

Kirche und Welt – neu entgrenzt

Bernd Hillebrand / Michael Quisinsky

Kirche und Welt – neu entgrenzt

Auf dem Weg mit einer Angewandten Ekklesiologie

Matthias Grünewald Verlag



Erzbischof Hermann
Stiftung

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung durch die Erzbischof Hermann Stiftung (Freiburg).

Zum Cover: Die offene Tür der „Wegkapelle bei den Schwaigen“ steht für die wechselseitige Ent-Grenzung von Kirche und Welt. Im Horizont der grenzenlosen Liebe des dreifaltigen Gottes ist die Kirche als „Ecclesia de Trinitate“ mit den Menschen aller Orte und Zeiten über alle Grenzen hinaus unterwegs. So eröffnen sich Wege und ereignet sich Weite ...



Für die Verlagsgruppe Patmos ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2022 Matthias Grünewald Verlag

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagabbildung: © Bernd Hillebrand

Druck: CPI books GmbH, Leck

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3299-0

Inhalt

Vorwort	13
1. Grundlagen für eine „katholisch“ verbindende Kirche	17
1.1 Grundlegung	17
1.1.1 Auferstehung und Erfahrung als Urprinzip von Kirche	17
1.1.1.1 Paschamysterium als Wandlung	17
1.1.1.2 Kirche aus Erfahrung	20
1.1.2 Nachfolge als Lebensstil	21
1.1.2.1 Vielgestaltigkeit von Nachfolge	21
1.1.2.2 Nachfolge als Auferstehungserfahrung	22
1.1.3 Lebendige Tradition in den „Zeichen der Zeit“	23
1.1.3.1 Kirche und Wandel	23
1.1.3.2 „Zeichen der Zeit“ in der Verbindung von Auferstehung und Erfahrung	26
1.2 Vertiefung	29
1.2.1 Kirche zwischen Schöpfung und Erlösung	29
1.2.1.1 Christologische Dimension von Kirche	29
1.2.1.2 Pneumatologische Dimension von Kirche	31
1.2.1.3 Trinitarische Dimension von Kirche	33
1.2.2 Wechselseitigkeit von Kirche und Welt	34
1.2.2.1 Kirche transzendental und kategorial	34
1.2.2.2 Kirche in Welt und Welt als Kirche	35
1.3 Weiterführung	37
1.3.1 Katholizität als wechselseitig ent-grenzende Kirche	37
1.3.1.1 Katholischerwerden als Wesen von Kirche	37
1.3.1.2 Katholisierende Ent-Grenzung als Erkenntnis „jenseits“ des Bekannten	41
1.3.1.3 Katholisierende Ent-Grenzung von Einheit und Vielheit	42
1.3.2 Kirche als Diakonia	44
1.3.2.1 Verknüpfung von Orthodoxie und Orthopraxis	44
1.3.2.2 Doppelte Präsenzdynamik der Abendmahlsdarstellungen	46
1.3.2.3 Primärer Auftrag von Diakonia	48
1.3.3 Ökumenische Katholizität	49

2. Sakramentalität von Kirche	51
2.1 Grundlegung	51
2.1.1 Sakramentalität als Wirklichkeitsverständnis zwischen Kirche und Welt	51
2.1.1.1 Sakramentalität als Relationalität	51
2.1.1.2 Sakramentalität von Kirche als „Zeichen und Werkzeug“	52
2.1.1.3 Sakramentalität im eschatologischen Horizont	54
2.1.2. Sakramentalität und Sakramentenvollzug	56
2.1.2.1 Sakramentenvollzug als Verdichtung von Erfahrung und Auferstehung	56
2.1.2.2 Sakramentenfeier im Horizont von Erfahrung und Heilsgeschehen	56
2.1.3. Sakramentales Kirchenverständnis	58
2.1.3.1 Sakramentalität plural gewendet	58
2.1.3.2 Glaubwürdigkeit von Kirche	59
2.1.3.3 Kirche in Geschichte, Gegenwart und Zukunft	62
2.1.4. Kirche als Sakrament der Gottes- und Nächstenliebe ...	63
2.1.4.1 Kirche in der Herausforderung der Wirklichkeit	63
2.1.4.2 Sakramentalität als doppelte Relationalisierung	64
2.1.4.3 Kirche als Sakrament von Gabe und Aufgabe	67
2.2 Vertiefung	68
2.2.1 Zeichen und Werkzeug als Zusage und Auftrag	68
2.2.2 Sakramentalität als Zeichen	69
2.2.2.1 Zeichen der Gnade in einer Innen-Außen-Konstellation	69
2.2.2.2 Erkennbarkeit von Kirche als sakramentales Zeichen ...	73
2.2.3 Sakramentalität als Werkzeug	76
2.2.3.1 Kirche in ihrer Wirksamkeit	76
2.2.3.2 Politischer Auftrag und solidarische Haltung	77
2.2.3.3 Gesellschaftliche Dimension von Kirche im Sozialraum	82
2.3 Weiterführung	84
2.3.1 Sakramentalität als Paradoxalität	84
2.3.1.1 Paradoxien von Kirchesein	84
2.3.1.2 Paradoxalität als Mysterium	85
2.3.2 Sakramentalität als Konkretisierung von „Ent- Grenzung“ und Evangelisierung	86

3. Wechselseitige Ent-Grenzung der Grundvollzüge von Kirche	89
3.1 Grundlegung	89
3.1.1 Katholizität und Sakramentalität	89
3.1.2. Selbstvollzug von Kirche in Geschichte	91
3.1.2.1 Konkreter Vollzug	91
3.1.2.2. Communaler Vollzug	93
3.1.2.3. Dialogischer Vollzug	95
3.2 Vertiefung	96
3.2.1 Selbstvollzug in Grundvollzügen – diakonal und martyrial durchdrungen	96
3.2.1.1. Grundvollzüge in Eigenwertigkeit und Zusammenhang	96
3.2.1.2 Christologische Grundlegung und Qualifizierung	99
3.2.2. Grundvollzüge als stabil-gewordene und fluid- ermöglichende Kirche	102
3.2.2.1 Kirchesein zwischen Stabilität und Fluidität	102
3.2.2.2. Komplementaritäten in Geschichte und Gegenwart	104
3.2.2.3 Komplementarität als Wandlung	106
3.2.3. Vollzüge in wechselseitiger Ent-Grenzung	108
3.3 Weiterführung	109
3.3.1 Selbstvollzug als Dienst	109
3.3.2 Ritendiakonie und kulturelle Diakonie	113
3.3.3 Vollzug und Vollzüge als Inkulturation und Exsubkulturation	116
4. Pastoralnarrativ in der Spannung von Evangelium und Erfahrung	123
4.1 Grundlegung	123
4.1.1 Große Erzählung aus kleinen Erzählungen	123
4.1.1.1. Die Bibel als große Erzählung aus kleinen Erzählungen	123
4.1.1.2 Die „katholische“ große Erzählung der kleinen Erzählungen	124
4.1.2 Kirche zwischen Babel und Pfingsten	125
4.1.2.1 Herausgerufen durch Pfingsten	125
4.1.2.2. Herausgefordert durch den Pentekostalismus	127

4.2	Vertiefung	128
4.2.1	Erzählorte als Erinnerungsorte: anamnetische Ekklesiologie	128
4.2.1.1	Sprach- und Hörfähigkeit im Erinnern	128
4.2.1.2	Vergegenwärtigende Erinnerung an das Beziehungsgeschehen Jesu	130
4.2.1.3	Kirche als Erinnerungs- und Vergegenwärtigungsgemeinschaft	132
4.2.2	Erzählorte als Erkenntnis- und Lernorte: topologische Ekklesiologie	133
4.2.2.1	Erzählorte als Erkenntnisorte des Glaubens	133
4.2.2.2	Erzählorte als Lernorte von Kirche	134
4.2.3	Erzählgemeinschaft als Sprachgemeinschaft im iconic turn	137
4.2.3.1	Herausforderung Sprache	137
4.2.3.2	Erzählgemeinschaft in Verantwortung	142
4.2.3.3	Liturgia als Sprachvollzug von Kirche	143
4.3	Weiterführung	147
4.3.1	Erzählgemeinschaft „im Zustand der Mission“	147
4.3.2	Pastoral des Daseins und der Gastfreundschaft im Dienst der Erzählgemeinschaft	149
5.	Pastoralsoziologische Vernetzung des geschwisterlichen Volkes Gottes	153
5.1	Grundlegung	153
5.1.1	Volk Gottes in der Welt	153
5.1.1.1	Volk Gottes und Geschwisterlichkeit	153
5.1.1.2	Gottesvolkschaft und Welt der Völker	156
5.1.1.3	Volk Gottes als Weltkirche	158
5.1.2	Volk Gottes und Volkskirche	159
5.1.2.1	Begriff und Sache der Volkskirche	159
5.1.2.2	Volk Gottes als Leutekirche	162
5.2	Vertiefung	163
5.2.1	Institution und Inspiration: Kirchenrecht	163
5.2.1.1	Rechtliche Dimension von Kirche	163
5.2.1.2	Volk Gottes an einem Ort und an vielen Orten	165

5.2.2	Organisation und Netzwerk: Pastoralsoziologie im Raum	173
5.2.2.1	Institution, Organisation, Netzwerk	173
5.2.2.2	Diachroner Gang durch pastorale Konstellationen	177
5.2.3	Vergemeinschaftung und Verflüssigung	180
5.2.3.1	Verflüssigung von Kirche und Überfluss Gottes	180
5.2.3.2	Aufgabe und Horizonte christlicher Vergemeinschaftung	184
5.2.3.3	Kategoriale und territoriale Ent-grenzung	186
5.2.3.4	Dienst am Leben und Kirchenentwicklung	188
5.3	Weiterführung	189
5.3.1	Synodalität als Ekklesiogenese	189
5.3.2	Hierarchie zwischen Kontrolle und machtfreiem Dienst	194
5.3.3	Herausforderungen der Vernetzung	196
5.3.3.1	Vernetzte Communio ad intra und ad extra	196
5.3.3.2	Verlust und säkulare Vernetzung	196
6.	Pastorales Personal als Brückenbauer*innen	199
6.1	Grundlegung	199
6.1.1	Taufe – Firmung – Ordination	199
6.1.1.1	Pilgerschaft des Volkes Gottes	199
6.1.1.2	Apostolat durch Salbung	202
6.1.2	Alle – Einige – Einer	203
6.1.2.1	Entwicklung der Ämter in der frühen Kirche	203
6.1.2.2	Der Dienst des „einen“ im Horizont „aller“ im II. Vatikanum	208
6.1.2.3	Gefährdung und Prekarität	210
6.2	Vertiefung	211
6.2.1	Seel-Sorge als Präsenz und Ermöglichung	211
6.2.2	Begleitung als Dasein im Lebensereignis	214
6.2.2.1	„Passagen“ und „Passeurs“	214
6.2.2.2	Begleitung und theologisches Gegenüber	215
6.2.3	Amt und Ehrenamt	217
6.2.3.1	Engagement in einer partizipativen Kirche	217
6.2.3.2	Verhältnisbestimmung von Haupt- und Ehrenamt	218
6.2.3.3	Nichtklerikale Kleriker	220

6.3	Weiterführung	223
6.3.1	Somewhere – Anywhere	223
6.3.2	Multiple Brücken	225
7.	Kirchorte als Orte der Stärkung und des Aufrichtens	227
7.1	Grundlegung	227
7.1.1	Heilige Gastfreundschaft	227
7.1.1.1.	Kirche im Horizont von Emmaus	227
7.1.1.2.	Gastfreundschaft auf der Grenze	229
7.1.2	Das Leben feiern in Gemeinschaft und Ritual	231
7.2	Vertiefung	233
7.2.1	Orte	233
7.2.1.1	Theologisch-ekklesiologische Dimension von „Orten“	233
7.2.1.2	Kirchenräume als Orte des Lebens	235
7.2.1.3.	Lebensräume als Orte von Kirche	238
7.2.2	Zeiten	240
7.2.2.1	Gegenwart zwischen Vergangenheit und Zukunft	240
7.2.2.2	Sonntag im Horizont von Auferstehung	242
7.2.2.3	Jahreskreis im Horizont von Erfahrung	245
7.2.2.4	Lebenskreis und Lebensereignisse	246
7.2.3	Rituale	247
7.2.3.1	Ritual des gebrochenen Brotes und des gebrochenen Leibes	248
7.2.3.2	Rituale der Volksfrömmigkeit	249
7.2.3.3	Ritualität als sakramentale Diakonie	250
7.3	Weiterführung	252
7.3.1	Ereignisdispositiv im Dasein	252
7.3.2	Entwicklungspotentiale von Kirche und Welt	254
7.3.3	Eucharistische Implikationen	256
7.3.3.1	Ort der Hingabe und der Solidarität	256
7.3.3.2	Brot als Symbol für Hunger nach mehr	258
7.3.3.3	Ort realsymbolischer Gegenwart und der Wandlung	259
7.3.3.4	Ort praktizierter Gastfreundschaft als Verdichtung eschatologischer Hoffnung	261

Nachwort	263
Literaturverzeichnis	265
Personenregister	301

Vorwort

Wohin könnten sich Kirche und Welt entwickeln? Würden sie sich dabei gemeinsam entwickeln oder auseinander entwickeln? Warum sollen sie sich überhaupt entwickeln? Aus welchen Quellen und Ressourcen könnten sie dabei schöpfen und wie können sie gemeinsam diese Quellen zu Quellen persönlicher und gemeinschaftlicher Lebensfülle machen?

Auf diese Fragen gibt es nicht nur *eine* Antwort. Aus der gelebten und bedachten Nachfolge des Jesus von Nazareth, der als auferstandener Christus den Menschen vorausgeht (Mk 14,28; Mk 16,7), erwachsen unzählige Antwortelemente. So unterschiedlich diese sind, so sehr sind sie doch auch miteinander verbunden durch die Bitte Jesu, dass die Nachfolgenden mit Gott und untereinander verbunden und dadurch „alle eins“ (Joh 17,21) seien. Mit diesem nicht nur ökumenisch bedeutsamen Auftrag ist keine Einförmigkeit und Einheitlichkeit verbunden, weder in Kirche noch in Gesellschaft. Vielmehr handelt es sich um eine dynamische und Perspektiven des Lebens eröffnende Einheit in Vielfalt, in der Unterschiede ihren Platz haben und als überfließende Bereicherung und erfüllender Reichtum zur Geltung kommen können.

Eine solche im Wortsinn „katholische“ Weite ist nicht nur Aufgabe der Kirche, sondern auch ein Hoffnungsversprechen für die Welt. Sie zielt in eine Fülle, der sie sich zugleich verdankt. Katholizität ist ein unabgeschlossener Prozess einer wechselseitigen Ent-Grenzung. Die wechselseitige Ent-Grenzung von Kirche und Welt ist der Horizont der vorliegenden ekklesiologischen Grundlegung, die darin immer schon Welt in Kirche und Kirche in Welt ist. Sie möchte angesichts einer umfassenden Krise sowohl von Kirche als auch von Welt beide in ein neues konstruktives und solidarisches Verhältnis bringen, das verbindet und erfüllt. Damit ist dieses Verhältnis kein statisches, sondern ein Wandlungsgeschehen, das das Pascha-Mysterium und damit den Durchgang vom Tod zum Leben zur Motivation und zum Maßstab hat. Aus diesem Zusammenhang von Auferstehung und Erfahrung erwächst eine Kirche, die sich dem Dienst am Menschen und seiner Welt verpflichtet weiß.

Die vorliegende ekklesiologische Grundlegung versteht sich als „Angewandte Ekklesiologie“. Als solche weiß sie sich dem Zweiten Vatikanischen Konzil verpflichtet, das Leben und Lehre, Praxis und Theorie, Pastoral und Dogma in ein nie abgeschlossenes Verhältnis wechselseitiger Ent-Grenzung und gegenseitiger Verzahnung gebracht hat. Papst Franziskus hat in seiner Apostolischen Konstitution *Veritatis gaudium* diesen inhaltlichen und methodischen Horizont einer konzilsgemäßen Theologie entfaltet, die nicht weniger als ein „kulturelles Laboratorium“ (ebd.) zu sein berufen ist. So sehr

sich Kirche und Welt seit dem Konzil gewandelt haben, so aktuell bleibt das Anliegen, aus dem heraus es Papst Johannes XXIII. (1958–1963) einberufen hatte: *aggiornamento*. Dabei geht es nicht um oberflächliche Anpassung im Stil eines marketingorientierten Faceliftings. Im Sinne der aufeinanderbezogenen Unterscheidung von Form und Inhalt der Lehre, die Johannes XXIII. in der Eröffnungsansprache *Gaudet Mater Ecclesia* vom 11. Oktober 1962 dem Konzil und der Kirche als hermeneutischen Schlüssel mit auf den Weg gab, geht es um die nie abgeschlossene Aufgabe einer je neuen „Passung“ von Evangelium und Erfahrung (vgl. *Gaudium et spes* 44).

Eine „Angewandte Ekklesiologie“ ist deshalb nicht zu verwechseln mit einer bloß äußerlichen und operativen Anwendung ekklesiologischer Vorgaben und ekklesialer Rahmenbedingungen. Dies würde sie auf ein neuscholastisches Modell der Zuordnung von Theorie und Praxis zurückwerfen, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil als unzureichend und mit Blick auf die Entfremdung von Kirche und Welt auch als schädlich zurückgewiesen wurde. Die vorliegende ekklesiologische Grundlegung weiß sich dem konziliaren Auftrag verpflichtet, der beim Konzil nicht stehenbleibt, es aber auch nicht als letztlich überholten Ausdruck einer bestimmten geschichtlichen Konstellation *ad acta* legt.

Eine „Angewandte Ekklesiologie“ ist Teil und Ausdruck einer „Angewandten Theologie“. Inmitten und als Teil einer Welt, die sich rasant wandelt – unsere Zeit „ist nicht nur eine Epoche der Veränderungen, sondern die eines Epochenwandels“¹ – greift eine solche „Angewandte Theologie“ Methode und Inhalt des Konzils auf und entfaltet sie. Wie die beiden Autoren der vorliegenden ekklesiologischen Grundlegung aufzeigen konnten, kommt in deren vielfältigen Vernetzungen jener zwischen Dogma und Pastoral, die das Konzil grundgelegt hat, eine zentrale Rolle zu. Theologisch entfaltet wird dies durch das Miteinander einer Pastoraltheologie als einer „explorativen Passungswissenschaft“ und der Dogmatik als einer „expeditiven Relationalisierungswissenschaft“². Dass die vorliegende ekklesiologische Grundlegung „vierhändig“ von je einem Vertreter beider Disziplinen geschrieben wurde, macht ihre methodische und inhaltliche Neuheit aus. Dabei ist nicht alles gesagt, was aus jeder Disziplin zu sagen wäre und nicht alles so gesagt, wie es von dieser Disziplin allein gesagt werden würde. Diese Grundlegung bleibt ergänzungs- und akzentuierungs offen, eröffnet aber den gemeinsamen Horizont für mögliche Ergänzungen und Akzentuie-

¹ Ansprache von Papst Franziskus beim traditionellen Weihnachtsempfang für die römische Kurie, 21. Dezember 2019 (www.vatican.va).

² Bernd Hillebrand, Michael Quisinsky, *Dogma und Pastoral – neu vernetzt. Aufbruch zu einer Angewandten Theologie*, Ostfildern 2021, 220 bzw. 222.

rungen. Entscheidend dabei ist: Pastoraltheologische und systematisch-theologische Zugänge werden nicht nur neben- oder nacheinander abgehandelt, sie entgrenzen sich vielmehr wechselseitig und kommen dabei zu etwas Neuem. Dieses „Neue“, das Papst Franziskus als „Lösung auf einer höheren Ebene“ (*Evangelii gaudium* 228, *Querida Amazonia* 104) beschreibt, wurde im ökumenischen Dialog mit den Möglichkeiten eines „differenzierten“ bzw. „differenzierenden Konsenses“ grundgelegt bzw. in der Wissenschaftstheorie als „third space“ entfaltet.

Mit dieser innovativen Methode setzt sich die vorliegende ekklesiologische Grundlegung dem Risiko aus, dass Fachvertreter der beteiligten Disziplinen weniger das aus der wechselseitigen Ent-Grenzung erwachsende Neue beachten, sondern das, was aus Sicht der beteiligten Disziplin auch anders oder umfassender gesagt werden könnte. Wer Lücken dieser Art sucht, wird fündig werden. Ebenso wird fündig werden, wer Lücken der behandelten Aspekte von Kirche und Ekklesiologie sucht. Die spezifische Theorie-Praxis-Verschränkung als Charakteristikum der „Angewandten Theologie“ bringt es aber mit sich, dass diejenigen Herausforderungen von Kirche und Ekklesiologie im Vordergrund stehen, die in einer aus Verpflichtung gegenüber der Vergangenheit und Verantwortung gegenüber der Zukunft einer zu gestaltenden Gegenwart besonders dringlich erscheinen. Gerade durch die geschichtliche Vergewisserung und die eschatologische Perspektivierung ist aber auch das, was notwendigerweise eine Auswahl von Zugängen darstellt und von daher unvollständig ist, relational verwoben mit vielen weiteren Themen aus Theorie und Praxis, Lehre und Leben, Dogma und Pastoral. Inspiriert wird vor diesem Hintergrund durch die vorliegende ekklesiologische Grundlegung, wer in der gegenwärtigen Kirchenkrise nicht nur irgendwie pragmatisch handeln, sondern im Dienst an Mensch und Welt dazu angeregt werden will, Ekklesiologie je konkret theologisch verantwortet zu praktizieren.

Dass es überhaupt zu diesen Inspirationen kommen konnte, verdanken wir Menschen, die uns auf dem Entstehungsweg dieses Buches und davor begleitet und unterstützt haben. Grundgelegt wurden die Gedanken von vielen zwischen Kirche und Welt, die uns eine Erfahrung von Kirche haben machen lassen. Diesen sei zuerst gedankt. Bei der Publikation des Bandes haben wir dann eine zuverlässige und begleitende Unterstützung durch den Lektor Volker Sühs im Grünwaldverlag erfahren. Ihm sei herzlich gedankt.

Schließlich bedanken wir uns bei der Erzbischof Hermann Stiftung für die großzügige Unterstützung.

*Freiburg, am 1. November 2021,
dem Fest Allerheiligen*

*Bernd Hillebrand
Michael Quisinsky*

1. Grundlagen für eine „katholisch“ verbindende Kirche

1.1 Grundlegung

1.1.1 Auferstehung und Erfahrung als Urprinzip von Kirche

1.1.1.1 Paschamysterium als Wandlung

Am Beginn steht die Wandlung: Der Abwesende ist gegenwärtig. Der Betroffene tröstet. Der Hingerichtete richtet auf:

„11 Maria aber stand draußen vor dem Grab und weinte. Während sie weinte, beugte sie sich in die Grabkammer hinein. 12 Da sah sie zwei Engel in weißen Gewändern sitzen, den einen dort, wo der Kopf, den anderen dort, wo die Füße des Leichnams Jesu gelegen hatten. 13 Diese sagten zu ihr: Frau, warum weinst du? Sie antwortete ihnen: Sie haben meinen Herrn weggenommen und ich weiß nicht, wohin sie ihn gelegt haben. 14 Als sie das gesagt hatte, wandte sie sich um und sah Jesus dastehen, wusste aber nicht, dass es Jesus war. 15 Jesus sagte zu ihr: Frau, warum weinst du? Wen suchst du? Sie meinte, es sei der Gärtner, und sagte zu ihm: Herr, wenn du ihn weggebracht hast, sag mir, wohin du ihn gelegt hast! Dann will ich ihn holen. 16 Jesus sagte zu ihr: Maria! Da wandte sie sich um und sagte auf Hebräisch zu ihm: Rabbuni!, das heißt: Meister. 17 Jesus sagte zu ihr: Halte mich nicht fest; denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen. Geh aber zu meinen Brüdern und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott. 18 Maria von Magdala kam zu den Jüngern und verkündete ihnen: Ich habe den Herrn gesehen. Und sie berichtete, was er ihr gesagt hatte“ (Joh 20, 11–18).

Maria von Magdala erfährt Auferstehung als eine Realität, die „jenseits“ aller Realität deren „Diesseits“ verwandelt.³ Aufgrund dieser Erfahrung wird sie zur Apostelin der Apostel, wie sie von Hippolyt von Rom (170–235) bis Papst Franziskus genannt wird.⁴ Mit ihrer Erfahrung bleibt sie nicht allein. Immer mehr Menschen erkannten im Auferstandenen Jesus als den Christus. Damit erkannten sie ihn als den, der (konkret) ihr Leben und (universal) alles Leben verwandelt:

³ Zur Auferstehung vgl. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift; ders., Passion, Tod und Auferstehung; Föbel, Offenbare Auferstehung.

⁴ Nürnberg, Apostolae apostolorum.

Zu Lebzeiten verkörperte Jesus die Gegenwart Gottes in der Welt. Durch die Auferstehung wurde erfahrbar, dass diese Gegenwart Gottes Geschichte versöhnt und Zukunft möglich macht.

Auf den Straßen und in den Dörfern Palästinas öffneten Jesu Worte und Taten Augen und Ohren, Herzen und Mänder für die Gegenwart Gottes. Durch die Auferstehung wurde erfahrbar, dass diese Gegenwart Gottes in Jesus Christus auch nach dessen Tod offenbar wird.

An den Peripherien menschlicher Existenz eröffnete Jesus Perspektiven des Lebens. Durch seine Auferstehung wurde erfahrbar, dass diese Perspektiven an den Grenzen des Lebens nicht Halt machen, sondern über den Tod hinaus gelten.

Auferstehung ist kein naives Überspielen des Todes und keine zynische Verharmlosung des Leidens. Im Gegenteil ist die Auferstehung nicht denkbar ohne den Tod als Ernstfall des Lebens, den Jesus bewusst auf sich genommen hat. Sie kann auch nicht losgelöst werden von dem Leiden, das als Infragestellung der Sinnhaftigkeit von Leben diesem Tod vorausgeht. Da der Tod unweigerlich zum Leben gehört, zeigt der Glaube an den Auferstandenen ein Vertrauen auf einen Gott an, der sich bis zum Äußersten auf den Menschen einlässt. Im Falle Jesu beinhaltet dieses Äußerste auch die Sinnlosigkeit und Abgründigkeit von Gewalt und Bosheit. Nach menschlichem Ermessen ist das Kreuz nicht zu verstehen und nicht zu rechtfertigen. Und doch ist es gerade der Gekreuzigte als Auferstandener und der Auferstandene als der Gekreuzigte, der Gottesgegenwart jenseits der Gottverlassenheit verheißt. Gottverlassenheit und Gottesgegenwart, Leid und Erlösung, Trauer und Freude, Angst und Hoffnung können nach menschlichem Ermessen nicht spannungsfrei gedacht werden. Das Leiden wie überhaupt alles als absurd und sinnlos Erfahrene bleibt ein Stachel im Fleisch des Glaubens an einen Gott des Lebens. Dieser Stachel kann nicht gezogen werden, er kann nicht einmal erklärt werden, er kann aber zur Solidarität mit allen Leidenden werden. Er ist dem Glauben kokonstitutiv.

In diesem Sinn ist „Auferstehung“ ein Teilaspekt des Paschamysteriums.⁵ Palmsonntag, Gründonnerstag, Karfreitag, Ostern, Emmausgang markieren einen Spannungsbogen, der als liturgisch gefeierter und zur Nachfolge inspirierender die Kirche in der Spannung aus *actio* und *contemplatio* hält.⁶ Diesen Spannungsbogen gibt es nur in seiner Ganzheit, aber er ist in jedem seiner Bestandteile ganz enthalten. In dieser Ekklesiologie kommt einerseits der Auferstehung eine besondere Aufmerksamkeit zu, die andererseits die übrigen Aspekte des Paschamysteriums nicht in den Hin-

⁵ Vgl. Schelhas, Paschamysterium – Sakrament – Mysterium.

⁶ Vgl. Haunerland, Erneuerung aus dem Paschamysterium.

tergrund rücken lässt. Denn zum einen wurde erst durch die Auferstehung die Gesamtheit des Paschamysteriums offenbar und konnte zum Grund der Kirche werden. Zum andern beinhaltet das Paschamysterium gerade in seiner Auferstehungsdimension eine eschatologische Dynamik, die jenseits aller offenen und verdeckten Form von Unmenschlichkeit und Unvermögen als Hoffnung „gegen alle Hoffnung“ (Röm 4,18) zum Ausdruck kommt.

Im Horizont des Paschamysteriums sind Auferstehung und Erfahrung voneinander zu unterscheiden, lassen sich aber nicht voneinander trennen. Denn nur durch die Erfahrung wird Auferstehung erkennbar. Sie allein als punktuelles Ereignis in den Blick nehmen zu wollen, bekommt sie nicht in den Blick. Umso mehr sind Leben und Denken daraufhin zu befragen, was es heißt, dass bei der Auferstehung „nicht nichts“⁷ passiert ist. In diesem „nicht nichts“ kommt aber auch das fragende und sprachlose Moment zur Geltung, das in den Auferstehungszeugnissen von Anfang mit enthalten ist. Vom „Mehr“ des Lebens zu zeugen gelingt nur im Modus einer existenziellen Demut, die aus dem Sich-Zutragenden als dem gleichzeitig Sich-Entziehenden erfolgt. Diese Demut gilt nicht nur Gott gegenüber, sondern auch dem Menschen. Zeugnisgeben kann von daher nur schwer glaubwürdig sein, wenn es allzu selbstsicher daherkommt.

Die Erfahrung mit der Auferstehung zeugt von der Wandlung als zentralem Geschehen: Gottes Gegenwart verwandelt die Gegenwart des Menschen. Dies verbindet die unterschiedlichen Wandlungen im Laufe der Geschichte und schreibt ihnen damit zugleich die je eigene Würde zu. Gerade als Wandlung aber sind die Auferstehung und die Erfahrung mit ihr nicht einfach zu fassen. Die Gegenwart der Auferstehung entzieht sich. Um über sie zu sprechen, fehlen die Worte. Ihr Ort ist überall. So heißt es in einer anderen Erzählung über die Frauen am Grab: „Nun aber geht und sagt seinen Jüngern und dem Petrus: Er geht euch voraus nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er es euch gesagt hat“ (Mk 16,7).⁸ Wandlung wird zum Weg. Bereits zu Lebzeiten rief Jesus in seine Nachfolge. Dass diejenigen, die Jesus nachfolgen, ihr Kreuz auf sich nehmen (Mk 8,34), verweist auf den Realismus dieses Wegs. Dass aber von der Auferstehung her dieser Weg ein Weg ins Licht ist (Joh 8,12), macht inmitten der menschlichen Realitäten das Jenseits dieses Weges diesseitig.⁹

⁷ Küng, Christ sein, 440.

⁸ Zur von diesem Motiv ausgehenden Grundlegung in der *pastorale d'engendrement* s. Fossion, *Évangéliser de manière évangélique*, 64.

⁹ Zu einem christlichen Verständnis von Realität und Realismus s. Quisinsky, *Die Inkarnation – „nur ein Faktum“?!*

1.1.1.2 Kirche aus Erfahrung

Die Auferstehung fordert die Kirche in zweifacher Weise heraus. Zum einen entsteht Kirche aus Erfahrung und nicht etwa durch Katechese und zum anderen setzt die Urfahrung von Kirche, nämlich Auferstehung, Wandlung voraus und verwandelt die Ergriffenen der Auferstehung. In dieser Erfahrung der Wandlung werden sie selbst zu Zeugen der Erfahrung. Bei der ersten Herausforderung bekommt die Erfahrung ein Primat als Ausgangspunkt jeder Glaubens- und Schriftwerdung. Die Erfahrung gestaltet sich selbst zum Ort göttlicher Offenbarung. Dieser Ort ist zuerst an eine Person gebunden und erst dann an einen Kontext, der in gleichem Maße Erfahrungsort sein kann. Eine Erfahrung an sich ist auf vielerlei Weise beschreib- und ausdrückbar. Daher braucht die Erfahrung eine „Ausdrucks- und Interpretationskompetenz“¹⁰. Es gilt gemachte Erfahrung und Evangelium in Beziehung zu bringen. Dieser Prozess setzt eine Interpretationskompetenz voraus, die Erfahrung und Auferstehung in einen Bezug zueinander setzen kann. Die gemachte Erfahrung braucht somit Orte, wo es zu einem hermeneutischen Prozess kommen kann, der in gleichem Maße phänomenologisches Wissen miteinbezieht. An solchen Orten kommt es zu einem Austausch der gemachten Erfahrungen, die Beziehung und Begegnung voraussetzen. Diese Orte und ihre Bedingungen zu bestimmen, findet später eine ausführlichere Darstellung.¹¹ Die mit der Erfahrung verbundene Wandlung bildet eine zweite Herausforderung im Entstehen und Wachsen von Kirche. Das Wandlungsgeschehen steht in der Spannung von Bewahren und Verändern. Wandlung im Sinne der Auferstehung geschieht im Bezug zum Leben Jesu auf der einen Seite und zur gegenwärtigen Zeit auf der anderen Seite. In diesem Beziehungsverhältnis ereignet sich Wachsen und Verändern von Kirche. Dieser Wandlungsprozess steht also in einer doppelten Verantwortung zum Leben Jesu und zur jetzigen Zeit. Insofern kann sich Kirche als Wachstums- und Veränderungsort nicht mehr nur auf einzelne ihrer überkommenen Traditionen, sondern muss sich als Traditionsgeschehen im Horizont der Zukunft (*Dei Verbum* 8, *Lumen gentium* 48) in gleichem Maße auf die jeweilige Zeit einlassen. Ansonsten ist Kirche kein Ermöglichungsort von Auferstehung, an dem eine Wandlungserfahrung gemacht werden kann.

¹⁰ Vgl. Theobald, *Christentum als Stil*, 44 ff.

¹¹ S. u. Kapitel 7.

1.1.2 Nachfolge als Lebensstil

1.1.2.1 Vielgestaltigkeit von Nachfolge

In die Nachfolge des Auferstandenen ließen sich viele Menschen rufen. Dies führte von Anfang an zu unzähligen und vielgestaltigen Glaubens- und Lebenswegen. Wie gemeinsam Wege der Nachfolge zu gehen sind, war keineswegs von Anfang klar. Bereits die Apostel gerieten darüber aneinander (vgl. Gal 2,1–10; Apg 15).¹² Dass so unterschiedliche Charaktere wie Petrus und Paulus gemeinsam Wege gehen konnten, war keineswegs selbstverständlich. Ebenso wenig war es selbstverständlich, dass Gemeinden wie diejenigen in Jerusalem, Antiochien oder Korinth mit ihren ganz unterschiedlichen Strukturen ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit entfalten konnten.¹³ Bei allen Unterschieden und auch Konflikten war es nicht zuletzt das gemeinsame Mahl, in dem Leiden, Tod und Auferstehung Jesu vergegenwärtigt wurden, die die Gegenwart der Nachfolgenden immer neu in die Gegenwart Jesu verwandelte – und umgekehrt. Nachfolgegemeinschaft Jesu erfährt sich deshalb je neu gestiftet im Gedächtnismahl, das Unterschiedlichkeit zu einer Einheit verbindet, die aus dem Reichtum der Unterschiede lebt. Nicht umsonst konnte das von Paulus grundgelegte Motiv des einen Leibes und seiner vielen Glieder (1 Kor 12) in der Theologiegeschichte zu einem zentralen, wenngleich nicht alleinigen, Verständnismodell für Kirche werden, in dem der historische Leib Jesu, die Kirche als Leib Christi und der eucharistische Leib aufeinanderbezogen wurden.¹⁴

Die Verbindung von Auferstehung und Erfahrung ist nicht nur bei Maria von Magdala zentral, sondern auch bei allen, die Jesus nachfolgen. „Nachfolge“ wird von daher zu einem Schlüsselbegriff christlicher Existenz und zu einem kirchenkonstitutiven Element.¹⁵ Zu allen Zeiten standen christliches Leben und Denken vor der Herausforderung, die Spannung zwischen der Gegenwart Christi und dem immer größer werdenden zeitlichen Abstand zu Jesus zu gestalten. Eine bloße Beschwörung der Christusbeziehung, die tatsächlich den Glutkern christlicher Existenz darstellt, droht schnell aus der Zeit zu fallen, wenn diese zeitliche Dimension nicht gewürdigt wird. In dem

¹² Dazu Gradl, Paulus und Jerusalem.

¹³ Für eine zusammenfassende Darstellung vgl. z.B. Kraus, Die Kirche – Gemeinschaft des Heils, 63–93.

¹⁴ Zu Vorzügen und Nebenwirkungen des Bildes vom Leib Christi s. Westermann, Zur Genese der paulinischen Organismusanalogie; Unterburger, Zwischen Realidentität und symbolischer Repräsentation. Zum II. Vaticanum s. Hell, „Volk Gottes als Leib Christi“ – oder umgekehrt?

¹⁵ Vgl. Benke, In der Nachfolge Jesu.

in den 1970er Jahren populären Musical „Jesus Christ Superstar“ stellt Judas, der für die zeitgenössischen „Glauben-wollenden-aber-nicht-glauben-könnenden“ steht, die provokative Frage: „why’d you choose such a backward time and such a strange land“¹⁶. Dieser zeitliche, kulturelle und mentale Abstand ist eine gewaltige Herausforderung für die Nachfolgegemeinschaft Jesu. Er macht es notwendig, Christuspräsenz und Jesusnachfolge zusammenzudenken und geschichtlich zu fassen. Er ermöglicht mit Blick auf vergangenes Kirchesein ein Beispielnehmen an Nachfolgewegen und -gestalten, ohne die Zeitbedingtheit der jeweiligen Beispiele zu missachten. Wo dieser Abstand nicht vorschnell überspielt und eingeebnet wird, kann er mit Blick auf gegenwärtiges und künftiges Kirchesein zeitgemäße Wege der Nachfolge ermöglichen. Dies gilt in ganz besonderer Weise in ausdifferenzierten und pluralen Gesellschaften, in denen ein christliches Weltbild bzw. christliche Vorstellungen von vielen Zeitgenoss*innen bestenfalls noch als ein Deutungsangebot unter vielen wahrgenommen werden. „Nachfolge“ erweist sich hier als jene Möglichkeit, christliche Identität zu leben, die sowohl dem Nachfolgenden eine subjektive Stimmigkeit seines Lebens ermöglicht als auch seinen „Lebensstil“ in gesellschaftlichen, sozialen und politischen Zusammenhängen wahrnehmbar und bewahrheitbar macht.¹⁷

1.1.2.2 Nachfolge als Auferstehungserfahrung

Nachfolge ist somit die authentische und identitätsbildende Ausdrucksform einer neuen und relevanten Auferstehungserfahrung. In dem Aushalten der Spannung von Christuspräsenz und Jesusnachfolge und einer sich dabei bildenden kreativen Hermeneutik, die in der Lage ist, einen entsprechenden „Lebensstil“ oder eine entsprechende „Lebensform“¹⁸ zu bilden, entsteht immer neu eine Präsenz von Kirche. Diese Präsenz der „Lebensform“ muss sich umgekehrt in Bezug auf den beschriebenen zeitlichen Abstand ausweisen. Da die gesellschaftlichen und persönlichen Zusammenhänge vielfältig und plural sind, ist es gar nicht anders vorstellbar, als dass sowohl die präsentisch-personale Lebensform in der Nachfolge als auch die präsen-

¹⁶ Nachweise und Entfaltungen bei Quisinsky, *Aggiornamento vor Ort – christliches Leben und Denken in der Welt von heute und morgen*.

¹⁷ Vgl. Theobald, *Le christianisme comme style*, Band 2, 809: „...dans nos sociétés différenciées et pluralistes, l’identité chrétienne ne peut, nous semble-t-il, se décider qu’‘à la suite’ (Nachfolge) du Christ, par la proposition effective d’un style de vie messianique, lequel se manifeste dans des figures de vie réussies capables de se situer à la fois face à l’agnosticisme politique et au sein d’une multiplicité de manières de concevoir l’existence humaine.“

¹⁸ Theobald, *Christentum als Stil*, 53.

tisch-lokale Form von Kirche in der Nachfolge plural und nicht mehr einheitlich ist. Nachfolge als Zeugnis der Auferstehung bedarf in der geschichtlich sich ständig erneuernden und erweiternden Erfahrung einer immer neuen Passung.¹⁹ Diese Passung geschieht wiederum gerade in der Beziehung zur sich verändernden Zeit und der Lebensform, in die Jesus gerufen hat. Nachfolge ist somit keine in sich abgeschlossene Form oder in sich abgeschlossener Stil, sondern ist selbst einer ständigen Veränderung unterworfen – sowohl in der persönlichen als auch in der kirchlichen Nachfolge.

Nachfolge steht dann nicht nur in der Herausforderung einer ständigen Aktualisierung einer Lebensform, sondern die Lebensform hat auch einen Auftrag, der eines „verheutigenden“ Abgleichs bedarf. In einer aktualisierten Nachfolgepräsenz steckt ein Auftrag und eine Sendung in die Welt. Diese Nachfolgesendung hat als Auftrag den Menschen, sein Heil und die Auferstehungswandlung, an denen sie sich messen lassen muss. Aus der oben entwickelten Wesensbestimmung von Nachfolge ist sie nicht mehr anders zu denken, als dass sie in direktem Bezug zu vorfindbaren Wirklichkeiten von Menschen und deren Lebenssinn steht. Nachfolge hat dann zwar eine Sendung, aber generiert sich zuerst aus dem Empfangenen, das sich wiederum zusammensetzt aus dem Leben Jesu damals und einer Zeitauffassung von heute. Nachfolge von einzelnen und von Kirche im allgemeinen kann sich nicht der Auseinandersetzung einer Jesusnachfolge im Bezug zur heutigen Christuspräsenz entziehen. Erst daraus ergibt sich eine „passende“ Sendung, die sich aus einem Empfangen heraus generiert.

1.1.3. Lebendige Tradition in den „Zeichen der Zeit“

1.1.3.1 Kirche und Wandel

Wandlung ist das Wesen der Kirche. Kirche will die Gegenwart der Welt als verwandelnde Gegenwart Gottes erfahrbar machen. Diese Gegenwart Gottes aber weist einerseits über die Gegenwart des Menschen hinaus und verbindet andererseits die vielen Momente göttlicher Gegenwart im Laufe der Geschichte der Menschen. Deshalb ist es nicht nur chronologisch zu verstehen, wenn die Nachfollegemeinschaft während der Eucharistiefeier betet: „Beschütze deine Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit“ (III. Hochgebet). Es ist auch nicht so zu verstehen, als bliebe die Kirche dieser Zeit äußerlich. Der Nachsatz „und stärke sie im Glauben und in der Liebe“ bringt

¹⁹ Vgl. Hillebrand, Schön und passend, 180 ff.

vielmehr die Beziehung zur jeweiligen Zeit und zu allen Zeiten zum Ausdruck. Denn der Glaube gilt letztlich dem, der die Zeit ins Dasein rief, sie trägt und vollendet. Und die Liebe ist jene Qualität, die diese Beziehung prägt und sich dabei von dem Gott, der den Glauben wirkt, ermöglicht und getragen erfährt.

Kirche ist als geschichtliche dem Wandel der Zeit unterworfen, die sie bei allen Brüchen und Diskontinuitäten, bei aller Fluidität und Fragilität aus der Zusage liebender Beziehung leben und mitgestalten kann. Deshalb und weil sie aus dieser Geschichte mit ihren Licht- und Schattenseiten niemals aussteigen kann, bleibt sie auch dann dieselbe Kirche, wenn sie immer wieder anders Kirche ist. Diese Identität der Kirche mit sich selbst durch die Geschichte hindurch ist für sie wesenskonstitutiv. Diese Identität aber ist wiederum ihrem Wesen nach Wandlung. Wie die Auferstehung die Grenzen des Todes entgrenzt, so entgrenzt die Erfahrung von Auferstehung die Grenzen der geschichtlichen Formen, in denen sich diese Erfahrung ausdrückt. Sowenig die Erfahrung auf konkrete geschichtliche Formen reduziert werden kann, sowenig kann aber auch auf konkrete geschichtliche Formen verzichtet werden. Der Weg der Kirche durch die Zeit ist deshalb nicht einfach beliebig. Als Nachfolgegemeinschaft umfasst sie neben den gegenwärtig Nachfolgenden auch die Nachfolgenden früherer Zeiten. Deshalb gehören auch die Verstorbenen zur Gemeinschaft der Kirche, die somit eine irdische und eine himmlische Komponente hat. Diese Nachfolgegemeinschaft umfasst dann aber ebenso auch die Nachfolgenden kommender Zeiten. In seiner Kirchenkonstitution *Lumen gentium* hat das II. Vatikanum die Verbindung zwischen der „pilgernden Kirche“ und der „himmlischen Kirche“ aufgezeigt. Diese Verbindung bereits der irdischen Kirche mit Gott löst sie aber nicht aus der Menschheitsgeschichte heraus. Vielmehr schreibt sie die Solidarität derer, die Jesus nachfolgen, mit allen Menschen in diese Menschheitsgeschichte ein, deren Ziel mit dem altkirchlichen Motiv der *recapitulatio* – der Wiederherstellung und Vollendung aller in Christus – beschrieben wird: „Die Kirche, zu der wir alle in Christus Jesu berufen werden und in der wir mit der Gnade Gottes die Heiligkeit erlangen, wird erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet werden, wenn die Zeit der allgemeinen Wiederherstellung kommt (Apg 3,21). Dann wird mit dem Menschengeschlecht auch die ganze Welt, die mit dem Menschen innigst verbunden ist und durch ihn ihrem Ziele entgegengeht, vollkommen in Christus erneuert werden (vgl. Eph 1,10; Kol 1,20; 2 Petr 3,10–13)“ (*Lumen gentium* 48).

Geschichte und Zukunft der Nachfolgegemeinschaft Jesu bilden von daher eine Einheit, die das Gegenteil von Einförmigkeit ist. Sie ist aber auch das Gegenteil von Vereinzelung. Auch wenn die Gemeinschaftsformen der

Nachfolge höchst unterschiedlich sein können und Gemeinschaft sich durchaus auch indirekt auswirken und ausdrücken kann, so bleibt sie bzw. wird je neu ein konstitutives Bestandteil der Nachfolge. Dies bringt für die Nachfolgegemeinschaft die Verantwortung für ihre eigene Geschichte mit sich – sowohl für die vergangene als auch für die gegenwärtige und künftige. Weil sie von Gottes Gegenwart zeugt, kann die Nachfolgegemeinschaft ihre eigene Geschichte nicht mit dieser Gegenwart verwechseln. Wohl aber erweist sie sich als jener geschichtliche Zusammenhang, für den die Verbindung von Auferstehung und Erfahrung konstitutive Gegenwart ist. Als dieser Zusammenhang „führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt“ (*Dei Verbum* 8). Mit diesen Worten legt die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* des II. Vaticanums den spezifischen Umgang der Nachfolgegemeinschaft Jesu mit ihrer eigenen Geschichte grund. In diesem Sinn ist die Kirche der verbindende Zusammenhang, in dem das Band von Auferstehung und Erfahrung durch die Geschichte hindurch gemeinschaftsstiftend ist. Herkömmlicherweise wird dies mit dem Begriff der Tradition zum Ausdruck gebracht. Die Tradition äußert sich notwendigerweise in vielen einzelnen Traditionen, die allerdings für sich genommen immer relativ auf die Tradition als Ganze ihre Berechtigung haben. Mit der hier zugrundeliegenden Unterscheidung von eschatologisch dynamisierter Tradition einerseits und geschichtlich kontingenten Traditionen andererseits konnte Yves Kardinal Congar (1904–1995) die Kirche als Nachfolgegemeinschaft Jesu in einer Weise in Geschichte und Geschichtlichkeit verorten, die Geschichte und Geschichtlichkeit als Ort der verwandelnden Gegenwart Gottes erfahrbar werden lässt.²⁰ Auf diese Weise kann die Nachfolgegemeinschaft Jesu in ihrer Geschichte jener Perspektiven der Offenbarung gewahr werden, die die Verbindung von Auferstehung und Erfahrung eröffnet. In der Geschichte des Glaubens als Geschichte der Verbindung von Auferstehung und Erfahrung stellt sich von daher nicht so sehr die Frage, ob Tradition sich ändern kann. Die Frage lautet vielmehr, wie die Tradition, die doch die Wandlung zum Gegenstand hat, sich *nicht* ändern könnte.²¹

²⁰ Vgl. Congar, *La Tradition et les traditions*.

²¹ Quisinsky, *Can Tradition (Not) Change?*, 325.

1.1.3.2 „Zeichen der Zeit“ in der Verbindung von Auferstehung und Erfahrung

„Auf dem Weg durch die Zeit“ finden sich Geschichte und Zukunft, Auferstehung und Erfahrung besonders in den „Zeichen der Zeit“²² (*Gaudium et spes* 4). In diesen Zeichen verbinden sich Auferstehung und Erfahrung und erschließen im Rahmen des Traditionsgeschehens einzelne Traditionen als dynamisierende im Sinne eines *aggiornamento*. Als Ausdrucksformen von Erfahrungen im Licht des Evangeliums, von Freude und Hoffnung, von Trauer und Angst (*Gaudium et spes* 1), bleiben letztlich nur Zeichen, da sie jede sprachliche Ausdrücklichkeit entgrenzen und überschreiten. Diese Zeichen bilden sich immer in einer Zeit und sind so veränderlich, wandelbar und interpretationsbedürftig. Es kommt zu einer bezeugten Zeichenfolge, die immer wieder neu gelesen werden muss. Die geschichtlichen Zeichen des Evangeliums, die in Schrift und Tradition weitergegeben werden, müssen immer neu verständlich gemacht und mit den Zeichen der eigenen Zeit in Verbindung gebracht werden. Die „Zeichen der Zeit“ verweisen auf die „Zeichen des Evangeliums“ und umgekehrt.

Damit ist eine Innen-Außen-Konstellation von Kirche und Welt, von Glauben und Handeln, von Wort und Tat, von Schrift und Tradition benannt. Beides steht in einer sich bedingenden Konstellation, in einer Reziprozität. Das Innen muss eine Relevanz für das Außen haben. Wenn die Kirche nicht der Welt dient, der Glaube nicht zum konkreten Handeln antreibt, das Wort bedeutungslos für die Tat bleibt und die Schrift in keiner Korrelation zur Tradition steht, dann hätte das Innen jegliche Relevanz und Bedeutung für die Welt verloren. Auch umgekehrt lehrt der programmatische Anfang der Pastoralkonstitution, dass die Anliegen der Menschen auch die Anliegen der Kirche sind, ja sogar darin ihren „Widerhall finden“ (*Gaudium et spes* 1). Aus dem Begriff des Widerhalls, im Lateinischen „resonet“, entwickelt Ottmar Fuchs den Begriff der Resonanz. „Es geht also um die Resonanzfähigkeit kirchlicher Pastoral hinsichtlich dessen, was die Menschen, vor allem die Bedrängten, erfahren. Ohne diese Resonanzfähigkeit gibt es keine Evangelisierung.“²³ Das Evangelium bleibt also ohne Wirkung, ohne Relevanz, wenn in der pastoralen Erfahrung das Evangelium nicht widerhallt. Resonanz meint also die Erfahrbarkeit des Evangeliums im pastoralen Handeln oder im pastoralen Raum. Beides, Resonanz und Evangelium, konstituiert die Wahrnehmung der „Zeichen der Zeit“ in

²² Vgl. dazu Hünemann; Hilberath; Boeve (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit; Ostheimer, Die Zeichen der Zeit lesen.

²³ Fuchs, Glaubenspastoral zwischen Innen und Außen, 494.

konkreten Verhältnissen und das Setzen neuer Wirklichkeit als Zeichen des Reiches Gottes in dieser Welt.

Der hier benutzte Begriff der „Zeichen der Zeit“ unterscheidet sich von der Bedeutung, in der er in der Enzyklika *Pacem in terris* von Johannes XXIII, v. a. Nr. 67, eingeführt wurde. Der Papst hatte 1963 einen Begriff von Zeichen der Zeit, mit dem er drängende Probleme der Gegenwart beschreiben wollte. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* hat den Begriff dann theologisch erweitert und ihn so zu einer Grundlegung von präsentisch verstandenem Kirchesein gemacht. Marie-Dominique Chenu (1895–1990) präzisiert die hier verwendete Bedeutung: „Zeichen der Zeit sind [...] allgemeine Phänomene, die [...] die Sehnsüchte der gegenwärtigen Menschheit zum Ausdruck bringen. Diese allgemeinen Phänomene sind [...] wirkliche Zeichen nur durch jene Überschreitung, die sie – nicht ohne Brüche – in die Kontinuität menschlicher Zeitvorstellungen hineintragen“²⁴. Es geht also nicht um gesellschaftliche Zeitzeichen einer ganz bestimmten Zeit, sondern um das Suchen und Finden von Antworten, von Antworten aus dem Glauben und Antworten des Glaubens aus der Welt zu einer bestimmten Zeit im Sinne einer theologisch-formalen Bedeutung.

Zur Bearbeitung und Darstellung von Zeichen in einem Innen-Außen-Bezug bietet die Semiotik von Charles Sanders Peirce (1839–1914) einen kriteriologischen Schlüssel. Peirce kann in seinem pragmatizistischen Ansatz zeigen, wie im Zeichen ein Beziehungsverhältnis zwischen Innen und Außen hergestellt werden kann, ohne dass sich das eine im anderen auflöst. In der Anwendung des semiotischen Ansatzes von Peirce kann Tradition, ein Ereignis zwischen Vergangenheit und Zukunft, und Welt produktiv miteinander in eine Beziehung gebracht werden, ohne dass sich dabei das eine im anderen auflöst. Das Zeichen kann die lebendige Tradition als Ereignis in der jeweiligen Situation von Menschen vergegenwärtigen und seinen inneren Wert erschließen.

Dem Zusammenhang von Welt und Tradition hat das Zweite Vatikanische Konzil eine besondere Bedeutung zugemessen und sie in einer semiotischen Konstellation beschrieben, wodurch die Tradition aus ihrem Verständnis als linear-monolithisches Gebilde gelöst und ihre offenbarungstheologisch-eschatologische Dynamik freigelegt wurde (*Dei Verbum* 8, *Lumen gentium* 48 u. a.). Diese dogmatisch relevante Qualität einer Innen-Außen-Konstellation der Welt und ihrer Erfahrungen wurden vom Zweiten Vatikanischen Konzil durch das Motiv der Zeichen der Zeit auch explizit anerkannt. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* wurde dann selbst Zeichen, das Tradition und Glaube in der Welt von heute darstellt, das

²⁴ Chenu, *Les signes des temps*, 40.

Außen des Glaubens im Innen der Zeit (Relevanz), und umgekehrt sind die Erfahrungen der Welt konstitutiv für die Konstitution von Glauben und Tradition, das Außen der Zeit im Innen des Glaubens (Resonanz). In dieser Konstellationsbeschreibung hat Welt und Erfahrung dann pragmatizistische Relevanz und markiert Handlungen im Widerstreit zu Trauer und Angst und in Solidarität mit Freuden und Hoffnungen der Menschen in der Welt von heute.

Das Konstituieren und das Wahrnehmen von „Zeichen der Zeit“ werden zum Ausgangspunkt für eine lebendige und dynamisierte Tradition im Heute und zum Ausgangspunkt für eine Kirche im Wandel. Diesen Wandel aussagbar zu machen, zu reflektieren und zu gestalten ist im Horizont der „Zeichen der Zeit“ Anliegen der Vernetzung von Dogma und Pastoral. Dies wiederum ist eine theologische Methode, die selbst als eine ekklesiologische Konsequenz des II. Vaticanums gelten kann. Das Konzil legte in diesem Sinn mit *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* zwei Kirchenkonstitutionen vor, die nur gemeinsam bzw. in wechselseitiger Ent-Grenzung betrachtet werden können. Es vernetzte diese Grundlegungen auch mit Entfaltungen, denen ebenfalls konstitutive Bedeutung zukommt. Hier ist insbesondere auch die Ökumene-Erklärung *Unitatis redintegratio* zu nennen. Während deren Erarbeitung äußerte der Mainzer Bischof und spätere Kardinal Hermann Volk (1904–1988) gleichsam als Resümee seiner Mitarbeit an der Entstehung aller genannten Dokumente in der Konzilsaula, dass gerade die Lehre von der Kirche mit dem Evangelium („Frohe Botschaft“) vergleichbar sein müsse und deshalb selbst pastoral sei. Wenn ihr die heilsschaffende Dimension fehle, könne die Pastoral diese auch nicht hinzufügen.²⁵ Man wird aufgrund der Erfahrungen der Konzilsrezeption und der Errungenschaften der Konzilshermeneutik hinzufügen können: dies gilt auch umgekehrt. Wo die Pastoral aus welchen Gründen auch immer die heilsschaffende Dimension der Kirche nicht zur Geltung bringen kann, ist auch deren Hinzufügung durch die Lehre müßig. Mit dieser Grundlegung schreibt sich das Konzil übrigens in eine lange Tradition ein, aus der u. a. Thomas von Aquin (1225–1274) und Martin Luther (1483–1546) herausragen.²⁶

²⁵ „Doctrina autem dogmatica ipsa de Ecclesia proponi potest et debet a Concilio tamquam evangelium, id est euangelion, et sic est ut dogmatica doctrina in se sit vere pastoralis. Virtutem salutarem quam doctrina ex seipsa non habet, neque exercitium pastorale addere potest. Propterea utrumque separari non debet. Simul talis evangelica doctrina inservit indigentis oecumenicis“ (Acta Synodalia I/4 386–388, 388).

²⁶ Vgl. S.th. I qu. 1, a. 4 („Utrum sacra doctrina sit scientia practica?“). Zum Ganzen und mit entsprechenden Nachweisen s. Hartmann, „Vera theologia est practica“; Schöttler, „Vera theologia est practica“ (Martin Luther).

