

Paul Weiß, Innsbruck

Liturgiepastoral zwischen Fundamentalismus und Anpassung¹

*Die fundamentale Bedeutung der gemeindekirchlichen Praxis für den Glauben
und die Konsequenzen für die Hinführung zu den gottesdienstlichen Feiern*

Die folgenden Ausführungen wurden auf dem Symposium 2005 der Liturgischen Kommission für Österreich in einem doppelten Sinn aus einer konkreten Situation heraus zusammengestellt: Weil der für den Schlussvortrag eingeladene Referent krankheitshalber absagen musste, wurden sie erst auf der Tagung „über Nacht“ erarbeitet. Daraus ergab sich aber die Möglichkeit, besonders auf die am Vortag voll aufgebrochene Frage nach der Überbrückung des im Untertitel des Symposiums genannten Gegensatzes „zwischen theologischem Anspruch und pastoraler Wirklichkeit“ einzugehen, denn – mit den Worten des Soziologen Michael N. Ebertz – „die Menschen ticken gewissermaßen anders als die Geistlichen“. Bei der Tagung zeigte sich außerdem, wie sehr bereits Theologen und Soziologen „verschieden ticken“. Man könnte sogar sagen, dass diese Spannung zwischen Theologie und Soziologie selbst ein Beispiel für die Schwierigkeit der Vermittlung des *theologischen* (nicht nur eines rein liturgischen!) Anspruchs in die pastorale Wirklichkeit ist.

Aus diesem Anliegen der folgenden Überlegungen ergibt sich, dass sie in eine Tiefe gehen müssen, die dem Anschein nach mit konkreter Liturgiepastoral wenig zu tun hat. Im Grunde handelt es sich dabei um die fundamentale theologische Aufgabe, der sich die Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil stellen wollte: den Glauben in die weitgehend religionskritische, säkular gewordene Welt von heute zu vermitteln. Das Konzil hat diesen Anspruch nicht erfüllen können, und die nachkonziliaren Konflikte erklären sich weitgehend aus der Auseinandersetzung um die Frage, wie das geschehen könnte und sollte, ohne dass aus der notwendigen „Verheutigung“ des Glaubens eine Anpassung an die Welt wird. Wenn hier eine aus der Not der Praxis entwickelte eigenständige Antwort dargestellt und zur Diskussion gestellt wird, dann betrifft dies also die Grundlagen für das Thema der Tagung. Diese Forderung eines Brückenschlags zwischen theologischem Anspruch und pastoraler Wirklichkeit und daher auch zwischen Theologie und Soziologie entspricht in etwa jener, die Jürgen Habermas in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels gestellt und neuerdings wieder erhoben hat: Es geht um eine Übersetzung der religiösen Inhalte in eine säkulare Sprache, die er im Interesse des Zusammenlebens und -wirkens in der Gesellschaft als eine kooperative Aufgabe für Gläubige und für „religiös unmusikalische“ Menschen, zu denen er sich rechnet, versteht.²

¹ Dem Autor stand bei der Abfassung seines Beitrages das Referat von Michael N. Ebertz (s. oben S. 18–39) in mündlicher Fassung zur Verfügung, aus der er Ebertz zitiert [Anm. d. Redaktion].

² Vgl. J. HABERMAS, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a. M. 2001, 29: „Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung.“ Und DERS., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 2005, 137: „Diese Übersetzungsarbeit muss freilich als eine kooperative Aufgabe, an der sich auch nicht-religiöse Bürger beteiligen, verstanden werden [. . .].“ Allerdings zeigt Habermas nicht auf, wo das nötige gemeinsame Verstehensapriori liegen könnte, das erst einen Brückenschlag ermöglicht (vgl. Anm. 18).

Eine Überbrückung des „verschiedenen Tickens“ von Theologie und Soziologie, letztlich von Kirche und (übriger) Welt, kann wie beinahe jede Synthese ein kritisches Umdenken auf beiden Seiten erfordern (weshalb man bei einem solchen Versuch leicht mit beiden in Konflikte gerät). So soll zunächst eine selbstkritische theologische Besinnung auf die Möglichkeiten einer Glaubensvermittlung an jene Menschen erfolgen, die nach den Ergebnissen der Soziologie nicht nur der Kirche, sondern überhaupt der Religion skeptisch oder ablehnend gegenüberstehen. Dabei wird sich eine fundamentaltheologische Relevanz der gemeindekirchlichen Praxis für den Glauben ergeben. Hier muss der Theologe aber auch kritische Rückfragen nach den Voraussetzungen und Kriterien von soziologischen Untersuchungen stellen, in denen wie im konkreten Fall die entscheidenden Anknüpfungspunkte für religiöse Inhalte übersehen werden und aus denen gefolgert wird, die Kirche müsse sich um ihres Überlebens willen im Sinn eines „Kirchenmarketings“ den Wünschen ihrer „Kunden“ anpassen. Dann erst können die Konsequenzen für die Möglichkeiten und Grenzen einer Liturgiepastoral gezogen werden, die eine verantwortbare Teilnahme von fern stehenden Menschen an liturgischen Feiern ermöglicht.

I. Glaube aus Erfahrung und Deutung statt Fundamentalismus

1. Der christliche Glaube und damit auch die theologischen Inhalte der Feiern der Kirche können nach Aufklärung und Religionskritik sowie im Hinblick auf die Freiheit mündiger Menschen nicht unter Berufung auf eine Offenbarung Gottes fundamentalistisch vermittelt werden, sondern verlangen die eigene Einsicht in deren Wahrheit.

Jede Religion und damit auch der christliche Glaube sind durch die Aufklärung und ihre Religionskritik in eine Krise geraten. Ludwig Feuerbach wollte sie als Wunschkonstruktionen des Menschen entlarven: „[...] die Götter sind die als wirklich gedachten, die in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen“³. Auch das Christentum steht im Verdacht, dass es „zu schön ist, um wahr zu sein“. Der Versuch, die Wahrheit eines Glaubens letztlich durch eine von Gott erhaltene Offenbarung zu begründen, führt unweigerlich in einen Zirkel. Denn er müsste die Tatsache und den Inhalt einer solchen Botschaft als wahr aufzeigen können, was gerade nicht durch die Berufung auf diese Offenbarung geschehen kann, weil dies eine *Petitio Principii* wäre. Dietrich Bonhoeffer hat in seinen Briefen aus der Gefangenschaft dieses Problem in drastischen Worten formuliert, indem er einen solchen „dialektischen“ Sprung in den Glauben, wie ihn Karl Barth forderte, als Offenbarungspositivismus bezeichnet und kritisiert: „Barth hat als erster Theologe [...] die Kritik der Religion begonnen, aber er hat dann an ihre Stelle eine positivistische Offenbarungslehre gesetzt, wo es dann heißt: ‚friss, Vogel, oder stirb‘ [...]“. Das ist nicht biblisch.“⁴

³ L. FEUERBACH, Vorlesungen über das Wesen der Religion, 22. Vorlesung. In: DERS., Sämtliche Werke. Hg. W. Bolin – F. Jodl. Bd. 8. Stuttgart – Bad Cannstatt 1960, 250–258, hier 250.

⁴ D. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. E. BETHGE. München 1951, 184. Vgl. O. KEEL, Leben aus dem Wort Gottes? Vom Anspruch und vom Umgang mit den Schriften des Alten und Neuen Testaments. In: Pfarrei in der Postmoderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit. FS Leo Karrer. Hg. A. Schifferle. Freiburg i. Br. 1997, 95–109; hier 98: „Man hat seine [sc. Jesu] Worte als machtvoll, befreiend, tragend und orientierend empfunden. Zuerst war dieses Erlebnis, diese Erfahrung da. Erst dann zog man den Schluss, Gott habe durch ihn gesprochen. Später hat man die Reihenfolge umgekehrt. Man hat die zum Dogma erhobene Rationalisierung, diese Worte habe Gott formuliert, an den Anfang gestellt und verlangt, dass sie den entsprechenden Eindruck machen. Anstelle der Freiheit der Erfahrung war der ideologische Zwang getreten.“

In diesem Offenbarungspositivismus besteht das Wesen eines theologischen Fundamentalismus, der sich auf unhinterfragbare – weil göttliche – Fundamente des Glaubens beruft und daraus einen Absolutheitsanspruch ableitet.⁵ Eine solche Begründung führt zu unlösbaren Konflikten zwischen Judentum, Christentum und Islam, die sich auf Offenbarungen berufen. Das lässt sich an der Ringparabel in Lessings Drama „Nathan der Weise“ zeigen: Ein Vater, der nur einen unschätzbar wertvollen Ring besitzt, aber zwei unechte nachmachen lässt und jedem seiner drei Söhne – einzeln! – einen Ring als den echten gibt, wäre der größte Betrüger, und zwar auch an dem Sohn, dem er den echten gab, weil er ihm nicht sagte, dass auch seine Brüder einen Ring als den echten erhalten haben. Er wäre an dem Streit zwischen den Brüdern schuld. Ebenso wäre Gott, von dem die drei Religionen ihre Offenbarung empfangen haben sollen, von denen aber nur eine die wahre wäre, nicht wie ein guter Vater, sondern sogar zynisch. Denn er hätte allen dreien dieselbe geben können.

Für das Christentum bedeutet dies, dass weder die Bibel als „Wort Gottes“ im wörtlichen oder übertragenen Sinn⁶ noch die Tradition und Lehre der Kirche als unhinterfragbares Fundament der Wahrheit des Glaubens gelten können. Was die Schrift betrifft, hat die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanum in einer sehr vorsichtigen Weise formuliert, dass die Bücher der Schrift „die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“⁷. Demnach ist alles Heilsnotwendige in der Bibel wahr, aber nicht alles, was in ihr steht, ist heilsnotwendig und daher sicher wahr. Und es wird nicht gesagt, wo die Grenzen zu ziehen sind und nach welchen Kriterien. Die Entscheidung darüber hat das Konzil offensichtlich dem Lehramt der Kirche überlassen, dessen Unfehlbarkeitsanspruch nicht in Frage gestellt wurde. Das führt dazu, dass in der katholischen Kirche derzeit das Lehramt über der Bibel steht.⁸ Doch auch für dieses gilt: Die

⁵ Vgl. P. WESS, Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch, Beiträge zur Traditionskritik im Christentum. Mit einer Antwort von H.-J. Schulz. Wien 2004, 21–37.

⁶ Wenn es immer mehr üblich wird, nach den Lesungen zu sagen „Wort des lebendigen Gottes“ (nur diese Form eines Rufs ist nach den liturgischen Bestimmungen zulässig), dann muss dies zwar nicht im wort-wörtlichen Sinn, also als Verbalinspiration, verstanden werden, aber zumindest in dem übertragenen Sinn, dass Gott hinter allen Aussagen dieses Textes stehe, dass sie, wenn auch nicht wörtlich, so doch inhaltlich inspiriert seien (gleichsam eine perfekte Übersetzung einer göttlichen Botschaft in eine menschliche Sprache). Auch dies kann angesichts mancher innerer Widersprüche und zeitbedingter unrichtiger Inhalte (nicht nur die Natur betreffend wie im Schöpfungsbericht, sondern auch das Wesen des Menschen missdeutend wie etwa die Unterordnung der Frau unter den Mann in Eph 5,23f) sowie vor allem von Texten des Alten Testaments, die im Widerspruch zum Gottesbild des Neuen Testaments stehen (etwa Ri 11,29–40), nicht immer angenommen werden. Es hilft auch nicht, darauf zu antworten, dass der Ausdruck „Wort des lebendigen Gottes“ von der Bibel als Ganzes gelte, aber nicht von jedem Teil. Denn was nicht auf alle Teile zutrifft, gilt auch nicht vom Ganzen. Außerdem müsste dann gesagt werden, wo und nach welchen Kriterien dieser Ruf angebracht ist und wo nicht. Das müssten Menschen beurteilen. Daher ist dieser Ausspruch irreführend. Es handelt sich nicht um ein Wort Gottes, sondern um das Wort gläubiger Menschen mit ihren Grenzen und auch mit Irrtümern.

⁷ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum“, Art. 11 (DH 4216).

⁸ Auch die evangelische Kirche steht vor dem Problem, dass das reformatorische „sola scriptura“ nicht nur durch die historisch-kritische Exegese, sondern noch grundsätzlicher durch rezeptionsorientierte Texttheorien widerlegt zu sein scheint. U. H. J. Körtner zieht daraus folgende Konsequenz: „Eine literarische Hermeneutik erlaubt es und nötigt geradezu, zu der anscheinend längst obsolet gewordenen Inspirationslehre zurückzukehren, um sie freilich grundlegend umzuformulieren. Rezeptionsästhetisch muss sie als Lehre vom *inspirierten Leser* rekonstruiert werden. Unter kritischer Aufnahme der altprotestantischen Begrifflichkeit lässt sich das von rezeptionsorientierten Texttheo-

Unfehlbarkeit von Dogmen kann nicht mit der Unfehlbarkeit des Dogmas der Unfehlbarkeit begründet werden. Das wäre derselbe Zirkelschluss wie bei einer Begründung der Wahrheit der Schrift damit, dass sie Wort Gottes sei. Hans-Joachim Schulz schreibt dazu in seinem Buch „Bekenntnis statt Dogma“, dass „der Partizipationsmodus des menschlichen Dialogpartners bei der Niederschrift des Wortes Gottes, und erst recht bei der Auslegung der Schrift in der nachapostolischen Kirche, die Qualifikation ‚irrtumslos‘ und ‚unfehlbar‘ nicht zulässt“⁹. Dahinter steht eine hermeneutische Einsicht, die bereits Thomas von Aquin formuliert hat: „Was empfangen wird, wird auf die Weise des Empfangenden empfangen, nicht auf die Weise dessen, was empfangen wird.“¹⁰ Auch eine von Gott kommende Botschaft kann vom Menschen nur auf begrenzte und geschichtliche, daher für Fehler anfällige Weise empfangen werden, die keinen Absolutheitsanspruch zulässt, ohne aber in das andere Extrem eines Relativismus fallen zu müssen.

Daraus ergibt sich bereits, dass es bei Gesprächen im Hinblick auf die Mitfeier von Gottesdiensten oder auf den Empfang von Sakramenten nicht genügt, sich einfach auf eine in der Bibel enthaltene und in der Lehre der Kirche überlieferte Offenbarung Gottes zu berufen, um die Wahrheit des Glaubens zu begründen. Der Inhalt einer angeblich von Gott kommenden Botschaft muss von ihren Hörerinnen und Hörern als wahr erkannt werden können, und daran erweist sich auch die Glaubwürdigkeit des Boten. Dem entspricht ganz die Einsicht des Zweiten Vatikanums im Dekret über die Religionsfreiheit: „[. . .] anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt“¹¹. Die innerkirchlichen Konsequenzen aus diesem Satz, auch in Bezug auf die Glaubensverkündigung, sind noch nicht gezogen.

2. Die Kriterien für eine freie Annahme des Glaubens müssen in einem unmittelbaren Zugang zum Sein an sich mit seiner Wahrheit und Gutheit gesucht werden, der nur in der vorrationalen Selbsterfahrung des Subjekts vor der Reflexion, also im direkten Selbstbewusstsein, liegen kann, das der Ort des Ur-Gewissens und damit der Maßstab der Gewissensurteile ist.

Die Grundlagen und der letzte Maßstab der menschlichen Erkenntnis müssen im Erkennen selbst liegen, können diesem nicht von außen vorgegeben werden. Andernfalls müssten sie erst wieder vom Erkennen beurteilt werden oder wären nur von außen aufgesetzt, ein geistiges Über-Ich. Daher kann ein objektives Erkennen von Wirklichkeit an sich letztlich nicht von außen begründet werden, sondern das erkennende Subjekt muss selbst schon einen Zugang zum Sein an sich haben, bevor es anderem begegnen und Sein von Schein unterscheiden kann. Ein solcher Zugang zum Sein an sich vor jeder Subjekt-Objekt-

rien aufgeworfene dogmatische Problem der *sufficientia* der Schrift folgendermaßen lösen: zwar ist der Leser keinesfalls als *causa principalis*, wohl aber als *causa instrumentalis* zu denken. In diesem Sinn gehört auch nach theologischem Verständnis der Leser in den biblischen Text“ (U. H. J. KÖRTNER, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*. Göttingen 2001, 343). Hier tritt an die Stelle der Inspiration der Schrift die Inspiration des Lesers. Die Frage bleibt offen, wie die verschiedenen Leser zu der nötigen Übereinstimmung kommen. In der katholischen Kirche wird dieses Problem durch die Annahme eines inspirierten Lehramts – letztlich des Papstes – gelöst. Die bibelgemäße Antwort wäre das Prinzip der Einmütigkeit (vgl. P. WESS, *Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche*. Thaur 1998).

⁹ H.-J. SCHULZ, *Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre*. Freiburg i. Br. 1996 (QD 163) 47.

¹⁰ THOMAS VON AQUIN, *Sentenzenkommentar* 4, 48, 1, 3, 4.

¹¹ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“*, Art. 1.

Spaltung kann nur in einem unmittelbaren Wissen des Subjekts um sein eigenes Sein vor jeder Gegenständlichkeit und vor der rationalen Reflexion liegen, also in einem vorgegenständlichen und vorrationalen (vorreflexiven) sich erkennenden und sich bejahenden Beisich-Sein des Seins. Damit ist nicht die Reflexion auf das eigene Sein gemeint (das Ich, über das ich nachdenke, ist nicht das Ich, das über sich nachdenkt), sondern das direkte Selbstbewusstsein als Voraussetzung des reflexiven. Dieses direkte Mitwissen um das eigene Sein bei allen Tätigkeiten ist nur im Vollzug erfahrbar und kann nicht bewiesen oder gesichert werden. Es ist eine Vollzugsgewissheit, mit der der Mensch sich begnügen muss, weil er nicht über seinem Sein und seiner Erkenntnisfähigkeit steht, sondern diese ihm vorgegeben sind.¹²

Wenn der Mensch diese Vorgegenständlichkeit und damit Unbegreifbarkeit seiner Existenz und seiner Erkenntnisfähigkeit annimmt, kann er damit prinzipiell auch das tiefste Wesen der Wahrheit als Gelichtetheit des Seins und der Gutheit dieses Seins erfahren. In diesen Erfahrungen ist er allerdings auf andere und anderes angewiesen, weil er nie rein bei sich, sondern immer auf die Mitmenschen und die Gegenstände ausgerichtet ist. Der Mensch ist also Geist in Welt, und nur im Bezug zu seinen Mitmenschen und zur Umwelt kommt er zu sich. Sein Selbstsein ist immer zugleich Beziehung-Sein, also relational. In der vorgegenständlichen Vollzugsgewissheit des relationalen Subjekts sind die Maßstäbe des Menschseins erfahrbar und mit-bewusst. Darin besteht das Ur-Gewissen als das Gespür für das menschenwürdige, dem Wesen des Menschen entsprechende Wahre und Gute. Dieses Gespür muss zwar durch entsprechende Begegnungen geweckt werden, ist aber nicht deren Produkt. Vielmehr hat der Mensch dadurch die Möglichkeit, zu unterscheiden, welche Einflüsse seinem Wesen besser entsprechen und welche nicht. Ob er sich nach diesem Gespür richtet, hängt allerdings von seiner Freiheit ab, denn er kann „die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten“, wie der Apostel Paulus treffend das Wesen der Sünde als Verstoß gegen das wahre Menschsein beschreibt (Röm 1,18).

Dieses Ur- oder eigentliche Gewissen liegt also vor den Gewissensurteilen, die auf Grund mangelnder Weckung des Ur-Gewissens oder durch schuldhaftes „Nicht-wahr-haben-Wollen“ auch irrig sein können (wobei wir bei anderen nicht darüber richten können und dürfen, welche von diesen beiden Möglichkeiten zutrifft). Es sollte im Idealfall die konkreten Gewissensurteile prägen, doch dies wird nicht immer der Fall sein. Die Berufung auf das Gewissen ist im Normalfall eine solche auf die Gewissensurteile und erfordert daher die Bereitschaft, diese auch in Frage zu stellen und gegebenenfalls im Licht des Ur-Gewissens zu korrigieren. Hier ist der Ort für die so genannte „Unterscheidung der Geister“, wie sie Ignatius von Loyola in seinen Geistlichen Übungen ausführlich beschreibt. Erst auf dieser Ebene ist es möglich, in einer Glaubensgemeinschaft die nötige Einmütigkeit in Gewissensfragen zu erreichen.¹³

Doch auch wenn der Mensch in dieser vorgegenständlichen Selbsterfahrung gelegentlich punktuell in ekstatischen Höhepunkten sein menschliches Leben in seiner ganzen Fülle erfährt, sich „unendlich glücklich“ fühlt, hat er noch nicht die Unendlichkeit Gottes erfahren, sondern eben eine erfüllte Endlichkeit, der zumindest in diesem Augenblick nichts fehlt. Daher sind solche Erfahrungen nicht Erfahrungen Gottes selbst, wie sie manchmal in der Mystik interpretiert wurden und werden, sondern des menschlichen Lebens, wie es in uns angelegt ist und hier als sinnvoll erlebt wird. Der Mensch ist als begrenztes Wesen, das seinen

¹² Vgl. P. WEISS, Einmütig (s. Anm. 8) 135–181.

¹³ Vgl. ebd. 263–312.

Grund nicht in sich hat, auch in seinem Erkennen und Wollen endlich, hat einen begrenzten Horizont. Er ist daher nicht einer unmittelbaren Schau Gottes fähig. Dennoch sind solche ekstatische Ganzheitserfahrungen für den Glauben wichtig, weil sie zusammen mit der Erfahrung der Kontingenz auf Gott als einen sinngebenden Daseinsgrund zurückverweisen.

3. *Zu den Grunderfahrungen des Menschen gehört die der Kontingenz, also der Tatsache, dass er den Grund seines Daseins nicht in sich hat, und damit der Abhängigkeit von einem größeren, umgreifenden Geheimnis, von dem er nur anzielend sprechen kann. Im Annehmen und Offenhalten der Frage nach Gott als dem Wovon dieser Abhängigkeit besteht die Vor-Religiosität der Menschen guten Willens. Sie ist die gemeinsame Basis im Gespräch zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen.*

Ludwig Wittgenstein schreibt: „Die Welt ist mir gegeben, d. h. mein Wille tritt an die Welt ganz von außen als an etwas Fertiges heran. [. . .] Daher haben wir das Gefühl, dass wir von einem fremden Willen abhängig sind. *Wie dem auch sei*, jedenfalls *sind* wir in einem gewissen Sinne abhängig und das, wovon wir abhängig sind, können wir Gott nennen.“¹⁴ – Wir Menschen erfahren unmittelbar, dass wir in unserem Dasein und in unseren Tätigkeiten auf andere (vor allem auf die Eltern) und anderes (Luft, Nahrung usw.) angewiesen sind. Wir können unser Leben nicht aus Eigenem sichern und erhalten. Aber auch diese anderen und dieses andere stehen in unserer erfahrbaren Welt selbst wieder in wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnissen und können daher nicht der letzte Grund unseres Daseins sein (die Eltern teilen zwar mit uns das Leben, aber sie haben es ebenso wie wir empfangen). Wir sind nur Teilsysteme in einem größeren Gesamtsystem, das uns zueinander in Beziehung setzt und uns wesentlich verborgen bleibt, weil es unseren begrenzten Horizont übersteigt. Wir können nur anzielend, nicht vorgehend von ihm sprechen: als dem Wovon unserer Abhängigkeit, das wir Gott nennen, ohne damit sein Wesen erkannt zu haben.¹⁵

Auch wenn wir Menschen diesen Grund unseres Daseins nicht erreichen können, ist die Frage nach ihm von existentieller Bedeutung. Ob das Leben jedes Menschen grundsätzlich sinnvoll ist, ob die Menschenrechte in einer vorgegebenen Würde des Menschen gründen oder nur eine juristische Fiktion sind, ob wir auf eine gute Zukunft hoffen dürfen, das hängt alles davon ab, ob dieses Wovon unserer Abhängigkeit ein guter, sinngebender Grund des menschlichen Lebens ist oder ein absurder, sinnloser Zufall, der uns ins Dasein geworfen

¹⁴ L. WITTGENSTEIN, Schriften. Frankfurt a. M. 1960–1982, Bd. 1, 167. Vgl. ebd.: „An einen Gott glauben heißt sehen, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. An einen Gott glauben heißt sehen, dass das Leben einen Sinn hat.“ Gott wird hier nicht als der Sinn des Lebens verstanden, sondern als Grund der Hoffnung auf Sinn, weil die Welt nur von ihrem Grund her Sinn erhalten kann.

¹⁵ Darin unterscheidet sich der hier vorgelegte Ansatz einer Rede von Gott grundsätzlich von der klassischen idealistischen Metaphysik und damit auch von der von dieser geprägten traditionellen christlichen Theologie, die eine unendliche geistige Kapazität des menschlichen Geistes annimmt, wonach dieser im Erkennen alle Grenzen übersteigt und daher auf das Unendliche und damit auf Gott vorgreift, sodass sein eigentliches Ziel die Gottesschau ist. Auf dieser Grundlage entwickelte Karl Rahner den Gedanken, dass jeder Mensch, der sein Wesen bejaht, zumindest anonym (unausdrücklich, vorgegenständlich) immer schon um Gott weiß, selbst wenn er dies nicht oder in falscher Weise reflektiert und sich eventuell sogar für einen Atheisten hält. Zur Kritik an der dieser Metaphysik und Theologie zugrunde liegenden Gleichsetzung von Denk- und Seinsebene (wenn ich über alle Grenzen hinausdenke, habe ich sie nicht real überstiegen; ich kann auch nicht von der Denk- auf die Seinsmöglichkeit schließen) vgl. P. WESS, *Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner*. Graz 1970; und DERS., *Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*. Graz 1989.

hat und wieder vernichtet. Niemand hat uns gefragt, ob wir auf die Welt kommen wollen angesichts dieses Lebens mit seinen Grenzen und mit dem Tod vor Augen. Und niemand konnte uns fragen, bevor wir existierten, auch Gott kann das nicht. Wie könnte man es verantworten, einem Kind das Leben „weiterzuschicken“, ohne zumindest die Hoffnung offen zu halten, dass es sich dabei wirklich um ein Geschenk handelt und nicht um die Quälerei eines absurden Schicksals?¹⁶ Wenn wir uns in dieser Welt vorfinden, ohne gefragt worden zu sein, stehen wir unvermeidlich vor der Frage, ob wir das vorgegebene Dasein als im Grunde – von seinem Grund her – sinnvoll annehmen können oder nicht. Auch das Ausweichen vor dieser Frage wäre bereits eine Flucht davor mit negativen Folgen. Diesen Sinn können wir nicht herstellen, weil wir dafür bereits sinnvolle Fähigkeiten voraussetzen müssen, die wir uns nicht selbst geben können. Wenn wir nicht einmal die Möglichkeit einer positiven Antwort offen lassen, können wir nur entweder wider besseres Wissen versuchen, selbst dem Leben und seinen Beziehungen Wert und Sinn zu geben, sie in den Griff zu bekommen, wodurch wir sie aber zerstören; oder wir verweigern uns dem Leben und der Liebe, weil wir das nicht können. In beiden Fällen nimmt der Mensch seine Abhängigkeit nicht an, will er selbst wie Gott sein.

Das Annehmen und Offenhalten der Frage nach Gott ist noch keine Religion und kein Glaube, auch kein anonymer, sondern eine Suche oder eine Bereitschaft, die man als Vor-Religion bezeichnen könnte. Sie kann zwischen einem Zweifel an Gott, der sich aber nicht prinzipiell der Religion verschließt, und einem Vorschuss an Vertrauen auf Gott, einem Vor-Glauben, schwanken. Diese Haltung kann schon die Basis echter Mitmenschlichkeit sein. Aus der Sicht der Religion ist dies die Haltung der „Menschen guten Willens“, von denen die katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil gesagt hat, dass sie so wie die Gläubigen „der Auferstehung entgegengehen“.¹⁷ Eine solche existentielle Annahme der religiösen Frage, ohne dass aus ihr schon eine Antwort abgeleitet werden könnte, ist der Anknüpfungspunkt für einen Dialog von nicht-religiösen und religiösen Menschen, gleichsam der gemeinsame Nenner, ihre hermeneutische Gesprächsbasis, ohne die sie einander überhaupt nicht verstehen könnten. Sie ist als „nicht-religiöses Vorverständnis des Religiösen“ auch dem „religiös unmusikalischen“ Menschen zugänglich und Grundlage einer Übersetzung der religiösen in eine säkulare Sprache, wie sie Jürgen Habermas forderte.¹⁸

¹⁶ Vgl. J.-P. SARTRE, der in seinem Drama „Bariona oder der Donnersohn“ die Titelfigur zu dessen Frau sagen lässt: „Weib, dieses Kind, das du gebären willst, es ist gleichsam eine Neuauflage der Welt! [. . .] Du wirst die Welt neu erschaffen, die sich wie eine dicke schwarze Kruste schließen wird um ein kleines empörtes Gewissen, das hier bleiben wird, als Gefangener, mitten in dieser Kruste, wie eine Träne. [. . .] Bewahre deine Hände rein, Sarah, damit du auf deinem Sterbelager sagen kannst: Keinen lasse ich nach mir zurück, um das menschliche Leid fortzusetzen“ (in: G. HASENHÜTTL, Gott ohne Gott. Ein Dialog mit Jean-Paul Sartre. Graz 1972, 285f).

¹⁷ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Art. 22 (DH 4322).

¹⁸ Weil Jürgen Habermas zwar das Sinnstiftungspotential der Religion anerkennt, aber im säkular denkenden Menschen kein Vorverständnis für Religion annimmt, kommt er bezüglich dieser Übersetzungsarbeit über eine Forderung nicht hinaus (wobei er allerdings Religion nur als blinden Glauben an Offenbarungen – also fundamentalistisch – auffasst, was seine Sicht verständlich macht). Daher erscheinen bei ihm die säkulare und die religiöse Sprache wie zwei Sprachspiele, wo man nur von dem einen in das andere springen kann, ohne dass ein vernünftiger Diskurs über ihre Wahrheit möglich ist. Vgl. dazu den Beitrag „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger“ in: J. HABERMAS, Zwischen Naturalismus und Religion (s. Anm. 2) 119–154. Ebd. 150 schreibt Habermas, dass „der opake Kern der religiösen Erfahrung [. . .] dem diskursiven Denken [. . .] so abgründig fremd wie der von der philosophischen Reflexion auch nur eingekreiste, aber undurchdringliche

Ein solches reales Offenhalten der Gottesfrage ist wesentlich mehr als ein funktionales Postulat der Existenz Gottes als Voraussetzung der menschlichen Sittlichkeit, wie es Immanuel Kant als Forderung der praktischen Vernunft aufstellte.¹⁹ Auch jedes Gespräch mit dem Glauben fern stehenden Menschen in der Vorbereitung von liturgischen Feiern muss an diesen Zugang aus der Gottesfrage anknüpfen.

4. Nicht-fundamentalistische Religionen gründen sich auf menschliche Selbsterfahrungen und die entsprechenden Deutungen des transzendenten Daseinsgrundes. Diese Erfahrungen sind von der Lebenswelt abhängig, aber nicht deren Produkt. Von den Subjekten mitgestaltete Lebenswelten („Lebensformen“) sind also der Raum der Erfahrungen, auf denen und auf deren Deutung die Religionen beruhen. Religion als Glaube im Sinn von Vertrauen auf Gott als sinngebenden Daseinsgrund erwächst demnach aus Erfahrungen des Lebens, die dieses als Geschenk deuten lassen.

Wie könnte das Schwanken zwischen Skepsis und einem Vorschuss an Vertrauen auf den Grund des eigenen Daseins ein Ende finden, wie könnte der Vor-Glaube zum Glauben und aus der leisen Hoffnung eine feste werden? Weil wir uns nicht einfach auf eine Offenbarung Gottes berufen und weil wir von Gott als einer unseren geistigen Horizont übersteigenden Wirklichkeit nur anzielend sprechen können, ist nur eine Antwort denkbar: dass wir aus der Weise, wie wir unser Leben erfahren, auf den uns übersteigenden, transzendenten Grund (zu)rückdeuten. Von einem zwingenden Schluss kann keine Rede sein, weil es sich um eine Art Extrapolation, um eine näherungsweise Bestimmung von veränderlichen, in unserem Bereich bekannten Größen über den uns zugänglichen Bereich hinaus, handelt. Wenn der Mensch sein schlechthin abhängiges Dasein als prinzipiell gut und damit von einer sinngebenden Dynamik getragen erfährt, dann kann er seine Kontingenz als Abhängigkeit von einem guten Grund, also das Wovon seiner Abhängigkeit als guten Gott deuten.

Wie es in der mitmenschlichen Begegnung einen Vorschuss an Vertrauen braucht, damit daraus langsam ein festes Vertrauen werden kann, so ist das auch im Verhältnis zum transzendenten Grund unseres Daseins. Auch die Person meines Mitmenschen, den Ort seiner Freiheit, kann ich nicht in ihrem Sein erreichen, sondern nur zeichenhaft vermittelt durch die Symbolik seines Handelns und seiner Worte erkennen. Diese geben keine Garantie für die Ehrlichkeit der Liebe meines Nächsten. Es ist und bleibt ein Deuten auf Grund von Erfahrungen, das langsam zu einem festen Vertrauen führen kann, dass er es gut meint. Ebenso sind positive Erfahrungen des eigenen Daseins, die mich dieses als Geschenk eines guten Grundes deuten lassen, nur in einer inneren Bereitschaft möglich. Gott selbst kann ich dadurch nicht erreichen. Daher kann ein Vertrauen auf Gott nie absolut sicher sein, auch wenn es zur festen Ausrichtung des eigenen Daseins wurde. Wovon hängt es nun ab, ob aus der Ungewissheit immer mehr ein Vor-Glaube oder sogar ein Glaube werden kann?

Eine erste Antwort ist in unseren bisherigen Überlegungen enthalten: Es hängt von den Erfahrungen ab, die ich in meinem Leben mache, wie ich mein vorrationales Selbst erlebe und dementsprechend auch den Grund meines Daseins deuten kann. Aber wovon hängt es nun ab, wie ich mein Leben erfahre? Diese Frage führt uns einen Schritt weiter. Das ist nämlich von den Umständen und der Praxis meines Lebens abhängig, die ihrerseits wieder von meiner Freiheit mitgestaltet werden. Wir greifen hier auf den Begriff der „Lebenswelt“ als In-

Kern der ästhetischen Anschauung“ bleibt. Darauf wäre zu antworten, dass die diskursive philosophische Reflexion auch ihre eigenen Voraussetzungen nur „einkreisen“ kann, sich mit vorgegenständlicher, also vorreflexiver Gewissheit zufrieden geben muss.

¹⁹ Vgl. I. KANT, Kritik der praktischen Vernunft, A 219–241.

begriff vorwissenschaftlicher und intersubjektiver Welterfahrung zurück.²⁰ Die Selbsterfahrung ist nicht einfach ein Produkt der Lebenswelt, in der ich mich befinde, sie ist aber auf diese angewiesen, von ihr bedingt, muss von ihr „geweckt“ werden. Dabei kann der Mensch erkennen, was seinem Wesen und damit seinem Ur-Gewissen entspricht und was nicht.

Meine Lebenswelt ist mir nicht einfach vorgegeben, sondern wird von mir immer mehr mitgestaltet; auch dann noch, wenn ich mich dem Leben und der Liebe verweigere, weil auch die Negation der Kommunikation noch meine Mitwelt prägt und auf mich zurückwirkt. Daher ist die Lebenswelt nicht nur ein Ort passiver Erfahrung, sondern auch aktiven Verhaltens. Und die Bereitschaft, mich auf dieses Leben im Sinn meiner Anlagen einzulassen, ist die Voraussetzung dafür, mein Dasein als sinnvoll zu erfahren. Um diesen Aspekt besser deutlich zu machen, wird hier nicht einfach von „Lebenswelt“, sondern von „lebensweltlicher Praxis“ gesprochen. Das dürfte sich weitgehend mit dem Begriff der „Lebensform“²¹ decken. Sie ist der Erfahrungsraum, von dem aus das Leben religiös, d. h. auf seinen erhofften oder zur Gewissheit gewordenen sinngebenden Grund hin, gedeutet werden kann.

Der entscheidende Schritt einer Legitimierung eines anzielenden – nicht vorgreifenden – Sprechens von einem guten Gott, auf den man vertrauen, an den man glauben kann, wäre daher die Erfahrung, dass unser schlechthin abhängiges Leben im Vertrauensvorschuss auf einen sinngebenden Daseinsgrund so viel Erfüllung unserer Sehnsucht findet, dass diese nicht mehr als Quälerei eines absurden Geschicks gedeutet werden kann, sondern als grundsätzlich – von ihrem uns übersteigenden Grund her – berechtigt erlebt wird. Dann können wir diese Erfahrungen anfanghafter Erfüllung unseres kontingenten Daseins *anzielend (zu)rückdeuten* auf einen guten Grund, dem wir uns verdanken (ohne ihn in sich erreicht zu haben oder erreichen zu können – vgl. Ex 3,20 und 1 Tim 6,16).

II. Wesen und Aufgabe der Kirche in Differenz zu einer rein soziologischen Sicht

5. *Offenbarung kann nicht-fundamentalistisch als ein In-Gang-Kommen einer neuen lebensweltlichen Praxis-Erfahrung verstanden werden, die eine neue religiöse Deutung legitimiert. Ausschlaggebend dabei ist die mitmenschliche Praxis, weil der Mensch nur in Beziehung und Gemeinschaft sein Wesen entfalten und erleben kann. Eine Gemeindekirche als prinzipiell universale personale Gemeinschaft gläubiger Menschen ist der vorrangige Erfahrungsraum und damit Sakrament der Liebe Gottes.*

Dass eine Offenbarung als eine göttliche Botschaft, die ohne eigene Einsicht anzunehmen wäre, eine Quelle theologischer Erkenntnis neben der eigenen Erfahrung und deren Deutung sein könnte, haben wir am Beginn unserer Überlegungen ausgeschlossen. Doch auf Grund der Bedeutung der lebensweltlichen Praxis für die Erfahrung des eigenen kontingenten Daseins und damit auch für die Deutung des Grundes unserer Existenz ergibt sich die Möglichkeit, Offenbarung in einem neuen Sinn zu verstehen: als In-Gang-Kommen einer neuen lebensweltlichen, vor allem mitmenschlichen Praxis durch besonders begabte Menschen, die im Kontrast zu ihrer Umgebung spüren, was in der Gesellschaft nicht stimmt. Sie geben den Anstoß für eine neue Praxis, die neue Erfahrungen des Mensch-Seins ermöglicht und dadurch eine neue religiöse Deutung desselben legitimiert. Durch solche Prozesse unterscheiden sich die so genannten Offenbarungsreligionen von jenen Religionen, die nur

²⁰ Vgl. F. FELLMANN, Art. Lebenswelt. In: LThK³ 6, 732.

²¹ Vgl. TH. RENTSCH, Art. Lebensform. In: EPhW 2, 553–555. Allerdings ist im Unterschied zu Sören Kierkegaard nicht an einen irrationalen Sprung von einer Lebensform in die andere zu denken, sondern an Prozesse des Hineinwachsens in Abhängigkeit von den Umständen.

die vorgefundenen Lebenswelten religiös – auf ihren transzendenten Grund hin – zu deuten versuchen.²²

Eine so gewonnene bessere Erkenntnis Gottes auf Grund neuer lebensweltlicher Praxis-Erfahrung ist kein Gottesbeweis und kein transzendentaler Gottesaufweis im Sinn Karl Rahners, sondern beruht auf einem *Gotteserweis*. Erweis bedeutet hier, dass eine bisher oder überhaupt unzugängliche Wirklichkeit sich durch ihr Wirken zeigt und bewahrheitet, also sich selbst durch das zu erkennen gibt, was sie im Leben derer bewirkt, an denen sie sich erweist. Das zu Erkennende selbst ist es, das sich auf diese Weise offenbart und die Erkennenden „weisend macht“. Das entspricht nach einer gut fundierten Auslegung auch der ursprünglichen Bedeutung des Gottesnamens Jahwe als „Er erweist sich“.²³

Auch im NT findet sich eine Stelle, die die Bedeutung der eigenen Erfahrung und von deren religiöser Deutung für die Hörerinnen und Hörer der Botschaft Jesu aufzeigt: „Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt, oder ob ich in meinem eigenen Namen spreche“ (Joh 7,17). Jesus nimmt demnach an, dass jeder Mensch, der sich nicht von vornherein dem Willen Gottes verschließt, grundsätzlich die Möglichkeit hat, sein im Sinn von Jesu Botschaft gestaltetes Leben als Geschenk zu erfahren und damit Gott als die Liebe dahinter zu deuten. Als Ort, wo diese Erkenntnis zustande kommen kann, wird die Praxis genannt, und zwar jene, die Jesus selbst als Willen Gottes erkannt hat und vorlebt. Daher hat eine entsprechende kirchliche Praxis als Erfahrungsraum eine fundamentale Relevanz für den christlichen Glauben. Die Gottesfrage und die Frage nach den richtigen Strukturen in der Kirche darf man nicht voneinander trennen oder gegeneinander ausspielen.

Ausschlaggebend für die je eigene lebensweltliche Praxis und deren Erfahrungen sind die mitmenschlichen Beziehungen. Mein relationales Sein als Mensch kann nur in Beziehung und Gemeinschaft ganz und heil werden. Wo dies nicht einmal ansatzweise versucht wird oder gelingt, dort gilt das schreckliche Wort von Jean-Paul Sartre „Die Hölle – das sind die anderen“²⁴. Umgekehrt kann es gerade die mitmenschliche Liebe sein, die Menschen „unendlich glücklich“ macht, ihr Leben ganz erfüllt, sie den Himmel auf Erden erleben lässt. Dann könnte es heißen: „Der Himmel – das sind die anderen.“ Das ist aber nur unter Gleichgesinnten möglich.

²² Zum biblischen Begriff von Offenbarung schreibt Max Seckler: „Das Neue Testament deutet aber auch zusammenfassend das Heilsgeschehen insgesamt als die Epiphanie des Gerichts und der Gnade Gottes: [. . .] Kennzeichnend für dieses *epiphanische Offenbarungsmodell* ist, dass nicht die theoretische Belehrung oder die Enthüllung von verborgener Wahrheit die Substanz der Sache ausmacht [. . .], sondern der geschichtliche Durchbruch des Heilsgeschehens selbst. So geht es auch in den Offenbarungen des Da-Seins Gottes nicht um theoretische Existenzbehauptungen, sondern um die Erfahrung und Erkenntnis der lebendigen Gegenwart dessen, der große Dinge tut“ (M. SECKLER, Der Begriff der Offenbarung. In: Handbuch der Fundamentaltheologie. Hg. W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler. Bd. 2: Traktat Offenbarung. Tübingen 2000, 41–61; hier 44). Erst später setzte sich – durch hellenistischen Einfluss – in der Theologie des Abendlandes das „*instruktionstheoretische Offenbarungsmodell*“ durch, nach dem „die Offenbarung nur noch der ‚Instruktion‘ dient, also auf Vorgänge und Inhalte einer göttlichen Belehrung in Sachen der Erlösung eingegrenzt wird [. . .]“ (ebd. 45).

²³ Vgl. W. v. SODEN, Jahwe „Er ist, Er erweist sich“. In: Welt des Orients 3 (1966) 177–187; hier 183: „Wir haben gesehen, dass [. . .] ‚Der Gott ist‘ im Sinne von ‚Der Gott erweist sich dauernd (als Helfer)‘ zu verstehen ist. Diese Deutung dürfen wir auch auf den Namen des Gottes Israels übertragen und dementsprechend die wörtliche Übersetzung ‚Er ist‘ für Jahwe interpretieren als ‚Er erweist sich‘. Jahwe erweist sich als der Gott durch das Werk der Schöpfung ebenso wie durch sein Tun in der Geschichte.“

²⁴ J.-P. SARTRE, Die geschlossene Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg 1986.

Nach den Berichten des Neuen Testaments hat Jesus Christus eine solche neue mitmenschliche Praxis in Gang gesetzt: eine prinzipiell universale personale Liebe, die über die Grenzen des eigenen Volkes hinausgeht und auch die Feinde einschließt. Aber diese Liebe verlangt nicht, sich den anderen einfach auszuliefern, weil das gegen die Selbstliebe verstoßen würde. Daher ist sie in vollem Maß nur unter denen möglich, die sich in Freiheit auf diese Praxis einlassen.²⁵ Deren Gemeinschaft kann dann Stadt auf dem Berg, Salz der Erde und Licht der Welt sein und damit Zeichen und Werkzeug, Sakrament der Liebe Gottes (Mt 5,13–16). Sie ist selbst vom Glauben als Grundvertrauen auf einen liebenden Gott getragen – in einer Verschränkung (nicht Identität!) von gläubiger Gottesliebe und Nächstenliebe – und wird für andere der vorrangige Erfahrungsraum des Glaubens. Dies kann nicht in einer anonymen Massenkirche geschehen, die nur durch die Autorität von Amtsträgern zusammengehalten wird, sondern erfordert überschaubare Gemeinden, in denen persönliche Beziehungen ihrer Glieder möglich sind, die Einzelnen persönlich wahrgenommen und geliebt werden. Die geschwisterliche Liebe der Christen untereinander ist nach dem Willen Jesu das Kennzeichen seiner Jüngerinnen und Jünger (Joh 13,35).²⁶ Und die Weise, wie wir den Menschen begegnen, die von der Kirche eine religiöse Sinndeutung ihres Daseins und eine rituelle Gestaltung bestimmter Schritte in ihrem Leben erwarten, muss selbst ein Zeugnis des Glaubens und der Liebe sein.

6. Eine soziologisch erstellte Typologie nach sozialen Milieus kann nicht der Maßstab gesellschaftlichen Handelns sein, nach dem sich auch die Kirche mit ihrer Botschaft und ihren Feiern zu richten und dem sie sich dabei „anzupassen und anzugleichen“ hätte. Denn dies würde bedeuten, den Ist-Zustand der Gesellschaft mit seiner Problematik (Sinnkrise, Armut, Umweltzerstörung, Macht- und Verteilungskonflikte, Individualismus, Mangel an Solidarität, Konsumismus usw.) hinzunehmen oder sogar als Norm anzuerkennen, ohne auf Veränderung hinzuwirken. Das gilt erst recht von einer Milieu-Typologie, die ursprünglich für „Aufträge aus allen ökonomischen Profitbereichen“ angefertigt wurde. Eine für die Theologie hilfreiche Typologie müsste nach weltanschaulichen und ethischen Grundhaltungen der Menschen erstellt werden.

In seinem Vortrag sagte Michael N. Ebertz: „Zur Sicherung bzw. Wiederherstellung der herkömmlichen religiösen Arbeitsteilung scheint eine neue Anpassungs- und Angleichungsarbeit angesagt, um nämlich auf die divergierenden, ja sogar widersprüchlichen religiösen Interessen zu antworten, um der Konkurrenz alter und neuer Propheten und Zauberer, alter und neuer Kleinunternehmer im religiösen Feld Rechnung zu tragen [. . .]. Es geht aber auch um eine neue Anpassungs- und Angleichungsarbeit deshalb, weil die bisher geltende religiöse Arbeitsteilung unter Druck geraten ist, nämlich insofern, als die Kirche vor der Herausforderung steht, sich auf eine durch das intellektuelle Bildungsniveau begünstigte massive Tendenz zur religiösen Selbstversorgung [. . .] einzustellen.“

Hier müsste man zuerst einmal kritisch auf die Annahme reagieren, die im Anschluss an Max Weber erfolgte (ohne sich von diesem abzusetzen), dass die „neue Anpassungs- und Angleichungsarbeit“ an die Erwartungen der „niederschwellig partizipierenden Laien“ im Interesse der Sicherung bzw. Wiederherstellung der „traditionellen Machtstellung der Pries-

²⁵ Daher kann für mündig gewordene Erwachsene deren Taufe im Säuglings- oder Kindesalter allein noch keine genügende Basis für die Zugehörigkeit zur Jüngergemeinde Jesu sein.

²⁶ Vgl. zur Gemeinde als Grundgestalt der Kirche im Sinn des Neuen Testaments G. LOHFINK, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Freiburg i. Br. 1991; und zu einer solchen Gemeindekirche als vorrangigen Erfahrungsraum des Glaubens P. WESS, Gemeindekirche (s. Anm. 15).

ter“ geschehen soll, woraus sich natürlich keine inhaltlichen Kriterien oder Grenzen dieser Anpassung und Angleichung ableiten lassen. Dass auch die Priester nur Menschen sind und von falschen Motiven geleitet sein können, ist klar, aber diese von vornherein als Maßstab ihres Handelns anzusehen, ist eine Unterstellung, die notwendig zu unrichtigen Konsequenzen führt. Außerdem wird hier völlig übergangen, dass es inzwischen viele so genannte Laien gibt, die ihr gemeinsames Priestertum wahrnehmen, in Liturgiekreisen usw. tätig sind und dieselben Probleme mit diesen Anlass-Gottesdiensten haben wie die Amtspriester. Allerdings ist eine solche Außensicht kirchlichen Handelns durchaus Grund für eine Besinnung, ob nicht die derzeitige hierarchische Kirchenstruktur eine systemimmanente Versuchung zu solcher Machtausübung ist und Anlass für ein solches Verständnis kirchlichen Handelns gibt, also die Sicht des Soziologen scheinbar rechtfertigt.

Uns geht es aber v. a. um die daraus abgeleitete Forderung einer „Anpassungs- und Angleichungsarbeit“ an die Wünsche der fern stehenden „Laien“. Dabei wird zwar verbal zwischen Anpassung und Angleichung unterschieden, ohne aber eine sachliche Differenz anzugeben, was auch nicht unbedingt nötig ist, da ohnehin beides der Kirche empfohlen wird, und zwar ohne jede Einschränkung.²⁷ Erst am Ende seines Vortrags deutete Ebertz mögliche Grenzen dieser Anpassung und Angleichung an: „Ob man sich dann damit arrangieren soll, das ist dann letztlich eine andere Frage, das ist eine Frage nach der theologischen Beurteilung, nach der Theologie, die man hier anzieht.“ Aber auch hier wurde die zuvor uneingeschränkt gegebene Empfehlung, sich zu arrangieren, nicht zurückgenommen, sodass diese Andeutung zu spät kommt und mit der Aussage des Vortrags im Widerspruch steht.

Eine solche Anpassung läuft darauf hinaus, den faktischen Zustand der Gesellschaft, der oben in einigen Stichworten skizziert wurde, nicht nur hinzunehmen, als ob man daran nichts ändern könnte, sondern ihn auch als Norm anzuerkennen, die man nicht verändern darf.²⁸ Sogar der Gesellschaftstheoretiker und Philosoph Jürgen Habermas hält es für nötig,

²⁷ An anderer Stelle spricht sich Ebertz für Anpassung aus, lehnt aber Angleichung ab: „Die Kirche ist in der Tat zunehmend herausgefordert, aufzubrechen, um sich den veränderten Kontextbedingungen anzupassen (*aptare*‘, *accomodare*‘), ohne sich ihnen anzugleichen (*assimilare*‘), wenn sie nicht in die Beliebigkeit und letztlich Überflüssigkeit, in die museale Stagnation oder in die Unglaubwürdigkeit steuern will. Die Kirche ist herausgefordert, sich ‚in der Welt‘ anpassungs- oder anschlussfähig zu halten, ohne in ihr aufzugehen, in Bedeutungslosigkeit zu zerfließen und das Skandalon ihrer Verkündigung preiszugeben. Anpassung im hier gemeinten Sinn [. . .] schließt mithin Kritik und prophetischen Widerstand nicht aus“ (M. N. EBERTZ, *Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum*. Freiburg i. Br. 2003, 77f). Aber auch hier wurde der Unterschied zwischen Anpassung und Angleichung nicht sachlich erklärt und wurden keine Kriterien angegeben, wo die Grenzen zu ziehen sind. Wenn Ebertz diese Fragen den Theologen überlassen wollte, dann müsste er auf diese hören und seine Ratschläge für die zukünftige Gestaltung der Kirche mit ihnen gemeinsam erarbeiten (an einer Stelle – ebd. 181f – geschieht dies, wo Ebertz im Anschluss an mehrere Theologen die Problematik der Fernschübertragung von Eucharistiefeiern zur Sprache bringt und die „orthafte Teilhabe an der Eucharistie“ fordert, während er ebd. 118f die „örtlichen Kirchengemeinden“ – wo liegt der Unterschied zu „orthaft“? – mit Patienten vergleicht, die im Sterben liegen, sich aber darüber hinwegtäuschen).

²⁸ Entgegen der vielzitierten ersten Hälfte des Einleitungssatzes der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ 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 [. . .]“ – können die Christen nicht mit allen Menschen deren Lebenseinstellungen und die daraus resultierenden Freuden und Hoffnungen, Trauer und Ängste teilen, etwa nicht mit Mafiosi oder mit Kriegsverbrechern usw. Andernfalls könnte die Kirche nicht „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“ sein (ZWEITES VATIKANUM, *Dogmatische Konstitution über die Kirche*

„dass wir im Vollzug der Sprechakte (und der Handlungen) *kontrafaktisch* [Hervorhebung P. W.] so tun, als sei die ideale Sprechsituation (oder das Modell reinen kommunikativen Handelns) nicht bloß fiktiv, sondern wirklich [. . .]“²⁹. Er sieht es als notwendig an, gegen die realen Fakten eine ideale Kommunikation anzupeilen, um die soziale Wirklichkeit auf das Ideal hin zu verändern. Sollte das die Kirche, die selbst schon ein anfanghaft verwirklichtes „Modell reinen kommunikativen Handelns“ sein will, nicht erst recht tun, anstatt sich den Gegebenheiten anzupassen? Das Vertrauen auf Gott als den ermöglichenden Grund herrschaftsfreier mitmenschlicher Beziehungen müsste ihr den Mut dazu geben. Es gibt tiefere Sehnsüchte im Menschen als jene nach Macht und Besitz, und diese Erwartungen wollte Gott durch Christus erfüllen³⁰, nicht jene, die in einer ursprünglich für ökonomische Zwecke erstellten Typologie erfasst werden.

Damit ist keineswegs gesagt, dass eine Typologie nach sozialen Milieus für die Kirche und die Pastoral nicht hilfreich sein könnte, um zu erkennen, was die Menschen auch in Bezug auf existentielle und damit religiöse Fragen fühlen und denken; um darauf eingehen und daraus lernen sowie daran anknüpfen zu können (ohne diese faktischen Daten aber zur Norm zu machen, sich ihnen einfach anzupassen oder anzugleichen). Doch dafür genügen weder die von Gerhard Schulze beschriebenen und von Ebertz übernommenen „fünf ‚ästhetischen Erwachsenenmilieus‘ oder Erlebnismilieus“, deren je eigene Gemeinsamkeiten „in Geschmacksvorlieben und Geschmacksabgrenzungen [. . .], im Persönlichkeitsbild, in den Vorstellungen vom Leben und von der Gesellschaft“ bestehen³¹; noch die von Michael N. Ebertz im Vortrag verwendete und den genannten „ästhetischen“ Milieus zugeordnete Auflistung der „Sinus-Milieus“.³² Diese von ihm als „Zielgruppenhandbuch für ein Kirchenmarketing“ bezeichnete Typologie der sozialen Milieus wurde von einem „Institut mit enormen Aufträgen aus allen ökonomischen Profitbereichen“ erstellt und hier erstmals auf den kirchlichen Bereich angewendet. Darin liegen bereits Vorentscheidungen, weil hier die „Geschmacksvorlieben und -abgrenzungen“ des Marktes, also in theologischer Sicht sekundäre – höchstens für die äußere Gestaltung der Verkündigung (für die „Verpackung“) interessante – Kriterien für die Zuordnung zu den einzelnen Milieus ausschlaggebend waren. Eine theologisch – für die Vermittlung der Inhalte, um die es eigentlich geht – hilfreiche Typologie müsste nach wesentlich tieferen existentiellen Kriterien von weltanschaulichen Milieus erstellt werden, etwa an Hand folgender Fragen: Sehen Sie das Leben als grundsätzlich sinnvoll an und worin sehen Sie diesen Sinn? Haben alle Menschen für Sie

„Lumen gentium“, Art. 1), weil sie sich ohnehin mit der ganzen Welt identifizieren, sich nicht unterscheiden würde (im Widerspruch zu Mt 5,13–16). Vgl. zur Kritik an diesem Satz, in dem das Konzil selbst eine Anpassung vornimmt, und zu seiner Wirkungsgeschichte P. WESS, Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch (s. Anm. 5) 126–128.

²⁹ J. HABERMAS – N. LUHMANN, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt a. M. 1971, 140.

³⁰ Insofern trifft das von Professor Haunerland seinem Referat vorangestellte Motto „Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse“ nur bedingt zu. In der Sicht des Glaubens lebt in jedem Menschen die Sehnsucht, sein Wesen seinem Ur-Gewissen entsprechend zu verwirklichen. Sonst könnte er Erlösung als Heil-Werdung weder suchen noch erfahren, sie bliebe ein Fremdkörper. Doch dieses Heil darf ihm nicht aufgedrängt werden, sondern er muss es selbst als solches erkennen. Diese tiefste Erwartung wollte Gott erfüllen, das soll durch die Kirche sichtbar werden und wird in ihr gefeiert.

³¹ Vgl. M. N. EBERTZ, Aufbruch in der Kirche (s. Anm. 27) 103–115. Nach G. SCHULZE, Die Erlebnissesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart. Frankfurt a. M. – New York³ 1992.

³² Vgl. die Synopse der beiden Milieumodelle in: Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge. Hg. M. N. Ebertz – O. Fuchs – D. Sattler. Mainz 2005, 168–175.

dieselbe Würde und welche Pflichten ergeben sich daraus? Kann man es verantworten, einem Kind das Leben zu schenken, ohne es vorher fragen zu können, ob es auf die Welt kommen will? Worin liegt für Sie der Sinn von Beziehung und Gemeinschaft? Gibt es für Sie nicht-abstimmbare Grundlagen menschlichen Zusammenlebens und worin bestehen sie? Wie reagieren Sie auf Grenzerfahrungen in Ihrem Leben? Hat für Sie die Frage nach Gott als dem Grund Ihres Daseins eine Bedeutung und welche? Wenn Sie sich als gläubig verstehen: Worauf gründen Sie Ihren Glauben?

7. Schon die Vielfalt der Lebenshaltungen in den verschiedenen Milieus und noch mehr in den weltanschaulichen Gruppierungen wirft die Frage auf, wo noch die nötige gemeinsame Basis für ein Zusammenleben freier Subjekte zu finden ist. Weil eine homogene moralische Grundsubstanz nicht verordnet werden kann, braucht es innerhalb der Gesellschaft Gemeinschaften (Milieus), die Alternativen zur übrigen Gesellschaft bilden und Modelle menschlichen Zusammenlebens sind. Die Kirche könnte und sollte ein solches anfanghaft heiles Milieu in der Gesellschaft sein, in dem die spezifisch christliche Antwort auf die Fragen des Zusammenlebens in der Kraft des Glaubens gelebt und gefeiert sowie dadurch der Glaube bezeugt wird (Mt 5,13–16).

Auch der Soziologe müsste sich der Frage stellen, was denn eine Gesellschaft mit anscheinend widersprüchlichen Identitäten ihrer Glieder noch zusammenhält, ob in ihr ein relativistischer Wertepluralismus – der von einer relativen Pluralität zu unterscheiden ist – überhaupt möglich ist, ohne dass diese Gesellschaft zerfällt. Auch die strukturelle Pluralisierung moderner Gesellschaften in verschiedene angeblich autonome Lebensbereiche, z. B. Wirtschaft, Politik usw., setzt nochmals eine grundlegende Gemeinsamkeit voraus, wenn diese Bereiche ineinander greifen und nicht aneinander geraten sollen (indem etwa der globale Turbo-Kapitalismus die sozial-politischen Voraussetzungen staatlicher Ordnungen ignoriert und zerstört und so letztlich auch die Wirtschaft ruiniert). Ein kultureller Pluralismus ohne eine zugrunde liegende gemeinsame soziale Identität führt zuerst zur Bildung von Ghettos und dann in bürgerkriegsähnliche Zustände wie vor einiger Zeit in Frankreich, sobald die bisherige Minderheit sich in der Lage sieht, gegen die Mehrheit aufzustehen. Mit Militärgewalt allein lässt sich weder ein Staat noch ein Kontinent noch die Welt einen.³³

Die Postmoderne als radikalisierte Moderne mit ihrer Infragestellung aller bisher geltenden und allgemein verbindlichen Werte, mit einem individualistischen Verständnis von Freiheit als Bindungslosigkeit und Selbstherrlichkeit, wirft also ganz dringend die Frage auf, worin die gemeinsame moralische Substanz der Gesellschaft besteht.³⁴ Ernst-Wolfgang Böckenförde hat dieses Grundproblem moderner freiheitlicher Staaten – man kann es auch auf eine europäische oder globale politische Ordnung übertragen – so formuliert: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des Einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwangs und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“³⁵

³³ Vgl. P. WESS, Welche soziale Identität braucht Europa? Wien 2002.

³⁴ Vgl. zur Postmoderne ebd. 101f.

³⁵ E.-W. BÖCKENFÖRDE, Recht, Staat, Freiheit. Frankfurt a. M. 21992, 112f.

Wie soll eine solche moralisch homogene Gesellschaft in Freiheit zustande kommen, wenn schon der Diskurs über die ethischen Grundlagen bei allen Beteiligten Ehrlichkeit und den moralischen Willen zur Einigung voraussetzt? Wie kann es zu einer Übereinstimmung in den nicht-abstimmbaren Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens und auch der Demokratie kommen, wenn nicht vor allem durch das Beispiel von Gesinnungsgemeinschaften, die überzeugende Modelle von menschlicher Gesellschaft sind? Die Kirche ist wesentlich mehr als eine Service-Einrichtung zur Befriedigung individueller oder milieuspezifischer religiöser und ritueller Bedürfnisse. Sie ist der Ort, an dem Glaubensgemeinschaft gelebt wird. Als solche ist sie nicht nur eine funktionale Größe, nicht nur ein Mittel zum Zweck (sosehr sie auch im Dienst ihrer Sendung und ihrer Aufgaben steht), sondern hat einen echten Selbstwert. Sie ist anfanghafte Verwirklichung des Reiches Gottes in dieser Welt und hofft auf eine endgültige Vollendung in der Gemeinschaft der Heiligen. Nur so kann sie ein glaubwürdiges Kontrastmilieu (keine autarke Kontrastgesellschaft) bilden in einer Gesellschaft, in der der einzelne Mensch nach seiner Leistung oder seinem Nutzen beurteilt wird und Beziehungen oft nur als Mittel zur je eigenen Selbstverwirklichung verstanden werden. Wenn die Kirche nicht von der Liebe Gottes im Sakrament der mitmenschlichen Gemeinschaft Zeugnis gibt, dann verrät sie ihre Sendung. Die Kirche ist keine Leistungsgesellschaft, sondern eine Liebesgemeinschaft. Wenn die Menschen, denen sie ihre Botschaft anbietet und die sie einlädt, fragen, wo es das gibt, wovon hier geredet wird, dann genügt es nicht, sich auf die Bibel zu berufen oder Druckschriften zu verteilen, sondern die Christen müssen sagen können: Kommt und seht (Joh 1,39). Zeichen und Werkzeug für eine vom Glauben getragene Einheit des ganzen Menschengeschlechts kann nicht der einzelne Heilige sein, sondern nur eine ansatzweise heile Gemeinschaft. Und ohne den Rückhalt in einer Gemeinde wird es bald auch keine Amtspriester und keine ehrenamtlich Tätigen geben.

Den Überlegungen von Michael N. Ebertz liegt ein unbiblisches und vorkonziliares Kirchenbild von einer Priester- oder Funktionärskirche zugrunde: „Die Kirche wird für die ‚Kirchenkunden‘ zu einem rituellen [. . .] und – als ‚Sozialkirche‘ – zu einem ‚sozialen Dienstleistungsbetrieb‘.“³⁶ Sie besteht demnach aus haupt- und ehrenamtlichen Funktionären, nicht aus den Gläubigen und ihrer *Communio*. Nach Ebertz „steht ein Durchbruch zur theologischen Einsicht des Zweiten Vatikanischen Konzils an: Die Identität von christlicher Gemeinde als ‚Kirche‘ im Sinn des Glaubens ist nicht territorial, [. . .] sondern sakramental und diakonal begründet. Nicht die pfarrliche Ortsgemeinde ist das Basismodell christlicher Gemeinde, sondern die ‚bischöfliche Ortskirche‘ [. . .]“³⁷. – Hier wird übergangen, dass die bischöfliche *Ortskirche* ebenso territorial bestimmt war und ist wie die pfarrliche *Orts-gemeinde*, die sich als notwendige Untergliederung der Ersteren entwickelt hat. Ausschlaggebend ist aber, dass Kirche und Gemeinde weder territorial noch kategorial *begründet* sind, sondern personal, als Gemeinschaft von Gläubigen mit ihren Beziehungen. Nur so kann die gegenseitige Liebe das Kennzeichen der Christen sein. Die gläubige *Koinonia* ist die Grundlage der – bei Ebertz nur als ritueller Dienstleistungsbetrieb verstandenen – Sakramentalität und der Diakonia. Der wichtigste Dienst der Kirche ist das Angebot ihrer *Koinonia* als Grundsakrament des Heils sowie der einzelnen Sakramente und Sakramentalien. Doch auch hier wird man einräumen müssen, dass die Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil die Notwendigkeit einer prinzipiellen Umstellung von der durch ihre Amtsträger strukturierten Priesterkirche zu der von den Gläubigen gebildeten Gemeindkirche – als

³⁶ M. N. EBERTZ, *Aufbruch in der Kirche* (s. Anm. 27) 33.

³⁷ Ebd. 125.

Gemeinschaft von Gemeinden – nicht erkannt hat. Ebertz kann sich also zumindest für Europa weitgehend (abgesehen von einigen Aufbruchsbewegungen außerhalb der amtlichen kirchlichen Strukturen) auf die tatsächliche Situation berufen. Die Communio-Kirche blieb auch im Zweiten Vatikanum eine Vision, die allerdings inzwischen in den Basisgemeinden Lateinamerikas und in den „kleinen christlichen Gemeinschaften“ in Afrika und Asien bereits vielfach verwirklicht wird.

Diese weit ausholenden Überlegungen waren nötig, um auf die anstehenden Fragen der Vermittlung zwischen theologischem Anspruch und pastoraler Wirklichkeit eine fundierte Antwort zu suchen, die den Problemen auf den Grund geht und daher weder bloß bisherigen kirchlichen Vorstellungen noch einfach den Ratschlägen des Soziologen folgen kann.

III. Konsequenzen für die Liturgiepastoral

8. Die rituellen Handlungen in der Glaubensgemeinschaft sollen „Verdichtungen“ ihrer Erfahrungen in Form von gottesdienstlichen Feiern sein, die das von Gott geschenkte Heil für die Glieder der Gemeinde und für ihre Gäste sakramental sichtbar machen. Nur als solche können sie nicht magisch oder als bloße Zeremonien missdeutet werden, sondern sind verständlich und glaubwürdig.

In der Feier der Gottesdienste sollte das „verdichtet“ und durch Zeichen und Worte zur Sprache gebracht werden, was in der betreffenden Gemeinde oder Ortskirche an gläubigem Leben existiert. Es ist ähnlich wie bei einer Familienfeier zu einem Geburtstag oder zum Muttertag, die ohne ein entsprechendes Familienleben nicht denkbar ist und zur Farce wird. Ebenso brauchen die einzelnen Feiern und Sakramente der Kirche ein reales Fundament in dem Grundsakrament Gemeindekirche, damit sie verständlich und glaubwürdig sind, nicht magisch missverstanden und zu bloßen Zeremonien werden, die zwar noch juridisch gültig, aber nicht fruchtbar sein können.

Das gilt bereits von der Taufe als Aufnahme in eine personale Gemeinschaft, in der der Einzelne beim Namen gekannt und persönlich geliebt ist, die also nicht bloß zur Eintragung in ein Taufbuch führt; was dazu beiträgt, dass sie oft nur als Kindersegnung vor der familiären Feier der Geburt verstanden wird. Wenn außer den Angehörigen nur der Priester oder Diakon, der die Tauffeier leitet, anwesend ist, wird die Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen nicht sichtbar und daher auch nicht zum Zeichen der Aufnahme in die Gemeinschaft mit Gott, der das Fundament der Gemeinde ist, werden können. Dazu gehört die Begleitung vor und nach der Taufe.

Das gilt erst recht von der Eucharistiefeier: Das Brot steht hier für das Leben – nicht nur für den Leib im Sinn von Körper –, das Jesus mit uns teilt und dafür auch hinzugeben bereit war, und das wir miteinander teilen sollen, wenn wir im Geist Jesu dieses Mahl feiern wollen. Denn wir sollen einander lieben, wie er uns geliebt hat (Joh 13,34). Nur so können wir der Leib Christi in der Welt sein. Denn nicht der Amtspriester verkörpert Christus, sondern die Kirche ist sein Leib. Der Amtspriester ist darin das amtliche Verbindungsglied zur Diözesankirche, der Bischof zur Gesamtkirche, und so sind sie Zeichen und Werkzeug der Rückbindung der Kirche an Christus, der der einzige Mittler ist (1 Tim 2,5), durch den Gott auch heute in der Kirche wirkt.³⁸ Wenn dieses Leben-Teilen unter den Teilnehmern an der Eucharistie nicht zumindest ansatzweise gelebt wird und so im Brot-Brechen zum Ausdruck

³⁸ Vgl. zu diesem Priesteramtsverständnis P. WESS, *Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester*. Mainz 1983; DERS., *Gemeindekirche – Ort des Glaubens* (s. Anm. 15) 661–688; DERS., *Einmütig* (s. Anm. 8) 476–506.

kommt, dann wird die Feier zum Gericht (1 Kor 11,17–34), falls nicht die Unwissenheit entschuldigt. Ein Friedensgruß mit den Nachbarn, die man sonst weder kennt noch grüßt, genügt hier nicht als Ersatz. Eine gemeinsame Kommunion verlangt eine *Communio*.³⁹

Ähnliches gilt von allen Sakramenten. Das hebt nicht auf, dass die Epiklese das entscheidende Merkmal der Sakramente ist. Denn diese Herabrufung des Heiligen Geistes kann nur so weit wirksam werden, als die Teilnehmer an der Feier dafür bereit sind. Dies setzt schon Erfahrungen mit dem gläubigen Leben in entsprechender Gemeinschaft voraus, die in der Feier vertieft und gestärkt sowie in den Sakramenten besiegelt werden. Daher braucht es bereits für die Hinführung zu den Sakramenten katechumenale Orte und Begegnungen, in denen dieses Leben in der Gemeinde erfahren wird. Die Gemeindepastoral ist also die Voraussetzung der Liturgiepastoral, diese muss in jener eingebettet sein. Die gläubige Gemeinschaft ist der Ort der Verschränkung von Gottesdienst und Nächstenliebe im Leben und in der Feier.

9. Die für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Liturgie nötige kirchliche Erneuerung von einer hierarchischen Institution zu einer Gemeinschaft von geschwisterlichen Gemeinden, in denen die Liebe Gottes mitmenschlich erfahrbar wird, setzt eine Reformbereitschaft in den Strukturen und in der Gesinnung der Amtsträger sowie der Gläubigen voraus. Sie ist nur in Freiheit und daher durch Modelle möglich.

Damit die Kirche Grundsakrament ihrer Gottesdienste und Sakramente sein kann und ihre liturgischen Handlungen – die als spezifisch christliche über allgemeine religiöse Riten hinausgehen – den nötigen Erfahrungshintergrund haben, braucht sie eine Erneuerung auf eine personale Gemeinschaft hin, in der der und die Einzelne wahrgenommen werden. Diese Gemeinschaft kennt eine innere Differenzierung, sie ist nicht einheitlich, aber einmütig. Sie überbrückt dadurch die Gegensätze, die in der übrigen Gesellschaft zum Zerfall führen können. Das kann nur geschehen durch Untergliederung in Gemeinden, in denen dies eingeübt, gelebt und bezeugt wird, sodass es dann auch gefeiert werden kann und in dieser Feier wieder gestärkt wird.

Ohne überschaubare Personalgemeinden („Basis- oder Stammgemeinden“), für die das Territorium nur das vorrangige Einzugsgebiet und der Kirchenraum der Ort der Versammlung ist, ohne die Einführung einer Erwachsenentaufenerneuerung nach einem nachgeholteten Katechumenat für die als Kinder Getauften und ohne eine entsprechende Änderung im Priesteramtsverständnis ist die Umstellung auf eine Gemeindekirche im Sinn des Neuen Testaments nicht möglich.⁴⁰ In diesen Gemeinden sind die Gläubigen durch ihre gegenseitige, vom Glauben getragene Liebe geeint, werden nicht bloß durch priesterliche Amtsträger zusammengehalten. Das setzt eine bewusste Zugehörigkeit der Glieder voraus, die bei Erwachsenen nicht schon auf Grund der Säuglingstaufe vorausgesetzt werden kann (dies steht auch nicht im Einklang mit der Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanums).

Die Struktur einer solchen *Communio*-Kirche ist also nicht die hierarchische Pyramide, sondern die von Kreisen, die in größeren Kreisen geeint sind, alle auf derselben Ebene. Die Amtsträger sind die authentischen Verbindungsglieder zu den größeren Einheiten (Diözese, Gesamtkirche) bzw. in den betreffenden Gemeinschaften die Leiterinnen (wie etwa eine Äbtissin) oder Leiter. In beiden Funktionen stehen sie nicht über ihren Brüdern und Schwestern, sondern sind Zeichen und Werkzeug der Einmütigkeit. Um diese Aufgabe erfüllen zu

³⁹ In dieser Sicht ist das in vielen Gemeinden übliche ein- oder zweireihige Vorgehen zur Kommunion liturgisch unverantwortlich. Es nimmt der Kommunion noch den letzten Rest der Symbolik eines gemeinsamen Mahles, wird zur individuellen „Abspeisung“.

⁴⁰ Vgl. P. WESS, Gemeindekirche – Ort des Glaubens (s. Anm. 15); DERS., Einmütig (s. Anm. 8).

können, kann ihre Stimme aber auch nicht bloß eine unter den anderen sein, sondern muss das gleiche Gewicht haben wie das der übrigen Gemeinde oder des übrigen Kollegiums.⁴¹

Wie die Erfahrung zeigt, ist eine entsprechende Erneuerung der Kirche eine mühsame Aufgabe. Dabei darf die bisherige Volkskirche nicht abgeschrieben werden, weil man daneben eine neue Kirche errichten will, sondern es braucht eine Vorgangsweise nach dem Vorbild Jesu. Dieser wollte Israel erneuern, indem er mit Freiwilligen begann, eine Jüngergemeinde zu bilden, die Modell des neuen Israel sein sollte. Ähnlich sollte die Kirche heute darauf hinwirken, dass sich innerhalb der bestehenden Pfarrstrukturen Personalgemeinden bilden, die Träger und Leitbild des kirchlichen Lebens und Sauer Teig einer Reform werden können.⁴² Das erfordert ein Umdenken nicht nur bei den Amtsträgern, sondern bei allen Gläubigen, die wesentlich mehr gefordert sind als in einer Betreuungskirche. Die erste Euphorie einer Gemeindekirche ist sicher vorüber. Aber die Urkirche entstand auch erst nach einer großen Krise.

Michael N. Ebertz stellt fest, dass viele territorial verfasste „Gemeinden“ selbstgenügsam um sich kreisen, nicht offen sind für die Menschen in ihrer Umgebung, die nicht ihrem „ästhetischen“ Milieu angehören. Das wird oft zutreffen bei Ortsgemeinden, die sich als versorgte und geistlich betreute Ansammlungen von Christen verstehen. Es gilt aber nicht von Gemeinden, deren Glieder im Glauben mündig geworden sind und sich zu den anderen gesendet wissen, überzeugt, dass sie ihnen etwas anzubieten haben. Nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in der Kirche kann der faktische Zustand nicht die Norm sein, sondern braucht es Reformen.⁴³

10. Die Vorbereitung und Gestaltung von Anlass-Gottesdiensten müssen daher stets im Zusammenhang mit der Gemeinde stehen, die Träger dieser Feiern sein und den nötigen Erfahrungshintergrund bilden soll. So werden sie zur Einladung, an ihrem Leben teilzunehmen. Die hinführenden Gespräche und katechumenalen Prozesse sind keine Einbahnkommunikation, sondern dialogisch. Sie knüpfen an die Erwartungen und Fragen der daran Interessierten an und versuchen, jenes Verständnis der liturgischen Handlungen zu wecken, das für eine verantwortbare Mitfeier nötig ist.

Die Begegnung mit fern stehenden getauften oder mit ungetauften Menschen ist eine Chance für die Kirche, ihrer Sendung gerecht zu werden, und für diejenigen, mit denen sie dabei in Kontakt kommt. Die Anlass-Gottesdienste sind wichtige Gelegenheiten dafür,

⁴¹ Vgl. zu diesem Modell von Leitung in der Kirche P. WESS, Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst. Mit Beiträgen von U. H. J. Körtner – G. Larentzakis. Münster 2003.

⁴² Vgl. P. WESS, Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens. Mit einem Geleitwort von Kardinal Franz König. Thaur 1996; und DERS., Der wechselseitige Zusammenhang von Initiation und Gemeinde. Pastoraltheologische Überlegungen zu einer zentralen Frage kirchlicher Erneuerung. In: *HID* 56 (2002) 138–153.

⁴³ Vgl. D. SATTLER, Brief an M. N. Ebertz. In: *Lernen, wo die Menschen sind* (s. Anm. 32) 260f.: „Bräuchte es nicht Prophetinnen und Propheten auch in den Gemeinden, die im Namen Gottes auf Missstände aufmerksam machen, selbst aktiv werden und Neuerungen anstreben? Beobachtungen zu statistisch nachweisbaren Verhaltensweisen erscheinen mir nicht hinreichend, um daraus einen Geltungsanspruch abzuleiten. [. . .] Das Evangelium Gottes ist nicht allein Zusage des Erbarmens Gottes – dies gewiss primär. Es ist jedoch auch Aufforderung und Mahnung zu einer identifizierbaren christlichen Lebensweise. Um eine solche einüben zu können, braucht es eine sich wieder erkennende Gemeinschaft als Orientierung und Korrektur. Die Klage darüber, dass die Ortsgemeinden dies nicht sind, könnte – anders als deren ‚Abwahl‘ – auch Engagement in einem Reformprozess bewirken.“

zumal der Wunsch meistens von den betreffenden Personen ausgeht. Eine verantwortliche Vorbereitung und Gestaltung muss immer zwei Anliegen im Auge haben: einerseits den nötigen Erfahrungshintergrund in der Gemeinde, damit die Liturgie als Gottesbeziehung im Sakrament der Glaubensgemeinschaft verständlich und glaubwürdig ist, nicht magisch oder als bloßer Ritus zur Verzierung gewisser Höhepunkte des Lebens missverstanden werden kann; andererseits die Situation, die Erwartungen und die Fragen der Menschen, die aus bestimmten Anlässen in ihrem Leben und in ihren Gemeinschaften (Familien, Vereinen usw.) um diese gottesdienstlichen Handlungen, um die Spendung von Sakramenten oder Sakramentalien, ersuchen beziehungsweise zur Mitfeier bereit sind, wenn sie – auch als Ungläubige – dazu eingeladen werden (etwa eine Segnung von Liebespaaren, von Neugeborenen, eine weihnachtliche Feierstunde für Suchende, eine Trauerfeier . . .). Dabei muss unter der Rücksicht des theologischen Anspruchs nochmals zwischen dem Empfang von Sakramenten und der Mitfeier von Sakramentalien sowie einer bloßen Teilnahme von Gästen unterschieden werden.

Der erste Gesichtspunkt erfordert, dass die Kirche bei diesen Anlässen nicht nur als „ritueller Dienstleistungsbetrieb“ in Erscheinung tritt, sondern als eine Gemeinschaft, in der man persönlich wahrgenommen und geschätzt wird. Das beginnt schon bei der Anmeldung in der Pfarrkanzlei (mit allen Rahmenbedingungen wie nette Ausstattung, gute Erreichbarkeit, verlässlich eingehaltene Bürozeiten, telefonische und E-Mail-Erreichbarkeit und vor allem mit freundlichen dort tätigen Personen). Das betrifft dann erst recht die Vorbereitung dieser Gottesdienste, speziell die Hinführung zu den Sakramenten: dass hier womöglich nicht nur der Amtspriester oder der Diakon, der die Feier leiten soll, in Erscheinung tritt (dieser natürlich auch, damit er schon vor der Feier in persönlichen Kontakt kommt), sondern auch andere Glieder der Gemeinde tätig sind; nicht nur im Hintergrund als Liturgiekreis, sondern als GesprächspartnerInnen, LeiterInnen von Vorbereitungsgruppen usw. Sie haben, auch wenn es sich nicht um eine Taufe handelt, dabei die Aufgabe von Paten. Und das gilt schließlich von der Gestaltung der betreffenden Gottesdienste, die nicht nur als rituelle Handlungen des Amtsträgers, sondern – wenn auch bei gesamtkirchlich relevanten Handlungen unter dessen Leitung – sichtbar vom gemeinsamen Priestertum der Gläubigen getragen sein sollen (dass also etwa die regelmäßigen TeilnehmerInnen an den Gottesdiensten nicht auf andere Messtermine ausweichen, wenn Erstkommunion ist, sondern bewusst daran teilnehmen, die Gestaltung prägen sowie vorher und nachher auch noch in Kontakt mit den Kindern und ihren Angehörigen treten). Dabei geht es nicht darum, „das Rituelle [. . .] zu instrumentalisieren“, nicht um „die Rekrutierung von Mitgliedern für kirchengemeindliche Gruppen oder kirchenpolitische Zwecke“, wie Ebertz vermutlich dieses Bemühen missdeuten würde⁴⁴, sondern um den nötigen Erfahrungsraum für eine kirchlich-sakramental vermittelte Liebe Gottes, weil eine bloße „Passageritenkirche“⁴⁵ nicht die nötige Einbettung dieser rituellen Handlungen in eine Glaubensgemeinschaft bieten kann und daher unglaublich und damit letztlich überflüssig wird. Gerade im Interesse der Menschen müssen Vorbereitung und Gestaltung von Anlass-Gottesdiensten immer eine Einladung sein, stärker am Leben der Kirche teilzunehmen und in ihr etwas von Gottes Heil zu erleben.⁴⁶

⁴⁴ M. N. EBERTZ, Getauft sein – Christ werden? Religionssoziologische Anmerkungen zur Asymmetrie der Perspektiven im Blick auf liturgische Akte. In: *HID* 54 (2000) 7–15; hier 14.

⁴⁵ Ebd. 12.

⁴⁶ Vgl. als theologische Antwort auf den „Rekrutierungs“-Vorwurf von Ebertz R. MESSNER, Taufgottesdienst und Menschenbild. In: *HID* 54 (2000) 16–25; besonders 24f: „Taufe als Eintritt in eine neue Gesellschaft: die Taufeucharistie“.

Der zweite Gesichtspunkt verlangt von den Gemeinden ein intensives Eingehen auf das Vorverständnis, auf die Erwartungen und Sehnsüchte, aus denen heraus die betreffenden Menschen um solche Anlass-Gottesdienste bitten oder daran teilnehmen. Dabei ist ein Vor-schuss an Vertrauen nötig, dass es subjektiv gut gemeinte Absichten sind, dass es keine Instrumentalisierung der Liturgie für Werbezwecke, Publicity usw. (kirchliche Trauung von Stars im Interesse der Medienpräsenz u. ä.) sein soll. Dennoch lässt sich leider die Möglichkeit auch nicht ausschließen, dass jede Bereitschaft fehlt, auf die von der Kirche gemeinte Bedeutung der Riten einzugehen, dass eigentlich eine Umkehr oder Bekehrung nötig wären.⁴⁷ Dann muss das Heilige geschützt werden, die Zulassung zu dem Ritus verweigert werden (vgl. Mt 7,6). Aber auch bei den Menschen guten Willens ist mit im Vergleich zu der Symbolik der Liturgie ungenügenden Motiven zu rechnen, noch mehr aber mit einer großen Unsicherheit in Bezug auf den Glauben, mit Fragen und Zweifeln, auch wenn diese aus Höflichkeit oder aus der Sorge, dann nicht zu den Riten zugelassen zu werden, den zuständigen kirchlichen Amtsträgern verschwiegen werden. Diese auf fundamentalistische Weise zu beantworten („Die Bibel sagt . . .“, „Die Kirche lehrt uns . . .“) wäre nicht nur ungenügend (weil kritisch unhaltbar), sondern geradezu kontraproduktiv. Eine solche Antwort würde die Unsicherheit noch vermehren, anstatt einen Zugang aufzuzeigen. Letzteres kann am besten geschehen, indem man selbst diese Fragen aufwirft, die religions- und kirchenkritischen Probleme beim Namen nennt (was meist mit großer Erleichterung angenommen wird), dann von den Erfahrungen der betreffenden Menschen ausgeht und ihnen diese in ihrer religiösen Dimension erschließt; entweder als Frage nach Gott oder als eine zumindest anfanghafte Erfahrung der Nähe Gottes. Dasselbe gilt natürlich auch für die Gestaltung des Gottesdienstes, besonders für die Predigt.⁴⁸ Das wird jedoch nur möglich sein, wenn die betreffenden kirchlichen Amtsträger selbst ihre Glaubensfragen gehabt und durchlitten haben und auch von eigenen Erfahrungen erzählen können. Dabei ist es wichtig, so wie Jesus möglichst viel durch Bilder und Gleichnisse auszudrücken; etwa durch einen Vergleich des Lebens mit einem Päckchen, das uns ohne Absenderangabe überbracht oder vor die Tür gelegt wurde, und wo wir dann erst aus der Erfahrung des Inhalts, der aber mühsam ausgepackt und richtig zusammengebaut werden muss, deuten können, ob da Liebe dahinter steht oder ein sinnloser Zufall; wobei aber auch ein sinngebender Grund selbst verborgen bleibt. In diesen Gesprächen wird sich zeigen, dass auch die Kirche in manchen Fragen noch dazu- oder sogar umlernen muss, weil auch sie in der Erkenntnis der Wahrheit geschichtlich unterwegs, dabei begrenzt und für Fehler anfällig ist.⁴⁹

⁴⁷ In seinem Vortrag zitierte Ebertz einen Satz von Alfred Schütz: „Der Handelnde ordnet die Welt um sich herum als Zentrum zu einem beherrschbaren Feld und ist deshalb besonders an jenem Ausschnitt interessiert, der in seiner aktuellen und potentiellen Reichweite liegt. Von den Elementen dieses Ausschnitts wählt er jene, die ihm als Mittel oder Zwecke für sein Nutzen und Frommen dienen können, um seine Zwecke weiter zu verfolgen und um Hindernisse zu überwinden.“ Im Anschluss daran sagte er: „Diese Logik müssen wir in den Blick nehmen, auch wenn es um religiöse Dinge geht.“ Die hier beschriebene Haltung von Menschen, sich als Zentrum einer beherrschbaren Welt zu sehen, ist mit dem Glauben an Gott und mit einer egalitären Nächstenliebe nicht vereinbar und kann daher nicht die Logik sein, nach der auch die Kirche „zu ticken“ hätte. Sie erfordert vielmehr eine Umkehr. [Hier handelt es sich nach Auffassung von Ebertz um ein Missverständnis, vgl. oben S. 23, Anm. 19 – Anm. d. Red.]

⁴⁸ Vgl. P. WESS, Eine Frage bricht auf. Wie man zum Glauben finden kann. Graz 1982.

⁴⁹ Vgl. M. STRIET, Der Sprung in die Gegenwart. Vierzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In: Christ in der Gegenwart 57 (2005) 413f; hier 413: „Jesus war selber auch nur ganz Mensch, ein Kind seiner Zeit, seiner kulturellen Gegenwart. Er kannte eben nicht die Verständ-

Michael N. Ebertz schloss seinen Vortrag – wie schon jenen beim Symposium zum Thema „Getauft sein – Christ werden“ im Jahr 1999 – mit einem Zitat von Bischof Klaus Hemmerle: „Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.“⁵⁰ Dieser Satz sagt eindringlich, dass die Vermittlung des Glaubens an fernstehende TeilnehmerInnen an Anlass-Gottesdiensten keine Einbahnkommunikation sein darf, in der die Kirche die ihr anvertraute Botschaft mit einem fundamentalistisch begründeten Absolutheitsanspruch den Menschen zu indoktrinieren versucht; dass es sich vielmehr um einen dialogischen Prozess handeln soll, in dem auch ein Bischof und jede Gemeinde noch etwas dazulernen und ihr Verständnis des Glaubens und der Verkündigung verbessern können. Das besagt aber nicht, dass die Kirche diese Botschaft, die sie zu überliefern hat, den Empfängern anzupassen, sie nach den Wünschen der „Kunden“ auszurichten hätte, um sich auf dem Markt der religiösen Anbieter zu behaupten. Denn damit würde sie ihre Sendung verraten. Liturgiepastoral muss immer wieder neu den Weg suchen zwischen Fundamentalismus und Anpassung. Die Kirche wird in ihrem Leben und in ihren Feiern einerseits versuchen, soweit als möglich „allen alles zu werden“ (vgl. 1 Kor 9,19–23), andererseits soll sie in ihren Gemeinden eine gläubige Gemeinschaft bilden, in der Menschen aus allen sozialen Milieus zueinander finden und von der man mit Paulus sagen kann: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus“ (Gal 3,27f; vgl. Kol 3,10f).

nishorizonte, die Glaubensschwierigkeiten nachfolgender Generationen. Liest die Kirche die ‚Zeichen der Zeit‘, so erschließt sie im Prozess dieses Lesens den Glauben an Gott. So lernt sie, den Gott, den sie zu bezeugen hat, selber stets neu zu verstehen. [. . .] Kirche ist von daher immer ein dialogisches Geschehen, nach außen und nach innen.“ – Was schon von dem „Menschen Christus Jesus“ (1 Tim 2,5) gilt, der mit Gott seinsmäßig geeint, aber nicht mit ihm real identisch ist (das wäre die Irrlehre des Monophysitismus, die leider weit verbreitet ist), gilt erst recht von allen Gläubigen, auch von den kirchlichen Amtsträgern. Vgl. P. WESS, Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch (s. Anm. 5).

⁵⁰ M. N. EBERTZ, Getauft sein – Christ werden? (s. Anm. 44) 15.