wie steht der Rest der Gesellschaft zu dieser messianischen Sendung der Kirche, die ich im Sinne Congars als „anders und solidarisch“ kennzeichnete?

Für die ganz klar kirchendistanzierten Konsum-Materialisten und Hedonisten ist immerhin sehr vage die Kirche ein möglicher sozial-karitativer Rettungsanker oder eine Hilfe für existentielle Lösungen und Neuorientierung. Das „Solidarische“ scheint vage rübergekommen – ebenso vage, dass Kirche etwas mit Gott und Religion zu tun hat: aber das ist eine fremde Welt – und interessiert viele Deutsche überhaupt nicht (vgl. *Der Sonntag im Breisgau*, 25.03.2007, S. 1).

Sendung „anders und solidarisch“ also erfüllt? Nur, wenn man Jesu Sendung und die der Kirche nicht ernst nimmt, „alle Menschen zu Jesu Jüngern“ (vgl. Mt 28,20) zu machen, bzw. für die innige Vereinigung mit Gott und für die Einheit unter den Menschen zu wirken (vgl. LG 1). Nirgendwo ist allerdings verheißen, dass die Kirche eine mit der Gesellschaft quasi deckungsgleiche Volkskirche sein, bleiben oder werden soll – wiewohl ich den Verdacht habe, dass diese stillschweigende Phantasie für die Frustration vieler Verantwortlicher in der Kirche in Deutschland mitverantwortlich ist.

Vielmehr bedeutet Christsein doch stets ein persönliches Glauben, das die Gemeinschaft der Glaubenden sucht und braucht. Auch das mag im ersten Moment als fremd und unpassend gegenüber spätmodernen gesellschaftlichen Trends²² wirken. Darin scheint alles zu gehen, während sich immer mehr traditionelle Strukturen verändern oder auflösen.

Der Soziologe Zygmunt Bauman beschreibt die heutige Gesellschaft darum als *liquid modernity*, als fluide Gesellschaft – alles fließt.²³ Die Aufgabe des Menschen besteht zumal in der Welt des globalisierten Kapitalismus darin, in vielfältiger Weise beweglich, mobil zu sein und

²¹ Eine knappe Darstellung in Helmut Haimerl (2006) Sinus-Milieus: Wo bleibt die Kirche?, in: *neue caritas* 18/2006, 18-22 (die obige Abbildung dort S. 19). Auch *Impulse für die Pastoral* 2/2007 ist den Milieu-Studien gewidmet. Allgemein zur soziologischen Milieuforschung, die v.a. für das Marketing genutzt wird, vgl. „*Aus Politik und Zeitgeschichte*“ Nr. 44-45, 30.10.2006 (www.bundestag.de/dasparlament/2006/44-45/Beilage/index.html, zuletzt aufgerufen 20.11.07).

²² Als solche spät- oder postmoderne Trends werden genannt: Individualisierung, Pluralisierung (Multioptionalisierung), Wertewandel, Dekonstruktion von Geschlechtsrollen, Enttraditionalisierung, Entstandardisierung, Entgrenzung (Disembedding [A. Giddens]), Globalisierung, Digitalisierung, Fragmentierung.

²³ Zygmunt Bauman (2000) *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity.

zu bleiben – jung wie alt, nicht nur in räumlicher, sondern auch in biographischer, beruflicher, geistiger und sozialer Hinsicht. Der Umgang mit Grenzen, die Gestaltung und Überschreitung von Grenzen – kurz: *boundary management* – stellt eine der wichtigen Anforderungen dar.²⁴ In all dem haben die Menschen auch weiterhin Vorstellungen vom „guten Leben“, das sie leben möchten, Lebenspläne, Vorstellungen von sich selbst und wie sie sein möchten. Nicht wenige werden von diesen Aufgaben überfordert. Sie werden zu Verlierern, quasi zum gesellschaftlichen Strandgut dieser Modernitätsströmungen.²⁵

Die Milieuforschung macht deutlich, dass es eine enorme Vielfalt und Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Wertvorstellungen, Lebenswürfe und Lebensstile gibt. „Auf dem Hintergrund von Pluralisierungs-, Individualisierungs- und Entstandardisierungsprozessen ist das Inventar kopierbarer Identitätsmuster ausgezehrt“²⁶ – mit anderen Worten: es fehlen echte Vorbilder!²⁷ Vielleicht deshalb die Resonanz auf Johannes Paul II., Mutter Teresa, Frère Roger und nun Benedikt XVI.? Der Münchner Sozialpsychologe Heiner Keupp (2004) hat die Veränderungstendenzen im Wertgefüge der Bevölkerung in Deutschland in einen Dreischritt typologisch verdichtet.²⁸

FUTURE VALUES: Dreischritt im Wertewandel					
50er	60er	70er	80er	90er	2000er
Außenorientierung		Innenorientierung		Innen/Außen-Orientierung	
<i>Das Selbst passt sich an</i>		<i>Das Selbst emanzipiert sich</i>		<i>Neue Vermittlung zwischen Selbst und Umwelt</i>	
<ul style="list-style-type: none"> • Gebote und Verbote • Rangordnungen und Herrschaftsbeziehungen • Konventionen/Institutionen • Pflichterfüllung und Anpassungsbereitschaft • Tugendhaftigkeit und Verzicht 		<ul style="list-style-type: none"> • Erweiterung der Optionsspielräume • Enttraditionalisierung und Individualisierung • Emanzipation • Autonomie • Individualismus • Genuss, Erlebnis, Wellness 		<ul style="list-style-type: none"> • Steigende Wertigkeit persönlicher Ressourcen • Neues Sozialbewusstsein • Projekte bürgerschaftlichen Engagements vermitteln zwischen Innen und Außen • Vermittlungs-Schlüssel im Boundary-Management werden zentral 	
Maxime:		Maxime:		Maxime:	
Selbst-Kontrolle		Selbst-Verwirklichung		Selbst-Management	

- In der Phase von den 50er bis Ende der 60er Jahre dominierte eine Außenorientierung der Anpassung an vorgegebene Werte, bei der die Maxime „Selbst-Kontrolle“ lautete.

²⁴ Grenzen geraten in Fluss, Konstanten werden zu Variablen: Entgrenzung – Durchlässigkeit – Fusion – wechselnde Konfigurationen. Vgl. Keupp 2004, 471.

²⁵ Vgl. Zygmunt Bauman (2004) *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge: Polity.

²⁶ Heiner Keupp u.a. (1999) *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek: Rowohlt, 60.

²⁷ Vgl. Anke Müller (2007) Wenn verbindliche Vorbilder fehlen. Sozialer Wandel in Deutschland aus Sicht von Entwicklungspsychologen, in: *Report Psychologie* 10/2007, 437-438.

²⁸ Vgl. Heiner Keupp (2004) Beratung als Förderung von Identitätsarbeit in der Spätmoderne, in: Frank Nestmann, Frank Engel, Ursel Sickendiek (Hrsg.) *Das Handbuch der Beratung. I. Disziplinen und Zugänge*, Tübingen: dgvt, 469-485. Die folgenden Abbildungen 4, 6 und 8 sind diesem Beitrag entnommen.

- Von Ende der 60er bis gut Anfang der 90er Jahre lautete der Trend „Innenorientierung“, Selbst-Emanzipation und Selbst-Verwirklichung.
- Seit den 90er Jahren wird ein neuer Trend beobachtet, in dem die vorigen beiden Einseitigkeiten gewissermaßen in Beziehung zueinander gebracht werden in einer Innen- und Außenorientierung, in der das Individuum eine neue Vermittlung zwischen sich und seiner Umwelt sucht. Die Maxime lautet nun „Selbstmanagement“.

Im Blick auf Prozesse der Identitätsbildung bedeutet dies einen Wandel von Identität als einem bergenden, aber auch rigiden Gehäuse oder Korsett über die Gegenbewegung dazu, indem Identität als Selbstbehauptung (gegen die vorherigen Fremdbestimmungen) stilisiert wird, hin zu Identität als einem Prozess, in dem das eigene Leben ein offenes Projekt ist, in dem viel Passungsarbeit geleistet werden muss zwischen äußeren Ansprüchen und persönlichen Bedürfnissen und Vorstellungen. Das angestrebte Ergebnis der Passungsarbeit ist es, so zu handeln, dass bzw. wie „es mir entspricht“.

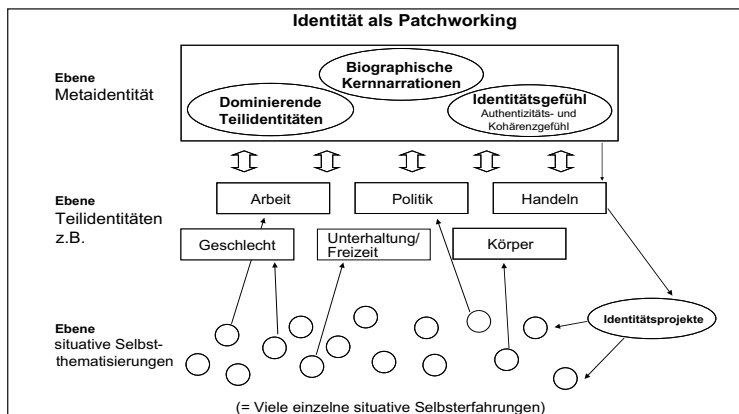


„In dieser Identitätsarbeit versucht das Subjekt, situativ stimmige Passungen zwischen inneren und äußeren Erfahrungen zu schaffen und unterschiedliche Teilidentitäten zu verknüpfen.“²⁹ Nach außen ist es in der Passungsarbeit wichtig, handlungsfähig zu bleiben und Anerkennung zu finden. Nach innen, auf das Selbst bezogen, ist es wichtig, ein Gefühl von Authentizität und Selbstanerkennung wie auch Sinnhaftigkeit aufrechtzuerhalten oder zu erreichen.

Diese Identitätsarbeit als Passungs- und Synthesearbeit – „patchworking“ –, stellt an die einzelnen Menschen hohe psychische Anfor-

²⁹ Keupp u.a. 1999, 60.

derungen, die unterschiedlichsten Situationen und Teilidentitäten verschiedener Lebensbereiche zu einem Ganzen zusammenzubringen, sich darin selbst zu achten und ein Gefühl der Kontinuität, Kohärenz und Sinnhaftigkeit des eigenen „Ganzen“ zu erwerben.



„Identität verstehen wir als das individuelle Rahmenkonzept einer Person, innerhalb dessen sie ihre Erfahrungen interpretiert und das ihr als Basis für alltägliche Identitätsarbeit dient.“³⁰ Unschwer können wir aus christlicher Perspektive fragen: Will der christliche Glaube nicht genau dieses individuelle Rahmenkonzept sein, innerhalb dessen ein Mensch seine Erfahrungen deutet – d.h. im Licht Jesu Christi?

Heiner Keupp macht auf zwei relevante Perspektiven dieser Identitätsarbeit aufmerksam: „Zum einen: Die konkrete Ausgestaltung von Identität hängt von den individuellen, den materiellen und sozialen *Ressourcen* der Person ab. Zum anderen: Identität ist nicht nur Handlung, sondern auch Text – also die Erzählung seiner selbst – eine Selbstnarration. Selbstnarration ist der erzählerische Prozess, in dem Subjekte sich selbst verstehen, anderen mitteilen und so ihren narrativen Faden in das Gesamtgewebe einer Kultur, die auch eine Erzählung ist, einweben.“³¹

Die erste Perspektive erinnert an die dringliche Aufgabe, für die psycho-sozialen Grundlagen der Persönlichkeitsentwicklung Sorge zu tragen – für genügend gute Entwicklungsbedingungen für Kinder und Jugendliche insbesondere. Sie verdeutlicht, wie unaufgebar das Engagement der Kirche für Ehe, Familie, Kindes- und Jugendwohl ist. Akzentuieren möchte ich die zweite Perspektive: In der Selbstnarration geht es um die Entwicklung des Selbstverständnisses, darum, wie

³⁰ Keupp u.a. 1999, 60.

³¹ Keupp 2004, 480.

jemand sich selbst begreift, um Identität, die durch das Erzählen – von eigenem Denken und (Er-) Leben – wächst bzw. Gestalt wird.³² Hierzu möchte ich zwei Verbindungen zur Sendung der Kirche anfügen: Zum einen eine Erfahrung auf einer psychoanalytischen Fortbildung, zum anderen eine Feststellung von Bischof Joachim Wanke.

Die psychoanalytische Fortbildung fand im Frühjahr 2007 mit einem jüdischen Ehepaar aus Amerika statt. Sie hatten beide als Jugendliche/ junge Erwachsene das KZ Auschwitz überlebt. Eine Teilnehmerin fragte, ob sie religiös seien. Beide verneinten, erst recht hätten sie im KZ nicht gebetet – mit sichtlicher Erregung sagte der Mann, Gott sei nicht da gewesen, Gott habe da den Nazis geholfen. Danach erzählte die Frau, dass sie später stets mit ihren Kindern gerne und sorgfältig die jüdischen Feste feierten. Und am Pessachfest, das an die Herausführung Israels aus Ägypten und an die Errettung vor dem Pharaon erinnere, erzählte sie ihren Kindern (und Enkelkindern) jedes Jahr bis heute eine Geschichte, in der sie selbst „Befreiung“ erlebt hatte. Nach der Befreiung aus dem KZ im Januar 1945 kamen jedes Jahr weitere Befreiungsgeschichten dazu – Erlebnisse, in denen sie Befreiung erfahren hat und diese (am Pessachfest letztlich doch) mit Gottes Wirken am Volk Israel deutet. Da dachte ich berührt: Ja, in jedem Jahr findet sie in ihrem Leben Geschichten – mindestens eine –, in denen sie – trotz aller Gewalt, allen Leides und aller Ungerechtigkeiten – nicht nur ratlos blieb, sondern etwas von Gott als einem Lebenden erfahren hat; und sie scheut sich auch nicht, sie ihren Kindern und Enkelkindern zu erzählen und aufzuschreiben. Ich denke heute: Das gehört analog zur Sendung des messianischen Volkes, das von Gottes Heil erzählt, erzählen muss! Diese Überlebende von Auschwitz lehrt uns gewissermaßen, Jesus, „den Lebenden“, in unserem Leben ebenfalls zu suchen, Geschichten unseres Lebens mit dem Messias zu erzählen, Erfahrungen, die in seinem Licht und mit seinem Wort auf Gottes Wirken in unserem Leben hin durchsichtig werden. Das sind dann auch erzählte, konkrete, christlich-echte Deutungshilfen für andere!

In die gleiche Richtung weist das, was Bischof Joachim Wanke als dreifache Herausforderung an eine Kirche in Deutschland formulierte, die nicht mehr glaubt, neue Christen gewinnen zu können. Auf die erste bauen die beiden folgenden Herausforderungen im Grunde auf, wobei mir gerade die zweite Herausforderung besonders am Herzen liegt:

³² Vgl. Roy Schafer (1995) *Erzähltes Leben. Narration und Dialog in der Psychoanalyse*, München: Pfeiffer.

„Drei Herausforderungen:

1. Neu entdecken, dass der Glaubensweg in der Nachfolge Jesu freisetzt und das Leben reich macht.
2. **Häufiger, selbstverständlicher und mit ‚demütigem Selbstbewusstsein‘ von Gott zu anderen sprechen.**
3. Die Vision des „Festes“, zu dem Gott uns alle einladen will. Wir brauchen die Vision Jesu vom Gottesreich, das schon hier und jetzt, mitten unter uns da ist.“³³

2.2. Fähigkeit zur Andacht und Sehnsucht nach „Spiritualität“

Damit möchte ich zu einem weiteren Aspekt unserer heutigen Gesellschaft kommen, der auch in den Pastoralen Leitlinien angesprochen ist: die Neuentdeckung von „Spiritualität“, freilich in einem oft sehr diffusen und weiten Sinn, der auch viel von außerchristlichen Formen vereinnahmt wird.³⁴ Seit wenigen Jahren spricht der Freiburger Psychoanalytiker Tilmann Moser in ganz unverdächtig Weise von der Fähigkeit zur Andacht. Bei aller Zustimmung zur psychoanalytischen Religionskritik sieht er in ihr doch wichtige Grundgefühle ausgeblendet, wie etwa das Ergriffensein, Staunen, verbunden mit einem Moment von Feierlichkeit: die Andacht. Moser schreibt:

„Ausgehend von Erlebnissen mit Patienten, auch von eigenen Kindheitserinnerungen, habe ich versucht, einen Zugang zu einem menschlichen Grundgefühl zu finden, das ein wichtiges, vielleicht das wichtigste Fundament von Religion bildet. Ich nenne es die Fähigkeit zur Andacht. Merkwürdigerweise habe ich es zuerst erlebt als eine Stimmung, die zwischen mir und meinen Patienten entstanden ist.“³⁵ Moser fährt fort: „Erst allmählich wurde deutlich, dass Kinder in einem bestimmten Alter, vielleicht zu verschiedenen Zeitpunkten in der Entwicklung, neben vielen anderen Möglichkeiten die Fähigkeit zur Andacht entwickeln, der eine wichtige Bedeutung für den Aufbau ihrer seelischen Welt zukommt. Es ist dann entscheidend, wie diese Fähigkeit zur Andacht aufgenommen wird und welche Inhalte Erwachsene in dieses kostbare Gefäß hineingießen. Wird der strenge Richtergott hineingegeben, dann kann das Gift der Lebensverneinung tief im Zentrum der Persönlichkeit sitzen.“³⁶

³³ Vgl. *Zeit zur Aussaat*. Die deutschen Bischöfe 68, 26.11.2000, 35-42 (Fettdruck KB).

³⁴ Vgl. Pastorale Leitlinien der Erzdiözese Freiburg (01.11.2005), 9f. (2.1).

³⁵ Tilmann Moser (2003) *Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott*, Stuttgart: Kreuz, 23.

³⁶ Moser 2003, 24.

Dies war Thema seines 1976 erschienenen autobiographischen Buchs „*Die Gottesvergiftung*“³⁷ gewesen. Nun will Moser jedoch auch die *positiven* Seiten der Fähigkeit zur Andacht herausstellen. Denn sie ist seines Erachtens primär „eine gewaltige Quelle von Kraft und seelischem Reichtum“.³⁸ *Zum einen* weist Moser hin auf die Andacht von Müttern beim Stillen, die ebenso wissen, „dass der Säugling, wenn Gier und Hunger beseitigt sind, in diese Andacht einbezogen ist“.³⁹ Für ihn gibt es *zum andern* „einen Zusammenhang zwischen dem Gefühl der Andacht, dem Erleben eines eigenen Selbst ... und der Wahrnehmung einer nicht zum Selbst gehörigen Außenwelt, sei es die Mutter, sei es die Natur.“⁴⁰ Für Moser ist es sogar überhaupt nicht „unwahrscheinlich, dass Beimengungen von Andacht in jedem starken Gefühl mitgehalten sind, weil Andacht und Selbsterleben in Verbindung mit etwas Drittem eng verknüpft sind.“⁴¹ Diese Fähigkeit zur Andacht kann im Blick auf die Sendung der Kirche daran erinnern, dass zum Glauben-Lernen wesentlich das Beten-Lernen gehört. Das Grundgefühl der Andacht sollte gerade die Kirche und christliche Spiritualität nicht übergehen.

Dieser Blick auf die heutige Gesellschaft kann im Blick auf die Sendung des messianischen Volkes Gottes verdeutlichen: Für die Identitätsarbeit der Menschen in heutiger Gesellschaft ist das Erzählen eigener Erfahrung mit konstitutiv. Welche Erfahrungen erzählt und deutet das messianische Volk vom Leben mit seinem Messias? Zum anderen sollte dieser Blick auf die heutige Gesellschaft das Grundgefühl bzw. die Fähigkeit zur Andacht profilieren. Sie stellt wohl eine eminent wichtige psychische Seite des Trends zu Spiritualität dar und einen säkularen Ruf danach, echt beten können zu wollen. Die Frage lautet: Womit wird dieses Gefäß gefüllt?

3. Anmerkung zur „Benedettinischen“ Methode

In seiner ersten Enzyklika *Deus caritas est* vollzog Benedikt XVI. einen bislang ausdrücklich kaum bemerkten,⁴² in der Sache jedoch sehr bedeutenden Methodenwechsel gegenüber seinem Vorgänger

³⁷ Tilmann Moser (1976) *Die Gottesvergiftung*, Frankfurt: Suhrkamp.

³⁸ Moser 2003, 27.

³⁹ Moser 2003, 27.

⁴⁰ Moser 2003, 28. Unschwer ließe sich ergänzen: „... sei es eine Ahnung von Gott“.

⁴¹ Moser 2003, 29. Vgl. auch Klaus Baumann (2004) *Fähigkeit zur Andacht und Gottsuche*, in: *Theologie und Glaube* 94, 556-561.

⁴² Vgl. Klaus Baumann (2007b) „Die Liebe ist möglich ...“ (Dce 39). Zur anthropologischen Dimension der Enzyklika *Deus caritas est*, in: Peter Klasvogt/ Heinrich Pompey (Hrsg.) *Liebe bewegt ... und verändert die Welt*, Paderborn: Bonifatius (im Druck).

Johannes Paul II. wie auch gegenüber der – von Karol Wojtyla stark mitgeprägten – Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Viele bemerkten nicht nur, dass die Enzyklika mit ihren beiden Teilen doch relativ kurz ist, sondern durch ihr Einsetzen mit dem johanneischen Spitzensatz „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8.16) wie mit einem Paukenschlag begann, mit dem er eine unverrückbare christliche Position für den interreligiösen Dialog festlegte.⁴³

Er verließ damit jedoch die eher induktive Methode, die breit an den Phänomenen ansetzt und gleichsam „von unten“ zur christlichen Botschaft hinführt. In der Pastoralkonstitution etwa steht jeweils am Ende jedes Kapitels des ersten Teils Christus als die Fülle, auf die alles – fast wie selbstverständlich – hinführt.⁴⁴ Den Optimismus dieser Methode teilte schon der Theologieprofessor Joseph Ratzinger in seinen Konzilscommentaren nicht, während er dem von der phänomenologischen Philosophie geprägten Karol Wojtyla eher entsprach. Worin besteht nun der methodische Wechsel in *Deus caritas est*?

Benedikt XVI. verzichtet bewusst auf einen längeren „induktiven“ Anweg, wie er in den Vorarbeiten für eine Enzyklika des späten Johannes Paul II. zur Caritas bereits vorgenommen worden war.⁴⁵ Ein solcher Anweg hätte die Meinung suggerieren können, dass die menschlichen Erfahrungen mit „Liebe“ und „Liebestätigkeit“ in ihrer disparaten Vielfalt zwangsläufig oder wie von selbst auf eine theologische und christliche Deutung hinausliefen. Genau das möchte der Papst offenkundig aber nicht suggerieren.

In Verbindung mit philosophischen und religionsgeschichtlichen Erwägungen arbeitet Benedikt XVI. in seiner Antrittsenzyklika über die christliche Liebe stattdessen die Neuheit des biblischen Glaubens heraus, der jedoch keineswegs einfach „nicht von dieser Welt“ ist, im Gegenteil: Der biblische Glaube baut nicht „eine Nebenwelt oder Gegenwelt gegenüber dem menschlichen Urphänomen Liebe“ auf, sondern nimmt „den ganzen Menschen“ an, greift „in seine Suche nach Liebe reinigend“ ein und eröffnet „ihm dabei neue Dimensionen“ (Dce 8). Am *methodischen* Vorgehen der Enzyklika ist also nicht nur die humanistisch gebildete Weite des Gedankens mit Bezügen zur griechischen Antike und neuzeitlichen Philosophen bis zu Nietzsche bemerkenswert, sondern vor allem die Entschiedenheit hervorzuheben, mit der sie *inhaltlich* die in ihrer faktischen Vielfalt ambivalent bleibende erotische Liebe aufgreift und sie in eine positive Spannungs-

⁴³ Weitere Koordinaten sind damit verbunden und inzwischen weiter ausgefaltet: die Position der Wechselbeziehung von Vernunft und Glaube und die Position der Gewaltfreiheit.

⁴⁴ Vgl. GS 22. 32. 39. 45.

⁴⁵ Vgl. den Beitrag von Erzbischof Dr. Paul Josef Cordes in: Peter Klasvogt/ Heinrich Pompey (Hrsg.) *Liebe bewegt ... und verändert die Welt*, Paderborn: Bonifatius (im Druck).

einheit mit dem biblischen Verständnis von Liebe hineinstellt. Wenn man so will, kommt es ihm auf die Begegnung beider und, wo nötig, auch ihre Konfrontation an.

Die Wahrnehmungspsychologie lehrt, dass jede menschliche „Erfahrung“ bzw. „Erkenntnis“ eine Synthese aus Merkmalen von empirischen Sachverhalten einerseits und ihrer kognitiven Selektion und Verarbeitung aufgrund von psychischen (emotionalen und kognitiven) Prädispositionen des Subjekts andererseits darstellt, aus „*bottom up*“-Elementen der wahrgenommenen Situation und „*top down*“-Elementen der „Beobachter-Perspektive“. Thomas von Aquin sagte es bereits in klassischer Diktion: „*Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.*“ Wir nehmen Dinge wahr und eignen uns Einsichten auf unsere je persönliche Weise an. Für den vernünftigen freiheitlichen Diskurs ist es darum umso wichtiger, das eigene Vorverständnis offen zu legen, mit dem die Wirklichkeit betrachtet wird: die eigenen „*top down*-Elemente“, welche meine Sicht der Dinge mitbestimmen. Dies geschieht in der Enzyklika, indem sie direkt mit der Gottesbotschaft des christlichen Glaubens einsetzt und dessen Sicht von *Gott* und *Liebe* in der disparaten Pluralität von Ansichten affirmativ, intelligibel und plausibel positioniert. Dies dient einer freien Auseinandersetzung, Kritik und eventuellen Annahme. „Habermasianischer“ geht es kaum! Der Papst vertraut dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments; theologischer und genauer ausgedrückt: Er vertraut der dem Wort Gottes innewohnenden Kraft, das in den Menschen und in ihren Gemeinschaften zu bewirken, was Gott will.

Zugleich kann darin eine Bemühung gesehen werden, der weltweiten massenmedialen „Kommunikationsgemeinschaft“, die andauernd Komplexität reduziert und wenig Raum für sachgemäße Differenzierungen lässt, die eigene Botschaft gewinnend anzubieten. Und nicht zuletzt wirkt darin die Überzeugung, dass der Glaube vom Hören kommt (vgl. Röm 10,17), indem die Botschaft des christlichen Glaubens eine Prädisposition der Menschen (in ihrer Gottebenbildlichkeit) für ihn anzusprechen vermag. Ganz in dem Sinne, wie Yves Congar auf dem Konzil ausrief und für die Kirche forderte: „Ach wenn doch die Kirche schlicht und ergreifend die Karte des Evangeliums spielen würde!“⁴⁶ – missionarisch und diakonisch, als liebende Zeugin der messianischen Sendung Christi für das Heil der Welt. Diese Karte scheint Benedikt XVI. nun auch in seinem Jesus-Buch⁴⁷ zu spielen.

⁴⁶ Vgl. Plettenberg 2005, 181f., Fn. 396: „Ah! Si l'Église jouait purement et simplement la carte de l'Évangile!“

⁴⁷ Joseph Ratzinger Benedikt XVI. (2007) *Jesus von Nazareth*, Freiburg: Herder 2007.

4. „Missionarische“ und „diakonische“ Sendung der Kirche: *ad intra* und *ad extra*

Das Programm „missionarische“ und „diakonische“ Sendung der Kirche – „anders und solidarisch“ – meint eine missionarische und eine diakonische Dimension des Wirkens *nach innen* (in das Leben der Kirche hinein) und eine missionarische und eine diakonische Dimension des Wirkens *nach außen*, über alle sichtbaren Grenzen der Kirche hinaus. Im Sinne des *ordo caritatis* und der Befähigung besteht eine gewisse Priorität für das missionarische und diakonische Wirken *ad intra*, das dann wie von selbst über sich hinaus *ad extra* drängt.⁴⁸

In einer geradezu atemberaubenden, bislang jedoch viel zu wenig beachteten Analogie brachte Benedikt XVI. dieses Programm in einer Art Selbstausslegung zu seiner ersten Enzyklika zum Ausdruck, welches die innere Einheit von missionarischer wie diakonischer Dimension erkennen lässt: „So wie dem göttlichen *Logos* die menschliche Verkündigung, das Wort des Glaubens, entspricht, so muss der *Agape*, die Gott ist, die *Agape* der Kirche, ihre caritative Tätigkeit entsprechen.“⁴⁹

Logos und *Agape* stehen jedoch nicht unverbunden oder parallel nebeneinander, vielmehr gilt für den *Logos* zu bedenken: „Nun ist dieser *Logos* wirklich Speise für uns geworden – als Liebe. Die Eucharistie zieht uns in den Hingabeakt Jesu hinein.“ (Dce 13) Um keine Zweifel an seiner Aussageabsicht zu lassen, fährt der Papst fort: „Eucharistie, die nicht praktisches Liebeshandeln wird, ist in sich selbst fragmentiert“ (Dce 14).

Diese Hinweise laden zum vertieften Bedenken ein – und zu praktischen missionarischen und diakonischen Konsequenzen, in denen sich unsere Kirche (von Freiburg in ihren Gemeinden, Gemeinschaften und Gruppen) glaubwürdig und ansprechend „anders und solidarisch“ erweist.

Ich möchte abschließend anregen, die missionarische und diakonische Sendung *ad intra* und *ad extra* mit Hilfe des folgenden Diagramms (meditierend) zu bedenken, es mit den eigenen Einsichten „zu füllen“ und praktisch zu konkretisieren:

⁴⁸ Vgl. Gal 6,10: „Deshalb wollen wir, solange wir noch Zeit haben, allen Menschen Gutes tun, besonders aber denen, die mit uns im Glauben verbunden sind“; vgl. Tertullian, *Apologeticum* 31: „Seht, wie sie einander lieben!“

⁴⁹ Benedikt XVI., Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses von Cor unum, Rom, 23.01.2006.

Anders und solidarisch

Sendung der Kirche	Ad intra	Ad extra
Missionarisch		
Diakonisch		

Im Sinne meiner Ausführungen schlage ich als *eine* Möglichkeit die folgende Ausfüllung der Felder mit Hilfe zentraler neutestamentlicher Worte vor. Viel wichtiger ist freilich nicht ihre Füllung „mit Wort und Zunge, sondern in Tat und Wahrheit“ (1 Joh 3,16).

Anders und solidarisch

Sendung der Kirche	Ad intra	Ad extra
Missionarisch	Christliches <i>Selbstverständnis</i> aus der Taufe auf Jesus Christus: Röm 6,11 (Epistel der Osternacht) „So sollt auch ihr euch als Menschen begreifen, die ... für Gott leben in Christus Jesus“.	Apg 1,8 Ihr seid Zeugen dafür (vgl. Lk 24,46-48; Mt 28,20)
Diakonisch	Röm 15,7: Nehmt einander an, wie auch Christus euch angenommen hat, zur Ehre Gottes. (vgl. Joh 15,12)	Mt 25,40 Was ihr einem dieser Geringsten getan habt, ... (vgl. Lk 10,30-37)

Bibliographie:

- Zygmunt Bauman (2000) *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity.
- Zygmunt Bauman (2004) *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge: Polity.
- Klaus Baumann (2004) Fähigkeit zur Andacht und Gottsuche, in: *Theologie und Glaube* 94, 556-561.
- Klaus Baumann (2006) Kirche als messianisches Volk Gottes, in: *Impulse für die Pastoral* 1/2006, 8-13.
- Klaus Baumann (2007a) Die Bedeutung der Enzyklika *Deus caritas est* für die Kirche und ihre Caritas, in: Martin Patzek (Hrsg.) *Gott ist Caritas. Impulse zur Enzyklika über die christliche Liebe*, Kevelaer: Butzon & Bercker 2007, 9-29.
- Klaus Baumann (2007b) „Die Liebe ist möglich ...“ (Dce 39). Zur anthropologischen Dimension der Enzyklika *Deus caritas est*, in: Peter Klasvogt/ Heinrich Pompey (Hrsg.) *Liebe bewegt ... und verändert die Welt*, Paderborn: Bonifatius (im Druck).
- Yves Congar (1968) Einleitung und Kommentar zum Vierten Kapitel des Ersten Teils von *Gaudium et spes*, in: *LThK* 2. Aufl. Erg.Bd. 3, 397-422.
- Yves Congar (1975) Situation und Aufgabe der Theologie nach dem Konzil, in: *Theologisches Jahrbuch* 18, 13-35.
- Helmut Haimerl (2006) Sinus-Milieus: Wo bleibt die Kirche?, in: *neue caritas* 18/2006, 18-22.
- Peter Hünemann (2004) Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg u.a.: Herder, Band 2: 263-582.
- Heiner Keupp u.a. (1999) *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek: Rowohlt.
- Heiner Keupp (2004) Beratung als Förderung von Identitätsarbeit in der Spätmoderne, in: *Das Handbuch der Beratung I: Disziplinen und Zugänge*, Tübingen: dgvt 2004, 469-485.
- Tilman Moser (1976) *Die Gottesvergiftung*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Tilman Moser (2003) *Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott*, Stuttgart: Kreuz.
- Anke Müller (2007) Wenn verbindliche Vorbilder fehlen. Sozialer Wandel in Deutschland aus Sicht von Entwicklungspsychologen, in: *Report Psychologie* 10/2007, 437-438.
- Ulrich Graf von Plettenberg (2005) *In gemeinsamer Verantwortung. Amt und Laikat nach Yves Congar und dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Trier: Paulinus.
- Joseph Ratzinger Benedikt XVI. (2007) *Jesus von Nazareth*, Freiburg u.a.: Herder.
- Roy Schafer (1995) *Erzähltes Leben. Narration und Dialog in der Psychoanalyse*, München: Pfeiffer.

Kritische Zeitgenossenschaft*

Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Freiburg

1. Der Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“. Mit diesen viel zitierten Worten beginnt die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, die von den Konzilsvätern des Zweiten Vatikanums vor über 42 Jahren nach langen Debatten verabschiedet wurde. Anders als vorangehende lehramtliche Verlautbarungen von Päpsten und Konzilien wendet sich dieses Lehrdokument nicht nur an die verschiedenen Stände der Kirche, an die Gläubigen, an die Theologen, an die Seelsorger, Priester und Bischöfe, sondern an alle Menschen schlechthin („ad universos homines“)¹. Sie tut dies nicht nur, um das christliche Bild vom Menschen und die Würde seiner Berufung aufzuzeigen, sondern ausdrücklich auch in der Absicht, in einen Dialog über die wichtigsten Zukunftsprobleme der Menschheit einzutreten. Trotz der optimistischen Grundhaltung, die schon bald nach Abschluss des Konzils scharfe theologische Kritik erfuhr, sind sich die Konzilsväter der dramatischen Konflikte und der epochalen Herausforderung durchaus bewusst, die sich am Horizont der Zukunft damals bereits abzeichnete: „Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft.“² Deshalb wählt das Konzil bewusst eine anthropozentrische Perspektive, um die Botschaft des Evangeliums zur Sprache zu bringen: „Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen, steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen.“³ Mit dem erweiterten Adressatenkreis ist ein neuer Blick auf die Gesellschaft verbunden, in der die Kirche Jesu Christi lebt – ebenso tritt die Gegenwart mit ihren bedrängenden Problemen als der gemeinsame Zeithorizont hervor, der Kirche und Welt verbindet.

* Vortrag beim Tag der Pastoralen Dienste am 2. Mai in Meßkirch und am 4. Juli 2007 in Mosbach.

¹ GS 2

² GS 3.

³ GS 3.

Weiterhin erklärt das Konzil: „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.“⁴ Der Begriff „Zeichen der Zeit“ löste seitdem höchst unterschiedliche, ja gegensätzliche Reaktionen aus: Die einen sehen in dem Topos „Zeichen der Zeit“ geradezu einen privilegierten neuen theologischen Erkenntnisort, der den berühmten „loci alieni“ des *Melchior Cano* gleichberechtigt zur Seite tritt; die anderen befürchten, dass unter diesem Titel die Auslieferung der Kirche an den Zeitgeist theologisch legitimiert werden solle. Tatsächlich spricht das Konzil den Zeichen der Zeit keinesfalls eine unmittelbare theologische Dignität zu; vielmehr fordert es dazu auf, diese im Licht des Evangeliums kritisch zu prüfen. Nur wenn die Kirche sich über die Situation der menschlichen Gesellschaft und deren bedrängende Probleme Rechenschaft ablegt, kann sie ihrem Heilsauftrag gerecht werden: „Nur so kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben.“⁵ Damit die Kirche das Gebot der Stunde, die dringlichsten Aufgaben der jeweiligen Gegenwart erkennen kann, bedarf es des gemeinsamen Hinhorchens auf die Zeichen der Zeit. Laien und Priester sollen gemeinsam – jeweils aufgrund ihrer eigenen Erfahrung und Kompetenz – verstehen lernen, was Gott in der Jetzt-Zeit der Gegenwart von ihnen erwartet.⁶

Trotz dieses eindeutigen Auftrags bleibt der Begriff „Zeichen der Zeit“ erklärungsbedürftig – nicht anders, als zur Zeit Jesu, dessen Worte das Konzil aufgreift: „Außerdem sagte Jesus zu den Leuten: Sobald ihr im Westen Wolken aufsteigen seht, sagt ihr: Es gibt Regen. Und es kommt so. Und wenn der Südwind weht, dann sagt ihr: Es wird heiß. Und es trifft ein. Ihr Heuchler! Das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr deuten. Warum könnt ihr dann die Zeichen dieser Zeit nicht deuten? Warum findet ihr nicht schon von selbst das rechte Urteil?! (Lk 12,54-57).“ Das wirklich Notwendige, die eigentliche Forderung der Stunde, liegt heute wie damals nicht offen zutage. Spektakuläre Ereignisse sind oftmals nur von kurzfristiger Aktualität, während ein längerfristiger Wandel tiefer liegende Ursachen hat, die schwerer zu erforschen sind. Die „Zeichen der Zeit“ sind in ihrem zeitdiagnostischen Wert nicht eindeutig; sie bleiben in ihrer über den Tag hinausweisenden Botschaft verschieden interpretierbar. Die Antwort des Glaubens auf die „Zeichen der Zeit“ darf deshalb nicht als eine

⁴ GS 4.

⁵ GS 4; vgl. auch GS 11.

⁶ Vgl. PO 9 und AA 14.

ohnmächtige Anpassung an das verstanden werden, was der Gesellschaft jeweils den Stempel aufdrückt und sie als eine „Risikogesellschaft“, „Erlebnisgesellschaft“ oder „Spaßgesellschaft“ kennzeichnet. Vielmehr braucht es eine „Unterscheidung der Geister“, um einen klaren Blick auf das zu gewinnen, was wirklich Not tut im bekannten Doppelsinn des Wortes notwendig. Dazu gehört auch die Fähigkeit, die Ambivalenzen und Brüche im Bild der Moderne wahrzunehmen und ihr in zeitgemäßer Unzeitgemäßheit das nicht vorzuenthalten, was zur langfristigen Erneuerung und zur dauerhaften Umkehr beitragen kann.

Im Sinne einer solchen wachsamem Solidarität, die sich den Herausforderungen der eigenen Zeit stellt, ohne sich distanzlos an diese zu verlieren, ist das programmatische Wort von der „kritischen Zeitgenossenschaft“ gedacht, das einen Impuls des Konzils aufgreift, um seine Bedeutung für die gegenwärtige Aufgabe der Kirche in unserer Gesellschaft zu entschlüsseln. Der französische Theologe *Marie-Dominique Chenu*, der den gedanklichen Duktus der Pastoralkonstitution des Konzils wesentlich beeinflusste, prägte das schöne Wort, die Theologie sei nichts anderes als mit ihrer Zeit solidarischer Glaube. Im gleichen Sinn sagte *Joseph Ratzinger* in seinem Kommentar voraus, die nachhaltigste Wirkung von *Gaudium et spes* liege nicht in dieser oder jener inhaltlichen Einzelaussage, sondern in ihrem besonderen Ethos der Zeitnähe, in ihrer Art und Weise, Theologie auf Augenhöhe mit den Problemen der eigenen Gegenwart zu treiben.⁷ In seiner Freiburger Dissertation beschreibt *Ansgar Kreuzer* den Auftrag „kritischer Zeitgenossenschaft“ auf derselben Linie (im Anschluss an den französischen Soziologen *Pierre Bourdieu*) als einen theologischen Habitus, der die Denkart des Glaubens prägen und seine Praxisformen bestimmen soll.⁸

Der Begriff „Zeichen der Zeit“ bleibt nicht zuletzt deshalb offen und klärungsbedürftig, weil es viele derartiger Zeichen gibt. Das Zweite Vatikanische Konzil selbst nennt, ohne damit einen systematischen Anspruch zu erheben, an verschiedenen Stellen einzelne Zeichen der Zeit, so die wachsende internationale Solidarität,⁹ die Forderung nach weltweiter Gewährleistung der Religionsfreiheit¹⁰ und einer uneingeschränkten Anerkennung der Menschenrechte, aber auch innerkirchli-

⁷ Vgl. LthK (2. Aufl.) Ergänzungsband III, 314ff.

⁸ Vgl. *A. Kreuzer*, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck 2006, 448f.

⁹ AA 14.

¹⁰ DH 15.

che Desiderate wie die liturgische Erneuerung,¹¹ das wachsende Verlangen nach größerer Einheit unter den getrennten Christen,¹² und die eigene Kompetenz der Laien in der Deutung der Zeichen der Zeit.¹³ Schon während des Konzils hatte Papst *Johannes XXIII.* in der Enzyklika „*Pacem in terris*“ (11.04.1963) drei besonders wichtige Zeichen der Zeit hervorgehoben: die Armut der Völker und die Forderung nach weltweiter Gerechtigkeit, die gleiche Würde der Frau und die Verteidigung und Durchsetzung der Menschenrechte.¹⁴ Wie diese Aufzählungen erkennen lassen, enthält der Begriff „Zeichen der Zeit“ mehrere Bedeutungsschichten: Er kann die soziale, kulturelle und politische Wirklichkeit als solche bezeichnen, aber auch auf hoffnungsvolle Neueinsätze des kirchlichen Engagements oder auf gesellschaftliche Neuaufbrüche verweisen; schließlich kann er auch die zeitkritische Diagnose bezeichnen, die der Kirche ihre wichtigsten Aufgaben vor Augen hält. In diesem Sinn hat sich in der Praktischen Theologie der Begriff einer kritischen „Kairologie“ eingebürgert, die dazu verhilft, die Lage von Kirche und Gesellschaft ohne Angst, Scheuklappen und Voreingenommenheit zur Kenntnis zu nehmen, um auf dem Boden einer kritischen Gegenwartsanalyse zu tragfähigen Urteilkriterien zu gelangen und Schwerpunkte kirchlichen Handelns zu erkennen.

2. Theologische Überlegungen zur Verantwortung der Kirche für Welt und Gesellschaft

2.1 Das Sich-Einlassen auf die Sorgen, Nöte und Konflikte der jeweiligen Gegenwart

Eine erste Annäherung an den theologischen Bedeutungsgehalt des Begriffes kritischer Zeitgenossenschaft ergibt sich aus einer sprachgeschichtlichen Analyse. Das deutsche Wort „Zeitgenosse“ ist als Übersetzung des griechischen „syn-chronos“ zu erkennen.¹⁵ Die beiden semantischen Bestandteile „Zeit“ und „Genosse“ weisen allerdings über die buchstäbliche Bedeutung von synchron = gleichzeitig hinaus. „Genosse“ gehört zu dem Wortfeld von genießen/Genuss und bedeutet ursprünglich „der seinen Besitz, seine wertvolle Habe oder sein Nutzvieh mit anderen gemeinsam hat“.¹⁶ Dieser sprachgeschichtliche

¹¹ SC 43.

¹² UR 4.

¹³ PO 9.

¹⁴ Nr. 132-138.

¹⁵ Vgl. *F. Kluge*, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin, 201967, 878.

¹⁶ Vgl. *F. Kluge*, a.a.O., 248.

Hintergrund hat sich in dem Wort „Genossenschaft“ erhalten: einander Genosse sein verweist in seiner Urform auf eine gemeinsame Organisation des Wirtschaftens und Besorgens, deren Grundlage der gemeinsame Besitz an den dringlichsten Gütern des Lebens ist. Zeitgenossen zeichnen sich daher durch eine gemeinsame Teilhaberschaft an den Aufgaben elementarer Lebensbewältigung aus, die über das rein chronologische Element der kalendarischen Gleichzeitigkeit hinausgeht.

Diese gemeinsame Teilhaberschaft, die eine Bewältigung wichtiger Lebensaufgaben der jeweiligen Gegenwart erst ermöglicht, stellt die normative Verwendung von „Zeitgenossenschaft“ dar. In der Gegenwartssprache kommt dies in Wortbildungen wie „zeitgerecht“, „zeitgemäß“ oder „den Anforderungen und Erwartungen der heutigen Zeit entsprechend“ zum Ausdruck.¹⁷ Die etymologische Annäherung an den Begriff der Zeitgenossenschaft führt somit zu einem Ergebnis, das mit den anfangs zitierten Einleitungssätzen von *Gaudium et spes* übereinstimmt: Über die formale Gleichzeitigkeit einer historisch-kalendarischen Zeitangabe hinaus meint „Zeitgenossenschaft“ das Sich-Einlassen auf die Sorgen, Probleme und Nöte der jeweiligen Gegenwart, die Bereitschaft, sich ihren Herausforderungen zu stellen und Mitverantwortung für die Gesellschaft und die in ihr lebenden Menschen zu tragen. So verstanden ist kritische Zeitgenossenschaft eine Näherbestimmung des Weltauftrages der Kirche: Weil sie zu den Menschen gesandt ist, um ihnen das Evangelium zu verkünden, darf die Kirche nicht nur von außen in die Gesellschaft hineinsprechen. Sie muss das Wort des Heils vielmehr so zur Sprache bringen, dass es bei den Menschen ankommen und ihr Leben prägen, vom Licht des Evangeliums her erhellen kann.¹⁸

Dieses Verständnis von Zeitgenossenschaft wäre indessen missverstanden, wenn wir darin nur eine strategische Anpassung an die Denkgewohnheiten und den Plausibilitätshorizont der jeweiligen Gegenwart sehen wollten. Das Solidarisch-Werden mit den Sorgen und Nöten der Menschen ist vielmehr eine Forderung, die aufs Engste mit dem Auftrag der Evangeliumsverkündigung und der Ansage des Reiches Gottes verbunden ist. Christliche Zeitgenossenschaft bezieht ihre Legitimation und ihre eigentliche Motivation aus dem zentralen Inhalt der Verkündigung Jesu, dem Anbruch des Reiches Gottes, dem die Kirche in ihrer Verkündigung, in der Feier der Sakramente und in ihrem sozialen Einsatz für die Menschen zu dienen hat. Christsein und

¹⁷ Vgl. Duden, Das große Wörterbuch der Deutschen Sprache, Bd. 8,2, Mannheim 1994, 3990.

¹⁸ Vgl. A. Kreuzer, a.a.O., 49f.

Zeitgenosse der eigenen Gegenwart sein, stehen daher nicht beziehungslos nebeneinander. Vielmehr gehört zu dem Auftrag, das Evangelium zu verkünden, auch das Gebot, den Adressaten dieser Botschaft Zeitgenosse zu werden.

Der Mut und das Wagnis der Zeitgenossenschaft sind nicht ins Belieben der Kirche gestellt, so dass diese in der Wahl ihrer pastoralen Anknüpfungspunkte frei wäre. Der Mut und das Wagnis zur Zeitgenossenschaft sind vielmehr in jeder Epoche der Kirchengeschichte neu gefordert, weil die Kirche ihrem eigenen Ursprung nur so treu bleiben kann, indem sie das ihr anvertraute Evangelium in ihrer jeweiligen Zeit – und nicht in einer fernen, von den Problemen der Gegenwart unberührten Über-Geschichte – zu leben versucht. Es gibt keine andere Zeit, in der wir Christen leben und das Evangelium verkünden könnten, als die unserer Gegenwart. Die Flucht in eine nostalgisch verklärte Vergangenheit ist uns daher ebenso verstellt wie der Ausbruch in einer träumerisch-utopische Zukunft, die von den gegenwärtigen Aufgaben nur abhalten kann. Der gebieterische Imperativ der Gegenwart, der Jetzt-Zeit, auf die es ankommt, entspricht der biblischen Bedeutung von „Kairos“ als gefüllter, qualifizierter Zeit: Wenn wir sagen „Es ist an der Zeit“, eine lange aufgeschobene Aufgabe anzugehen, uns der drängenden Forderung der gegenwärtigen Stunde nicht zu verweigern, ist dies wie ein Widerhall der Botschaft Jesu: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe“ (Mk 1,14). In dem Auftrag kritischer Zeitgenossenschaft und in dem Gebot, die Zeichen der Zeit zu deuten, spiegelt sich der eschatologische Sinn, den die Rede von den „Zeichen der Zeit“ bei Lukas besitzt, wieder (vgl. Lk 12,54 ff.).

2.2 Das Verhältnis von Kirche und Welt im Licht der Schöpfung

Der Auftrag kritischer Zeitgenossenschaft gewinnt noch klarere Konturen, wenn wir ihn im Lichte der biblischen Heilsgeschichte deuten. Das Wort Gottes, das zu verkündigen der Kirche aufgetragen ist, ist in der Welt auf zweifache Weise gegenwärtig: als Wort der Schöpfung und als Wort des Heils. Beide stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern das eine setzt das andere voraus. Vom Wort des Heils heißt es im Prolog des Johannesevangeliums: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.“ (Joh 1,14) Im fleischgewordenen göttlichen Wort, in der irdischen Gestalt des menschengewordenen Gottessohnes ist das ewige Wort Gottes aus der Verborgenheit des innergöttlichen Lebens in die Offenheit der Geschichte eingetreten: Gott selbst nahm menschliche Gestalt an, indem er einer von uns

wurde. In Jesus Christus ist das Menschliche mit dem Göttlichen vereint; anfanghaft und noch verborgen sind Welt und Geschichte in das göttliche Leben aufgenommen. Damit kommt dem Ereignis der Menschwerdung Gottes, dem Wort des Heils, zugleich Bedeutung für die Welt im Ganzen und für die Geschichte aller Menschen zu. Das ewige Wort Gottes, das in der Fülle der Zeit Mensch wurde, weist zurück auf das erste Wort, das Gott am Morgen der Schöpfung sprach. Von ihm heißt es in Joh 1,3: „Alles ist durch das Wort geworden, und nichts von dem, was geworden ist, ward ohne das Wort.“ Nicht erst das fleischgewordene Wort Gottes, das Wort des Heils ist daher als die Offenbarung des ewigen Gottes anzusehen; vielmehr ist schon das Wort der Schöpfung ein Heraustreten Gottes aus seiner Verborgenheit und in diesem Sinn wirkliche, wenn auch anfängliche Offenbarung. Die Geschichte Gottes mit den Menschen kann somit als ein Dialog verstanden werden, in dem das eine Wort Gottes dem anderen begegnet. Dialog meint dabei nicht nur einseitige Verkündigung des Heils an die Welt, sondern dass diese einbezogen ist in das Offenbarungsgeschehen selbst. An dieser Stelle tritt das eigentliche theologische Fundament hervor, auf dem der Dialog zwischen Kirche und Welt stattfinden und kritische Zeitgenossenschaft gelebt werden kann: Im Gegensatz zu einem einseitigen Monolog, bei dem die Kommunikation vom Verkündiger zum Adressaten der Botschaft nur in einer Richtung verläuft, sprechen wir von Dialog (im Sinne des *dialogestai*), wenn ein Wort dem anderen begegnet und beide Worte aufeinandertreffen, ohne dass eines vom anderen aufgesogen wird. „Dialog der Kirche mit der Welt – das meint nicht nur Kerygma der Kirche an die Welt, sondern Inkarnation der Kirche in die Welt.“¹⁹

2.3 Das Verhältnis von Kirche und Welt im Licht der Menschwerdung Gottes

Ihren Höhepunkt erreicht die Geschichte Gottes mit seinem Volk, die sich im Verlauf der biblischen Offenbarung Zug um Zug zu einem Dialog mit der ganzen Menschheit erweitert, in der Menschwerdung Gottes und im Tod und der Auferstehung Jesu Christi. In diesem zentralen Geheimnis unseres Glaubens bündeln sich wie in einem Prisma die Linien, die für andere theologische Dachzusammenhänge bedeutsam sind. Die neue Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, Heilsgeschichte und Profangeschichte, von der die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils spricht, erschließt sich, wenn wir nach der Bedeutung fragen, die der Menschwerdung Gottes und dem Kreuz

¹⁹ A. Auer, Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs, Freiburg i.Ue. 1995, 17.

Jesu Christi für unser gegenwärtiges Christsein zukommen. Auf dem Konzil und in der unmittelbaren Zeit danach waren es vor allem die Theologen *Karl Rahner*, *Yves Congar* und *Marie-Dominique Chenu*, die auf diese theologischen Hintergründe aufmerksam machten und *Gaudium et spes* vom Grundgedanken der Inkarnation her deuteten. Die Eigenständigkeit der Welt, die Bedeutung der Geschichte und der Auftrag des menschlichen Handelns sind theologisch von der Grundstruktur der Selbstoffenbarung Gottes her zu verstehen, wie sie in der bekannten christologischen Formel des Konzils von Chalcedon zum Ausdruck kommt: Sie reflektiert das Verhältnis, in dem die göttliche und menschliche Natur in der Person des menschgewordenen Logos zueinander stehen und prägt dafür die Formel „unvermischt und ungetrennt“ (*asynchytos kai atreptos*): Gottheit und Menschheit Jesu Christi durchdringen einander ungetrennt und unvermischt, wobei die Eigenart jeder der beiden Naturen ganz und vollständig bewahrt bleibt (*salva proprietate utriusque naturae*).

Das christologische Verhältnismodell der ungetrennten und unvermischten Menschheit und Gottheit in Jesus Christus dient als Paradigma, um die Beziehung zwischen dem göttlichen und menschlichen Wirken in der Welt theologisch zu erfassen. Die Aufwertung der irdischen Wirklichkeiten und die autonome Eigenlogik der weltlichen Sachbereiche von Politik und Wissenschaft, Bildung und Kultur finden in der bleibenden Bedeutung der Menschwerdung Gottes für jede Epoche ihren theologischen Sachgrund. Die jeweilige Gegenwart wird dadurch zur qualifizierten Heilszeit, in der die Offenbarung der Liebe Gottes durch das Handeln der Christen konkret werden soll. In seinem Kommentar zur Pastoralkonstitution schreibt Chenu: „Hier im Geheimnis selbst, in der ungebrochenen Einheit der zwei unversehrten Naturen, ist die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, der Eigenwert der wissenschaftlichen und ethischen Disziplinen, der eigene Platz der Laien innerhalb des Gottesvolkes grundgelegt.“²⁰

Das inkarnatorische Grundmodell eignet sich nicht nur zur rechten Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Welt, Heil und Geschichte, Gnade und Freiheit. Es kann ebenso zur Erkenntnis spezifischer Störungen und Fehlformen herangezogen werden, die sich in diesem Beziehungsgefüge einstellen können. Wie störungsanfällig das Verhältnis von Kirche und Welt tatsächlich ist, zeigt sich in der nachkonziliaren Entwicklung der Kirche auf vielfache Weise. Der erkennbare Widerwille, auf den die Vergebungsbitte von Papst *Johannes Paul*

²⁰ *M.-D. Chenu*, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute, in: *G. Barauna (Hg.)*, Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Salzburg 1967, 226-247, hier: 243.

II. für die Schuld der Kirche bis in höchste Kreise hinein stieß, verrät das Weiterwirken eines im Ansatz platonischen Kirchenverständnisses. Dadurch wird die dialektische Struktur im Verhältnis von Kirche und Welt übersehen, die entsprechend der chalcedonensischen Formel nicht nur das Gegenüber der Kirche zur Welt betont, sondern auch damit ernst macht, dass die Kirche ein Teil der Welt ist und das Reich Gottes sich in deren Strukturen inkarnieren soll. Ebenso war die qualvolle Debatte um die kirchliche Schwangerenkonfliktberatung von theologischen Misstönen begleitet, die die auf dem Konzil erreichte Synthese erneut gefährden. Die Kirche soll sich von allen Ambivalenzen und von aller schuldhafter Verstrickung fernhalten, in die Menschen geraten können; sie soll als Kündlerin der Wahrheit der Gesellschaft gegenüberstehen, ohne sich in irgendeiner Weise dem Verdacht der Verstrickung in den Irrtum, die Unwahrheit und das Böse auszusetzen. Es ist hier nicht der Ort, die leidige Debatte um das Für und Wider der kirchlichen Schwangerenkonfliktberatung erneut aufzurollen. Ich erwähne sie an dieser Stelle nur deshalb, weil die Weisung zum Ausstieg aus dem staatlichen Beratungssystem ein Kirchenbild erkennen lässt, das nicht auf die Präsenz der Kirche in den Konfliktlagen der Menschen, sondern auf eine schärfere Abgrenzung *gegenüber* der Gesellschaft setzt.

Ein drittes Beispiel ist die Diskussion um das rechte Verhältnis, in dem Ortskirchen und Universalkirche zueinander stehen. Das Konzil hatte diese Beziehung durch die Formel ausgedrückt: Die Kirche Jesu Christi existiert in und aus den einzelnen Ortskirchen („in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia existit“)²¹, ohne den genauen Sinn dieser Verhältnisbestimmung näher zu erläutern. Das dialektische Verhältnis zwischen beiden Größen lässt sich nicht in eine positive Prioritätenfolge auflösen, sondern nur durch eine doppelte Negation erfassen: Weder ist die Universalkirche der nachträgliche Zusammenschluss autonomer Ortskirchen nach Art der Vereinten Nationen, noch sind die Ortskirchen nur untergeordnete Verwaltungsdistrikte der Universalkirche. In der nachkonziliaren Ekklesiologie und in jüngeren lehramtlichen Dokumenten mehren sich jedoch die Anzeichen, dass diese gleichsam „schwebende“ Verhältnisbestimmung durch die theologisch fragwürdige These vom historischen und ontologischen Primat der Universalkirche *vor* den Ortskirchen (die dann „Teilkirchen“ genannt werden) abgelöst werden soll.

Im Licht der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil erreichten christologischen Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt ist das

²¹ LG 23.

platonische Verständnis der Kirche, das sich in den angeführten Beispielen zumindest tendenziell wieder zeigt, als einseitig zu kritisieren. Auch für die Beziehung der Kirche zur Welt gelten die beiden Prinzipien „ungetrennt und ungesondert“ – „unvermischt und unverwandelt“: Eine Kirche, die sich von der Realität gesellschaftlicher Konflikte und den Lebenskrisen der Menschen innerlich fernhält, nimmt nur noch die eine Seite ihres Auftrages wahr. Das Menschliche und Weltliche, das zur geschichtlichen Struktur der Kirche ebenso wie das Göttliche und Ewige gehört, darf nicht – um eine Metapher aus den christologischen Debatten des 4. Jahrhunderts aufzugreifen – im Meer des Göttlichen, im Abgrund der Ewigkeit versinken. Eine solche einseitige Akzentuierung entspräche einem monophysitischen Missverständnis, das die Eigenständigkeit des Irdischen und das Eigengewicht seiner Strukturen, Aufgaben und Bedürfnisse in der Kirche nicht genug ernst nimmt. Genauso einseitig wäre das umgekehrte nestorianische Missverständnis, von dem dort die Rede sein kann, wo die Kirche in ein bloßes beziehungsloses Nebeneinander zur Gesellschaft gesetzt und die Welt sich selbst überlassen, gleichsam in eine heillose Profanität entlassen bleibt.

Letztlich wird in derartigen Fluchtbewegungen nicht nur die Bezogenheit der Schöpfung auf das Heil negiert, sondern auch die Kirche aus der Welt abgedrängt und in ein unwirkliches Jenseits der Geschichte verbannt.²² Gegenüber der Gefahr solcher Einseitigkeiten und Verschiebungen im nachkonziliaren Kirchenverständnis, in denen das Bild einer „geschlossenen“ Kirche wieder auflebt, die als *societas perfecta* der menschlichen Gesellschaft gegenübersteht, ist mit Papst Paul VI. daran zu erinnern: „Die Welt wird nicht von außen gerettet. Man muss, wie das menschengewordene Wort Gottes, gewissermaßen mit den Lebensformen derjenigen eins werden, denen man die Botschaft Christi bringen will.“²³ Es ist bezeichnend und selbst ein Beleg für die hier diagnostizierte Einseitigkeit der nachkonziliaren Entwicklung, dass man bis zu Paul VI. zurückgehen muss, um ein aussagekräftiges lehramtliches Zitat zu finden, aus dem die kraftvolle Stimme des konziliaren Kirchenverständnisses spricht.

²² Vgl. A. Auer, a.a.O., 25.

²³ AAS 56 (1964) 646; zit. nach der deutschen Übersetzung aus: HerKorr 18 (1964) 567-583, hier: 579.

2.4 Das Verhältnis von Kirche und Welt im Licht des Kreuzes Jesu Christi

Die Offenbarung Gottes als Liebe, die in dem Wort der Schöpfung anhebt und in der Menschwerdung des göttlichen Wortes ihren Höhepunkt findet, gewinnt ihre eindeutige Gestalt erst im Leben, im Tod und in der Auferstehung Jesu. Ohne das Kreuz Jesu Christi verfällt eine inkarnatorische Theologie leicht der Gefahr einer theologischen Überhöhung der Welt, die deren Brüche und Ambivalenzen nicht genügend ernst nimmt. Das Kreuz Jesu Christi bewahrt den Gedanken der Zeitgenossenschaft mit den jeweiligen Ängsten und Sorgen der Menschen vor einer distanzlosen Identifikation; das Kreuz Jesu Christi erinnert seine Jünger daran, dass sie nüchtern und realistisch damit rechnen müssen, dass die Vergeblichkeit, die Mühsal und auch das Scheitern zum Dienst der Verkündigung und zur Umgestaltung der Welt hinzugehören. Weil der Christ im Kreuz Jesu Christi zugleich ein Zeichen der Treue Gottes erkennt, die ihn durch das Scheitern hindurch zu neuem Leben führt, darf er sich von Rückschlägen und der Versuchung zur Resignation nicht entmutigen lassen. Es ist allein die Passion der Liebe, die die Welt verwandeln kann – nicht durch eine bruchlose Überhöhung ihrer positiven Leistungen und Erfolge, sondern durch die Annahme des Leides und die Überwindung der Sünde hindurch. Daher kann die Solidarität des Christen mit der Welt immer nur eine kritische sein; daher erfordert die Aufgabe, die Zeichen der Zeit zu deuten, die Fähigkeit und den Mut zur Unterscheidung der Geister. Sicherlich ist das Erscheinungsbild der nachkonziliaren Kirche auch durch eine zu weitgehende Anpassung bestimmt, durch die sich die Kirche der Welt ununterscheidbar angleicht. Wenn sie der Welt nichts anderes zu sagen hat, als diese ohnehin weiß, und so nur als Verstärkerin des jeweiligen Zeitgefühls wirksam wird, macht die Kirche sich selbst überflüssig. Wenn ihre Botschaft sich in einer ohnmächtigen Bestätigung dessen erschöpft, was ohnehin gedacht und gewusst, getan und erlitten, versucht und unterlassen wird, braucht es diese Botschaft nicht, da kein heilsamer Impuls von ihr ausgehen könnte.

2.5 Die theologische Legitimität aus partnerschaftlichen Verhältnissen von Kirche und Staat

Aus der dargestellten Beziehung der Kirche zur Welt, die eben nicht nur durch kritische Abgrenzung, sondern auch durch positive Anknüpfung bestimmt ist, ergeben sich auch Konsequenzen für das Verhältnis der Kirche zum Staat. Dieses ist von historischen Voraussetzungen abhängig, die nicht allein von der Kirche bestimmt werden.

Aber wo ein Verhältnis kooperativer Zusammenarbeit unter Wahrung der jeweiligen Autonomie von Kirche und Staat historisch möglich ist, sieht das Konzil darin eine geschichtliche Konstellation, die grundsätzlich begrüßenswert ist: „Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. Beide aber dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen. Diesen Dienst können beide zum Wohl aller umso wirksamer leisten, je mehr und besser sie rechtes Zusammenwirken miteinander pflegen; dabei sind jeweils die Umstände von Ort und Zeit zu berücksichtigen.“²⁴ Weil Kirche und Staat in ihren unterschiedlichen Zielsetzungen – die Kirche dient dem ewigen Heil des Menschen, der Staat seinem irdischen Wohlergehen – auf das Wohl der menschlichen Person ausgerichtet sind, ist eine Zusammenarbeit mit dem Staat überall dort, wo sie ohne Schaden für die Identität des christlichen Zeugnisses möglich ist, auch aus Sicht der Kirche und ihres seelsorgerlichen Auftrages um der Menschen willen anzustreben.

Ich betone dies, weil sich in letzter Zeit die Stimmen derer mehren, die das Modell einer Kooperation zwischen Kirche und Staat, dessen Wurzeln bis in die Zeit des Josephinismus und der Säkularisation zurückreichen, als grundsätzlich illegitim, zumindest aber theologisch bedenklich und durch die Entwicklung der Geschichte überholt einstufen. Sicherlich können die Nähe zum Staat, auch wenn es sich um einen demokratischen Rechtsstaat handelt und die institutionellen Garantien, die sich aus ihrer gesellschaftlichen Stellung als öffentlich-rechtlicher Körperschaft ergeben, die Kirche schwerfällig, behäbig, nicht genügend misstrauisch gegenüber gesellschaftlichen Fehlentwicklungen machen. Derartige Folgen stellen sich jedoch keineswegs zwangsläufig ein. Die Kirche kann die gesellschaftlichen Freiräume, die ihr durch die Zusammenarbeit mit dem Staat eröffnet werden, auch zu einer fachkundigen, dynamischen und innovativen Präsenz an den gesellschaftlichen Orten geistiger Auseinandersetzungen und an den sozialen Brennpunkten des Lebens nutzen. Insofern stellen die Kooperationsvereinbarungen im Blick auf das kirchliche Wirken in Schulen und Hochschulen, Kindergärten und Familieneinrichtungen, in Lebenshilfe und Beratung nur den äußeren Rahmen bereit, in dem sich ein Verhältnis kritischer Zeitgenossenschaft und solidarischen Eingehens auf die Konflikte der Gesellschaft entfalten kann. Auch ist zu bedenken, dass eine gesellschaftliche Randstellung, die der Kirche unter anderen geschichtlichen Konstellationen aufgezwungen werden kann, keineswegs eine größere Vitalität garantiert. Vielmehr ist umge-

²⁴ GS 76; vgl. auch Nr. 25; 40; 43; 74.

kehrt damit zu rechnen, dass die Kirche auch ihren Verkündigungsauftrag nur unter großen Einschränkungen erfüllen kann, wenn sie aufgrund ihrer gesellschaftlichen Marginalisierung nur noch wenige Menschen erreicht. Wir sollten daher das gegenseitige Vertrauensverhältnis zu den staatlichen Kooperationspartnern, das den Religionsunterricht an staatlichen Schulen, die Theologischen Fakultäten an staatlichen Hochschulen wie der Freiburger Universität, aber auch die vielfältigen sozial-caritativen Einsatzfelder der Kirche ermöglicht, nicht als historischen Ballast ansehen, sondern die Chancen, die es uns bietet, solange wir die Kräfte dazu haben, zum Wohl der Menschen nützen.

3. Konkretisierung: Die Verwissenschaftlichung der Welt als Zeichen unserer Zeit

3.1 Die modernen Lebenswissenschaften wecken Hoffnungen und Erwartungen

Bei den Erfolgen der „life sciences“ und der modernen Fortpflanzungsmedizin ist dies anders: Ob es sich um die Geburt des ersten Kindes nach künstlicher Befruchtung, die Entschlüsselung des menschlichen Genoms oder die Aussichten der regenerativen Medizin aufgrund der Nutzung von Erkenntnissen aus der Stammzellenforschung handelt – in jedem Fall gibt es Betroffene unter uns, die als Patienten, Eltern oder Angehörige die Erfolge biomedizinischer Forschung gerade nicht als Zuschauer erleben. Sie verbinden mit dem wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt vielmehr sehr persönliche Hoffnungen – auf Heilung von schwerer Krankheit oder spürbare Erleichterung ihrer Beschwerden, auf ein gesundes Kind ohne die befürchtete schwere Behinderung, auf risikolose Familienplanung auf dem Weg zum eigenen Wunschkind, auf die Beherrschung der biologischen Unwägbarkeiten der eigenen Lebensführung – und dies alles nicht erst in ferner Zukunft, sondern baldmöglichst, in naher, von heute aus überschaubarer Zukunft, jedenfalls aber zu einem Zeitpunkt, in dem sie noch Nutznießer des erhofften wissenschaftlichen Erkenntnisfortschrittes sein können.

Das Fragezeichen in der Formulierung „Ethik aus Expertenhand?“ signalisiert zugleich Misstrauen. Solcher Argwohn stellt sich bei vielen ein, wenn ihre persönlichen Hoffnungen auf den Sieg der Wissenschaft, der sie von „ihrer“ Krankheit befreien oder ihnen „ihre“ Ängste vor künftigen Leiden nehmen kann, mit einer distanziert-sachlichen Analyse der notwendigen Forschungsprojekte konfrontiert werden sollen. Wenn es einen Weg geben könnte – es genügt aus der Sicht

der Betroffenen bereits, diese Frage im Konjunktiv zu stellen – um Krankheitsursachen zu erforschen, Therapieverfahren zu verbessern und Leiden schließlich zu heilen – wer hätte das Recht, die Nutzung dieser Möglichkeiten Bedingungen zu unterwerfen? Aus unbeteiligter Distanz Bedenken vorzutragen? Gibt es außer dem Leid der Kranken und ihrer verzweifelten Hoffnung auf Hilfe überhaupt andere Gesichtspunkte, die neben den gebieterischen Imperativen einer Ethik des Heilens zählen?

3.2 Ethische Grenzen des Machbaren

Der Satz: Nicht alles Wünschenswerte oder technisch Machbare ist ethisch vertretbar, findet auf Anhieb große Zustimmung; er gilt als eine Art von Generalnenner, unter dem ethische Debatten über biomedizinische Fragen geführt werden. Er eignet sich jedoch nicht als Beschwörungsformel, die eine überzeugende Argumentation im Detail ersetzen könnte. Aufgabe ethischer Beratung ist es vielmehr, im konkreten Anwendungsfall zu begründen, warum der Einsatz gentechnischer Möglichkeiten im einen Fall – etwa der Gewinnung von Arzneimitteln auf gentechnischem Wege – ethisch begründbar ist, während das ethische Urteil in anderen Fällen ein negatives Urteil nahelegt. In den meisten bioethischen Konfliktfällen geht es dabei nicht um die Frage, ob die verfolgten Ziele gerechtfertigt sind, sondern darum, ob wir sie auf den Wegen erreichen dürfen, die dazu im Augenblick erforderlich sind.

Die Verwirklichung an sich wünschenswerter Handlungsziele kann dann zur moralischen Unmöglichkeit werden, wenn diese nur erreicht werden können, indem elementare Rechte und Ansprüche anderer verletzt werden. Wir empfinden Sympathie mit dem Räuber Robin Hood, der nicht aus Eigennutz, sondern zum Wohl der Armen stiehlt: Er ist kein gewöhnlicher Räuber, da seine Tat durch die gute Motivation etwas Würdevolles, Edles und Nobles gewinnt. Dennoch wissen wir, dass sein Handeln nicht gerechtfertigt werden kann, da ein Raubüberfall kein moralisch und rechtlich zulässiges Mittel ist, um den Armen zu helfen. Derselbe Grundsatz gilt auch in den moralischen Konfliktsituationen, in die moderne Verfahren der Fortpflanzungsmedizin und die Möglichkeiten der Embryonenforschung führen könnten. Zwar verfolgen Ärzte und Forscher hochrangige Zielsetzungen; sie handeln, um Krankheitsursachen zu erforschen, neue Therapien zu entwickeln oder Eltern mit einem behinderten Kind die Geburt eines genetisch eigenen, gesunden Kindes zu ermöglichen. Eine ethische Beurteilung von Forschungsansätzen oder reproduktionsmedizinischen Verfahren

kann jedoch nicht allein von den Intentionen der Forscher oder der Ärzte her erfolgen. Ein moralischer Standpunkt wird vielmehr erst dann erreicht, wenn die Belange aller von ihren Handlungen möglicherweise Betroffenen Berücksichtigung finden. Daher muss ein ethisches Urteil auch die erforderlichen Mittel überprüfen und die bei realistischer Risikoerwägung zu erwartenden Folgen berücksichtigen.

Dabei gilt die Präferenzregel, dass im Konfliktfall der Wahrung elementarer Rechte von Individuen der Vorrang vor allgemeiner Hilfeleistung unter dem Vorzeichen des an sich Wünschenswerten zukommt. Der Schutz fundamentaler Rechte – vor allem des Rechts auf Leben, dessen Achtung jedem menschlichen Wesen strikt geschuldet ist – wiegt schwerer als die erhofften positiven Folgen für andere. Im Fall der Kollision zwischen positiven Hilfspflichten und negativen Unterlassungspflichten, die nicht durch die Beachtung einer zeitlichen Reihenfolge aufgelöst werden kann (zuerst das Dringliche, dann das Aufschiebbare), muss daher das Prinzip *primum nil nocere* (= zuerst nicht schaden) beachtet werden. Dieser Grundsatz der allgemeinen Ethik findet in der Medizinethik und im ärztlichen Berufsethos eine Entsprechung darin, dass dem Nicht-Schadensprinzip der Vorrang gegenüber der Pflicht zur Hilfeleistung zukommt.

3.3 Die Unterscheidung von Zielen, Mitteln und Folgen

Der Sinn der Unterscheidung zwischen gerechtfertigten Zielsetzungen und unzulässigen Mitteln lässt sich anhand von Beispielen verdeutlichen. Die Heilung von Krankheiten und der Schutz vor Behinderung sind ein berechtigtes Ziel. Es macht jedoch einen erheblichen Unterschied aus, ob dieses Ziel durch die Bekämpfung der Krankheitsursachen oder die vorgeburtliche Aussonderung der künftigen Träger dieser Krankheiten oder Behinderungen erreicht werden soll. Im einen Fall stehen Diagnose und Therapie im Dienst des kranken Menschen, wie es dem Auftrag der Medizin entspricht, im anderen Fall findet überhaupt keine Therapie statt, während die Diagnose zur Grundlage von Selektionsentscheidungen wird, die mit dem ursprünglichen Heilungsauftrag der Medizin unvereinbar sind. Ähnliches gilt für die Präimplantationsdiagnostik und die verschiedenen Varianten der fremdnützigen verbrauchenden Embryonenforschung, sofern sie eine unzulässige Instrumentalisierung des menschlichen Lebens voraussetzen. Im Fall der PID erfolgt die künstliche Erzeugung menschlicher Embryonen nicht um ihrer selbst willen, sondern zum Zwecke ihrer genetischen Untersuchung und ihrer präsumtiven Aussonderung bei entsprechendem Ergebnis. Im Fall der embryonalen

Stammzellforschung können die benötigten Stammzelllinien bislang nur durch die Vernichtung menschlicher Embryonen gewonnen werden. Trotz ihrer hochrangigen Zielsetzungen stoßen die genannten biotechnologischen und fortpflanzungsmedizinischen Verfahren daher auf schwerwiegende moralische Bedenken, die in einem ethischen Gesamturteil letztlich den Ausschlag geben.

Niemand hat einen Anspruch darauf, die eigenen Wünsche und Interessen auf Kosten der fundamentalen Rechte anderer durchzusetzen. Auch die seelische oder körperliche Notlage, in der sich Eltern mit einem behinderten Kind oder unheilbar Kranke befinden, gibt diesen kein Verfügungsrecht über fremdes menschliches Leben. Die reproduktive Autonomie von Paaren und das Recht auf ungehinderten Zugang zu allen Heilverfahren der modernen Medizin finden eine Grenze an dem Anspruch des Embryos, um seiner selbst willen geachtet zu werden. Der Hinweis auf den extrakorporalen Status und die sogenannte Überzähligkeit eines Embryos mindert seinen Schutzanspruch keineswegs. Schließlich ist er selbst ungeachtet seines Aufenthaltsortes oder der Erzeugungsimplicitation, die am Ursprung seines Daseins steht, ein unschuldiges, schutzloses Wesen, das niemanden bedroht und nur durch menschliches Handeln in die Situation äußerster Schutzlosigkeit und Hilfsbedürftigkeit gelangte. Die Anerkennung seiner Schutzansprüche erfordert auch keinesfalls ein besonders hochstehendes Ethos oder einen heroischen Verzicht, der niemandem zumutbar wäre. Vielmehr entspricht es einem Minimalbegriff der moralischen Verantwortung, dass wir für diejenigen Lebewesen der eigenen Art Verantwortung tragen, die wir durch unser eigenes Handeln in die prekäre Lage gebracht haben, in der sie sich befinden. Die umgekehrte Schlussfolgerung, die aus der existentiellen Bedrohung der einen durch die Krankheit das Recht zur beliebigen Verfügung über das Leben der anderen ableitet, widerspricht dem Grundsatz vom Vorrang der Unterlassungspflichten vor den positiven Tugendpflichten. Diesen Grundsatz zu beachten, mag in vielen Fällen schwer fallen; doch benennt er präzise den Grund, warum wir als moralisch handelnde Personen nicht alles tun dürfen, was an sich wünschenswert und technisch möglich wäre. Der Verzicht auf die Realisierung wünschenswerter Ziele kann aus moralischen Gründen geboten sein. Eine Hilfeleistung für die einen – so wertvoll sie für sich betrachtet sein mag – findet dort ihre Grenze, wo fundamentale Rechte anderer verletzt werden, zumal dann, wenn es sich bei diesen um schwache und daher schutzbedürftige Subjekte handelt, die ihre berechtigten Ansprüche nicht aus eigener Kraft geltend machen können. Ethische Beratung nimmt in einem solchen Fall eine Anwaltsfunktion wahr, die an das

Recht derer erinnert, die ihren Standpunkt nicht selbst vertreten können.

3.4 Der Schutz des menschlichen Lebens in seinen Anfangsphasen

Die Bereitschaft zur Anerkennung der anderen als uns ebenbürtigen Mitgliedern der moralischen Gemeinschaft muss auch das Urteil über die Schutzwürdigkeit jedes menschlichen Individuums in den Anfangsphasen seiner Existenz bestimmen. Die modernen Biotechniken haben die Grenzlinie, auf der die Entscheidung über die Anerkennung oder Missachtung der von unserem Handeln Betroffenen in ihrer Würde als Mensch fällt, weit nach vorn geschoben. Diese Entscheidung fällt in einen Bereich des nur mikroskopisch Wahrnehmbaren, in dem die Verletzung fundamentaler Rechte des Menschen so frühzeitig und verborgen stattfindet, dass sie von vielen als solche überhaupt nicht erkannt wird. Um in diesen Grenzfällen nicht der Problemlosigkeit des Augenscheinlichen zu verfallen, kann ein begründetes Urteil nur von einem Unparteilichkeitsstandpunkt aus erfolgen. Keineswegs darf dabei eine „Abwägung“ in der Weise erfolgen, dass wir dem Embryo in Abhängigkeit von den Nutzungsansprüchen anderer einen sich wandelnden moralischen und rechtlichen Status zuschreiben. Die unumkehrbare Asymmetrie der Beurteilungsebene – wir befinden uns bereits Geborene darüber, unter welchem Blickwinkel wir die einzelnen Lebensphasen der noch Ungeborenen betrachten – verpflichtet uns vielmehr zu besonderer Vorsicht und zur advokatorischen Wahrnehmung der Belange des Embryos gegenüber unserem eigenen Urteil.

Die advokatorische Vertretung der Position des Embryos gegenüber den Interessen der bereits Geborenen ist ein striktes Gebot der Unparteilichkeit und damit der Gerechtigkeit; sie kann nicht durch den Hinweis relativiert werden, dass auf Seiten der Wissenschaft besonders hochrangige Güter auf dem Spiel stehen. Wenn bei der Festlegung des zeitlichen Beginns der Schutzwürdigkeit des Embryos von den humanbiologischen Grundlagen her ein Spielraum bestehen sollte (etwa zwischen dem Abschluss der Befruchtung oder dem Beginn der Nidation), darf dieser nicht stillschweigend zu Lasten des Embryos genutzt werden. Ethische Vernunft legt es vielmehr nahe, von einem Unparteilichkeitsstandpunkt aus dem am wenigsten willkürlich gewählten Zeitpunkt den Vorzug zu geben.

Wir müssen, um die Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens in seinen Anfangsphasen unvoreingenommen erkennen zu können, retrospektiv zum Ausgangspunkt unserer eigenen Existenz zurückgehen

und nach den für unser heutiges Dasein relevanten eigenen Herkunftsbedingungen fragen. Wir alle haben unabhängig davon, wie wir im Einzelnen denken, eines gemeinsam; wir selbst existierten einmal als Embryonen, deren durchschnittliche statistische Überlebenschancen wie die der gegenwärtigen Zygoten auf derselben Entwicklungsstufe nicht mehr als 30-40% betrug. Alle Einwände, die in der gegenwärtigen Debatte um den moralischen Status des Embryos gegen eine volle Schutzwürdigkeit von Anfang an vorgetragen werden, hätten damals auch gegen unser Existenzrecht ins Feld geführt werden können. Umgekehrt gilt: Weil unser heutiges Dasein in einem unauflösbaren Zusammenhang mit der Tatsache steht, dass wir in unserer damaligen gefährdeten Existenzweise von unseren Eltern als eigenständige Wesen geachtet wurden und uns die zu unserer Entwicklung erforderliche Unterstützung nicht vorenthalten wurde, sind wir verpflichtet, denen dieselbe Achtung, Unterstützung und Hilfeleistung zu erweisen, die sich heute in unserer damaligen, höchst prekären Lage befinden. Wenn es die gegenwärtigen fortpflanzungsmedizinischen Möglichkeiten erlauben, menschliches Leben außerhalb des Mutterleibes zu erzeugen, darf dies in moralischer Hinsicht nicht dazu führen, dass wir dem von uns erzeugten eine geringere Achtung entgegenbringen als sie im natürlichen Zeugungsvorgang gefordert ist. Wir dürfen daher auch den extrakorporal erzeugten Embryo nicht wie das Produkt eines Herstellungsvorganges behandeln, über das wir nach unseren Vorstellungen und Interessen verfügen dürfen. Wir haben ihn durch eigenes Handeln – eben durch die Nutzung der neuen biotechnologischen Möglichkeiten – in seine derzeitige Lage gebracht und sind daher verpflichtet, dafür Sorge zu tragen, dass er eine dem natürlichen Zeugungsprozess vergleichbare Entwicklungschance erhält. Die Künstlichkeit der Erzeugung des Embryos ändert nichts daran, dass sich hinter dem biologischen Vorgang, den wir ins Werk setzen, der Anfang der personalen Freiheitsgeschichte eines Subjekts verbergen kann, das uns auf einer späteren Stufe seiner Entwicklungsmöglichkeiten als ebenbürtiger Interaktionspartner gegenübertritt. Das Verhältnis des Erzeugers zu dem erzeugten Embryo soll kein einseitiges Nutzungsverhältnis, sondern ein solches der Anerkennung sein, das dessen zukünftigen Lebensmöglichkeiten antizipiert.

4. Schluss

Die Verwissenschaftlichung unserer Welt ist ein Grundzug der modernen Lebenswirklichkeit, ohne den diese nicht adäquat verstanden werden kann. Wer den Hoffnungen und Ängsten, den Erwartungen und Sorgen der eigenen Gegenwart treu bleiben möchte, muss sich

den Herausforderungen stellen, die mit der Anwendung und Nutzung der biotechnologischen Möglichkeiten gegeben sind. Diese verändern nicht nur die Umwelt des Menschen, die seinen natürlichen Lebensraum darstellt, sondern auch das menschliche Leben selbst und zentrale Lebensvorgänge wie Zeugung und Geburt, Gesundheit und Krankheit, Sterben und Tod. Der Auftrag kritischer Zeitgenossenschaft umfasst dabei beides: die Bejahung von Wissenschaft und Technik und ihre kritische Indienstnahme, die das technisch Machbare an dem ausrichtet, was wir im Blick auf die Zielsetzungen, die Mittel und Wege und schließlich die Folgen ihrer Nutzung verantworten können.

Die Annahme der Welt, die auch die Eroberungen der Wissenschaft und die Macht der Technik einschließt, hebt deren heilsgeschichtliche Ambivalenz nicht auf. Grundsätzlich gilt: Es gibt keine neutrale Welt. Diese ist vielmehr immer schon auf den größeren Gott hin geöffnet, aus dessen schöpferischer Macht und Liebe sie hervorgeht oder sie bleibt in sich verschlossen, indem sie sich Gott verweigert. Auch die Möglichkeiten einer Umgestaltung und biologischen Manipulation des Lebens müssen daher in ihrer ambivalenten, „gemischten“ Qualität wahrgenommen werden: Sie sind kein Teufelswerk, aber sie schaffen auch nicht den Himmel auf Erden. Die Hoffnung, mit Hilfe der Wissenschaft die Fehlerhaftigkeit der menschlichen Existenz korrigieren und ihre leidvollen und schmerzhaften Seiten für immer aufheben zu können, bleibt ein vergeblicher, des Menschen unwürdiger Traum. Seine Würde als endliches Wesen besteht nicht darin, dass er gegen alle Grenzen rebellieren muss, sondern dass er in seinen Grenzen, mit seinen Fehlern und Defiziten, auch mit den körperlichen Gebrechen und Behinderungen, die vielfaches menschliches Leid verursachen können, leben und sterben darf. Die Verwandlung menschlicher Leiden in Freude, der Übergang vom Tod zum Leben und die Überwindung des Schmerzes kann nicht auf rein technischem Wege gelingen; sie bleibt das Werk der Liebe, die dem Leid nicht ausweicht, sondern ihm standhalten kann.

Blicken wir am Ende nochmals auf die Grundhaltung kritischer Zeitgenossenschaft zurück, in der wir als Kirche Jesu Christi Mitverantwortung für die Geschehnisse der Welt und die Zukunft der menschlichen Gesellschaft tragen. Wir haben gesehen: Kirche und Welt, Glaube und Kultur lassen sich nicht in der Weise unterscheiden, dass ihre Bereiche nur getrennt und einander gegenübergestellt würden. Vielmehr sind beide, Kirche und Welt, Glaube und Kultur umschlossen von der Schöpfung und der Geschichte des Heils oder Unheils. Man kann sie daher nicht adäquat unterscheiden, so dass es einen Bezirk des Heiligen neben dem Profanen gäbe. Die Aufgabe, die Zei-

chen der Zeit im Lichte des Evangeliums zu deuten, fordert uns vielmehr dazu auf, nach den Spuren des Geistes Gottes im Acker der gemeinsamen Geschichte von Kirche und Welt zu suchen. Auch wenn uns dies als theologische Wahrheit über Gott und sein geschichtliches Heilswirken bewusst ist, müssen wir uns dieser Wahrheit immer wieder vergewissern, damit sie zu einer gelebten Haltung im Umgang mit den Nöten der Gegenwart werden kann: Der Geist Gottes weht auch außerhalb der Kirche in der Welt. Ebenso gilt umgekehrt: Die Kirche selbst wird bis zum Ende der Tage immer auch ein Stück Welt bleiben. Daher ist die Welt für die Jünger Jesu Christi unaufhebbar beides, Ort der Sendung *und* des Kampfes, der Liebe *und* des Todes, der Solidarität *und* der kritischen Verweigerung. Diese letzte Distanz, die den Jüngern Jesu Christi eine restlose Identifikation mit den Erwartungen ihrer Zeit unmöglich macht, bringt es mit sich, dass die Kirche die Erwartungen der Welt immer wieder wird enttäuschen müssen. Sie kann nur eine kritische Zeitgenossin der Gegenwart sein, wenn sie ihrem Wesen als *ek-klesia*, als herausgerufenes, pilgerndes Volk Gottes treu bleiben will.

Erst aus dieser Haltung eschatologischer Distanz spricht der Glaube sein Ja zur Welt. Sie ist der Ort, an den er von Gott gestellt ist, die Zeit, in die er von Gott eingewiesen ist. „Das Christentum ist keine geschichtliche Größe“, schreibt der Begründer der Nouvelle Théologie und spätere Kardinal *Henri de Lubac* in seinem Tagebuch nieder, „die Geschichte vielmehr ist eine christliche Größe“²⁵. Wir können uns die Zeit und die Stunde nicht aussuchen, in der Gott unseren Dienst fordert. Vielmehr sollen wir unsere Zeit und unsere gegenwärtige Welt als den Platz erkennen, an den wir von Gott gestellt sind. Für uns bedeutet dies: Wir sollen das Evangelium einer Welt verkünden, wir sollen als Kirche Jesu Christi in einer Welt leben, die durch Wissenschaft und Technik geprägt ist und in Zukunft noch stärker geprägt sein wird, als wir uns dies heute vorstellen können. Bei aller kritischen Wachsamkeit, die auch gegenüber den Errungenschaften des technischen und wissenschaftlichen Fortschritts notwendig ist, brauchen wir vor der Zukunft einer verwissenschaftlichten Welt keine Angst zu haben. Als Christen wissen wir: Gottes erstes Wort an die Welt, das „Wort der Schöpfung“, in ihren Werken als Wahrheit der Welt geoffenbart, ist die Quelle, in der alle wissenschaftlichen Erkenntnisse ihren Ursprung haben.

Erasmus von Rotterdam, an den zu erinnern wir im Jahr unseres Freiburger Universitätsjubiläums besonderen Grund haben, hat es in seinem „*Enchiridion militis christiani*“ auf die Formel gebracht: „Christi

²⁵ Glaubensparadoxe, Einsiedeln 1972, 69.

esse puta, quidquid usquam veri offenderis“ („Sei gewiss, dass alles Wahre, auf das du triffst, von Christus stammt“). Er wandelt damit einen Satz aus den Schriftkommentaren des *Thomas von Aquin* ab: „Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est“²⁶ („Alles Wahre, wer immer es aussprechen mag, stammt vom Heiligen Geist“). Was für ein Satz ist dies! Welche Haltung intellektueller Offenheit spricht aus ihm! Zur Entstehungszeit der großen Universitäten Europas galt diese unbekümmerte Einstellung gegenüber der Wissenschaft als eine gläubige Haltung, die von dem Vertrauen geleitet ist, in den Erkenntnissen der Wissenschaft der noch verborgenen Wahrheit der Welt zu begegnen, die Gott im Wort der Schöpfung der Natur eingestiftet hat. Deshalb stellte man auf den Universitätszeptern dar, wie Christus die Wissenschaften auf die einzelnen Fakultäten verteilt. Das Vertrauen, in den Ergebnissen der Wissenschaft, auch wenn sie unser Leben in einer früher ungeahnten Weise verändern, nichts Bedrohlichem, sondern den Spuren des Heiligen Geistes, der schöpferischen Wahrheit Gottes zu begegnen, ist noch immer die angemessene, Gottes Weisheit entsprechende Haltung, die Herausforderungen der Gegenwart in kritischer Zeitgenossenschaft anzunehmen.

²⁶ Super II, ad Timotheum III,3 (nr. 126).

Soziale Gerechtigkeit als fundamentale christliche Option

Fragen der Sozialstaatsreform aus der Perspektive der christlichen Sozialethik*

Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer, Freiburg

„Soziale Gerechtigkeit – das kannst Du im 21. Jahrhundert doch vergessen. Da muss jeder selbst sehen, wo er bleibt.“ „Das soll sozial gerecht sein, wenn nur Doppelverdiener bei der Geburt eines Kindes vom neuen Elterngeld profitieren?“ „Wo bleibt die soziale Gerechtigkeit, wenn immer noch knapp 4 Millionen Menschen keine Arbeit haben?“

Vermutlich jeder hat eine persönliche Frage nach der Gerechtigkeit – und persönliche Erfahrung mit Ungerechtigkeit. Die aktuelle gesellschaftspolitische Diskussion dreht sich in weiten Teilen um die Gerechtigkeit: Die neue Unterschicht, Altersversorgung, Gesundheitsreform, Arbeitsmarkt. Es geht um immer neue Maßnahmen und Politikkonzepte. Aber keines scheint richtig zu greifen und schon gar nicht das Gerechtigkeitsbedürfnis der Menschen zu befriedigen.

Aus der Perspektive der christlichen Sozialethik kommen wir aber nicht umhin, uns diesem Begriff zu widmen und zu versuchen, ihn näher zu konturieren.

Für unsere Überlegungen zum Thema ergibt sich gemäß dem in der Sozialzyklika *Mater et magistra* grundgelegten methodischen Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln folgendes Vorgehen:

- Zunächst sind – nur exemplarisch – einige aktuelle gesellschaftliche Problemfelder zu skizzieren, die paradigmatisch für das Neue stehen und eine Herausforderung für die gesellschaftlich-politische Diakonie der Kirche darstellen – das Konzil spricht hier davon, dass „nach den Zeichen der Zeit zu forschen“ (Vaticanum II. 1962, GS 4) ist. Hier sollte deutlich werden, wo die Kirche gefordert ist zu einem spe-

* Der Text basiert auf einem Vortrag beim Tag des Pastoralen Dienste am 20. Juni 2007 in Freiburg.

zifischen Beitrag zur zukunftsfähigen Mitgestaltung der Gesellschaft.

- Sodann ist genuin sozialetisch danach zu fragen, was soziale Gerechtigkeit bedeutet und was es heißt, die Sozialstaatsreform sozial zu gestalten? Um welche Werte geht es, wenn wir von „sozial“ sprechen“?
- Und schließlich ist zu fragen nach einigen Grundoptionen für eine gesellschaftlich-politische Diakonie, die sich als konstitutiver Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft und der Mitgestaltung einer zukunftsfähigen Gesellschaft begreift.

1. „Was ist los mit unserem Sozialstaat?“ – Aktuelle gesellschaftliche Problemfelder als Herausforderung für die christliche Sozialethik

1.1 „Damit er marktfähig wird ...“ – Der Umbau des Sozialstaats

Die aktuelle gesellschaftliche Debatte ist beherrscht von einem zentralen und brisanten Thema – von der Frage nach dem Umbau (viele sprechen hier ja auch vom Abbau) des Sozialstaats. In der Zwischenzeit besteht offensichtlich weithin Konsens darüber, dass der Sozialstaat so, wie er zur Zeit (noch) konstruiert ist, sowohl aus finanzieller als auch aus ethischer Perspektive an seine Grenzen gekommen ist (vgl. Nothelle-Wildfeuer 2004). Dass ein Umbau stattfinden muss, liegt mithin auf der Hand. Aber was die Perspektive ist, das alles ist mehr denn je umstritten.

Eine erste große sozialetische Herausforderung scheint in der Zielbestimmung zu liegen: Durchaus dem Zeitgeist entsprechend bezeichnet etwa der Philosoph Wolfgang Kersting in seiner Konzeption den Wohlfahrtsstaat – so seine Terminologie – als die Größe, die die Voraussetzungen des Marktes sichert. Er sieht dezidiert die Aufgabe des Sozialstaats darin, die Menschen auf die Partizipation am Markt vorzubereiten, sie marktfähig zu machen; dessen Ziel ist Kersting zufolge „die Selbstständigkeitssicherung“, der Sozialstaat macht aus den unselbständig Gewordenen „Selbstständige in Wartestellung, er hält sie marktbereit.“ (Kersting 1998, 42.) Eine solche Fixierung auf die Markt- und Wirtschaftsfähigkeit der Menschen ist aus der Perspektive des christlichen Menschenbildes eine völlig unzulässige, weil eindimensionale Verkürzung.

In vielen aktuellen Stellungnahmen von Politikern lässt sich genau diese Intention ebenfalls finden: Sie kommt ganz ähnlich auch dort

zum Ausdruck, wo Ziele etwa der Bildungsreform allein aus dieser ökonomischen oder Marktperspektive formuliert werden: Programme zum lebenslangen Lernen, zur Fort- und Weiterbildung haben oftmals ihr erklärtes Ziel ausschließlich darin, die Menschen bereit zu machen oder zu halten für die ständig wachsenden Forderungen der sich immer schneller wandelnden Arbeits- und Berufswelt, sie somit aufgrund ihrer möglichst optimalen Kompetenz zu einem möglichst kostengünstigen Faktor werden zu lassen.

Dieser auf sehr vielen Themenfeldern anzutreffenden Verkürzung – man könnte hier von einer ökonomistischen Verkürzung sprechen – muss eine Auffassung entgegengesetzt werden, die den ganzen Menschen und die Ermöglichung seiner Freiheit in den Mittelpunkt stellt. Es geht dem Sozialstaat und den von ihm bereitzustellenden Rahmenbedingungen umfassender darum, zu ermöglichen, dass die Menschen ihre „Freiheits- und Partizipationsrechte überhaupt genießen und die im demokratischen Verfassungsstaat eröffneten Freiheitsräume gestalten (...) können.“ (Wildfeuer 2000, 304.)

1.2 „Da gibt es kaum noch ein Entrinnen ...“ – Die neue Unterschicht

Die vor einiger Zeit brand aktuell geführte und inzwischen etwas leiser gewordene Diskussion um die neue „Unterschicht“ ist sicher als zweiter Aspekt in diesem Kontext der Umgestaltung des Sozialstaats zu nennen: Nicht um die Frage der Terminologie geht es uns hier, sondern vielmehr um die Feststellung der Entsicherung des sozialen Lebens durch befristete Beschäftigung, Minijobs, Dauerpraktika, modernes Tagelöhnerwesen und der Konsequenzen für das Leben der Betroffenen sowie für die Gesellschaft und ihr Gemeinwohl. Aus prekären Arbeitsverhältnissen folgen prekäre Existenzweisen, in Analogie zum Proletariat wurde deshalb schon die Begriffsbildung Prekariat für die neue Form einer von der gesamten Gesellschaft abgehängten Klasse vorgeschlagen, wobei gerade das Neue daran ist, dass diese Entwicklung eben nicht mehr nur eine sog. „Unterschicht“ trifft, sondern sich sehr viel mehr in das Zentrum der Gesellschaft, durchaus in die sog. Mittelschicht hinein verbreitet hat.

Kennzeichnend für diese neue Unterschicht, die viel mehr ist als die bisherige Unterschicht, ist vorrangig das traurige Bewusstsein, vor allem in Folge der Erfahrungen mit der Langzeitarbeitslosigkeit und der scheinbaren Aussichtslosigkeit der Bemühungen, (wieder) in den Arbeitsmarkt integriert zu werden, dass es sich dabei um einen nicht mehr abänderbaren Dauerzustand handelt. Nicht das Phänomen, das

es sicher auch gibt, dass man sich einrichtet in dieser Lebenssituation, weil es ganz komfortabel ist, ist gemeint, vielmehr das für jeden einzelnen höchst schwierige Phänomen, sich offenkundig abfinden zu müssen mit einer entsprechenden Exklusion aus der Gesellschaft, mit der Chancen- und Erfolglosigkeit. Die Verteilung von Lebenschancen tangiert massiv die Fragen der Gerechtigkeit – hat dies doch in unserer Gesellschaft viel zu tun mit der Möglichkeit, an der Erwerbsarbeit und darüber an gesellschaftlichen Prozessen, Einrichtungen und Errungenschaften zu partizipieren. Eine bedeutende Rolle spielt in diesem Zusammenhang mithin das Problem der Arbeitslosigkeit, das allerdings in Deutschland bereits seit über 25 Jahren andauert und sich in Deutschland in den 90er Jahren noch einmal verstärkt hat (vgl. Althammer 2002, 15 f).

1.3 „Fordern und Fördern“ – Hartz IV und die Arbeitsmarktpolitik

Der mit „Hartz IV“ bezeichnete bisher größte Systemwechsel in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland bezogen auf die Arbeitsmarktpolitik meint die zu Beginn des Jahres 2005 in Deutschland erfolgte Zusammenlegung von Arbeitslosenhilfe und Sozialhilfe zu einer steuerfinanzierten Transferleistung (Arbeitslosengeld II). Sie ist sicher als Ausdruck des Bemühens zu verstehen, eine durchaus diffizile Gratwanderung zu schaffen hinsichtlich der Frage nach einem ausgewogenen Verhältnis zwischen Eigenverantwortung und solidarischer Unterstützung. Neben vielen problematischen Details (hier sei nur hingewiesen auf die vom NRW-Ministerpräsidenten Rüttgers wieder in die Debatte gebrachte für alle gleiche Zahlung des ALG II nach 12 bzw. 18 Monaten¹) sei aber vorrangig darauf hingewiesen, dass die Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich die Hartz IV-Reform Anfang 2005 vollzog, höchst problematisch sind: nämlich der sehr wenig bewegliche Arbeitsmarkt. Dessen Struktur, dessen fehlende Flexibilität und Dynamik sind es, die Hartz IV unter den gegebenen Konditionen zu einem großen Gerechtigkeitsproblem für die Betroffenen werden lassen.

Ich will hier nicht einfachhin etwa für eine Aufhebung des Kündigungsschutzes plädieren, wohl aber deutlich machen, dass mehr Flexibilität, auf die Arbeitnehmer und Arbeitgeber vertrauen könnten, Chancen mit sich brächte. Reguläre Stellen werden unter den gegenwärtigen Konditionen jedenfalls bei weitem nicht in genügendem

¹ Auf die jüngste Entscheidung des Bundestages zur differenzierten und verlängerten Zahlung des ALG I kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden.

Maße geschaffen, die Rahmenbedingungen sind nicht geeignet, Mittelständlern und Handwerkern etwa, die im Blick auf die Schaffung von Ausbildungs- und Arbeitsplätzen in Deutschland immer noch die Hauptlast schultern, ihren Beitrag zum Arbeitsmarkt zu erleichtern, den Arbeitssuchenden stehen mithin nicht genügend Stellen zur Verfügung, so dass ihre Bemühungen oftmals ins Leere laufen. (Vgl. dazu insgesamt Nothelle-Wildfeuer u. Steger 2004.)

1.4 „Wer soll denn unsere Renten finanzieren ...?“ – Familienpolitik im Dienste der Ökonomie?

Die Frage nach dem Verhältnis von Arbeit und Kapital, im 19. Jahrhundert der entscheidende soziale Konflikt, ist gegenwärtig nicht mehr der einzige und vorrangige soziale Konflikt. Eine neue große soziale Frage der Zukunft ist der Konflikt zwischen den Menschen, die Familie und damit Kinder haben und den Kinderlosen.

Sowohl im Diskurs der gesellschaftlichen Öffentlichkeit als auch der Wissenschaften, wie er gegenwärtig in unserer bundesrepublikanischen Gesellschaft geführt wird, dokumentiert sich derzeit, dass Familie, ihre Förderung und Unterstützung, ein auf den ersten Blick zunehmend bedeutsames, ja sogar vorrangiges Thema ist:

Es gab in der jüngeren Vergangenheit einige Urteile des Bundesverfassungsgerichts im Bereich Familie, es gab die Erhöhung des Kindergeldes sowie die beiden Familienförderungsgesetze unter der rot-grünen Bundesregierung, aktuell werden ja die hinlänglich bekannten Themen wie etwa Kleinkinderbetreuung, Ganztagsangebot bzw. das Gesetz zum Elterngeld diskutiert. Geht es dabei aber wirklich um das Wohl des Kindes und um eine Förderung der Familie als Familie?

Man kann sich insgesamt des Eindrucks nicht erwehren, dass Familienpolitik, zu Beginn des 21. Jahrhunderts zum zentralen Punkt jedes politischen Programms geworden, in der Gefahr steht, aus Gründen der Opportunität und in Orientierung am herrschenden „Zeitgeist“ verzweckt und funktionalisiert zu werden (vgl. Genosko 1993): Man hat sicher richtig erkannt, dass Familienfreundlichkeit einen wesentlichen Beitrag leisten kann zur Ausgestaltung des Arbeitsmarktes in einer den heutigen Erfordernissen angepassten Weise; dass Familienpolitik notwendig ist, um Familien zu unterstützen, ihre für das Funktionieren der Wirtschaft konstitutive Rolle bei der Bildung von „Humankapital“ bzw. „Humanvermögen“ zu erfüllen. Man hat schließlich klar gesehen, dass Familienfreundlichkeit und familienorientierte Politik aus bevölkerungspolitischer Perspektive einen hilfreichen, wenn

nicht sogar notwendigen Beitrag leisten könnte zur Verbesserung der Situation im Sozialversicherungssystem bzw. zu dessen Aufrechterhaltung.

All diese politisch-pragmatischen und ökonomischen Aspekte haben – und das sei hier klar betont – zweifelsohne *auch* ihre Berechtigung, dürfen aber aus christlich-sozialethischer Perspektive keinesfalls vorherrschendes oder gar alleiniges Kriterium werden: Denn gegen diese Verzweckung der Familienpolitik ist ein nicht abweisbares Argument anzuführen: „alle Leistungen, die im gesellschaftlichen und staatlichen Interesse von der Familie erwartet werden ..., sind politisch nicht herstellbar, ja nicht einmal im Sinne gezielter Familienpolitik isoliert ansteuerbar“ (Baumgartner 1995, 59), denn Prozesse und Leistungen in der Familie ergeben sich aus der gesamten Lebenssituation und dem Lebensgefühl der Familie, nicht aus isolierten, isolierbaren und kalkulierten Entscheidungssituationen. Die Eigenart der Familie muss geachtet werden, Familie darf nicht ökonomisiert werden, ihr Wert nicht ausschließlich verrechnet werden für das Gemeinwohl der Gesellschaft – konkret: für die „Produktion“ des Humankapitals und für die Sicherung der Renten.²

2. „Was heißt da schon ‚sozial gerecht‘? – Zu einem Grundwert christlicher Sozialethik

Wenn Friedrich Engels die Rede von der Gerechtigkeit als ein ideologisches Reden abtut und Gerechtigkeit für ihn „immer nur [...] der ideologische, verhimmelte Ausdruck der bestehenden ökonomischen Verhältnisse (ist)“ (Engels 1976, 277), dann ist dieses Verständnis eindeutig kontraintuitiv. Denn es widerspricht dem nahezu ursprünglichen Gefühl des Menschen resp. seiner frühkindlichen Urerfahrung bezüglich dessen, was gerecht ist und vor allen Dingen, was ungerecht ist im Sinne einer „uneinsichtige(n) Zurücksetzung der eigenen Person“ (Furger 1992, 174). Wenn von Gerechtigkeit die Rede ist, steckt primär nicht eine Orientierung an irgendwelchen Verhältnissen dahinter, sondern an einem darüber hinausweisenden Maßstab. Gerechtigkeit wird daher bereits vom ursprünglichen Empfinden aus in den Bereich der Sittlichkeit und der Moral verwiesen.

Der Versuch, Gerechtigkeit zu definieren, stößt allerdings trotz solcher urmenschlicher Erfahrung und trotz des offenkundig nahezu

² Eine dezidiert ökonomische Haushalts- und Familientheorie findet sich bei Becker 2000. Vgl. zur Kritik daran Hülskamp u. Seyda 2004, bes. 20 f, ebenso Ott 2002, 13 f.

selbstverständlichen, gleichsam spontan-intuitiv erschlossenen Wissens um das, was gerecht ist, immer wieder auf große Schwierigkeiten.

Nicht alle gehen soweit wie der große Freiburger Ökonom und Sozialphilosoph Friedrich August von Hayek, der den Begriff der sozialen Gerechtigkeit für genauso sinnvoll hält wie die Rede von einem moralischen Stein (vgl. Hayek 1981, 112), der also diesen Terminus für völlig inhaltsleer und sinnlos hält. Dennoch aber - oder auch: gerade deswegen - bleibt es für die katholische Soziallehre als philosophisch-theologische Ethik eine unerlässliche Aufgabe, eine entsprechend begründete und rational verantwortete Definition zu suchen.

2.1 „Das allein kann es nicht sein ...“ – Engführungen des Begriffs „Soziale Gerechtigkeit“

Folgt man der gebräuchlichen Verwendungsweise des Begriffs sowohl im alltäglichen und noch unreflektierten Sprechen als auch im Kontext theoretischer Überlegungen, dann lassen sich drei Bestimmungen des Begriffs sozialer Gerechtigkeit eruieren, die aber, das sei hier schon gleich vorab gesagt, Engführungen des Begriffs darstellen (vgl. dazu insgesamt Nothelle-Wildfeuer 1999):

1. Subjekt, Produzent und Garant sozialer Gerechtigkeit ist primär der Staat, dessen Befugnisse ausgeweitet werden sollen mit dem Ziel, die Rechte des Individuums zu stärken. Soziale Gerechtigkeit herzustellen, ist demzufolge vorrangig Aufgabe des Staates.
2. Soziale Gerechtigkeit, so die landläufige Meinung, ist dann hergestellt, wenn die ökonomischen Verhältnisse der Staatsbürger zu einem gerechten Ausgleich gekommen sind. Mit anderen Worten: Ziel sozialer Gerechtigkeit ist primär die Herstellung der ökonomischen Absicherung der Bürger.
3. Dieses Ziel ist rein technisch-praktisch zu verwirklichen, d.h. allein durch entsprechende legislatorische und sozialregulierende Maßnahmen des Staates.

Diese dreifache Bestimmung der Rede von sozialer Gerechtigkeit ist zwar am alltäglichen Sprachgebrauch in Politik und Gesellschaft orientiert, sie kann aber unter gerechtigkeits-theoretischer Perspektive nicht befriedigen. Denn als Subjekt sozialer Gerechtigkeit allein den Staat, als deren Ziel allein ökonomische Absicherung und als Methode ihrer Herstellung allein legislatorische und sozialregulierende Maßnahmen des Staates zu nennen, lässt unangemessene Verengungen der

Verwendung des Begriffs vermuten – und zwar eine etatistische, eine ökonomistische und eine technizistische Einführung.

2.2 „Alle müssen zur Verwirklichung beitragen ...“ – Soziale Gerechtigkeit als Aufgabe der Gesellschaft

Gegenüber den drei traditionellen Formen der Gerechtigkeit, denen es jeweils um das geht, „worauf die Menschen einen unbedingten Rechtsanspruch haben“, kommt die Kategorie der sozialen Gerechtigkeit dort zum Tragen, „wo sich vom strengen Gerechtigkeitsdenken her keine weiteren Modifizierungen eines Sachverhalts ableiten lassen.“ (Roos 1973, 547.)

Einer *etatistischen Verengung* des Begriffs wird nun allein schon durch Anbindung an die Gemeinwohlgerechtigkeit vorgebeugt. Zwar geht *Quadragesimo anno* noch davon aus, dass Struktur und Gestalt der Gesellschaft durch die oberste gesellschaftliche Autorität, die auch die entsprechenden rechtlichen Befugnisse hat, hergestellt werden soll. Doch wird einer ungehemmten gesellschaftlichen Machtbefugnis des Staates sogleich das Subsidiaritätsprinzip entgegengestellt, an dessen Beachtung der Staat gebunden ist. In der Enzyklika verbindet sich daher mit der Aufforderung an den Staat, die aus der Gemeinwohlgerechtigkeit heraus gestaltete gesellschaftliche Ordnung zu schützen und durchzusetzen, gleichzeitig die Ermahnung, sich aller nebensächlichen und untergeordneten Angelegenheiten wie eines Ballastes zu entledigen, um seiner eigentlichen Aufgabe gerecht zu werden. Die Realisierung sozialer Gerechtigkeit ist daher – entgegen einer etatistischen Verengung – nicht zuletzt Aufgabe der Gesellschaft selbst, in der aktuellen sozialwissenschaftlichen und sozialetischen Diskussion spricht zur Verdeutlichung hier eben von der Zivil- oder Bürgergesellschaft.

2.3 „Keiner darf ausgeschlossen sein ...“ - Soziale Gerechtigkeit als Beteiligungsgerechtigkeit

Ist die Gesellschaft selbst, und nicht ausschließlich der Staat, Subjekt und Promotor sozialer Gerechtigkeit, dann kann die Herstellung sozialer Gerechtigkeit auch nicht primär eine Frage der Herstellung ökonomischer Gerechtigkeitsverhältnisse sein. Zwar werden im klassischen Verständnis – wie etwa bei Pius XI. – die Früchte der Bemühungen um mehr soziale Gerechtigkeit vorrangig im ökonomischen Bereich gesucht, doch hat die neuere Sozialverkündigung die Konzentration allein auf ökonomische Fragestellungen bereits deutlich als

Engführung kenntlich gemacht. So interpretiert etwa der amerikanische Wirtschaftshirtenbrief von 1986 die Formel von der „sozialen Gerechtigkeit“ durch die Formel von der „*kontributiven Gerechtigkeit*“: Soziale Gerechtigkeit beinhaltet demnach, „dass die Menschen die Pflicht zu aktiver und produktiver Teilnahme am Gesellschaftsleben haben und dass die Gesellschaft die Verpflichtung hat, dem einzelnen diese Teilnahme zu ermöglichen.“ (Nationale Konferenz der Katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika 1986, Nr. 71.) Soziale bzw. kontributive Gerechtigkeit zielt also auf ein für jeden Menschen gegebenes Mindestmaß an Teilnahme und Teilhabe an Prozessen, Einrichtungen und Errungenschaften innerhalb der menschlichen Gesellschaft.

Ähnlich urteilen zahlreiche weitere Schriften der katholischen Sozialverkündigung und auch der ökumenischen Sozialethik. In genau diese Richtung weist auch – und das sei hier noch einmal eigens herausgehoben – das Memorandum einer Expertengruppe, berufen durch die Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, das sich im Anschluss an das Gemeinsame Wort der Kirchen mit einigen weiterführenden Detailproblemen beschäftigt und die „Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik unter den Titel „Mehr Beteiligungsgerechtigkeit“ stellt und die damit verfolgte Intention folgendermaßen formuliert: „Es kommt darauf an, allen – je nach ihren Fähigkeiten und Möglichkeiten – Chancen auf Teilhabe und Lebensperspektive zu geben, statt sich damit zu begnügen, Menschen ohne echte Teilhabe lediglich finanziell abzusichern.“ (Die deutschen Bischöfe. Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen 1998, 3.)

2.4 „Das ist aber ungerecht ...“ – Soziale Gerechtigkeit als Frage des Ethos

Wenn nun die Gesellschaft selbst und ihre Mitglieder – und nicht primär der Staat – Subjekt und Garant sozialer Gerechtigkeit ist, und wenn soziale Gerechtigkeit nicht allein die ökonomische Absicherung der Bürger zum Ziel hat, sondern – sogar primär – deren angemessene Partizipation am gesellschaftlichen und kulturellen Leben, dann lässt sich soziale Gerechtigkeit auch nicht rein technisch-praktisch, mithin legislatorisch, durch sozialregulative Maßnahmen und Institutionalisierungen herstellen. Die Herstellung sozialer Gerechtigkeit macht über diese unverzichtbaren institutionellen Regelungen eine angemessene Einstellung der Mitglieder einer Gesellschaft erforderlich, gleichsam die permanente Haltung und Initiative, sie verwirklichen zu wol-

len: sie ist eine Einstellung, eine zur Gewohnheit gewordene Haltung, ein Habitus, eine Tugend: Das Institutionelle und das Habituelle sind zwei Dimensionen der sozialen Gerechtigkeit, die konstitutiv aufeinander verwiesen sind - hier sprach der verstorbene Papst Johannes Paul II. häufig von der „Zivilisation der Liebe und der Gerechtigkeit“.

In diese Richtung deutet etwa die Formel von der „sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Liebe“ in *Quadragesimo anno* 88 (Papst Pius XI. 1919): reine Gerechtigkeit bedarf der Ergänzung des regulativen Prinzips der Liebe, um ihren eigentlichen Sinn entfalten zu können. Das – so kann man sicherlich festhalten – im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts neu erwachte und intensiv artikuliert „Gerechtigkeitspathos“ allein schafft daher noch keine soziale Gerechtigkeit, ja es kann sogar dazu führen, dass die Gerechtigkeit in ihr Gegenteil verkehrt wird und zwar dies durchaus in Bereichen, die prinzipiell von ihr gestaltbar sind: „Die Erfahrung der Vergangenheit und auch unserer Zeit lehrt, dass die Gerechtigkeit allein nicht genügt, ja, zur Verneinung und Vernichtung ihrer selbst führen kann, wenn nicht einer tieferen Kraft – der Liebe – die Möglichkeit geboten wird, das menschliche Leben in seinen verschiedenen Bereichen zu prägen.“ (Johannes Paul II. 1980 (1981), DM 12,3).

Der frühere Bonner Sozialethiker Nikolaus Monzel spricht – und diese Formel bringt m.E. die Zusammengehörigkeit in hervorragender Weise zum Ausdruck – von der „Liebe als Sehbedingung der Gerechtigkeit“ (Monzel 1960, 67). Soziale Gerechtigkeit muss daher mehr als Leistungs- und Sachgerechtigkeit bezwecken. Denn „die von der Gerechtigkeit bewirkte Gleichheit beschränkt sich ... auf den Bereich der äußeren, der Sachgüter“ (DM 14,5). Dagegen, so die Enzyklika *Dives in misericordia* von Johannes Paul II., bringen „Liebe und Erbarmen die Menschen dazu, ... einander in dem Wert zu begegnen, den der Mensch selbst in der ihm eigenen Würde darstellt.“ (DM 14,5). Die Liebe ist es, die den Blick auf den Mitmenschen als Person hin zu lenken vermag und aus dieser Perspektive sehen kann, was das wirkliche „*sum cuique*“ ist.

Fasst man diese Abweisungen möglicher Verengungen des Begriffs sozialer Gerechtigkeit in positiver Wendung zusammen, so bedeutet soziale Gerechtigkeit mehr als den rechnerisch-kühlen Austausch von Sachgütern mit Bezug auf vorrangig ökonomisch gedachte, weitgehend vom Staat regulierend herzustellende Gleichheit der Bürger. Vor allem wie die Forderung nach Ergänzung der Gerechtigkeit durch die Liebe zeigt, ist Bezugspunkt und Movens der Herstellung sozialer Gerechtigkeit die Anerkennung der allen Menschen gleichen „perso-

nenalen Würde“, die ökonomisch nicht verrechenbar ist. Gleichheit im Blick auf soziale Gerechtigkeit meint daher leistungsunabhängige Gleichwertigkeit, meint Anerkennung und Gelten-Lassen jedes einzelnen in seiner Personalität und Freiheit.

Soziale Gerechtigkeit meint – so könnte eine prima-facie-Definition lauten – nichts anderes als die sittliche Berücksichtigung solcher prinzipiell gleichen Freiheit bzw. das fortgesetzte sittlich-praktische Bemühen um die Schaffung der Möglichkeitsbedingungen, unter denen sich Freiheit im sozialen Raum als Partizipation an allen sie betreffenden Vorgängen verwirklichen kann, wobei diese Verwirklichung durch ein Ethos getragen werden muss, das solchen Verwirklichungen von Freiheit in Strukturen und Institutionen Form und Stabilität verleiht.

3. „Und was hat die Kirche mit ihrer Soziallehre jetzt beizutragen?“ – Christlich-sozialethische Elemente einer Agenda der sozialen Gerechtigkeit

3.1 „Die Kirche soll sich auf das Eigentliche besinnen ...“ – Der Dreiklang von Liturgia, Martyria und Diakonia

Nur kurz kann hier der Frage nachgegangen werden, wie denn die Kirche ihre Verpflichtung zur Weltverantwortung theologisch begründet (und warum es falsch ist, das Eigentliche nur in Martyria und Liturgia zu sehen).

Wäre soziale Gerechtigkeit nur noch der Traum von einer besseren Welt, dann wäre unser Glaube fleischlos. Das gemeinsame Sozialwort der beiden Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ von 1997 (Evangelische Kirche in Deutschland u. Deutsche Bischofskonferenz 1997) formuliert das so:

„Die Christen können nicht das Brot am Tisch des Herrn teilen, ohne auch das tägliche Brot zu teilen. Ein weltloses Heil könnte nur eine heillose Welt zur Folge haben.“

Aus der christlichen Botschaft ergibt sich die unverzichtbare Notwendigkeit, sich für gerechtere gesellschaftliche Strukturen einzusetzen, für ein Mehr an sozialer Gerechtigkeit. Dieses Engagement für das Brot-Teilen bezieht sich in unserer komplex gewordenen und institutionell geprägten Welt nicht nur auf „face to face relations“ der Mikroebene, sondern auch auf strukturelle und institutionelle Kontexte der Meso- und Makroebene. Das Engagement für den Men-

schen, der „Einsatz für Menschenwürde und Menschenrechte, für Gerechtigkeit und Solidarität ist für die Kirche konstitutiv ... und (ist) eine Verpflichtung, die aus ihrem Glauben an Gottes Solidarität mit den Menschen und aus ihrer Sendung, Zeichen und Werkzeug der Einheit und des Friedens in der Welt zu sein“ (Nr. 101) resultiert und darum zu einer analogen Praxis der Solidarität herausfordert.

Entscheidend ist: Nicht nur in den beiden Grundfunktionen der Liturgia und der Martyria geschieht kirchliches Handeln, sondern auch die Diakonia, also gerade die kirchliche Weltzuwendung und Wahrnehmung ihrer Verantwortung für die Welt gehört als dritte Grundfunktion konstitutiv hinzu und erst im unverwechselbaren Zusammenspiel dieser drei Dimensionen vollzieht sich kirchliches Handeln als sakramentales Handeln. Dass diese gesellschaftlich-politische Diakonie bzw. deren zentrales Prinzip, die soziale Gerechtigkeit, nicht nur ein Traum ist, sondern eine regulative Idee, die niemals vollständig, wohl aber immer in Annäherung realisiert werden kann, soll nun im Folgenden entfaltet werden anhand einzelner normativer Elemente einer Kultur der sozialen Gerechtigkeit:

Gerade für die Diskussion in unserer pluralistischen Gesellschaft ist es wichtig, dass die Aspekte, die hier von Seiten der christlichen Gesellschaftslehre betont werden, nicht exklusiv, aber intensiv christlich sind, dass sie christlich, aber zugleich zutiefst human und deswegen kommunikabel sind.

3.2 „Das ist doch wirklich unmenschlich ...“ – Die Sorge um den Menschen in seiner Würde

Sowohl schöpfungstheologisch als auch heilsgeschichtlich begründet ergibt sich als ein fundamentales und zentrales Element der Sorge um soziale Gerechtigkeit die *Sorge um das Wohl des Menschen in seiner personalen Würde* als vorrangige und zentrale Aufgabe, als Folge des *Doppelgebots der Gottes- und Nächstenliebe* (Mk 12,28-31 par). Dieses Doppelgebot gilt nach neutestamentlichem Zeugnis als Zusammenfassung aller anderen Gebote und so als ‚Erfüllung des Gesetzes‘ (Röm 13,8-10). Dabei richtet sich der Blick vor allem auf den Menschen, der in vielfältigen Zusammenhängen entwürdigt wird: da, wo er funktionalisiert wird, wie etwa in vielfältigen politischen und wirtschaftlichen Zusammenhängen, wo er nur noch als Wirtschaftspartner und als Marktgröße von Interesse ist; wo er seiner Freiheit beraubt wird – hier sei nur erinnert an die menschenunwürdigen Zustände in zahlreichen Diktaturen, Bürgerkriegsländern etc., aber auch in Gefängnissen wie beispielsweise Guantanamo Bay, wo Menschen Gerechtigkeit oder

zumindest das Bemühen um sie vorenthalten bleibt, wir brauchen nur in unserer Gesellschaft auf all die zu schauen, die ohne eigene Schuld zu Verlierern der aktuellen Reformbemühungen werden: Familien, alte Menschen, vor allem aber Kinder, um nur wenige Beispiele zu nennen. Eins ist bei all den genannten problematischen Konditionen, unter denen Menschen auch in unserer Gesellschaft in ihrer Würde bedroht sind, festzuhalten: Der Anspruch, sich hier um die Menschen zu sorgen, bleibt nicht auf die eigene Gemeinschaft beschränkt, sondern wird auf Fremde und Feinde ausgeweitet.

3.3 „Mit denen ist doch sowieso nichts anzufangen ...“ – Die Option für die Armen

Diese Sorge um die Menschen wird noch einmal zugespitzt in der spezifisch christlich-sozialethischen Perspektive der *Option für die Armen*, für die Ausgeschlossenen, die Schwachen, Benachteiligten und an den Rand Gedrängten – so, wie wir es in der Perikope vom Jüngsten Gericht hören können. Seinen Ursprung hat die Formulierung dieses Prinzips der „Option für die Armen“ in der Befreiungstheologie der siebziger und achtziger Jahre, es hat dann allerdings in dem Bemühen um einen spezifisch theologischen Zugang zu einer christlichen Sozialethik Eingang gefunden in die kirchliche Sozialverkündigung und ist damit ein zentrales Theologoumenon christlicher Sozialethik geworden. Für die aktuelle Sozialreform- und Sozialstaatsdebatte bedeutet dies – und damit zitiere ich das Gemeinsame Wort der beiden Kirchen –, dass immer wieder darauf zu achten und zu prüfen ist, inwiefern das politische Handeln „die Armen betrifft, ihnen nützt und sie zu eigenverantwortlichem Handeln befähigt. Dabei zielt die biblische Option für die Armen darauf, Ausgrenzungen zu überwinden und alle am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen. Sie hält an, die Perspektive der Menschen einzunehmen, die im Schatten des Wohlstands leben und weder sich selbst als gesellschaftliche Gruppe bemerkbar machen können noch eine Lobby haben.“ (107)

In dem Impulstext „Das Soziale neu denken“, den die Bischöfe am 12.12.2003 veröffentlicht haben und in dem es auch um langfristige Sozialstaatsreformen geht, wird ebenfalls vorrangig die Frage danach formuliert, wie man den berechtigten Anliegen, Sorgen und Nöten derjenigen Gehör verschaffen und ihre Probleme einer gemeinwohlverträglichen Lösung zuführen kann, die sich in der aktuellen gesellschaftlichen Auseinandersetzung nicht organisieren können, deren Interessen nicht leicht verhandelbar sind und die keine Lobby haben (vgl. Die deutschen Bischöfe 2003).

Die Option für diese unterschiedlichen Gruppen der Armen ist es auch, die in dem gerade erwähnten Impulstext dazu führt, von kirchlicher Seite angesichts der Notwendigkeit nachhaltiger und tief greifender Reformen des Sozialstaats etwas Neues vorzuschlagen und zu fordern: den Sozialstaats-TÜV. Diese Idee geht zurück auf einen Vorschlag des früheren Verfassungsrichters Hans F. Zacher. Es handelt sich dabei um ein in der gesellschaftlichen Debatte neuartiges Instrument, mit dem, etwa vergleichbar mit dem Jahresgutachten der fünf Wirtschaftsweisen, verlässlich, umfassend und regelmäßig aktualisiert über „Veränderungen der sozialen Lage in der Bundesrepublik und der Wirkungsweise sozialpolitischer Maßnahmen als auch im Blick auf die Folgen ihrer Veränderungen“ (Die deutschen Bischöfe 2003) berichtet wird. Dabei soll wiederum ein ganz besonderes Augenmerk gerichtet werden auf die, die im Laufe der Entwicklung und auch der aktuellen Debatte und Reformen immer wieder zu den Verlierern gezählt haben. Hier ist m.E. die Forderung zu stellen, dass in besonderer Weise ein Blick auf die Kinder geworfen wird, drohen sie doch sonst allzu leicht nicht genügend Beachtung zu finden. Die Wissenschaft ist dem Papier zufolge hier gefordert, die sozialstaatlichen Veränderungen und Maßnahmen auf ihre Sozialverträglichkeit und auf ihr Angemessen-Sein im Blick auf die Sozialstaats-Intention zu prüfen, ihre Ergebnisse in politische Entscheidungsprozesse einzubringen und fruchtbar zu machen. Damit würde ein solcher Sozialbericht „nicht nur einen Beitrag zur Überwindung des Erkenntnis-, sondern auch des Durchsetzungsdefizits leisten und ... wichtige Voraussetzungen für die notwendigen Reformen und deren Verstetigung schaffen“ (Marx 2003, 2).

Ich würde hier sogar die Forderung ergänzen, alle anstehenden oder bereits durchgeführten Reformen zu prüfen auf ihre Kinderverträglichkeit!

Eine spezifische Aufgabe der Kirche soll es in diesem Zusammenhang dem Ansatz des Impulstextes zufolge sein, „zu dem Sozialbericht regelmäßig auf der Grundlage ihrer Sozialethik Stellung zu nehmen“ und dabei – hier wird es erneut hervorgehoben – „anwaltschaftlich für diejenigen einzutreten, deren Stimme sonst kaum gehört wird.“ (Die deutschen Bischöfe 2003)

3.4 „Die sollen doch mal selber was tun ...“ – Das Subsidiaritätsprinzip zwischen Eigenverantwortung und solidarischer Unterstützung

Zu den zentralen Bausteinen gesellschaftlicher Ordnung zählen aus der Perspektive der christlichen Sozialethik die beiden Prinzipien der

Subsidiarität und der Solidarität. Es soll hier entwickelt werden, was diese Prinzipien bedeuten, dies aber vor allen Dingen in der Konkretisierung hinsichtlich der Debatte um die Reform des Sozialstaates.

Das *Subsidiaritätsprinzip*, das übrigens erstmalig 1931 in der kirchlichen Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* Nr. 79 formuliert wurde, impliziert drei entscheidende Sätze:

Erstens geht es um die personale Kompetenz resp. das Entzugsverbot: Das, was der einzelne resp. die kleinere Einheit aus eigener Kompetenz leisten kann, das muss der einzelne resp. die kleinere Einheit auch tun dürfen. Sie haben das primäre Recht und die primäre Pflicht, entsprechend ihrer Kompetenzen die Aufgaben auch wahrzunehmen. Insofern ist auch die größere Einheit in der Rechtfertigungspflicht, wenn sie Aufgaben übernehmen will, die eigentlich der kleineren Einheit zustehen.

Zweitens impliziert das Subsidiaritätsprinzip den Satz der subsidiären Assistenz: Wenn der einzelne resp. die personnähere Einheit nicht, nicht mehr oder noch nicht in der Lage ist, anstehende Aufgaben zu übernehmen, dann muss die nächst höhere Einheit im Sinne der Assistenz, der Hilfe zur Selbsthilfe einspringen und sich schließlich nach erfolgreicher Unterstützung – drittens – auch wieder zurückziehen, hier spricht man von der subsidiären Reduktion. (Vgl. dazu insgesamt Schneider 1983.) Die Sinnspitze des Subsidiaritätsprinzips ist mithin die Anerkennung der Person, ihrer Würde, ihrer Rechte und Pflichten. In der Tradition spricht man vom Kompetenzanerkennungsprinzip, man könnte es auch sinnvollerweise das Prinzip der Freiheitsermöglichung in Solidarität nennen. Subsidiarität meint also, „nicht Abhängigkeit, sondern Selbstständigkeit zu fördern“ (Homeyer 2003, 2). Nur – und das scheint mir für die Sozialstaatsdebatte, die wir in der Gegenwart durchaus unter dem Stichwort der Subsidiarität führen – nur die Zusammenschau der drei aufgezeigten Dimensionen verhindert verkürzende Missverständnisse dieses Prinzips sowie auch darauf basierender Sozialstaatskonzeptionen, die dann eine Fehlentwicklung darstellen.

Reform des Sozialstaates kann also aus der Perspektive dieses Prinzips auf keinen Fall eine einseitige oder gar ausschließliche Betonung des ersten Aspektes des Subsidiaritätsprinzips, nämlich der Eigenverantwortung und Selbstbeteiligung bedeuten – was heute in manchen sog. neoliberalen Kreisen durchaus immer wieder als Position unter einseitiger Bezugnahme auf das Subsidiaritätsprinzip vorgetragen wird. In einer solchen Konzeption würde soziale Gerechtigkeit nur als „eine abgeleitete Form der Gerechtigkeit“ definiert, vom Sozialstaat ist

dann nur als von „eine(r) Überbrückungsveranstaltung“ die Rede (W. Kersting 1998). Der Staat hätte demnach nur einzugreifen im Sinne einer Erste-Hilfe-Notlinderung, ihm käme systematisch und geschichtlich höchstens eine Lückenbüßer-Funktion zu (vgl. Genosko 1999, 184), angezielt wäre eigentlich reine Marktwirtschaft und ausschließliches Wettbewerbsprinzip, was aber mit der christlichen Option für die Armen nicht zu vereinbaren wäre.

Aus der Perspektive dieses Subsidiaritätsprinzips ist der Sozialstaat in seiner gegenwärtigen Gestalt aber durchaus auch zu kritisieren, insofern und da, wo er immer noch weitgehend ein Versorgungs- resp. Fürsorgestaat ist. So formuliert etwa der verstorbene Papst in seiner jüngsten Sozialenzyklika *Centesimus annus* 1991 den entscheidenden Punkt sehr deutlich: Die positive Entwicklung zum „Wohlfahrtsstaat“ – so heißt es in der deutschen Übersetzung, gemeint ist aber das, was wir hier mit Sozialstaat bezeichnen – erfolgte in manchen Staaten dem Papst zufolge, „um auf geeignete Weise den zahlreichen Nöten und Bedürfnissen dadurch abzuweichen, dass man menschenunwürdige Formen der Armut und Entbehrung beseitigte.“ (Johannes Paul II. 1991.) Das gegenwärtige Problem des Sozialstaates aber beruht nach Johannes Paul II. auf „Auswüchsen und Missbräuchen“, die besonders in jüngster Zeit den Wohlfahrtsstaat zu einem „Fürsorgestaat“ werden ließen. Die Erklärung des Papstes für diese Fehlentwicklung, für diese „Funktionsstörungen und Mängel im Wohlfahrtsstaat“ zielt auf ein „unzutreffende(s) Verständnis der Aufgaben des Staates“ ab. Er rekurriert hier auf das „Subsidiaritätsprinzip“: „Eine übergeordnete Gesellschaft darf nicht in das innere Leben einer untergeordneten Gesellschaft dadurch eingreifen, dass sie diese ihrer Kompetenzen beraubt. Sie soll sie im Notfall unterstützen und ihr dazu helfen, ihr eigenes Handeln mit dem der anderen gesellschaftlichen Kräfte im Hinblick auf das Gemeinwohl abzustimmen.“ (Johannes Paul II. 1991, CA 48,4.) Der Gedanke der Hilfeleistung und Unterstützung, des Rechts auf solidarische Hilfe ist eben genau abzuwägen mit Recht auf bzw. Pflicht zu eigener Initiative und Beteiligung, mit jedem Recht (und jeder Pflicht) auf Entfaltung eigener Freiheit und Verantwortung.

Nach dem Subsidiaritätsprinzip ist es genau die falsche Blickrichtung, von der oberen Einheit aus, hier vom Staat, die kleineren Einheiten, hier Familie, Kommunen, Wohlfahrtsverbände, in den Dienst zu nehmen, weil die Staatskassen leer sind und der Staat es derzeit sonst finanziell nicht mehr schafft. Es geht bei diesem entscheidenden subsidiären Defizit des Sozialstaates vielmehr um ein systematisches und ethisches Problem: Der Staat ist es nicht, der in einer Art paternalistischer Geste die kleineren Einheiten in Dienst nimmt, sondern die Ini-

tiative muss vielmehr von unten ausgehen, die größeren Einheiten sind es, die ihr Eingreifen rechtfertigen müssen, die dann ggf. fälschlicherweise übernommene Aufgaben zurückgeben müssen. Die Tatsache, dass der Staat nach einer Rückgabe die ihm verbleibenden Aufgaben höchst wahrscheinlich weitaus besser und effizienter erledigen kann als vorher, ist dann ein erfreulicher Nebeneffekt, aber nicht das Hauptanliegen.

Ein Fürsorge- resp. Versorgungsstaat kann der Freiheit und Selbstverantwortlichkeit des Menschen in keiner Weise mehr gerecht werden und realisiert auf letztlich freiheitsberaubende Wirkung soziale Gerechtigkeit – diese freiheitsberaubende Wirkung wird überdeutlich, wenn man sich vor Augen hält, dass der einzelne Bürger „nur noch über ein gutes Drittel seiner Einnahmen verfügen kann, die Sozialbürokratie aber über die anderen zwei Drittel“ (Starbatty 2002). Durch diese freiheitsberaubende Wirkung des Sozial- bzw. Wohlfahrtsstaates „entwürdigen wir den Menschen schließlich zur völlig domestizierten Kreatur, zum schweifwedelnden Haustier. Das Ideal der ‚komfortablen Stallfütterung‘ könnten wir es nennen und damit ungefähr das treffen, was die Alten mit dem Ruf ‚panem et circenses‘ umschrieben.“ (Röpke 1979, 149.)

3.5 „Die leben doch eh schon ganz von unsern Steuern ...“ – Das Solidaritätsprinzip zwischen Hilfe zur Selbstständigkeit und Rundumversorgung

Damit wird dann auch zugleich ein Licht auf die Frage nach dem Verständnis von *Solidarität* geworfen, das in guter Tradition der Soziallehre der Kirche für den Sozialstaat vorausgesetzt und eingefordert wird und ein kritisches Licht auf den gegenwärtigen Sozialstaat wirft:

Ein adäquater Umbau des Sozialstaates als Institutionalisierung gesellschaftlicher Solidarität muss Ermöglichung und Erhalt der Solidarität anzielen. Eine solche Kultur der Solidarität ist gerade aus der Perspektive der christlichen Sozialethik unverzichtbar und die Kehrseite der Rede von der Menschenwürde! Aber es ist aus der Perspektive christlicher Sozialethik auch immer wieder ins Bewusstsein zu rufen, dass der Anspruch auf gesellschaftliche Solidarität unter den gegebenen komplexen Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft nicht einfachhin mit Geld, allgemeiner gesagt: durch Verteilungspolitik einzulösen ist (Die deutschen Bischöfe 2003). Das Solidaritätsprinzip kann erst im Zusammenspiel zweier Elemente angemessen verstanden werden: Zum einen geht es – und daran denken wir meistens und primär bei dem Stichwort der Solidarität – um das Entgegennehmen der Leis-

tungen der Solidarität. Zum anderen gehört aber genauso auch die Seite des Erbringens der Leistungen der Solidarität dazu. Hier sind dann wiederum die Linien zum Subsidiaritätsprinzip auszuziehen: Wer solche solidarischen Leistungen erbringen kann, ist mit Blick auf das Gemeinwohl der Gesellschaft auch dazu verpflichtet, wer dazu nicht, nicht mehr oder noch nicht in der Lage ist, ist berechtigt, die Leistungen der Solidarität der anderen für sich in Anspruch zu nehmen.

Die Forderung nach Eigenleistung ist mithin in keiner Weise ein Indiz für einen Sozialstaatsabbau, sondern erweist sich aus Gründen der Solidarität als notwendig. Solidarität meint mithin nicht einfach Verteilungspolitik. Der subsidiäre Sozialstaat intendiert Solidarität in sehr viel größerer Ziel- und Passgenauigkeit als der Sozialstaat in seiner derzeitigen Gestalt. Somit gilt: Wer in jeder subsidiär und solidarisch begründeten Maßnahme zur Verbesserung der Zielgenauigkeit sozialstaatlicher Maßnahmen Herzlosigkeit und Mitleidslosigkeit wittert, begeht einen „effektvollen Kategorienfehler“. (Kersting 2000, 249.)

Zur Vermeidung von Missverständnissen scheint es allerdings sinnvoll und notwendig, zumindest auch mit einem Absatz an die aus der Solidarität resultierende Verantwortung all derer zu erinnern, die durch Steuerhinterziehung (jährlich ca. 65 Milliarden) dem Sozialstaat schweren Schaden zufügen und sich auf Gemeinwohl schädigende Weise ihrer Solidaritätsverpflichtung entziehen.

Schluss: „Das soll hilfreich sein?“ – Utopie oder (realistischer) Beitrag zur Weltgestaltung

Abschließend sei eine Frage gestellt, die Ihnen vielleicht nach all den Ausführungen zur christlichen Soziallehre doch immer noch unter den Nägeln brennt: Handelt es sich bei der Sorge um eine „Zivilisation der Gerechtigkeit und der Liebe“ um eine Utopie oder um einen (so könnte man ergänzen: tatsächlich wirkungsvollen) christlichen Beitrag zur (Mit)Gestaltung von Welt und Gesellschaft.

An dieser Stelle bietet es sich an, auf das für unseren Kontext zentrale Dokument des II. Vatikanischen Konzils, das im vergangenen Jahr 40-jähriges Jubiläum feierte, nämlich die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die „Kirche in der Welt von heute“ zurückzugreifen, genauerhin auf die Passage, die – übrigens in einer sehr schönen und für kirchliche Dokumente untypischen Sprache – auf das rekurriert, was man gemeinhin den eschatologischen Vorbehalt nennt, also die Spannung zwischen dem Jetzt-Schon-Angebrochen-Sein des Reiches Gottes und dem Noch-Nicht der Vollendung. Daraus ergibt sich

für die christliche Sozialethik ein wichtiger theologischer Aspekt zur Beantwortung dieser Frage.

Verlässt man sich nicht nur auf menschliches Handeln, sondern bezieht Gottes vorausgehende Heilszusage, sein Wirken und sein Erbarmen mit ein, so ergibt sich angesichts der bleibenden Unabgeschlossenheit von Welt und Weltgestaltung ein durchaus unterscheidend christlicher Modus, nach dem Christen der Welt ihren Dienst leisten können und sollen: Gerade so wird Gelassenheit und das daraus resultierende Engagement einerseits christlich ermöglicht und andererseits die Erkenntnis gewonnen, dass auch ein „Minimalprogramm“ in der Welt schon Achtung verdient, dass dann also auch „schon viel gewonnen (ist), wenn das Schlimmste verhindert wird, der Krieg nicht ausbricht, grobe Ungerechtigkeiten beseitigt werden, bestimmte Grundwerte anerkannt sind und die Menschen um die Verbesserung der Verhältnisse ringen“ (Roos 1984, 106). Damit wird zugleich auch der in der Konzeption der Kirche als Kontrastgesellschaft entstehende „moralische Hochleistungsdruck“ gemildert – dies dann auch in der zutiefst christlichen und entlastenden Überzeugung, dass das Reich Gottes letztlich nicht vom Menschen abhängt und von Menschenhand zu produzieren ist, sondern umfassend von einem anderen her geschenkt und vollendet wird.

Andererseits darf natürlich gerade der Christ nicht „die Hände in den Schoß legen“ und resignieren, sondern muss darauf vertrauen, dass sein Tun nicht sinnlos ist, sondern dass alles, was er zur Verbesserung irdischer Verhältnisse beiträgt, zumindest eine „adumbratio“ (GS 39) ist, einen „Schimmer“ (LE 27) des neuen Himmels und der neuen Erde erfahrbar machen wird.

Literatur:

Starbatty, J. (2002): „Intelligente Schnorrer nicht belohnen“. Ein Gespräch mit dem Volkswirtschaftler Joachim Starbatty, in: Herder Korrespondenz 56, 610-614.

Althammer, J. (2002): Erwerbsarbeit in der Krise? Zur Entwicklung und Struktur der Beschäftigung im Kontext von Arbeitsmarkt, gesellschaftlicher Partizipation und technischem Fortschritt, Berlin.

Baumgartner, A. (1995): Familie als personale Lebensgemeinschaft, in: Rauscher, A. (Hrsg.), Welche Zukunft hat die Familie?, Köln, 37-62.

Becker, G. S. (2000): Familie, Gesellschaft und Politik: die ökonomische Perspektive Tübingen.

Die deutschen Bischöfe (2003): Das Soziale neu denken. Für eine langfristige angelegte Reformpolitik, Bonn.

Die deutschen Bischöfe. Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen (1998): Mehr Beteiligungsgerechtigkeit. Beschäftigung erweitern, Arbeitslose integrieren, Zukunft sichern: Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik. Memorandum einer Expertengruppe berufen durch die Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Engels, F. (1976): Zur Wohnungsfrage, Berlin.

Evangelische Kirche in Deutschland u. Deutsche Bischofskonferenz (1997): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover/Bonn.

Furger, F. (1992): Gerechtigkeit in der römisch-katholischen Soziallehre, in: Theologie der Gegenwart 35, 173-179.

Genosko, J. (1993): Familienlastenausgleich als Bevölkerungspolitik?, in: Glatzel, N. u. Kleindienst, E. (Hrsg.), Die personbale Struktur des gesellschaftlichen Lebens. Festschrift für Anton Rauscher, Berlin, 111-120.

Genosko, J. (1999): Zur Dezentralisierung der Tarifpolitik: Eine Analyse anhand des Subsidiaritätsprinzips, in: Mückl, W. J. (Hrsg.), Subsidiarität. Gestaltungsprinzip für eine freiheitliche Ordnung in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, Paderborn, 181-200.

Hayek, F. A. v. (1981): Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Bd. 2: Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit, Landsberg am Lech.

Homeyer, J. (2003), Statement des Vorsitzenden der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Josef Homeyer, zur Vorstellung des Impulstextes „Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik“ in der Pressekonferenz am 12. Dezember 2003 in Berlin

Hülkamp, N. u. Seyda, S. (2004): Staatliche Familienpolitik in der sozialen Marktwirtschaft. Ökonomische Analyse und Bewertung familienpolitischer Maßnahmen, Köln.

Johannes Paul II. (1980 (1981)): Enzyklika „Dives in misericordia“ vom 30.11.1980, deutscher Text nach: Der bedrohte Mensch und die Kraft des Erbarmens. Die Enzyklika Über das Erbarmen Gottes Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Karl Lehmann, Freiburg.

Johannes Paul II. (1991): Enzyklika „Centesimus annus“. Deutscher Text nach: Vor neuen Herausforderungen der Menschheit. Sozialenzyklika Centesimus annus Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Walter Kerber, Freiburg.

Kersting, W. (1998): Der Glaube an die Allmacht Geld. Unser Wohlfahrtsstaat ist von der Voraussetzung der Marktwirtschaft zu

deren Albtraum geworden, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 189, 42.

Kersting, W. (2000): Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit. Eine Kritik egalitaristischer Sozialstaatsbegründung, in: Kersting, W. (Hrsg.), Politische Philosophie des Sozialstaats, Weilerswist, 202-256.

Marx, R. (2003), Statement von Bischof Dr. Reinhard Marx, Mitglied der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, zur Vorstellung des Impulstextes „Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik“ in der Pressekonferenz am 12. Dezember 2003 in Berlin

Monzel, N. (1960): Die Sehbedingung der Gerechtigkeit, in: Monzel, N. (Hrsg.), Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre, München, 53-71.

Nationale Konferenz der Katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika (1986): Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft, o.O. (Bonn).

Nothelle-Wildfeuer, U. (1999): Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft, Paderborn.

Nothelle-Wildfeuer, U. (2004): Subsidiäre Defizite des Sozialstaates, in: Rauscher, A. (Hrsg.), Der Sozialstaat am Scheideweg, Köln, 69-100.

Nothelle-Wildfeuer, U. u. Steger, G. (2004): Hartz IV und die soziale Gerechtigkeit, in: Stimmen der Zeit 222, Heft 11, 723-735.

Ott, N. (2002): Luxusgut Kind zwischen Privatinteresse und gesellschaftlicher Verpflichtung – Zu den Kontroversen in der familienpolitischen Debatte, in: Vierteljahreshefte zur Wirtschaftsforschung Heft 1, 11-25.

Papst Pius XI. (⁸1992): Enzyklika *Quadragesimo anno* vom 15.5.1931, in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB) (Hrsg.), Texte zur katholischen Soziallehre, Kevelaer, 91-152.

Roos, L. (1973): Friedensrelevante Haltungen: Gerechtigkeit – Wahrhaftigkeit – Toleranz – Vertrauen, in: Weiler, R. u. Zsifkovits, V. (Hrsg.), Unterwegs zum Frieden, Freiburg/Wien, 545-565.

Roos, L. (1984): Dimensionen christlicher Weltverantwortung, in: Lebendige Seelsorge 35, 97-106.

Röpke, W. (1979): Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, Bern – Stuttgart.

Schneider, L. (1983): Subsidiäre Gesellschaft. Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips, Paderborn.

Vaticanum II. (⁷1989): Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* vom 7.12.1965, in: Bundesverband

der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB) (Hrsg.), Texte zur katholischen Soziallehre, Kevelaer, 321-425.

Wildfeuer, A. G. (2000): Um der Freiheit willen: Zur legitimations-theoretischen Rekonstruktion eines originären Erziehungs- und Bildungsauftrages des freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates, in: Nothelle-Wildfeuer, U. u. Glatzel, N. (Hrsg.), Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft, Graftschaff, 297-316.

„Geht zu allen Menschen und verkündet das Evangelium“

Predigt beim Tag der Pastoralen Dienste am
25. April 2007 in Waghäusel-Kirrlach

Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, Freiburg

Bibelstellen: 1 Petr 5,5b-14; Mk 16,15-20

Liebe Schwestern und Brüder
in der Gemeinschaft des Glaubens!

Seit Monaten wird heftig über eine neue Bibelübersetzung gestritten: Die „*Bibel in gerechter Sprache*“. 52 Übersetzerinnen und Übersetzer unternahmen den Versuch, die Texte der Heiligen Schrift nicht nur in eine sogenannte „geschlechtergerechte Sprache“ zu fassen, sondern auch die jeweiligen sozialen, kulturellen, politischen und religiösen Kontexte in den sprachlichen Duktus einfließen zu lassen. Abgesehen davon, dass die, die daran arbeiteten, allzu viele ideologische Vorgaben mitbrachten und dem Text der Hl. Schrift allzu oft nicht gerecht werden, zeigt ihr Bemühen eine zentrale und bleibende Aufgabe.

I.

1. Bibel in sach- und menschengerechter Sprache – ist seit mehr als zweitausend Jahren die je neue Herausforderung, den Auftrag Jesu Christi, den wir eben im Evangelium gehört haben, umzusetzen: „*Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!*“ Das ist doch die Sendung der Kirche in dieser Welt, unsere gemeinsame Grundaufgabe in den verschiedenen pastoralen Diensten, den christlichen Glauben, die Botschaft vom Ostersieg Jesu Christi im Hier und Heute in eine angemessene Sprache und in verständliche Worte zu übersetzen! – Eine Sprache, die der Botschaft und den unterschiedlichen Menschen gerecht wird, die einfach ist, ohne naiv zu werden, die Tiefgang hat, ohne ins Uferlose auszuschweifen, die die – in den vergangenen Wochen so viel zitierten – verschiedenen Millieus ernst nimmt, ohne sich anzubiedern.

2. Sie, liebe Schwestern und Brüder, wissen es aus Ihrem beruflichen Alltag genauso gut wie ich: Die Sprache des Glaubens ist für viele, ja vielleicht sogar für die meisten Menschen zu einer Fremdsprache geworden. Es kommt zu Verstehens- und Verständnisschwierigkeiten. Unsere christliche Symbolwelt erschließt sich vielen Zeitgenossen nicht mehr. Daher tun wir wahrscheinlich so manchen Unrecht, wenn wir sagen, sie hätten kein Interesse an Kirche und Glaube. Darum müssen wir uns selbst in den Blick nehmen und fragen: Übersetzen wir die Botschaft des Evangeliums tatsächlich verständlich genug ins Hier und Heute? Kann ich den tragenden Grund unserer christlichen Botschaft, die tiefgehende und reiche Vielfalt an christlichen Gesten, Zeichen und Symbolen so erklären, übersetzen und weiter vermitteln, dass auch kirchlich Distanzierte und sogar Ungläubige sie verstehen? Auch wenn die Bibel ganz bzw. teilweise in mittlerweile 2426 Sprachen vorliegt: Wir sind Tag für Tag neu gefordert, als „Dolmetscher des Evangeliums“ den Glauben in die Sprache der Menschen, das „Wort des lebendigen Gottes“ in die Sprache des Alltags, in die Sprache verständlicher Worte und überzeugender Bilder zu übersetzen.

3. Es ist eine schöne Fügung, dass wir den Auftakt zu den Tagen der pastoralen Dienste in unserer Erzdiözese gerade heute begehen, an dem Tag, an dem wir das Fest des heiligen Evangelisten Markus feiern. Ist er es doch, der uns in der Überlieferung als Dolmetscher des Petrus genannt wird, der in verschiedenen Sprachen weitergibt, was er selbst im Glauben an Jesus Christus empfängt. Auch seine Kontakte mit dem Apostel Paulus waren sehr eng. Paulus und Barnabas nahmen Markus mit auf ihre erste Missionsreise (vgl. Apg 12,25). Markus war ein Judenchrist, der Sohn einer Maria, deren Haus in Jerusalem der ersten Christengemeinde als Gebetsraum zur Verfügung stand (Apg 12,12.25). Was charakterisiert diesen Mann, der sich in die Nachfolge Jesu Christi rufen ließ? Worin unterscheidet er sich, worin gleicht er den anderen Urchristen? Oder – um mit dem heutigen Thema zu sprechen: Was machte ihn anders, was solidarisch mit seinen Brüdern und Schwestern im Glauben?

II.

1. Das Herzstück seines epochemachenden „pastoralen Wirkens“ ist bis heute das Herzstück auch unseres pastoralen Dienstes. Durch sein Evangelium lädt er uns ein und hilft er uns, die Welt mit den Augen des Evangeliums zu sehen. Das mag beim ersten Hören und für unsere heutigen Ohren banal klingen – ist es aber nicht. Die mündliche Verkündigung des angebrochenen Gottesreiches gießt er in eine neue

Form; er übersetzt sie ins Schriftliche; das, was uns Markus von Jesus Christus zu sagen hat, nennt er als erster Evangelium, Frohbotschaft von Jesus Christus, dem Sohn Gottes (Mk 1,1). Er, der Evangelist, schreibt ein Buch über Jesus, den Christus, – und schafft damit eine neue literarische Gattung, die es bis dahin in dieser Form nicht gab. „*Neuerdings hat man das mit ‚gute Nachricht‘ übersetzt*“, so schreibt Papst Benedikt XVI. in seinem Bestseller „Jesus von Nazareth“. Und der Heilige Vater macht uns auf das Entscheidende aufmerksam, wenn er treffend formuliert: „*Das klingt schön, bleibt aber doch hinter der Größenordnung weit zurück, die mit dem Wort Evangelium gemeint ist. [...] Im heutigen sprachtheoretischen Vokabular würde man sagen: das Evangelium ist nicht bloß informative, sondern performative Rede – nicht bloß Mitteilung, sondern Aktion, wirksame Kraft, die heilend und verwandelnd in die Welt eintritt. Hier tritt der wirkliche Herr der Welt in Aktion – der lebendige Gott.*“¹ Ευ-αγγέλιον, das ist in einem Wort zusammengefasstes und verdichtetes Glaubenssubstrat: die frohe und froh machende Botschaft, die befreiende Botschaft, die Gott uns in seinem Sohn Jesus Christus endgültig geoffenbart hat.

2. Und so beginnt Markus, liebe Schwestern, liebe Brüder, denn auch unvermittelt: „*Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes.*“ Gleich im ersten Kapitel finden wir die prägnante Zusammenfassung der Predigt Jesu bei seinem ersten öffentlichen Auftreten in Galiläa – gleichsam eine Kurzfassung dieser frohen Botschaft: „*Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium.*“ Mit diesem Wort deutet Markus die Situation seiner Leser – damals wie heute. „*Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium.*“ Mit diesen Worten lädt er uns ein, ja er fordert uns auf, die Welt neu, und das heißt, im Licht des Evangeliums zu sehen, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. Und das bedeutet zu sehen:

- dass Gott die Welt nicht sich selbst überlässt,
- dass er uns Menschen nahe ist,
- dass er uns ein Leben in der Fülle seiner Gemeinschaft schenken will, eben das Reich Gottes.

Was er dabei von uns verlangt ist, dass wir uns auf diese Botschaft einlassen, dass wir umkehren – nicht ein wenig oder zeitweise die Richtung ändern, sondern entschlossen eine Kehrtwende machen zu Jesus Christus hin und unser Leben aus der Kraft und Perspektive des Evan-

¹ Papst Benedikt XVI./Joseph Ratzinger: Jesus von Nazareth. Von der Taufe am Jordan bis zur Verkörperung, Freiburg 2007, S. 76f.

geliums bestreiten. Was hat das mit dem heutigen Tag der pastoralen Dienste zu tun? Und mit seinem Thema „*Anders und solidarisch – zum Programm missionarische und diakonische Kirche*“?

3. Der Evangelist Markus zeigt uns Wege, wie es gehen kann, „anders und solidarisch“ zu sein. Er lädt uns ein, die Perspektive zu ändern, den österlichen Blick einzunehmen, den alles entscheidenden Durchblick zu gewinnen: Wie Markus im Licht von Ostern sein Evangelium schreibt, so dürfen wir im Licht von Ostern unseren pastoralen Dienst tun: Ostern macht den Unterschied! „*Wenn Christus nicht auf-erweckt worden ist, dann ist unser Glaube nutzlos*“ (1 Kor 15,17) – mit diesen deutlichen und eindeutigen Worten und völlig ohne diplomatische Umschweife erinnert der Apostel Paulus die Gläubigen in Korinth an die Mitte unseres Glaubens. Ostern ist und bleibt das unverwechselbare Gütesiegel, dass Gottes Liebe auch im Dunkel des Todes Stand hält. Ostern ist das unverwechselbare Markenzeichen unseres Glaubens, dass das tragende Netz der Nähe und Zuwendung Gottes auch durch Hass, Gewalt und Egoismus nicht zerrissen werden kann. „Anders und solidarisch“ – Ja, Ostern verändert Menschen und schafft Gemeinschaft! Wo der Auferstandene den Menschen begegnet, da wird es anders, da wird zerstörte Gemeinschaft wieder heil. Das darf zuerst seine zerstreute Jüngerschar erfahren. Die, die geflohen waren und sich eingeschlossen hatten, sammelt und stärkt er. Jesu Liebe macht solidarisch, sie ist verbindlich und verbindet, mit ihm und untereinander. Sie macht aus der verschlossenen Tür der Angst und Verzweiflung eine offene Tür der Begegnung. Je mehr es uns gelingt, diese österliche Erfahrung in unsere tägliche Arbeit zu übersetzen, je mehr es uns gelingt, ansprechende und einladende Gottesdienste zu gestalten, je mehr die Menschen spüren, dass sie eingeladen und willkommen sind, dass unsere Gruppen und Kreise mehr und mehr zu offenen und gastlichen Häusern werden, desto mehr wird das Interesse für Jesus Christus wachsen!

III.

1. Diese neue österliche Sicht, liebe Schwestern, liebe Brüder, – das ist das Zweite, was uns der Evangelist Markus sagt – dürfen wir nicht für uns behalten, diese neue Sicht des Glaubens gilt es zu den Menschen zu bringen. Dazu hat Markus sein Evangelium geschrieben. Dazu sendet Jesus Christus seine Jünger – und damit uns – in die Welt: „*Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!*“ – das ist der Auftrag einer missionarischen und diakonischen Kirche. Alle Evangelien berichten davon, dass Jesus sich der

Menschen am Rand, der Einsamen und Verlassenen, der Zöllner und Sünder angenommen, dass er Kranke geheilt hat. Er übersetzt damit die gewaltige Botschaft von Gottes Liebe, die große Botschaft vom Heil in unsere menschliche Erfahrung. In seiner Zuwendung dürfen die Leidenden und Ausgestoßenen Liebe erfahren, in der körperlichen Heilung etwas von dem, was Heil bedeutet. Die Botschaft des Evangeliums ist zuinnerst diakonisch geprägt. In der Nachfolge Jesu und nach seinem Beispiel sind wir eine diakonische Kirche. Es geht darum, dass die Menschen durch die Kirche, und damit durch jede und jeden einzelnen von uns erfahren: Der Glaube schenkt Leben! Gott wendet sich uns in Liebe zu und meint es gut mit uns. Gott schenkt uns sein Heil.

Das Fest des heiligen Markus, Schwestern und Brüder, sagt uns damit ein drittes: Unsere Sendung ist eine Sendung an Christi statt. In den Worten des Evangelisten heißt dies am Ende seines Evangeliums: *„Nachdem Jesus, der Herr, dies zu ihnen gesagt hatte, wurde er in den Himmel aufgenommen und setzte sich zur Rechten Gottes.“* Nun liegt es an uns, den Jüngern Jesu, an jedem einzelnen von uns, Jesu Werk weiterzuführen. Das braucht uns nicht zu ängstigen; wir haben seinen Auftrag und seine Zusage, dass er bei uns ist alle Tage bis zum Ende der Welt.

2. Bis heute zeigen manche Fremdenführer die Stelle, von der aus Jesus nach der Jerusalemer Tradition in den Himmel aufgefahren ist. Und sie erklären, im Felsen seien noch die Fußabdrücke zu erkennen, die er vor seiner Himmelfahrt hinterlassen hat. Natürlich – es ist eine fromme Legende. Und doch hat diese Legende, hat der Gedanke von den Fußabdrücken Jesu etwas Faszinierendes. Denn Jesus Christus ist wie kein anderer die Spur Gottes in dieser Welt, die uns Menschen zum Himmel führt. In seinem Leben, seinem Leiden und seiner Auferstehung hat er uns den Weg zu Gott gezeigt und auch eröffnet. Und jetzt dürfen wir in seine Fußstapfen treten, um die Menschen zum Himmel zu führen; jetzt dürfen wir uns selbst aufmachen in die Nachfolge Jesu – Tag für Tag – und viele andere Menschen mitnehmen auf dem Weg zu Gott. Und das heißt: Auf den Weg zum Leben. Es geht um den Gott des Lebens, es geht darum, Gotteserfahrungen persönlich wahrzunehmen, Gottes Spuren im eigenen Leben zu suchen und zu entdecken. Dazu reicht die sachlich richtige Verkündigung der objektiven Wahrheit – so wichtig dies ist – nicht aus. Sie muss den Menschen treffen, muss bei ihm ankommen. Dafür ist die Maieutik des Sokrates, die Hebammenkunst stets neu gefordert. Es gilt, durch die Vielfalt der pastoralen Dienste möglichst vielen Menschen auf vielgestaltige Weise zu helfen, das eigene Leben im Licht des Evangeliums zu verstehen, Gottes Spuren im Leben zu entdecken und zu deuten.

3. Diesem Anliegen wollen nicht zuletzt die Pastoralen Leitlinien dienen, die ich am 1. November 2005 in Kraft gesetzt habe. Sie wollen die notwendigen Strukturen schaffen, Schwerpunkte setzen und Anregungen geben, wie wir unserem Auftrag als Kirche in unserer Zeit gerecht werden können. Deshalb meine herzliche Bitte: Machen Sie sich die Pastoralen Leitlinien zu Ihrem eigenen Anliegen!

Bringen Sie die Pastoralen Leitlinien ins Gespräch: unter uns, die wir hauptberuflich in der Pastoral arbeiten, in den Gremien, im Austausch mit den verschiedenen Kreisen in unseren Gemeinden. Denken Sie mit und helfen Sie mit bei der Umsetzung unserer Pastoralen Leitlinien. Ich brauche Sie und ich zähle auf Sie, wenn es darum geht, die Botschaft des Evangeliums in das Leben unserer Gemeinden und Seelsorgeeinheiten zu übersetzen und so auch die Pastoralen Leitlinien mit Leben zu erfüllen.

Ich danke Ihnen von Herzen für Ihren vielfältigen Einsatz für Gott und die Menschen. Ich danke Ihnen für Ihre Solidarität und die Gemeinschaft des Glaubens, die wir uns immer neu – bereichernd und ansteckend – erfahren lassen und schenken dürfen. Der Glaube in unserer Erzdiözese und die Liebe leben entscheidend von Ihrem Einsatz und Ihrem Zeugnis. Bei Gott ist nichts davon vergessen, bei ihm ist alles aufgehoben.

Möge Gott uns in dieser Eucharistiefeyer dafür stärken und auf die Fürbitte des hl. Markus Ihnen und unserer gemeinsamen Arbeit seinen reichen Segen schenken. Amen.

Jesus Christus: Licht, das leuchtet

Predigt beim Tag der Pastoralen Dienste am 2. Mai 2007 in Meßkirch

Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, Freiburg

Bibelstellen: Apg 12,24-13,5; Joh 12,44-50

Liebe Schwestern, liebe Brüder
in der Gemeinschaft des Glaubens!

„Es ist besser ein Licht anzuzünden, als über die Dunkelheit zu klagen“. Hinter diesem bekannten Sprichwort verbirgt sich die tiefe menschliche Erfahrung, dass Jammern und Klagen – so sehr es einer bedrückten Seele im ersten Moment Luft verschaffen mag – langfristig nichts hilft und schon gar nicht die Situation verändert.

I.

1. Darum wusste der unvergessliche Papst Johannes XXIII. nur zu gut, als er vor 45 Jahren das Zweite Vatikanische Konzil eröffnete. In seiner Eröffnungsansprache mahnte er eindringlich all diejenigen, die – so heißt es wörtlich – „in den modernen Zeiten nur Unrecht und Niedergang sehen. Sie sagen ständig, unsere Zeit habe sich im Vergleich zur Vergangenheit dauernd zum Schlechteren gewandelt. [...] Doch wir können diesen Unglückspropheten nicht zustimmen, wenn sie nur unheilvolle Ereignisse vorhersagen.“ Johannes XXIII. wusste nicht nur gut um die Dunkelheiten in dieser Welt, er verstand es vor allem auch, ein Licht anzuzünden, und so im Licht des Glaubens die gesellschaftlichen Veränderungen seiner Zeit konstruktiv anzugehen, sich den Herausforderungen engagiert zu stellen, statt zu klagen und sie schlecht zu reden. Deshalb ermunterte er die Konzilsväter mit den couragierten Worten: „Wir müssen uns vielmehr mutig und ohne Furcht an das Werk machen, das unsere Zeiten erfordern. So führen wir den Weg weiter, den die Kirche seit zwanzig Jahrhunderten geht.“ Das war damals die richtige Zeitansage, das ist sie auch heute. Wir sind eingeladen und uns ist es aufgetragen, den vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeschlagenen Weg heute weiter zu führen, Kirche zu gestalten und unseren christli-

chen Glauben im Hier und Heute in kritischer Zeitgenossenschaft zu bezeugen und überzeugend zu leben.

2. „*Ich bin das Licht, das in die Welt gekommen ist. Wer an mich glaubt, der wird nicht in der Finsternis bleiben*“, so haben wir eben im Evangelium gehört. Jesus sagt uns damit, wer uns die Perspektive gibt und richtig zu sehen hilft: Er selbst. In ihm, in seinem Licht wird alles anders. Er teilte die Tage und Nächte unserer Geschichte, er teilt mein Leben und Sterben, mein Leid und meine Freude. Wer Jesus Christus in sein Leben einlässt, ihm sein Herz öffnet, der braucht nicht mal mehr erst selbst ein Licht anzuzünden, der wird beschenkt, dessen Leben wird hell und warm. Christsein heißt: Nicht *wir* leuchten, sondern wir sind „Beleuchtete“, Erleuchtete – von Ihm, unserem Herrn.

Wenn ich in den Gemeinden und Seelsorgeeinheiten unserer Erzdiözese unterwegs bin, mit den Gläubigen Gottesdienst feiere, bin ich immer wieder erstaunt und erfreut, wie viele Menschen sich engagieren, wie viel Helles und Gutes gestärkt aus der Kraft Gottes aufstrahlt. Es sind viele, die bereit sind Zeit und Kraft zu investieren, die Verantwortung in Gruppen, Kreisen und Gemeinschaften übernehmen. Junge und Alte, Frauen und Männer bringen sich mit ihrer Lebenserfahrung engagiert in Jugendarbeit und Besuchsdienste, in Chorgesang und Glaubenskurse ein. Machen wir uns das genug bewusst, was unsere Gemeinden leisten und ausstrahlen?

3. Das Symbol des Lichtes hat in unserem Glauben eine zentrale Bedeutung; die Rede von der Erleuchtung und vom Öffnen der Augen ist Ihnen, liebe Schwestern und Brüder, sowohl von der Feier der Liturgie als auch aus der Sprache der Verkündigung nur allzu vertraut. Wenn man neugetaufte Erwachsene in der frühen Kirche „*photismoi*“ nannte – d. h. „Erleuchtete“, dann wird deutlich: Gerade das Sakrament der Taufe ist das Sakrament der neuen Sicht, das Sakrament der offenen Augen. Es schafft in uns die Grundlage, das Wesentliche mit den Augen Gottes sehen und entsprechend deuten zu können. Mit den Augen Gottes unsere Mitmenschen sehen und im Licht des Evangeliums die Welt deuten – das ist im Tiefsten ein Synonym, eine andere Formulierung für „kritische Zeitgenossenschaft“.

Dabei ist es gut und notwendig, dass wir uns immer wieder neu und so auch heute am Tag der Pastoralen Dienste zur Eucharistiefeyer versammeln. Hier werden wir durch die Gegenwart des Herrn in seinem Wort und Sakrament beschenkt, hier feiern wir das Geheimnis unseres Glaubens, hier ist die Mitte all unserer Beratungen und Überlegungen. Gerade wir – Menschen, die fragen, was zu tun ist, damit hier und jetzt das Licht des Glaubens aufstrahlen, Gottes Liebe durch uns und unser

Leben durchscheinen kann, wir leben davon, dass wir uns an der unauslöschlichen Lichtquelle versammeln, die Gott selbst ist.

„Christi Licht leuchte auf dem Altar, es strahle wider im Leben aller, die teilhaben am Tisch des Herrn“, so bitten wir bei jeder Altarweihe. Das Licht, dem wir in der Feier der Heiligen Messe begegnen, will ausstrahlen in unser Leben. Das ist unser Auftrag, unsere Berufung in dieser Welt; das heißt Christsein konkret: sichtbar und erkennbar in Erscheinung zu treten als jemand, der im Licht des Glaubens seinen Alltag gestaltet, in der Nachfolge Christi sein Leben führt. Als Christen können wir nicht untertauchen in der Menge, können wir uns nicht möglichst angepasst durchklavieren, unauffällig leben, um dadurch – wie wir sagen – unbehelligt durchzukommen. Davon steht nichts im Evangelium. „Unbehelligt bleiben“, das hieße – wie es Kardinal Walter Kasper formuliert – „niemandem weh tun, aber auch niemandem nützen“. Nein, „unbehelligt bleiben“, wir spüren es, das ist geradezu das Gegenwort zu Jesu Zuspruch und Anspruch: „Wer an mich glaubt, bleibt nicht in der Finsternis“. Insofern ist das Gebet, die geistliche Besinnung am Beginn unserer Besprechungen und Sitzungen nicht ein Geschehen am Rande, das ebenso unterbleiben wie stattfinden kann, ein schmückendes Beiwerk bevor wir zum „eigentlichen Thema“ kommen – wie wir oft sagen. Nein, im Gegenteil: Es richtet Herz und Verstand auf den Herrn aus, ohne den so vieles im Dunkeln bleibt.

II.

1. Dunkelheiten und dunkle Stunden kannte der Mann, dessen wir am heutigen Tag besonders gedenken, zu genüge: der heilige Athanasius von Alexandrien. Nicht nur, dass er als Kind die Christenverfolgungen erleben musste, sondern vor allem die Zeit der hitzigen und kontroversen Auseinandersetzungen mit dem Arianismus während und nach dem Konzil von Nizäa. Drei Mal wurde er verbannt, insgesamt siebzehn Jahre verbrachte er im Exil, zwei davon in Trier. Was war es, das ihm die Kraft und den Mut gab, so für das Evangelium einzutreten? Er war fasziniert, ja ergriffen von Jesus Christus; die Erfahrung, dass Gott selbst sich klein macht, Mensch wird und so uns gleich, brannte wie ein Feuer in ihm. Das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem „wahren Licht vom wahren Licht“, in dem Gott und Mensch „unvermischt und ungeteilt“ aufstrahlen, ließ ihn zum standhaften Verteidiger des Glaubens werden. Nicht umsonst gab Gregor von Nazianz ihm den Ehrennamen „Säule der Kirche“.

Athanasius war fasziniert davon, dass der ewige Sohn des Vaters Mensch, einer von uns, geworden ist: Dass in seiner Person göttliche

und menschliche Natur vereint sind; dass er selbst zur Brücke geworden ist, Zeitgenosse von uns Menschen für immer.

2. So wurde es zum drängenden Anliegen des hl. Athanasius, den damaligen Herausforderungen der Zeit im Licht des Mensch gewordenen Sohnes Gottes zu begegnen. Er wollte – bei aller Auseinandersetzung mit dem Arianismus – durch sein Denken und Tun, durch seine packenden Reden und engagierten Schriften nicht Gräben reißen, sondern Brücken bauen, wie sie Jesus Christus durch seine Menschwerdung gebaut hat, die Einheit im Glauben an Jesus Christus herstellen.

Einheit im Glauben meint im Licht der Menschwerdung Jesu Christi keine Einförmigkeit; Gleichheit im Geist des Evangeliums bedeutet keineswegs Uniformität – weder damals noch heute. Vielmehr geht es darum, im gemeinsamen Glauben die Vielfalt der Meinungen, Gaben und Charismen, der unterschiedlichen pastoralen Dienste zu Wort kommen zu lassen, den anderen als gleichwertigen Gesprächspartner anzuerkennen, auch oder vor allem dann, wenn man in der Sache unterschiedlicher Ansicht ist. Schafft unser gemeinsames Fundament, der Glaube an Jesus, das Licht der Welt, unter uns nicht eine Gemeinsamkeit und Verbundenheit, die kaum zu überbieten ist? Das hat Auswirkungen bis hinein in die Art und Weise, wie wir miteinander umgehen, füreinander arbeiten und zueinander stehen. Sie beeinflusst unser pastorales Tun oft mehr, als wir selbst vermuten.

3. In der Lesung aus der Apostelgeschichte haben wir soeben gehört: „*In der Gemeinde von Antiochia gab es Propheten und Lehrer: Barnabas und Simon, Luzius und Manaen*“. Einheit in Vielfalt – verschiedene Namen und Dienste, unterschiedliche Personen, die auf ihre je eigene Weise dazu beitragen, dass das Wort des Herrn sich ausbreitet und wächst. Unsere Gemeinschaft des Glaubens lebt – seit ihren Anfängen bis heute – von der reichen Vielfalt der Gnadengaben und weiß sich doch vom Heiligen Geist geeint. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in besonderer Weise deutlich gemacht, dass Einheit und Vielfalt keine Gegensätze sein müssen. Bewusst rücken die Konzilsväter die biblischen Bilder vom Leib Christi und vom Volk Gottes als Bilder für die Kirche ins Zentrum ihrer Beratungen und Dokumente: Der eine Leib und die vielen Glieder, das eine Volk Gottes in seiner bunten Vielfalt an Gnadengaben, Diensten und Ämtern. Für diese Vielfalt haben wir in dieser Stunde dem Herrn der Kirche allen Grund zu danken.

So ist es immer auch notwendig, in all unserem Mühen und Ringen um rechte und gute Lösungen, im Bedenken verschiedener Ansätze und Alternativen auf das zu schauen, was uns verbindet und vereint. Das gilt nicht zuletzt für die Frage einer angemessenen Umsetzung der

Pastoralen Leitlinien, die ich am 1. November 2005 in Kraft gesetzt habe. Sie wollen die notwendigen Strukturen schaffen, Schwerpunkte setzen und Anregungen geben, wie wir die große Chance der Vielfalt der pastoralen Dienste nutzen, wie es gelingt an einem gemeinsamen Strang zu ziehen, um so unserem Auftrag als Kirche in unserer Zeit gerecht werden zu können. Deshalb meine herzliche Bitte: Machen Sie sich die Pastoralen Leitlinien zu ihrem eigenen Anliegen!

Bringen Sie die Pastoralen Leitlinien ins Gespräch: unter uns, die wir hauptberuflich in der Pastoral arbeiten, in den Gremien, im Austausch mit den verschiedenen Kreisen in unseren Gemeinden. Denken Sie mit und helfen Sie mit bei der Umsetzung unserer Pastoralen Leitlinien. Ich brauche sie und ich zähle auf Sie, wenn es darum geht, die Pastoralen Leitlinien mit Leben zu erfüllen, indem wir die Botschaft des Evangeliums in das Leben unserer Gemeinden und Seelsorgeeinheiten übersetzen.

III.

1. Liebe Schwestern, liebe Brüder!

Das Licht des Glaubens ist kein niedliches oder sentimentales Bild. Jesus selbst macht uns dies provozierend klar, wenn er sagt: „*Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen. Wie froh wäre ich, es würde schon brennen*“ (Lk 12,49) Was meint er damit? Wir alle wissen: Wo eine Flamme der Leidenschaft, ein Feuer der Begeisterung in einem Menschen brennt, da springt auch der Funke auf andere über. Wer kennt nicht die ansteckende Begeisterung in einem ausverkauften Stadion, die einladende und mitreißende Atmosphäre, die begeisterte Menschen ausstrahlen. Unser pastorales Wirken zündet, wo wir mit flammender Leidenschaft für Gott und die Menschen eintreten, wo wir, „mit unternehmerischen Eros am Aufbau des Reiches Gottes mitwirken“¹, – gestärkt aus der Kraft des Geistes Gottes, der das Angesicht der Erde erneuert.

2. Mitarbeit am Reich Gottes heißt immer auch „kritische Zeitgenossen“ zu sein. Kritisch gilt es zugleich auch uns selbst und unserem eigenen Tun gegenüber zu sein. Es braucht die Bereitschaft, ehrlich zu prüfen, welche pastoralen Aktivitäten trotz allen Engagements doch eher ins Leere laufen, von welchen, wenn auch liebgewordenen Aufgaben, wir uns trennen, und welche dagegen unbedingt weiterentwickelt, ja noch intensiviert und verstärkt werden müssen. Wir können es uns nicht leisten, in der Pastoral in Dinge zu investieren, die gar nicht in die Tiefe vordringen, die an der Oberfläche bleiben, die möglicherweise zu

¹ Aufbruch im Umbruch; S. 30.

sehr auf die äußere Wirkung angelegt sind, wo zu stark die Methode oder vielleicht gar die durchführende Person selbst im Zentrum steht und wo die Ebene gar nicht berührt wird, auf der die Suche des Menschen am größten ist.

3. „Auch eine kleine Flamme erhellt das Dunkel der Nacht“, rief Johannes Paul II. im Jahre 2002 ermutigend den Jugendlichen auf dem Weltjugendtag in Toronto zu. Licht der Welt zu sein, fängt im Kleinen und oft Unscheinbaren an. Und wie kann dies aussehen?

Wir sind eingeladen, dem Auftrag unseres Herrn Jesus Christus zu entsprechen, sein Licht in die Welt zu tragen und von seiner frohen Botschaft in Wort und Tat Zeugnis abzulegen. Denn wir sind als Christen diejenigen, die in unserer heutigen Zeit dazu gerufen sind, die erhellende und wärmende Botschaft vom liebenden Gott weiterzutragen und zu leben, damit die Welt glauben kann.

In Anlehnung an ein bekanntes Gebet aus dem 14. Jahrhundert dürfen wir uns sagen lassen.

Christus braucht unsere Hände, um seine Arbeit heute zu tun. Er braucht unsere Füße, um Menschen auf seinen Weg zu führen. Christus braucht unsere Lippen, um Menschen die frohe Botschaft zu bringen. Er braucht unsere Ohren, um Menschen zuzuhören. Christus will durch unsere Hilfe Menschen an seine Seite bringen.

Liebe Schwestern und Brüder,
wir sind es, die mit dem, was wir tun, auf Jesus Christus verweisen und dabei den Menschen zeigen können, dass es einen Grund für die Hoffnung gibt, dass Not, Trauer, Terror und Krieg nicht das letzte Wort haben.

Ich weiß um das breite Spektrum Ihres engagierten Wirkens im Dienst des Evangeliums. Es ist mir ein Herzensanliegen, Ihnen allen an dieser Stelle zu danken – für Ihre Bereitschaft Ihre unterschiedlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten in unsere Kirche ein zu bringen, das Licht des Glaubens zu den Menschen zu tragen. Darin liegt ein konkreter Auftrag an uns, auch speziell an uns, die wir hier heute zusammengekommen sind: wir sind eingeladen, in diesem Licht Gottes aufzubrechen, den Blick auf das Positive zu wenden und die Zeichen der Hoffnung und Freude wahrzunehmen. Lassen auch wir uns mit den Worten Papst Johannes XXIII., die er bei der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils gesprochen hat, ermutigen, wenn er sagt: *„Wir müssen uns mutig und ohne Furcht an das Werk machen, das unsere Zeiten erfordern. So führen wir den Weg weiter, den die Kirche seit zwanzig Jahrhunderten geht.“* Amen.

Geben ist seliger als nehmen

Predigt beim Tag der Pastoralen Dienste am 23. Mai 2007 in Bühl

Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, Freiburg

Bibelstellen: Apg 20,28-38; Joh 17,6a.11b-19

Liebe Schwestern, liebe Brüder
in der Gemeinschaft des Glaubens!

Es gibt Sätze aus der heiligen Schrift, die geradezu sprichwörtlich geworden sind. Zwei von ihnen haben wir in den Schrifttexten dieses Gottesdienstes, in der Lesung und im Evangelium gehört. Der erste, in der Lesung, sagt uns: Geben ist seliger als nehmen. Paulus überliefert uns mit diesem Satz ein Herrenwort, das wir sonst an keiner anderen Stelle in der hl. Schrift finden. Und er bringt es in Verbindung mit seiner eigenen Lebensweise: Nämlich damit, dass er für seinen eigenen Lebensunterhalt aufgekommen ist, um der Gemeinde nicht zur Last zu fallen. Paulus ist solidarisch mit seinen Mitmenschen. Er lebt nicht nur mit ihnen, er lebt für sie. Er lebt ganz nach dem Wort Jesu, das er gehört hat: Geben ist seliger als nehmen.

Das klingt plausibel, das leuchtet ein, das findet gesellschaftliche Akzeptanz. Denn wenn wir unsere Zeitgenossen fragen, was einen Christen ausmacht, dann werden sie uns genau dies sagen: Dass er für andere Menschen da ist. Dass er sich für sie einsetzt. Dass er mit anderen teilt. Dass er mit ihnen solidarisch ist: Geben ist seliger als nehmen.

Etwas anders ist es da vielleicht schon mit dem zweiten Schriftwort aus unserem Gottesdienst, das sprichwörtlich geworden ist. Es steht im heutigen Evangelium. Dort sagt Jesus seinen Jüngern, dass sie nicht von der Welt sind, so wie auch er nicht von der Welt ist. Auch dieser Satz ist sprichwörtlich geworden. „Der ist nicht ganz von dieser Welt“, so sagen wir es von einem Menschen, der anders lebt als die anderen. Etwas weltfremd vielleicht. Vielleicht auch unbeholfen. Und wahrscheinlich ein wenig von gestern. Auf jeden Fall: Ungewöhnlich in seinen Vorstellungen und in seiner Lebensweise. Im Unterschied zu unserem ersten Satz ist das dann meist negativ gemeint. Und in der Tat: Das kann nicht das Bild eines Christen sein: Weltfremd, unbeholfen,

ein wenig von gestern. Wie aber ist dann diese Aussage Jesu zu verstehen?

Die Antwort finden wir, wenn wir auf die Situation schauen, in die das heutige Evangelium hineingesprochen ist: Jesus nimmt Abschied von seinen Jüngern. Von nun an werden sie – so sieht es jedenfalls aus – ohne ihn auskommen müssen. Gleichzeitig sieht Jesus die Gefahren, die seinen Jüngern drohen. Sie werden von denen, die sich gegen ihn entschieden haben, nicht verstanden, ja – und darin spiegelt sich die Situation der frühen Christengemeinde – sie werden gehasst und verfolgt. Darauf will Jesus seine Jünger vorbereiten. Er will sie vor den drohenden Gefahren bewahren. Deshalb betet er für seine Jünger. Vor diesem Hintergrund verstehen wir dann auch die weitere Bitte Jesu an den Vater: Ich bitte nicht, dass du sie aus der Welt nimmst, sondern dass du sie vor dem Bösen bewahrst.

Es gibt, Schwestern und Brüder, den Gegensatz zwischen den Jüngern Jesu und der Welt. Das erfahren auch wir. Wir sind nicht von der Welt, wie auch Jesus nicht von der Welt ist. Darauf macht das Johannesevangelium bereits auf der ersten Seite aufmerksam.

Das Licht, Jesus Christus, leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfasst. So wird im Johannesevangelium „die Welt“ zum Inbegriff all derer, die ihn ablehnen und seinen Jüngern feindlich gesonnen sind.

Was heißt das für uns? Sollen wir uns aus der Welt zurückziehen? Im Gegenteil! Im heutigen Evangelium sagt es Jesus ganz klar: Wie du, Vater, mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt. Wir sind in diese Welt gesandt, mit einem Auftrag.

In dieser Spannung leben wir, liebe Schwestern und Brüder, sie kennzeichnet die Herausforderung, in der wir stehen. Dabei kann uns eine Sache, die wir heute morgen bedacht haben, als Schlüsselwort dienen. Wir sprachen von der Identität. Nach der eigenen Identität fragen, heißt die Frage stellen: Wer bin ich als unverwechselbare Person? Was macht mich im Tiefsten meines Wesens aus? Wer bin ich für andere? Was bedeute ich für sie?

Und weiter: Wer sind wir als Kirche? Was macht uns unverwechselbar? Wer sind wir als Kirche für die Menschen? Was bedeuten wir für sie? Auf solche Fragen, liebe Schwestern und Brüder, gibt uns vor allem das Evangelium, dann aber auch die Lesung dieses Gottesdienstes die Antwort. Denn sie sagen uns: Als Kirche sind wir tatsächlich nicht von dieser Welt. Unseren Ursprung haben wir in Gott; unsere Lebenskraft, unsere Energie gewinnen wir aus der Gemeinschaft mit

ihm. Der uns trägt, ist ein anderer, Jesus Christus, der uns sagt: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Unsere Identität finden wir nicht in der gesellschaftlichen Zustimmung, nicht im gesellschaftlichen Konsens, sondern in der Nachfolge Jesu, in der Gemeinschaft mit ihm.

So kann denn auch der Apostel Paulus, wie wir in der Lesung hören, die Seinen Gott und dem Wort seiner Gnade anvertrauen, das die Kraft hat, aufzubauen und das Erbe in der Gemeinschaft der Geheiligten zu verleihen: Wir gründen in der Gemeinschaft mit Gott und in seinem Wort, das er zu uns spricht. Daraus erhalten wir unsere unverwechselbare Identität als Kirche. Deshalb sind wir anders, als die, die sich um Gott nicht kümmern.

Diese Identität, liebe Schwestern und Brüder, haben wir freilich nicht für uns selbst. Sondern für andere. Christus sendet uns in diese Welt, so wie er von Gott in diese Welt gesandt wurde: Um die Liebe Gottes offenbar zu machen; um für die Menschen da zu sein; um mit ihnen solidarisch zu sein. Das ist unsere Aufgabe als Kirche! So wie Paulus mit den Menschen solidarisch war: Geben ist seliger als nehmen.

Anders sein und zugleich solidarisch? Darin liegt für uns die Herausforderung als Christen. Es geht darum, dass wir in der Gemeinschaft mit Gott gründen – und gerade deshalb in kritischer Solidarität für die Menschen da sind. Die ganze Geschichte der christlichen Spiritualität ist von dieser Spannung geprägt: „Bete und arbeite.“ Kampf und Kontemplation. Mystik und Politik. Wenn wir einen dieser Pole auflösen, gerät unsere Spiritualität in eine Schiefelage. Darum laden uns die Lesung und das heutige Evangelium ein, beide Pole aufrechtzuerhalten: Aus der Gemeinschaft mit Christus zu leben und aus dieser Gemeinschaft heraus Position als Kirche zu beziehen. Das wird sehr oft bedeuten, kritisch zum Zeitgeschehen Stellung zu nehmen. Gleichzeitig heißt es, mit den Menschen unserer Zeit solidarisch zu sein. Anteil zu nehmen, an dem, was sie bewegt. Mit ihnen ihre Sorgen, aber auch ihre Freuden zu teilen. Uns mit dem Guten, das es in dieser Welt gibt, zu verbünden. Noch einmal darf ich hier an das Zweite Vatikanische Konzil erinnern, das uns sagt: Es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in den Herzen der Jünger Christi Widerhall fände (GS 1). So werden wir unserer Aufgabe gerecht werden können, die uns das Konzil ins Stammbuch geschrieben und an die uns Prof. Dr. Klaus Baumann heute morgen erinnert hat: Ein messianisches Volk zu sein.

Wir haben dieser Welt, unseren Mitmenschen etwas zu geben, wonach sie sich im Tiefsten sehnen. Etwas, das diese Welt aufreißt über den Tag hinaus, aufreißt zu Gott; etwas, das unseren Mitmenschen Sinn und

Ziel gibt. Wir dürfen den Menschen etwas geben, das nicht von uns kommt, das wir nicht selbst hervorbringen müssen. Wir dürfen etwas geben, das weit größer ist, als wir selber sind. Wir dürfen etwas geben, das von Gott kommt, und damit dürfen wir mehr geben, als wir selbst haben. Dazu berufen, damit beauftragt zu sein, ist Geschenk und Auszeichnung. Dabei spüren wir neu und in der ganzen Tiefe: Geben ist seliger als nehmen; darin leuchtet die messianische Verheißung auf. Es ist eine messianische Erfahrung, Zeichen unserer messianischen Berufung und Präsenz in der Welt.

Damit spüren wir auch, dass die Aussage Jesu stimmt, dass wir nicht von der Welt sind. Wir kommen von Gott und leben von ihm her. Wir sehen tiefer, weil wir die Welt von Gott her, im Licht des Ostersiegs Jesu Christi sehen. Als messianisches Volk bleiben wir nicht an der Vergangenheit hängen, als messianisches Volk sind wir auf die Zukunft ausgerichtet.

Diesem Anliegen, liebe Schwestern und Brüder, wollen nicht zuletzt die Pastoralen Leitlinien dienen, die ich am 1. November 2005 in Kraft gesetzt habe. Sie wollen die Strukturen schaffen, Schwerpunkte setzen und Anregungen geben, wie wir unserer Aufgabe als Kirche in unserer Zeit gerecht werden können. Deshalb meine herzliche Bitte: Machen Sie sich die Pastoralen Leitlinien zu ihrem eigenen Anliegen! Bringen Sie die Pastoralen Leitlinien ins Gespräch: unter uns, die wir hauptberuflich in der Pastoral arbeiten, in den Gremien, im Gespräch mit den verschiedenen Kreisen in unseren Gemeinden und Seelsorgeeinheiten. Denken Sie mit und helfen Sie mit bei der Umsetzung unserer Pastoralen Leitlinien. Ich brauche Sie und ich zähle auf Sie, wenn es darum geht, die Pastoralen Leitlinien mit Leben zu erfüllen. Dabei geht es um weit mehr als um Umsetzung von Leitlinien. Es geht um die Zukunftsgestalt unserer Kirche. Für sie geben wir, statt zu nehmen. Je mehr wir das Feuer Christi in uns tragen und brennen, desto mehr werden wir Gebende und Schenkende, das heißt messianische Menschen sein. Ich freue mich, dass ich dies immer wieder erleben darf.

Gerne benutze ich diese Gelegenheit heute, um Ihnen für Ihre Arbeit und für Ihr Engagement herzlich zu danken. Ich bin froh über den Reichtum an Gaben und Fähigkeiten, die Sie in den verschiedenen pastoralen Diensten in unsere Diözese einbringen. Ich freue mich über das Feuer, das in so Vielen brennt. Möge Gott Ihnen und unserer gemeinsamen Arbeit seinen reichen Segen schenken. Amen.

„Achtsamkeit des Augenblicks“

Predigt beim Tag der Pastoralen Dienste am 20. Juni 2007 in Freiburg

Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, Freiburg

Bibelstellen: Phil 2,1-4; Mk 6,30-34

Sehr geehrte Mitbrüder,
werte Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im pastoralen Dienst,
liebe Schwestern und Brüder in Christus!

„Achtsamkeit des Augenblicks“ – so heißt der Titel einer Ausstellung, die derzeit drüben in der Katholischen Akademie zu sehen ist. Bilder und Skulpturen der beiden Künstler Silvia Siemes und Thomas Rissler laden den Betrachter ein, die eigene Achtsamkeit zu schulen. Sie helfen, unsere Aufmerksamkeit auf das zu lenken, was auf den ersten Blick oft unwesentlich, unauffällig, ja einfach als alltäglich erscheint. In einer schnelllebigen Zeit der Bilderflut und unzählbarer visueller Reize, wie der unsrigen, – was braucht es da mehr als die Achtsamkeit des Augenblicks, als die Aufmerksamkeit für Gott und unsere Mitmenschen im Hier und Jetzt.

1. Jesus führt uns im heutigen Evangelium vor Augen, wie sich eine „Achtsamkeit des Augenblicks“ im gegenseitigen Umgang niederschlägt. Wir haben gehört, wie die Jünger sich bei Jesus versammeln. Sie berichten ihm, was sie in seinem Namen getan und gelehrt haben. Und wie reagiert Jesus? Er spürt, was seine Apostel brauchen, er ist sensibel für das, was ihnen fehlt, wenn er sagt: „Kommt mit an einen einsamen Ort, wo wir allein sind, und ruht ein wenig aus“. Den Jüngern gilt seine wache Aufmerksamkeit und seine spontane Zuwendung.

2. Ich meine, diese Haltung der Achtsamkeit ist eine Haltung Jesu, die unserem menschlichen Miteinander gerade auch im Zusammenspiel der pastoralen Dienste Tiefe und Fruchtbarkeit geben kann. Aufmerksam und achtsam zu sein, heißt: bei einer Besprechung nicht mit dem Kopf schon beim nächsten Termin zu sein oder Antworten zu geben auf Fragen, die keiner stellt. „Achtsamkeit des Augenblicks“

heißt vielmehr: wahrnehmen, was wirklich ist; wahrnehmen, nicht nur, was der Mitmensch sagt, sondern auch, was er meint und was sein tieferes Anliegen ist; sensibel werden, für die Verfassung des anderen; auch die kleinen Dinge entdecken, auch auf das achten, was im Trubel des Alltags gerne untergeht. Wenn wir die „Achtsamkeit des Augenblicks“ in die Sprache des Alltags übersetzen, dann dürfen „nicht nur diejenigen zu Wort kommen und Gehör finden, die ohnehin den Ton angeben. Es geht darum, auch auf die zu achten, die wenig zu sagen, aber viel zu erzählen haben“¹. Dann erhält die Frage „Wie geht es dir?“ eine neue Tiefe, dann wird aus einem nebeneinander leben und arbeiten ein miteinander, eine Gemeinschaft des Glaubens. Genau davon spricht der Brief an die Philipper, aus dem wir eben in der Lesung gehört haben: „Macht meine Freude dadurch vollkommen, dass ihr einander in Liebe verbunden seid, dass ihr nichts aus Ehrgeiz und Prahlerei tut [...] Jeder achte nicht nur auf das eigene Wohl, sondern auch auf das der anderen“.

Liebe fordert uns dazu heraus und befähigt uns dazu. Zwei Freunde, so erzählt eine alte Weisheitsgeschichte, sind miteinander unterwegs. Der eine erzählt laufend, während der andere schweigend nebenher geht. Nach geraumer Zeit unterbricht der Schweigende den Freund unvermittelt mit der Frage: „Weißt du, was mir wehtut?“ „Wie soll ich das wissen“, entgegnet der andere, „wenn du nichts sagst?“ Und die Antwort des Freundes: „Lieben heißt, wissen, was dem anderen wehtut!“

3. Der heilige Ignatius von Loyola empfiehlt das sogenannte „Gebet der liebenden Aufmerksamkeit“, wir könnten es auch das „Gebet der liebenden Achtsamkeit“ nennen. Es ist ein Tagesrückblick im Angesicht Gottes; manche flüchtige Begegnung, viele scheinbare Kleinigkeiten werden da vor unserem Auge wieder lebendig. Was ich so sehe und entdecke, kann ich „mit liebender Aufmerksamkeit“ anschauen und Gott hinhalten.

Liebe Schwestern und Brüder, was für den Tagesrückblick gilt, darf auch im Tagesablauf seinen Platz haben. Wir sind im Alltag mit vielen Terminen und Planungen konfrontiert, treffen in den unterschiedlichsten Situationen auf Menschen mit verschiedenen Anliegen. Gespräche und Begegnungen prägen unser aller Alltag. Gehen wir als achtsame Menschen des Augenblicks an all das heran, was uns begegnet und womit wir konfrontiert werden! Es braucht gerade in der Pastoral eine Haltung, ja eine Kompetenz der Achtsamkeit; es braucht eine Haltung, die genau hinzuhören und hinzuschauen versteht, die Menschen

¹ Bischof Franz Kamphaus bei der Einweihung des Hauses am Dom in Frankfurt am 14.01.07.

Mut macht und sie zur Gemeinschaft mit Jesus führt. Ausgangspunkt jeder Pastoral ist die Frage, wie ich mit den Menschen umgehe, wie ich auf sie zugehe und mich ihnen zuwende. Entscheidend ist: zuhören, meinen Gesprächspartner spüren lassen, dass es mir um ihn geht; heraushören und erspüren, was ihn bewegt, was „ihm wehtut“, welches seine Ängste und Hoffnungen sind, wovon er lebt.

4. Im Evangelium hörten wir die Worte: sie „versammelten sich bei Jesus“. Nur wenige Verse zuvor berichtet der Evangelist Markus von der Aussendung der Jünger. Nun kehren sie zurück und treffen sich bei Jesus. Sendung und Sammlung gehören zusammen, das Sich-auf-den-Weg machen, um die Botschaft vom Reich Gottes in Wort und Tat zu verkünden und die Rückkehr zu Jesus, das Bei-ihm-Sein, an seinem Herzen zu ruhn. Die äußere Sammlung der Jünger, das Sich-Versammeln bei Jesus hat eine tiefere Dimension. Die Einladung Jesu, einen einsamen Ort aufzusuchen, zielt auf die innere Sammlung. Wie er sich selbst immer wieder an einen „einsamen Ort“ zurückzieht, um zu beten (Mk 1,35), so lädt er die Jünger ein, sich ihm, dem „guten Hirten“ anzuvertrauen. Mit ihrer Rückkehr zu Jesus zeigen die Jünger, welches ihr Ausgangspunkt ist, und unterstreichen, dass sie nicht in eigener Kraft und Vollmacht handeln. Die Rückkehr der Boten zu dem, der sie ausgesandt hat, ist weit mehr als ein Zeichen der Demut und ein Eingeständnis der Jünger, nicht aus eigener Kraft die Welt retten zu können. Die Versammlung um Jesus, die Sammlung vor Gott ist die entscheidende und tragende Kraftquelle und leistet den wesentlichen Beitrag dazu, dass die Kirche keine Bürokratie wird, sondern Kyriokratie bleibt. Denn wo immer das Leben aus der Gemeinschaft mit Gott zurück geht, da droht seelsorgerliches Tun oberflächlich und zum Verwaltungsakt zu werden; wo immer die Rückbindung an Gott fehlt, da bleibt pastorales Handeln ein Handeln mit ungedecktem Scheck.

5. Mehr als wir uns dessen manchmal bewusst sind, orientieren sich Menschen an uns, schauen genau hin: wie leben die Hauptberuflichen in der Pastoral ihren Glauben? Was ist ihnen wichtig? Wie sieht ihre Alltagsgestaltung aus? Manchmal wird diese Dauerbeobachtung, unter der wir bisweilen stehen, auch zur Last und zur Bürde; sie gilt es, um unseres Dienstes willen in möglichst großer Gelassenheit zu tragen. Gleichzeitig liegt darin aber auch eine große Chance: wir können durch unser Menschsein, Christsein und unseren pastoralen Dienst, durch das, was wir – wie die Jünger damals – „tun und lehren“, Zeugnis geben, Zeugnis für die Botschaft des Evangeliums. Dies tun zu dürfen, ist Berufung, Geschenk unseres Herrn und Auszeichnung durch ihn.

6. Wir spüren es immer wieder und wissen es, dass wir das Entscheidende nicht einfach „machen“ können. Für vieles, was wir in der Seelsorge anpacken, für vieles, was wir leisten und aufbauen, braucht es nicht nur einen langen Atem; entscheidend und tragend ist das Vertrauen, dass Gott selbst es ist, der in uns und durch uns wirkt, der uns für unseren Dienst stärkt. Wir brauchen nicht alles aus eigener Kraft zu leisten. Darum die Einladung Jesu: „Kommt mit an einen einsamen Ort und ruht ein wenig aus.“ Diese Einladung zur Erholung heißt für uns, zuallererst das rechte Verhältnis zu Jesus zu finden, ihm den angemessenen Ort in unserem Leben und die nötige Zeit in unserem Terminkalender einzuräumen.

7. Die Sammlung der Jünger bei Jesus, liebe Schwestern und Brüder, so zeigt uns das heutige Evangelium, führt zugleich zur Sammlung der Menschen bei Jesus. Und wieder lehrt uns Jesus die „Achtsamkeit des Augenblicks“, denn – so heißt es – „als er die vielen Menschen sah, hatte er Mitleid mit ihnen“. Jesus sieht, wie hilflos und auf der Suche nach Hilfe diese Menschen sind, wie Schafe ohne Hirten. Nach dem Verständnis Jesu ist der Hirte der, der die Schafe kennt und den die Schafe kennen; der sich ihrer annimmt und sie beim Namen ruft; der für sie da ist, ihnen vorangeht und mit ihnen geht; der um die Schmerzen und Wunden des verlorenen Schafes, das sich im Dornengestrüpp verfangen hat, weiß.

8. Jesus hat Mitleid mit den Menschen, die ihm gefolgt sind. Dieses Mitleid ist mehr als eine rein menschliche Regung. Es führt uns hinein in das innerste Innen, in das Wesen Gottes, in seine Herzmitte. Er ist es, der wie kein anderer in der liebenden Achtsamkeit jeden Augenblicks auf uns schaut. Darauf dürfen wir uns verlassen, davon leben wir. In diesem tiefen Vertrauen kann der Beter der Psalmen jubeln: „Er lässt mich lagern auf grünen Auen und führt mich zum Ruheplatz am Wasser“ (Ps 23).

9. Wenn wir der Botschaft des Evangeliums vertrauen, dann wissen wir – persönlich wie auch im Blick auf unser Wirken in der Pastoral, wohin wir gehen können, wo unsere Mitte und unser Halt ist: Jeden Tag aufs neue zu Jesus. Darum sind persönliches Hinhören auf das Wort Gottes, Meditation, Feier der Eucharistie nicht lästige Zutaten zu unseren täglichen Verpflichtungen im Religionsunterricht, in der Gemeindekatechese, in Einzelgesprächen, bei Krankenbesuchen. Das alles ist dringend notwendig und unverzichtbarer Ausdruck unserer Sendung durch Jesus Christus; das alles stärkt und fördert unsere Achtsamkeit des Augenblicks. Beides kann dann und wann im Getriebe des Alltags einander zu verdrängen suchen. Doch mühen wir

uns immer wieder um die notwendige innere Verbindung beider: Das Gehen für Jesus und das Gehen zu Jesus. Wenn das Gehen zu Jesus unterbleibt, können wir auch das Gehen für Jesus nicht mehr in der rechten Weise leisten und den Menschen nicht mehr zur Hilfe werden, die sie brauchen. Dazu gehört dann auch die Zeit auszuspannen, abzuschalten; die Zeit zur Erholung. Dies heißt dann auch Nein sagen zu können, wenn die Wünsche und Termine uns zu überrollen drohen.

Wenn wir in unseren Pastoralen Leitlinien die „Sammlung des Volkes Gottes“ als eine der tragenden „Dimensionen kirchlichen Handelns“ darstellen, dann dürfen wir uns zugleich bewusst machen, dass diese Sammlung ihre Mitte hat in der Versammlung zum Gottesdienst, in der Sammlung Jesu Christi um den Altar. „Kommt und ruht ein wenig aus“. Er lädt uns ein, mit ihm dürfen wir jetzt Mahl feiern. Hier erhalten wir die Speise, die er uns gibt, die Speise, die er selbst ist. Davon leben wir. Dies ist unsere Kraftquelle. Amen.

Uns einlassen auf die Spielzüge Gottes

**Predigt beim Tag der Pastoralen Dienste
am 4. Juli 2007 in Mosbach**

Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, Freiburg

Bibelstellen: Hebr 13,7-8.15-16; Joh 15, 9-17

Meine lieben Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter,
Schwestern und Brüder in der Gemeinschaft des Glaubens!

„Jede Zeit spielt ein anderes Spiel. Das Reich Gottes bestimmt die Spielzüge, es diktiert nicht die Regeln.“¹ Diese mehrschichtige Aussage der Erfurter Pastoraltheologin Maria Widl, mit der ich erst vor eineinhalb Wochen in unserer Katholischen Akademie in Freiburg gemeinsam auf dem Podium saß, bringt pointiert zum Ausdruck, was unseren beruflichen Alltag heute prägt. Wir erfahren ja Tag für Tag, dass auch unsere Zeit ihr eigenes Spiel spielt. Die Situation, in der wir heute pastoral zu handeln haben, ist anders als vor zwanzig, dreißig oder vierzig Jahren. Wir leben in einer Zeit des Umbruchs, in der sich so manche bisher festgefügte Lebensmuster auflösen. Jeder muss weit stärker als früher sein eigenes Leben entwerfen und kann dabei unter – manchmal erschreckend – vielen Angeboten und Möglichkeiten auswählen. Viele machen sich auch ihre Religion selbst zurecht – Patchwork-Religion. Wir legen Hand an den Embryo und – unter dem verführerischen Titel „aktive Sterbehilfe“ – auch an die Alten. Der geklonte Mensch, der Mensch aus der Retorte führt uns in Versuchung, uns selbst als Schöpfer aufzuspielen. Dabei scheinen wir nicht einmal die Globalisierung in den Griff zu kriegen, und versagen schlichtweg vor den Problemen des Klimawandels.

All das begegnet uns, prägt die Menschen unserer Zeit und bestimmt damit auch den Weg unserer Pastoral. Das sind nicht nur Ausgangspunkte für unsere pastorale Arbeit; darin stecken auch die Herausforderungen, denen wir uns zu stellen haben, genauer: vor die Gott uns

¹ Maria Widl: Kleine Pastoraltheologie, Graz – Wien – Köln, 1997, S. 11..

stellt. In diesem „anderen Spiel heute“ – welche Spielzüge sind da gefordert? Diese Frage wird umso entscheidender, wenn die Aussage der zitierten Pastoraltheologin Maria Widl stimmt, dass das Reich Gottes – auch heute – „die Spielzüge bestimmt“. „Jede Zeit spielt ein anderes Spiel. Das Reich Gottes bestimmt die Spielzüge, es diktiert nicht die Regeln.“ Wie stellt sich im Spiel unserer Zeit das Reich Gottes dar? Wo gilt es heute, Gottes Reich zu entdecken, zu leben, zu verkünden – und damit zum Aufbau dieses Reiches beizutragen?

Wir begehen heute, liebe Schwestern und Brüder, den Gedenktag des heiligen Bischofs Ulrich von Augsburg. Mehr als tausend Jahre trennen uns von ihm. Er lebte wahrhaftig in einer Zeit des Umbruchs. Die Geschichte spricht vom saeculum obscurum, dem dunklen, dem finsternen Jahrhundert, in dem in Rom allzu vieles drunter und drüber ging und sich in Deutschland nach dem Niedergang der Karolinger unter den Sachsenkaisern erst wieder die königliche Zentralgewalt stabilisieren musste. Ulrich wäre gern als Mönch im Kloster St. Gallen geblieben, wo er seine Erziehung und Bildung erhielt. Dort war er auch seinem Mitschüler Konrad, dem späteren Bischof von Konstanz, dem zweiten Patron unserer Erzdiözese, begegnet. Doch seine Sehnsucht nach einem ruhigen und beschaulichen Leben erfüllte sich nicht. Am 28. Dezember 923 wird er im Alter von dreiunddreißig Jahren zum Bischof von Augsburg geweiht. Fünfzig Jahre hindurch stellt er sich als Bischof aktiv den Herausforderungen seiner Zeit und seines Amtes, bis er am 4. Juli 973 im Alter von dreiundachtzig Jahren sein Leben in die Hand seines Schöpfers zurückgibt.

Gott bestimmt die Spielzüge, die Situation des Reiches Gottes fordert seinen aktiven und tatkräftigen Einsatz. Im Jahr 955 stehen die noch heidnischen Ungarn zum zweiten Mal vor Augsburg. Bischof Ulrich wird zum Feldherrn und verteidigt seine Bischofsstadt. Die Ungarn werden auf dem Lechfeld vernichtend geschlagen. Nach diesen verheerenden Einfällen der Ungarn ist viel wieder aufzubauen: die Bischofskirche in Augsburg, Kirchen in den Gemeinden. Das kirchliche Leben und die pastorale Arbeit müssen neu angestoßen und wieder in Gang gebracht werden. In endlosen Visitationen und zahlreichen Diözesansynoden sucht Ulrich den Kontakt mit den Priestern und Gemeinden. Er organisiert das kirchliche Leben und legt Strukturen – nicht um der Organisation und Strukturen willen, sondern damit das Reich Gottes in diesen stützenden Strukturen wachsen und sich entfalten konnte. Die Situation des Reiches Gottes bestimmte die Spielzüge. Bischof Ulrich suchte Wege und Regeln, um sich auf diese Spielzüge des Reiches Gottes ganz konkret einlassen zu können.

Nach Wegen und „Regeln“ zu suchen, damit die Botschaft des Evangeliums ankommen, das Reich Gottes wachsen kann – ist die Aufgabe und Herausforderung jeder Zeit, auch der unsrigen heute. Auch wenn wir darunter leiden, dass wir zu wenig Priester haben, so sind wir doch äußerst dankbar für die vielfältigen hauptberuflichen und ehrenamtlichen Dienste in unserer Pastoral. Mit den Seelsorgeeinheiten haben wir Räume geschaffen, in denen die verschiedenen Dienste in der Pastoral zusammenarbeiten und einander ergänzen zum gemeinsam Besten. Die verschiedenen Dienste sind vielfältige Ansprechpartner in der Seelsorge und erweitern die Chancen der Verkündigung. Dazu Wege aufzuzeigen, dafür Spielregeln aufzustellen, ist uns aufgetragen. Und ich bin Ihnen allen dankbar, dass Sie sich dieser Herausforderung stellen.

Immer wieder höre ich die besorgte Frage: Kümmern wir uns nicht zuviel um Strukturen? Hat nun – in so manchen Arbeitshilfen – die Sprache der Wirtschaft auch Einzug in die Kirche gehalten? Sind wir dabei nicht in Gefahr, das Wesentliche zu verlieren: Die Spiritualität? Das Leben aus dem Glauben? Die froh machende Verheißung des Evangeliums? Das Gebet? Wie steht es um die Innenseite des Glaubens, die Innenseite der Kirche?

Wer unsere Pastoralen Leitlinien, die ich an Allerheiligen 2005 für unsere Erzdiözese verbindlich in Kraft gesetzt habe, aufmerksam studiert, wird feststellen, dass es in ihnen gerade um diese Innenseite geht: Die Besinnung auf das Reich Gottes, um die Berufung durch Gott, um Sammlung durch ihn und um ihn, um die Sendung durch ihn. Um dem zu dienen und dies in die Praxis umzusetzen, haben wir Wege und „Regeln“ zum Handeln aufgezeigt: Aufbruch, Auftrag, Abschied. Durch sie wollen wir uns auf die „Spielzüge Gottes“ einstellen, den Boden bereiten, Voraussetzungen schaffen, dass die Spielzüge des Reiches Gottes sich entfalten können.

All das, was wir an Reformen im Bereich der Organisation und der Struktur in unserer Erzdiözese schaffen, will zu nichts anderem dienen, als unsere Erzdiözese für die kommenden Jahre gut aufzustellen. Innerhalb der Spielregeln unserer Zeit, und das heißt nicht zuletzt angesichts des zur Verfügung stehenden Personals und der finanziellen Ressourcen wollen die Pastoralen Leitlinien die Voraussetzungen dafür schaffen, dass wir als Kirche von Freiburg die Freiheit haben, die Spielzüge des Reiches Gottes aktiv zu gestalten. Sie wollen Wege aufzeigen und anregen, die helfen und dazu führen, dass das Reich Gottes auch heute wächst. Das hätte auch Ulrich von Augsburg so getan. Denn bei all seinem Bemühen um Sicherung der Strukturen und orga-

nisatorischen Voraussetzungen für die Seelsorge war er ein Mann, dem es vor allem darum ging, das Evangelium zu leben und möglichst viele dazu anzustiften und sie dabei zu stützen.

Und spätestens hier, liebe Schwestern und Brüder, sind wir beim heutigen Evangelium. Da hören wir: „Wie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt. Bleibt in meiner Liebe! Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe.“ Darauf kommt es an. Zurecht schreibt Papst Benedikt in seiner ersten Enzyklika „Deus caritas est“: „Wer die Liebe abschaffen will, der ist dabei, den Menschen als Menschen abzuschaffen.“ All unser Tun als Kirche hat dem Ziel zu dienen, dass Glaube, Hoffnung und Liebe wachsen. Getragen davon, sucht der hl. Ulrich ununterbrochen nach Möglichkeiten, diesem Auftrag Jesu nachzukommen, d. h. selbst in der Liebe Gottes zu bleiben und den Nächsten zu lieben. Sein Leben der Buße, des Fastens und des Gebetes setzt dies in den Alltag um: Mitten in der Nacht steht er auf, um zu beten. Bei Tisch fehlt nie die geistliche Lesung. Aus der Quelle seines geistlichen Lebens nährt sich seine Liebe zu den Armen: Den ersten Gang eines Mahles erhalten die Armen. Am Gründonnerstag kleidet er zwölf Arme neu ein. Auf dem Totenbett verschenkt er all seine Kleider an Bedürftige.

„Das Reich Gottes bestimmt die Spielzüge“, liebe Schwestern und Brüder. Für unser Mitspielen nennt uns Jesus im Evangelium heute die Grundhaltung. Im dreizehnten Kapitel seines ersten Briefes an die Gläubigen in Korinth, dem neutestamentlichen „Hohen Lied der Liebe“, buchstabiert der Apostel Paulus diese Haltung für sich und uns durch: In der Liebe Jesu bleiben und diese Liebe unseren Mitmenschen schenken – und das Tag für Tag. Wo wir uns in unserem Dienst in der Seelsorge keine Zeit zum Gebet und keine Zeit zur persönlichen Begegnung mit den Menschen mehr nähmen, stimmte etwas nicht. Tauschen wir die guten Erfahrungen untereinander aus. Beschenken wir einander mit dem, was uns geschenkt wird, und ermutigen wir uns gegenseitig zum geistlichen Leben, bestärken wir einander in der Praxis der Nächstenliebe! Die Pastoralen Leitlinien ermutigen uns dazu, dafür Räume freizumachen, wenn sie uns anregen, Abschied von so manchem zu nehmen. Und mit den Kategorien „Aufgaben“ und „Aufbruch“ fordern sie uns auf, die Innenseite der Pastoral gebührend zu beachten und in unserem geistlichen Leben wie in der Alltagsarbeit dem Beispiel des heiligen Ulrich zu folgen.

Und Bischof Ulrich macht uns noch auf einen anderen Punkt aufmerksam. Er lebte in enger Verbindung mit anderen Bischöfen, dem hl. Konrad von Konstanz und dem hl. Wolfgang von Regensburg.

Viermal pilgert er nach Rom zu den Gräbern der Apostel Petrus und Paulus. Er sucht die Verbindung mit den Mitbrüdern und den Zeugen unseres Glaubens. Er sucht die Gemeinschaft des Glaubens und lebt aus ihr. Als Seelsorgeteam, als Dekanatskonferenz verstehen wir uns zuerst als Aufgabengemeinschaft. Das ist gut so und notwendig. Wir werden jedoch umso fruchtbarer in unserer Arbeit und umso bereichernder in unserem Leben, je mehr wir uns auch als Gemeinschaft des Glaubens erfahren. Haben wir den Mut, auch den Glauben zu teilen und einander teilnehmen zu lassen an dem, woraus wir leben!

Bischof Ulrich wusste sich in einem Netzwerk mit den anderen, die wie er Sorge für die Kirche trugen. Ein solches Netzwerk der Gläubigen und der Gemeinden wollen auch die Pastoralen Leitlinien knüpfen. Deshalb meine herzliche Bitte: Machen Sie sich die Pastoralen Leitlinien immer mehr zu ihrem eigenen Anliegen! Bringen Sie die Pastoralen Leitlinien ins Gespräch: unter uns, die wir hauptberuflich in der Pastoral arbeiten, in den Gremien und Gruppen, in Ihrer Arbeit mit den verschiedenen Kreisen in unseren Gemeinden. Denken Sie mit und helfen Sie mit bei der Umsetzung unserer Pastoralen Leitlinien. Ich brauche Sie und ich zähle auf Sie, wenn es darum geht, die Pastoralen Leitlinien mit Leben zu erfüllen. Ich weiß um Ihren vielfältigen Einsatz und weiß ihn zu schätzen. Gerne nutze ich diese Möglichkeit heute, um Ihnen für Ihre Arbeit und für Ihr Engagement von Herzen zu danken. Ich bin froh um den Reichtum an Fähigkeiten, den Sie in den verschiedenen pastoralen Diensten in unsere Diözese einbringen. Über all unserem Mühen um eine lebendige Verbindung mit Jesus und über all unserem pastoralen Tun steht die ermutigende und frohmachende Zusage Jesu im heutigen Evangelium: „Wie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt.“ Kann es mehr geben als ein solches Wort? Mehr als das Bleiben in seiner Liebe? Möge Gott auf die Fürbitte des hl. Ulrich Ihnen und unserer gemeinsamen Arbeit seinen reichen Segen geben, damit wir unter den Bedingungen unserer Zeit dem Aufbau des Reiches Gottes dienen. Amen.

Freiburger Texte

Schriftenreihe des Erzbistums Freiburg

- | | | |
|---------------------------------------|---|--|
| 1. Erzbischof Dr. Oskar Saier | * | 15. Generalvikar Dr. Otto Bechtold |
| Hirtenworte zur Evangelisierung | | Zur Kreativität verpflichtet |
| 2. Weihbischof Dr. Paul Wehrle | * | Haushaltsrede zum Haushaltsplan |
| Fragen und Impulse zur Pastoral der | | 1994 und 1995 |
| Sakramente insbes. der Firmung | | 16. Erzbischof Dr. Oskar Saier |
| 3. Erzbischöfliches Ordinariat | * | Der Glaube als Kraft zum Leben – |
| Freiburg | | Fastenhirtenbrief 1994 |
| Seelsorglicher Dienst auf dem Weg | | 17. Weihbischof Dr. Paul Wehrle |
| ins Jahr 2000 | | Christsein ohne Kirche? |
| 4. Domkapitular | * | Gemeinschaft im Glauben und |
| Dr. Wolfgang Zwingmann | | christliche Identität |
| Partnerschaft mit Peru: Pastorale | | 18. Erzbischof Dr. Oskar Saier |
| Chance und Aufruf zum Zeugnis | | „Weder Tod noch Leben ... können |
| 5. Dr. Rainer Bäuerle | * | uns scheiden von der Liebe Gottes“ – |
| Die Schöpfung bewahren – | | Fastenhirtenbrief 1995 |
| Zur ökologischen Verantwortung | | 19. Generalvikar Dr. Otto Bechtold |
| der Christen | | Wichtige Aufgaben weiterhin |
| 6. Generalvikar Dr. Otto Bechtold | * | erfüllbar – Haushaltsrede zum |
| Kooperative Seelsorge fördern – | | Haushaltsplan 1996 und 1997 |
| Haushaltsrede zum Haushaltsplan | | 20. Erzbischof Dr. Oskar Saier |
| 1992 und 1993 | | Miteinander Wege der Hoffnung |
| 7. Erzbischof Dr. Oskar Saier | | gehen – unsere Partnerschaft mit Peru |
| Europa – Chance und Aufgabe | | – Fastenhirtenbrief 1996 |
| unserer Zeit – Fastenhirtenbrief 1992 | | 21. Domkapitular Wolfgang Sauer |
| 8. Domkapitular | * | Weltkirche erfahren |
| Dr. Wolfgang Zwingmann | | Zehn Jahre Peru-Partnerschaft der |
| Der Schrei nach Gerechtigkeit dauert | | Erzdiözese Freiburg |
| an – 500 Jahre Lateinamerika – | | 22. Josef Müller |
| Anlass zur Umkehr | | Sterben – das Wichtigste im Leben – |
| 9. Thomas Belke | | Impulse zur „Woche für das Leben“ |
| Mit den Problemen der Gewalt nicht | | 23. Axel Bödefeld |
| mehr allein ... Menschenrechtsarbeit | | Pfarrgemeinden und Wohnungs- |
| im Rahmen der Partnerschaft mit Peru | | losigkeit – Ermutigungen und |
| 10. Jugendpastorale Leitlinien der | * | Anregungen angesichts |
| Erzdiözese Freiburg | | einer wachsenden Not |
| 11. Erzbischof Dr. Oskar Saier | | 24. Josef Sayer |
| Die Familie als Lernort des Glaubens | | „Mit den Augen des anderen sehen“ |
| – Fastenhirtenbrief 1993 | | Zehn Jahre Partnerschaft der Kirche |
| 12. Dr. Theodor Pindl-Büchel | | Perus und der Erzdiözese Freiburg |
| Kirchenvision und Probleme einer | | 25. Erzbischöfliches Ordinariat (Hrg.) |
| Communio-Ekklesilogie am Beispiel | | Zur Pastoral der Gemeinde |
| des Freiburger Diözesanforums | | 26. Erzbischof Dr. Oskar Saier |
| 13. Dem Menschen zugewandt | | „Jesus Christus – Gottes Ja zum |
| Gesichtspunkte zur Erneuerung der | | Menschen“ – Fastenhirtenbrief 1997 |
| Seelsorge | | 27. Josef Müller, Paul Wehrle, |
| Ein Brief von Erzbischof Dr. Oskar | | Phillipp Müller (Hrsg.) |
| Saier an die Mitarbeiterinnen und | | „Hören und Dienen“ – Pastorales |
| Mitarbeiter in der Pastoral | | Handeln im Umbruch |
| 14. Im Dienst der Einheit | | 28. Konzentration auf das Notwendige |
| Zum 25. Todestag von Augustin | | Vorstellung des Haushaltsplanes |
| Kardinal Bea und zur Einweihung des | | für die Jahre 1998 und 1999 |
| Museums in Riedböhringen | | |

29. Erzbischof Dr. Oskar Saier
„Kirche – Sakrament des Heiligen Geistes“ – Fastenhirtenbrief 1998
30. Schulpastoral in der Erzdiözese Freiburg
31. Hochschulpastoral in der Erzdiözese Freiburg *
32. Weihbischof Dr. Paul Wehrle
Seelsorge aus gelebter Communion
Zum Anliegen einer „kooperativen Pastoral“
33. Professor Dr. Franz-Josef Große-Ruyken
Ist die menschliche Würde mit der Unantastbarkeit der Person vereinbar?
Erzbischof Dr. Oskar Saier
Schätze den Arzt!
34. Erzbischof Dr. Oskar Saier
Mit Jesus auf dem Weg zum Vater – Fastenhirtenbrief 1999
35. Erzbischof Dr. Giovanni Lajolo
„Wo Petrus ist, da ist die Kirche“
36. Prof. Dr. Rudolf Henning
„Rückbindung“ auf Zukunft hin – Streifzüge durch die religiöse Umwelt
37. Seelsorgeeinheit – Herausforderung und Chance
38. Hubert Windisch (Hrsg.) *
Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral – Fragen und Impulse
39. Generalvikar Dr. Otto Bechtold
Strukturen schaffen für eine kooperative Seelsorge
Vorstellung des Haushaltsplanes für die Jahre 2000 und 2001
40. Erzbischof Dr. Oskar Saier
Es ist Zeit, den Herrn zu suchen! – Fastenhirtenbrief 2000
41. Verwaltung in Pfarrgemeinden und Seelsorgeeinheiten *
42. Weihbischof Dr. Paul Wehrle
Katechumenat und Eingliederung Erwachsener in die Kirche
43. Erzbischof Dr. Oskar Saier
Es ist „Zeit zur Aussaat“ – Fastenhirtenbrief 2001
44. Generalvikar Dr. Otto Bechtold
Das Notwendige weiterführen und Raum für Neues schaffen
Vorstellung des Haushaltsplanes für die Jahre 2002 und 2003
45. Erzbischof Dr. Oskar Saier
Das Jubiläumsjahr des Bistums als „Zeit zur Aussaat“ – Fastenhirtenbrief 2002
46. Dokumentation der Ansprachen und Reden bei der Feier des 175-jährigen Bistumsjubiläums am 1. Mai 2002 in Freiburg
47. Paul Wehrle, Tobias Licht (Hrsg.),
City-Pastoral in der Erzdiözese Freiburg – Grundlinien und Ansätze
48. Aus der Sendung des Evangeliums leben – Dokumentation zum „Tag der Ordensleute“ am 5. September 2002 in Freiburg
49. Domkapitular Dr. Robert Zollitsch
Zum Dienst der Ehrenamtlichen in den Pfarreien und Seelsorgeeinheiten
50. Ulrich Moser / Jan Meyerberg
Die Praxis der Seelsorge
Professionelle Identität und seelsorgliches Kompetenzprofil von Seelsorgerinnen und Seelsorgern des Erzbistums Freiburg
51. Erzbischof Dr. Robert Zollitsch
Aufbruch im Umbruch
Optionen für eine pastorale Schwerpunktsetzung in der Erzdiözese Freiburg
52. Erzbischof Dr. Robert Zollitsch
Mit dem Herzen glauben
Fastenhirtenbrief 2004
53. Berufung hat Gründe
Leben – Glauben – Dienen: Referate und Predigten der Tage der Priester und Diakone der Erzdiözese Freiburg 2005 zur Vorbereitung auf das „Jahr der Berufung“
54. Karsten Kreutzer (Hrsg.)
40 Jahre II. Vatikanum
Aufbrüche und Anstöße für die Erzdiözese Freiburg
55. Hubert Windisch (Hrsg.)
Kirche sein in heutiger Zeit
Deutsche, polnische und französische Perspektiven
56. Paul Wehrle/Karsten Kreutzer (Hrsg.)
Glaube sucht Ästhetik
Zum Kulturrengagement in der Erzdiözese Freiburg
57. Damit das Reich Gottes auch heute wächst
Kirchliche Sendung in heutiger Gesellschaft: Referate und Predigten der Tage der Pastoralen Dienste 2007 in der Erzdiözese Freiburg