



ORIENTIERUNG

Nr. 20 72. Jahrgang Zürich, 31. Oktober 2008

MAG SICH IN DIESEN TAGEN die Erinnerung, daß Pater Ludwig Kaufmann SJ – von 1962 an Mitglied der Redaktion der «Orientierung» und von 1973 bis zu seinem Tod am 8. Juli 1991 deren Chefredaktor – am 30. Oktober dieses Jahres neunzig Jahre alt geworden wäre, zwanglos mit dem Gedenken an die Wahl von Papst Johannes XXIII. vor fünfzig Jahren (28. Oktober 1958) verbinden, so verdankt sich diese Verknüpfung nicht nur den Regeln einer objektiven Chronologie. Denn für den Journalisten und Theologen Ludwig Kaufmann war Johannes XXIII. ein Zeitgenosse, auf den er immer wieder zu sprechen kam und über den er aus immer neuen Perspektiven heraus geschrieben hat. Dabei war für ihn dieser Papst nicht nur eine Persönlichkeit, die durch ihr Handeln universalkirchliche und weltpolitische Bedeutung hatte und die allein schon aus diesem Grunde regelmäßig zum Gegenstand seiner Berichterstattung werden mußte. Vielmehr wurde Johannes XXIII. ihm im Verlaufe der Jahre zu einem Menschen, mit dessen Biographie er sich intensiv auseinandersetzte und dessen Optionen er sich zu eigen zu machen suchte. Dabei mag die Tatsache, daß die Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) für Ludwig Kaufmann den Beginn einer erfolgreichen Karriere als Berichtersteller bedeutete, der geringste Grund für die lebenslange Beschäftigung mit Person und Lebenswerk dieses Papstes gewesen sein.

...ein vertieftes Glaubensverständnis

In vielen Texten, die Ludwig Kaufmann veröffentlicht hat, finden sich persönliche, manchmal sogar autobiographische Mitteilungen. Trotz der Lebendigkeit ihrer Sprache und des Reichtums an Informationen können sie keine Lebenserinnerungen ersetzen, die zu schreiben er wohl in der Lage gewesen wäre. Vielmehr stehen diese persönlichen Bemerkungen im Dienste des Textes, in welchem sie ihren Platz gefunden haben. Sie markieren den Autor als einen Zeitgenossen, der sich durch die Vorgänge, über die er berichtet, betroffen weiß, und sie geben ihm die Möglichkeit, sich kritisch reflektierend auf das Geschriebene zu beziehen. 1983 schrieb er für einen Sammelband über die «zornigen alten Männer der Kirche», er hätte noch kaum Erfahrung mit dem Zorn, der alten Männern zugeschrieben werde. «Denn noch zu oft packt mich die Wut am falschen Ort und im falschen Moment, statt daß ich fähig wäre, sie selber zu packen, so daß sie kein Unrecht tut; sie selber einzusetzen, so daß sie nicht nur Lügegebäude einreißt, sondern auch Raum für die Wahrheit und für die Hoffnung schafft. Unterdessen bleibt mir die geduldige tägliche Aufgabe der Information, und hier muß ich den Zorn sogar ganz gehörig zurückdrängen, damit er mich nicht blind macht und mir den nüchternen Sinn raubt, der nach allen Seiten hin kritisch bleiben muß.» Ludwig Kaufmann läßt sich aber nicht durch dieses Resümee beruhigen. Er fragt sich, ob die Chronistenrolle nicht dort eine Grenze hat, «wo der Mensch in der Kirche, ob alt oder jung, nicht mehr zusehen kann, wie eine Chance vertan oder wie eine Hoffnung begraben wird, wo er durch Neutralität zum Komplizen des Todes statt zum Mitarbeiter des Lebens wird.»¹

Vielleicht ist diese Beunruhigung der Grund, warum sich Ludwig Kaufmann immer von neuem mit der Person von Johannes XXIII. auseinandergesetzt hat. Denn er schildert ihn als einen Menschen, der aus der Rolle des Zuschauers in die des Handelnden trat, wenn es die Not der Menschen und der Zeit gebot. Hier ist nicht der Platz, darzustellen, wie Ludwig Kaufmann dies jeweils im Detail herausgearbeitet hat. Nur soll erwähnt werden, daß er für diese Arbeit alle Hilfsmittel der Philologie und der Historiographie zu Rate zog, nachdem er – angeregt durch den Vortrag von Kardinal Giacomo Lercaro über die «Grundzüge einer Biographie Johannes' XXIII.» im «Istituto Luigi Sturzo» (23. Februar 1965) – auf den umfaßenden kulturellen Hintergrund des Papstes aufmerksam wurde. Auf dieser Basis beschäftigte er sich intensiv mit der Konzilsöffnungsansprache (vom 11. Oktober 1962) und mit einem von Loris Capovilla, dem Privatsekretär des Papstes aufgezeichneten «Glaubensbekenntnis» des sterbenden Papstes (vom 24. Mai 1963): In beiden Texten stellt der Papst die Frage nach einem «vertieften Glaubensverständnis»

ZEITGESCHICHTE

... ein vertieftes Glaubensverständnis: Vor 90 Jahren wurde Ludwig Kaufmann SJ geboren – Vor fünfzig Jahren wurde Johannes XXIII. zum Papst gewählt – Autobiographische Mitteilungen – Die Grenze des Chronisten – Vom Zuschauer zum Handelnden – Der kulturelle Hintergrund des Papstes – Die «Konzilsöffnungsansprache» und der «Glaubensakt» des sterbenden Papstes.

Nikolaus Klein

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

«... das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung ...»: Zu einem befreiungstheologischen Streit über die Bedeutung der Armen in der Theologie – Der Artikel von Clodovis Boff – Gott oder der Arme? – Zwei konkurrierende «erste Prinzipien» – Umkehrung des epistemologischen Primats – Theologische und ekklesiologische Konsequenzen – Zur Interpretation von Aparecida (2007) – Die Antwort von Leonardo Boff – Das Fehlen einer Inkarnationstheologie – Die theologische Dignität der Armen – Der Mangel an einer Theologie des Heiligen Geistes – Die Stellungnahmen von Érico Hammes und Luiz Carlos Susin – Eine lateinamerikanische Kontroverse? – Von Standorten und Optionen.

Ludger Weckel, Münster/Westf.

THEOLOGIE/PASTORAL

Potential Ortsgemeinde: Ein praktisch-theologisches Plädoyer (Zweiter Teil) – Der Begriff der «Zeichen der Zeit» – Die Konzilsöffnungsrede vom 11. Oktober 1962 – Gaudium et spes Art. 4, 11 und 44 – Die verschiedenen Sprachen der Zeit – Die der Situation angepaßte Verkündigung – Die theologale Erfahrung der Basis – Die Glaubenserfahrung der «kleinen Leute» – Die Problemformulierung durch Karl Rahner – Das Missionsdekret Ad gentes Art. 11 – Das Bild der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Der Wert der Gemeinde – Die Bedeutung konkreter Glaubensbiographien – Grundlage der Verkündigung, der Liturgie und der Diakonie – Gegenstrategien realisieren – Die Vitalität der Ortsgemeinden entdecken – Die Bedeutung der Vielschichtigkeit und der Differenz – Es geschieht schon sehr vieles – Die theologale Erfahrung als Schatz der Ortsgemeinden – Die Vielfalt der Milieus – Demographische Veränderungen – Neue Formen des Amtes wagen – Die Bedeutung der sonntäglichen Eucharistiefeier – Mut zu offenen Praxisformen. Stefan Knobloch, Mainz

LITERATUR

Der Cellist von Sarajevo: Zu einem Roman von Steven Galloway – Die Belagerung der Stadt Sarajevo – Der mörderische Angriff vom 27. Mai 1992 – Zweiundzwanzig Tage lang spielt der Cellist Vedran Smailović Albinonis Adagio in g-Moll – Das Schicksal der zwei Wächter des Musikers.

Wolfgang Schlott, Bremen

angesichts der Geschichte des 20. Jahrhunderts und der aktuellen Probleme der Menschheit. Ludwig Kaufmann hat beide kommentiert: «Für mich, so muss ich gestehen, kam der neue Klang dieser Frage erst mit der Parole: «Jesus, der Severino heisst». Gemeint ist jene, ganz unten bei den elementaren Lebensbedingungen ansetzende Solidarität einer Verkündigung, die von den Lebensvollzügen der breiten, armen Mehrheit der Bevölkerung und der Menschheit ausgeht und deren Emanzipation im Auge hat. (...) Seit der Zeit, da ich selber Jugendseelsorger war, habe ich immer wieder die wenigen Seiten gelesen, die Romano Guardini über die «Lebensalter» und die bei ihrem Wechsel auftretenden Glaubenskrisen schrieb. Ihm lag die «Entwicklungsgeschichte der

Persönlichkeit» am Herzen. Inzwischen kann ich dem Text aber noch einen anderen Sinn abgewinnen, nachdem ich bei Jon Sobrino von der Erfahrung der «dunklen Nacht» des Glaubens im Kollektiv der Armen und besonders seit ich bei Marie-Dominique Chenu die Interpretation des Modernismus als «Wachstumskrise» gelesen habe. Liessen sich nicht all die sogenannten Spaltungen der Christenheit als solche Wachstumskrisen sehen? Und führte das nicht zu ganz anderen Beurteilungen?»² *Nikolaus Klein*

¹ In: Norbert Sommer, Hrsg., Zorn aus Liebe. Die zornigen alten Männer der Kirche. Stuttgart-Berlin 1983, 171-176, 176.

² Ludwig Kaufmann, Nikolaus Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Fribourg-Brig 1990, 86f.

«... das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung ...»

Zu einem befreiungstheologischen Streit über die Bedeutung der Armen in der Theologie

Zusammen mit dem im Folgenden abgedruckten Text von *Ludger Weckel* («... das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung ...». Zu einem befreiungstheologischen Streit über die Bedeutung der Armen in der Theologie) finden sich in dem von ihm herausgegebenen Sammelband «Die Armen und ihr Ort in der Theologie» der Beitrag von *Clodovis Boff* (Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten), die Antwort von *Leonardo Boff* (Für die Armen und gegen die Armut in der Methode), ein Interview mit Luiz Carlos Susin und Érico Hammes (Kehrt die Befreiungstheologie zu ihren Fundamenten zurück?), der von Luiz Carlos Susin und Érico Hammes gemeinsam verfaßte Beitrag (Die Theologie der Befreiung und ihre Fundamente. Eine Auseinandersetzung mit Clodovis Boff) sowie Beiträge von Francisco de Aquino Júnior (Clodovis Boff und die Methode der Befreiungstheologie. Eine kritische Annäherung) und Michael Ramminger (Streit um die Theologie der Befreiung?). Die Publikation ist von Ende Oktober 2008 an zugänglich auf der Homepage des «Instituts für Theologie und Politik» (Münster/Westf.): www.itpol.de/?p=267.

Eine Auswahl der genannten Beiträge, nämlich die Texte von Clodovis Boff, Michael Ramminger und Ludger Weckel wie das Interview mit Luiz Carlos Susin und Érico Hammes, erscheint außerdem Mitte November 2008 als Gemeinschaftsproduktion des «Instituts für Theologie und Politik» und der «Missionszentrale der Franziskaner» (Bonn) in der «Grünen Reihe», die von der «Missionszentrale der Franziskaner» herausgegeben wird. Informationen auf der Homepage der Missionszentrale: www.mzf.org. (N.K.)

Im Oktober 2007 hat Clodovis Boff einen Artikel mit dem Titel «Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten» in der Zeitschrift *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)* veröffentlicht.¹ Sein selbstformulierter Anspruch darin lautet, dass er grundlegend über die Theologie der Befreiung (TdL) nachdenken will, nicht um sie zu disqualifizieren, sondern um sie klar zu definieren und auf ihrer ursprünglichen Basis neu zu begründen, weil man nur so ihre unbestreitbaren Ziele und ihre Zukunft sichern könne.

Gott oder der Arme – Alternativen?

Clodovis Boff, der sich selbst als Befreiungstheologe versteht, stellt zunächst fest, dass die «real existierende» Befreiungstheologie in ihren erkenntnistheoretischen Grundlagen «uneindeutig» sei: «Ohne Zweifel begründet die TdB die «Option für die Armen» als grundlegendes Thema theologisch mit der Bibel und der Tradition. Als spezifisches erkenntnistheoretisches Prinzip,

das eine bestimmte Perspektive übernimmt, wurde es aber in den «Befreiungszirkeln» nicht reflektiert oder diskutiert. Man ließ es einfach ohne epistemologische Überprüfung gelten und erzeugte so in Theorie und Praxis ein Durcheinander.»²

Boff nimmt zwei konkurrierende «erste Prinzipien» in der Befreiungstheologie wahr, zwischen denen sie sich nicht entscheiden könne: die Armen und Gott. Für ihn selbst kommt Gott selbstverständlich und definitionsgemäß an erster Stelle, die Befreiungstheologen könnten sich aufgrund der sozialen Dringlichkeit der Armut jedoch nicht eindeutig zwischen den Armen und Gott als erstem erkenntnistheoretischem Prinzip entscheiden und würden zwischen beiden Prinzipien herumlaviieren, von Gott als erstem Prinzip reden, aber sich in der Theologieproduktion an den Armen als erstem Prinzip orientieren. «Wir können deshalb sagen, dass die TdB folgendes «Theorie-Drama» durchlebt: Was entscheidend ist, bleibt im Unentschiedenen. Deshalb fehlt es ihr an epistemologischer Konsistenz. Wie aber könnte eine Theologie ohne epistemologische Konsistenz theoretisch konsistent sein?»³

Er wirft der Theologie der Befreiung vor, sich im Laufe der Zeit von ihren »Fundamenten« entfernt zu haben und einen falschen Weg gegangen zu sein, indem sie den Primat des Glaubens in der Theologie aufgegeben habe: «Ebensowenig wie in existenzieller Perspektive der Primat des Glaubens nicht als gegeben vorausgesetzt werden kann, kann er auch in epistemologischer Sicht vorausgesetzt werden. Der Glaube muss als Prinzip immer aktiv bleiben, nicht nur in der Lebenspraxis, sondern auch in der theologischen Theorie.»⁴

Und diese Unklarheit oder Verkehrung, so Boff weiter, hat Konsequenzen: «Es kommt zu einer Umkehrung des epistemologischen Primats. Nicht Gott, sondern der Arme wird zum Wirkprinzip der Theologie. Eine solche Umkehrung ist nicht nur ein Irrtum im Prinzip, sondern in der Priorität und deshalb in der Perspektive. [...] Dass der Arme ein Prinzip der Theologie oder deren Perspektive – Blickwinkel oder Fokus – ist, das ist möglich, legitim und sogar angemessen. Dies aber nur als zweites Prinzip, mit relativer Priorität. Unter dieser Voraussetzung kann eine Theologie in dieser Linie – wie die TdB – nur ein «Diskurs zweiter Ordnung» sein, die auf einer «ersten Theologie» aufbaut.»⁵

Boff konstruiert Hierarchien, primäre und sekundäre Ebenen: Gott – Arme, erste und zweite Theologie, Diskurse erster und zweiter Ordnung, wobei er den religiösen Dingen (Gott, Glaube etc.) gegenüber den weltlichen Dingen einen Vorrang einräumt. Der Befreiungstheologie wirft er vor, diese Rangordnung aus dem Blick verloren zu haben: Die Befreiungstheologie, so Boff, akzeptiere zwar ohne größere Probleme, dass der Glaube an den geoffenbarten Gott das erste Prinzip der Theologie sei, nehme dieses Prinzip dann aber in ihrer Ausarbeitung nicht wirklich

¹ Clodovis Boff, Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten, in: L. Weckel (Hg.), Die Armen und ihr Ort in der Theologie, Münster 2008 (Online-Buch unter www.itpol.de/?p=267), Seiten 20-49 (Original: REB 268, Oktober 2007, 1001-1022)

² Ebd., 21.

³ Ebd., 23.

⁴ Ebd., 24.

⁵ Ebd.

ernst, sondern behandle es als etwas Gegebenes, Selbstverständliches, was man entsprechend vernachlässigen könne.

Konkrete Folgen dieses «Verlustes» bzw. dieser «Verkehrungen» sieht C. Boff auf der Ebene der Theologie (Verlust der theoretischen Fruchtbarkeit, Hang zur Redundanz), auf der Ebene der Kirche (Verweltlichung bzw. NGOisierung der Kirche, Verlust der «Gläubigen» und Dominanz der Aktivisten) und auf der Ebene des Glaubens (Reduzierung auf eine Mobilisierungsideologie).

Als Gründe für diese Entwicklung führt C. Boff zwei sehr unterschiedliche Argumente an. Zum einen habe die Theologie den «Schock» der Begegnung mit der Armut nicht verkraftet: Angesichts des sozialen Dramas in Lateinamerika, das von Armut, Unterdrückung und Ausgrenzung gezeichnet ist, sei der Glaube in seinen Fundamenten erschüttert worden. Angesichts der Dringlichkeit der sozialen Armut und Not sei dieses eigentlich Nachrangige vorgezogen worden, vor den Glauben gerückt worden. So habe der Glaube seine «pole-position» verloren, ohne noch die Kraft zu haben, diese wieder zurückerobert zu können.

Zum anderen sei die Befreiungstheologie wie die gesamte Theologie ein Opfer des Modernismus und dessen Anthropozentrismus geworden. Papst Pius X. habe zwar den ersten Angriff des Modernismus mit seiner Enzyklika «Pascendi» abwehren können, die zweite Welle, die mit der «anthropologischen Wende» durch Rahners Transzendenztheologie in Kirche und Theologie Einzug gehalten habe, habe man dann aber keinen ausreichenden Widerstand mehr entgegensetzen können. In Folge sei auch die Befreiungstheologie auf den anthropozentrischen Pfad des modernen Geistes geführt worden, nur dass sie nicht einfach «den Menschen» in das Zentrum ihrer Reflexionen gestellt habe, sondern den «armen Menschen». Entsprechend sei die Befreiung dabei, die Theologie zu verschlingen.

In einem zweiten Teil seines Artikels entfaltet C. Boff dann seine Idee, dass im Abschlussdokument der V. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Aparecida vom Mai 2007⁶ ein «Gegenentwurf» zu dieser vom Weg abgekommenen Befreiungstheologie stecke, nämlich eine «richtige» Befreiungstheologie, die von Christus ausgehe und durch ihn zum Armen gelange. «Die TdB geht vom Armen aus und begegnet Christus; Aparecida geht von Christus aus begegnet dem Armen. Jetzt zu sagen, dies seien reziprok wirkende und sich gegenseitig ergänzende Methodologien, reicht nicht aus. Genauer und grundlegender ist es, die entsprechenden Differenzen und die Rangordnung zwischen beiden zu sehen. [...] Im Dokument geht alles von Christus aus und von dieser *arché* werden alle großen Themen aufgearbeitet, die die Kirche herausfordern, einschließlich (und grundsätzlich) die Frage der Armen und des befreienden Engagements (indem es zugleich die aktuelle Problematik der *Sinnfrage* und der Suche nach dem Göttlichen aufarbeitet, sodass das Dokument «zwei Fliegen mit einer Klappe schlägt».)⁷

Brüderliche Antwort

Auf diesen Artikel von Clodovis Boff hat sein Bruder Leonardo Boff im Mai 2008 mit einem Beitrag unter dem Titel «Für die Armen und gegen die Armut in der Methode»⁸ reagiert. Er diagnostiziert, dass nach all den Verdiensten, die sich Clodovis Boff für sein befreiungstheologisches Engagement erworben habe, bei ihm jetzt eine zunehmende Distanzierung gegenüber der Befreiungstheologie festzustellen sei: «Seine Argumentation erweckt den Eindruck, als wolle sich jemand, der bereits ausgewandert sei, von der «real existierenden» Befreiungstheologie verabschieden.»⁹

⁶ Vgl. Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007.

⁷ Boff, Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten, a.a.O., 35f.

⁸ Leonardo Boff, Für die Armen und gegen die Armut in der Methode, in: L. Weckel (Hg.), Die Armen und ihr Ort in der Theologie, a.a.O. 50-64 (Portugiesisches Original in <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=33512>; 25.9.2008).

⁹ Ebd., 52.

Mehrfach betont Leonardo, dass die Theologie grundsätzlich die Aufgabe habe, «ad salutem animarum (dem Heil der Seelen) zu dienen», dem Theologen die «Sorge um das Licht» anvertraut sei, «das in jedem Herzen brenne und das Leben, den Widerstand und das befreiende Engagement der Armen und Unterdrückten aufrecht erhalte». Clodovis produziere aber mit seinem Beitrag genau das Gegenteil.

Zunächst stellt Leonardo Boff fest, dass Clodovis in einen Antimodernismus und «kulturellen Pessimismus» falle, der eher zu bedeutsamen Sektoren des Vatikans passe als zur Grundhaltung der Texte des II. Vatikanischen Konzils, denen die Befreiungstheologie nahestehe. Andererseits sei die Position von C. Boff gegenüber dem Text von Aparecida von einem «naiven Optimismus und einem wahrhaft jugendlichen Enthusiasmus» geprägt. Als strategisches Argument führt L. Boff an, dass der undifferenziert, ohne Rücksicht auf die verschiedenen Arten von Befreiungstheologie – indigene, schwarze, feministische, ökologische und andere – gegen die Befreiungstheologie vorgetragene Angriff von C. Boff allein den Gegnern der Befreiungstheologie nutze. Die lokalen kirchlichen und die römischen Amtsträger hätten hier Waffen geliefert bekommen, um die Befreiungstheologie aufs Neue zu verurteilen. Es sei abzusehen, dass diejenigen die diese Theologie verfolgen, schon bald «zu Clodovis kommen werden, ihm auf die Schulter klopfen werden und inbrünstig sagen werden: «Bravo, Bruder. Endlich hatte jemand den Mut, die Täuschungen und die schwerwiegenden und fatalen Irrtümer der Befreiungstheologie aufzudecken.»¹⁰

Inhaltlich diagnostiziert Leonardo in der theologischen Position seines Bruders drei wesentliche Fehler: es fehle eine Inkarnationstheologie, sie berücksichtige in der Theologie nicht die Armen und es gebe keine Theologie des Heiligen Geistes. Weil es die Inkarnation gibt, weil der Sohn Gottes seine Transzendenz zurückgelassen hat und in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist, weil er sich den Konflikten und Verfolgungen gestellt hat und das Reich Gottes dem Reich des Kaisers entgegengestellt hat und die Sorge um die Armen zum Wesen des Evangeliums gehört, deshalb können die Armen «nicht nur ein – wenn auch grundlegendes – «Thema», auch nicht nur zweites oder relatives Prinzip sein [...] sondern gehören sie zur Substanz des Evangeliums, zum Wesen der Botschaft und des Vermächtnisses Jesu».¹¹ Entsprechend sei es «kein theologischer Irrtum, den Armen mit Gott und Christus zu identifizieren. Es stimmt nicht, dass die Befreiungstheologie Gott und Christus durch den Armen ersetzt hat. [...] Es war Christus, der sich mit den Armen identifizieren wollte. Wer dem Armen begegnet, trifft unfehlbar auf Christus in Gestalt des immer noch Gekreuzigten, der darum bittet, vom Kreuz heruntergenommen und auferweckt zu werden.»¹²

Weil dem Armen aufgrund der Inkarnation und Offenbarung die zentrale Stellung zukomme, so L. Boff weiter, reduziere die Befreiungstheologie die Armen auch nicht auf ihre ökonomische Dimension: «In der TdL werden der Arme und Christus aufgrund des Geheimnisses der Inkarnation zusammen gedacht und zusammen gesehen. Bei Clodovis gibt es einen Bruch: Auf der einen Seite Christus mit «seinem epistemologischen Primat» als erstes Prinzip und auf der anderen Seite «der Arme als zweites Prinzip, als realiver Vorrang.»¹³

Und weil sich Clodovis so sehr auf die Figur des Christus konzentriere und zwar auf einen fleischgewordenen Christus, der noch nicht die Veränderungen kennt, die die Auferstehung bewirkte, ignoriert er die «kosmische Allgegenwart» Christi, die die menschliche Entwicklung «in Richtung auf das Reich der Trinität drängt. Im Grunde formuliert Clodovis christomonistisch, so als ob Christus alles sei, und vergisst dabei den Vater und den Heiligen Geist.»¹⁴ Mit diesen Argumenten verweist Leonardo Boff auf das Verdienst der Befreiungstheologie, «den Gottesdiskurs

¹⁰ Ebd., 56.

¹¹ Ebd., 57.

¹² Ebd., 58.

¹³ Ebd., 60f.

¹⁴ Ebd., 61.

als Diskurs über die Armen und Unterdrückten artikuliert zu haben. Dabei war sie inspiriert von einem Gott des Lebens, der sich von seiner Natur her für die Armen entscheidet, für diejenigen, die weniger Leben haben. Begründet im Mysterium der Inkarnation verbindet diese Theologie unlöslich Christus mit den Armen oder den höchsten Richter mit den Misshandelten und Leidenden unserer Geschichte, aber ohne sie zu verwechseln.»¹⁵

Linear-hierarchisches Denken oder komplexer Zirkelschluss

Diese Kontroverse zwischen den Brüdern Boff hat inzwischen eine ganze Reihe von Reaktionen und theologischen Reflexionen ausgelöst. Die beiden brasilianischen Theologen Luiz Carlos Susin und Érico Hammes wenden sich in gemeinsamen Beiträgen¹⁶ gegen den Vorwurf von Clodovis Boff, die Befreiungstheologie setze die Armen an die Stelle Christi. Wenn man diesem Vorwurf nachgebe, dann ende dies in einer Aufspaltung des Verhältnisses zwischen Gott und den Armen. Sie betonen, dass der Arme nicht nur eine christologische Konsequenz, sondern für die christliche Theologie vielmehr ein privilegierter «theologischer Ort» zum Verständnis Christi und Gottes ist. In Bezug auf die theologische Methode beharren sie auf dem hermeneutischen Zirkel und auf der biblischen Tradition der Kenosis, der Erniedrigung. Anders als die «lineare Logik», der Clodovis Boff folge und die zwanghaft Hierarchien zwischen den verschiedenen Ebenen der Theologie aufbaue, reflektiere der «hermeneutische Zirkelschluss» komplexere Strukturen, indem die beiden Pole des Zirkels (der gekreuzigte Christus und die gekreuzigten Völker der Armen) aufeinander verweisen und sich gegenseitig erklären. Dies werde auch durch die biblische Tradition bestätigt, die dazu drängt, das Paradoxon und den Skandal der Kenosis zu beachten. Weil die Kategorie der Kenosis nicht auf eine textliche Erinnerung reduziert bleiben kann, tritt diese biblische Erinnerung mit den gegenwärtig Erniedrigten in einen hermeneutischen Zirkel ein. Gott eine Priorität vor dem Armen einzuräumen oder dem Armen vor Gott, das sind falsche Prioritäten, denn dadurch werde man es nicht schaffen, beide gemäß Mt 25 zusammen zu denken. Es gehe hier nicht um ein «entweder – oder», sondern um ein «ist».

In einem Interview vergleicht Érico Hammes den Artikel von C. Boff mit der vatikanischen «Instruktion über einige Aspekte der Theologie der Befreiung» von 1984 und meint, dass die Formulierungen von C. Boff gegen die TdB in weiten Teilen wesentlich härter seien als die damaligen Angriffe der Instruktion. Hammes kritisiert, dass Clodovis mit seiner Rangordnung von Theologien suggeriere, es gäbe die Möglichkeit einer «neutralen», überkontextuellen, übergeschichtlichen, ursprungslosen Theologie. Hammes verteidigt den von C. Boff in seinem Beitrag direkt attackierten salvadorianischen Befreiungstheologen Jon Sobrino, indem er mit der Position von Papst Benedikt XVI. argumentiert: Wenn C. Boff kritisiere, dass Sobrino alle Theologie in Liebe («intellectus amoris») auflöse, stelle er sich damit theologisch-argumentativ auch gegen die Enzyklika «Deus caritas est» von Benedikt XVI.¹⁷

Eine lateinamerikanische Kontroverse?

Wir könnten nun fragen, was uns in Europa dieser Streit betrifft, scheint es sich doch zunächst um eine inner-befreiungstheologische oder lateinamerikanische Kontroverse zu handeln. Auf ein solches Übersehen und Übergehen wird es vermutlich in Europa auch hinauslaufen, da die Befreiungstheologie von der europäischen Theologie im Allgemeinen – Ausnahmen bestätigen die Regel – nicht wirklich ernstgenommen und beachtet wurde. Mit

¹⁵ Ebd., 64.

¹⁶ Vgl. «Die Theologie der Befreiung und ihre Fundamente. Eine Auseinandersetzung mit Clodovis Boff» und «Kehrt die Befreiungstheologie zu ihren Fundamenten zurück? Ein Interview mit É. Hammes und L. C. Susin», beide Beiträge in: L. Weckel (Hg.), Die Armen und ihr Ort in der Theologie, a.a.O., 110ff.

¹⁷ Vgl. ebd., 110ff.

ihr wusste man nicht so richtig etwas anzufangen, zu unbequem, zu politisch. Deshalb hat man sie entweder nicht beachtet oder in die exotische Ecke «kontextueller Theologie» abgeschoben, wobei «kontextuell» dann als «spezifisch regional», universal irrelevant verstanden wird, während die hiesigen Spielarten der Theologie als übergeordnet allgemeingültig verstanden werden. Die Befreiungstheologie oder die lateinamerikanischen, asiatischen, afrikanischen Theologien sind dann «Unterabteilungen» einer übergeordneten allgemeinen und universal gültigen Theologie. Und in diese Richtung geht letztlich «theologiestrategisch» auch die Position von Clodovis Boff, und zwar nicht erst seit dem Herbst 2007.

Schon in seiner theologischen Dissertation formulierte C. Boff einen Weg, auf dem er sich explizit von den übrigen Befreiungstheologen abgrenzte, indem er zwischen einer Theologie eins (T1) und einer Theologie zwei (T2) unterschied, wonach sich die erste «unmittelbar mit den spezifisch «religiösen» Realitäten befassen würde, mit den klassischen Themen also: Gott, Schöpfung, Christus, Gnade, Sünde, Eschatologie, den Tugenden, den Geboten usw. Die zweite würde die weltlichen Realitäten zum Thema haben: die Kultur, die Sexualität, die Geschichte, zu der hier auch die Politik gerechnet wird.»¹⁸ Den wesentlichen Unterschied zwischen T1 und T2 sieht Boff also in der Thematik, in dem, was theologisiert werden muss, nicht aber in der Perspektive, durch die theologisiert wird. Die Theologie der Befreiung als – damals – relativ neue Theologie verstand er als einen besonderen Typ einer «politischen Theologie», die dann «ihrerseits in das innere Gefüge der T2 einfließt; die T2 wiederum stellt einen der großen Bereiche der Theologie an sich dar».¹⁹ Boff merkt explizit an, dass diese erkenntnistheoretische Position nicht mit der Position der «Befreiungstheologen» übereinstimmt, denn diese würden sich einer «Theologie der Genitive» widersetzen, «für die die «Befreiung» nur ein Thema unter anderen wäre». Die Befreiungstheologen wollten «im Gegenteil, daß die «Befreiung» so etwas ist wie ein «Horizont», innerhalb dessen man die ganze Überlieferung des Glaubens sehen muß.»²⁰

In diesem Konzept, dass C. Boff in den 70er Jahren ausarbeitete, klingt schon an, was Boff jetzt in seinem Artikel von 2007 als Kritik an der Befreiungstheologie formuliert, nämlich ein besonderes Verständnis der Theologie der Befreiung. Sie ist nur ein Bereich der Theologie, und zwar derjenige, der sich – nachrangig gegenüber der eigentlichen, der klassischen Theologie – mit den weltlichen Realitäten befasst.

Eine ähnliche Position finden wir in den 80er und 90er Jahren in der Rezeption der Befreiungstheologie hier in Deutschland. Ich möchte dies hier exemplarisch am Beispiel von Franz Kamphaus beleuchten, der Mitte der 80er Jahre, schon als Bischof von Limburg, in zwei Beiträgen für die Herder-Korrespondenz Überlegungen zum Verhältnis von Befreiungstheologie und Katholischer Soziallehre veröffentlicht hat.²¹ Er diagnostiziert gleiche Wurzeln von Befreiungstheologie und katholischer Soziallehre, nämlich die erfahrene Ungerechtigkeit und Not in der Welt. Er rekonstruiert die Begründung der katholischen Soziallehre – wie gesagt: nachdem er die Parallele zur Befreiungstheologie aufgebaut hat – als «das Ganze der aus Naturrecht und Offenbarung gewonnenen Normen, die sich auf die Ordnung der Gesellschaft richten» und zitiert Joseph Ratzinger, der meint, «dass christliche Soziallehre weder rein von den Tatsachen her noch rein vom Evangelium oder auch von der Glaubensüberlieferung her entwickelt werden kann, sondern als solche in einer Relation

¹⁸ C. Boff, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München/Mainz 1983, 27. Zur Entwicklung der Theologie von C. Boff vgl. Francisco de Aquino Júnior, Clodovis Boff und die Methode der Befreiungstheologie. Eine kritische Annäherung, in: L. Weckel (Hg.), Die Armen und ihr Ort in der Theologie, a.a.O., 82-104.

¹⁹ C. Boff, Theologie und Praxis, 29.

²⁰ Ebd., 29.

²¹ F. Kamphaus, Sich gegenseitig ernst nehmen, in: Herder Korrespondenz 39 (1985), 171-177 und ders., Die Verantwortung des Glaubens angesichts erfahrener Ungerechtigkeit, in: Herder Korrespondenz 40 (1986), 282-286.

gründet: in der Hinordnung des Evangeliums auf die jeweiligen Sozialtatsachen.»²² Die Spannung zwischen Geschichte und Gesellschaft einerseits und Evangelium und Glaubensüberlieferung andererseits sind auch hier, wie bei C. Boff deutlich sichtbar.

Nach dem Konzil, so Kamphaus weiter, habe die Katholische Soziallehre in Deutschland an der Behebung eines Defizits in theologischer Argumentation und biblischer Begründung gearbeitet. Und genau diese Problematik sieht er nun für die Befreiungstheologie: «Die Theologie der Befreiung stellt zweifellos einen Versuch dar, die Sozialtatsachen unter den Maßstab des Evangeliums zu stellen. Es fragt sich, inwieweit der Versuch gelungen ist. Ihr geht es um die Vermittlung von historischer Praxis und Theologie»²³ und die «irdische Materialität und die konkreten gesellschaftlichen Realitäten werden zum Vorzeichen [!] vor der Klammer der theologischen Aussagen. Heil, Gnade, Sünde, Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung, Umkehr, Nachfolge, Kirche werden mit der realgeschichtlichen Situation der Armen zusammengedacht.»²⁴

Genau hier greift Kamphaus in befreiungstheologischer Perspektive zu kurz, denn die genannten theologischen Aussagen sind realgeschichtliche Situation der Armen, wenn sie auch nicht ganz darin aufgehen. An diesem Punkt können weder Kamphaus noch C. Boff mitgehen, denn sie denken «Theologie» metaphysisch und sehen die drohende Gefahr, dass diese metaphysische Theologie im «historizistischen Immanentismus» verloren gehen: «Gerät die Politik ins Zentrum des Glaubens, dann endet die Kirche in einem politischen Messianismus, der für die Kirche und für den Glauben selbst gleichermaßen verheerende Folgen hat. *Man darf die Ethik nicht zur Dogmatik machen.*»²⁵ Soziallehre und Befreiungstheologie sind danach Ethik, sind abgeleitete Wissenschaften. Im Zentrum steht die Dogmatik, die wiederum darauf beruht, dass der Glaube am «Voraus Gottes» hängt. Es ist die gleiche Hierarchie bei Kamphaus wie bei C. Boff: Die Befreiungstheologie wird als «Theologie» nicht ernst genommen.

Von Standorten und Optionen

Wir stehen in dieser Welt als Christen vor zwei grundlegenden «Offenbarungen», der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth, der sich in besonderer und unüberbietbarer Weise den Armen zugewandt und das nahegekommene Reich Gottes verkündet hat, und der Offenbarung des Elends und der Ungerechtigkeit in der Welt, wobei wir davon ausgehen, dass dieses «nicht vom Himmel gefallen» sondern von Menschen gemacht und Frucht der Sünde ist. Diese beiden Offenbarungen sind nicht voneinander zu trennen, schon gar nicht zu hierarchisieren, sondern bilden eine Einheit der einen Offenbarungsgeschichte Gottes. Erlösung kann nicht anders als universal gedacht werden, das heißt aber, sie muss unabdingbar mit den Armen verknüpft werden, an diese gebunden werden. Der salvadorianische Theologe Jon Sobrino hat eine traditionelle theologische Formulierung umgearbeitet und sagt: *extra pauperes nulla salus*.²⁶ Er erläutert, dass dies nicht so zu verstehen ist, dass bei den Armen automatisch schon Erlösung gegeben ist, sondern vielmehr, dass es an den Armen vorbei und ohne sie keine Erlösung gibt. Das «extra» bezeichnet einen Ort, einen Standpunkt. Die ursprüngliche und traditionelle Formulierung «*extra ecclesiam nulla salus*» (außerhalb der Kirche kein Heil) stammt von Origines und Cyprilianus und stellt die Frage nach dem Ort, von dem aus Erlösung zu finden ist. Nach dem II. Vatikanischen Konzil hat der niederländische Theologe Edward Schillebeeckx diese Formulierung im Sinne des grundlegenden Konzilsanliegens umformuliert und gesagt: «*extra mundum nulla salus*» (außerhalb der Welt kein Heil). Damit sagt er,

dass Gott in der Welt und der menschlichen Geschichte Erlösung bewirken will und dass dies Basis jeglicher Glaubensrealität ist. Es geht um die Konzilseinsicht, dass Gottes Heilswille die ganze Welt umfasst und dass es nur die eine Heilsgeschichte gibt. Damit gilt: Nicht (nur) die Kirche, sondern die Welt ist Erlösungsort, Erlösung ist nie nur religiös zu fassen, sondern hat eine historische und soziale Dimension. Dies ist die weltgerichtete Zäsur des II. Vatikanischen Konzils. Mit der II. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe 1968 in Medellín/Kolumbien gab es dann eine weitere Zäsur, die den Glauben nicht auf die Welt, sondern auf die Armen verwiesen hat. In diesem Sinn steht die Umformulierung Sobrinos in direktem Zusammenhang mit den Aussagen der Bischöfe in Medellín und mit jenem bekannt gewordenen Ausspruch Romeros: Gloria DEI, vivens pauper (es ist der Ruhm Gottes, wenn der Arme lebt).

Dies zu sagen setzt aber im strengen Sinne eine von Interesse geleitete Glaubensentscheidung voraus, eine Standortentscheidung, die die Opfer in den Mittelpunkt stellt. Die Opfer in den Mittelpunkt der Reflexion zu stellen, ist begründet in der Offenbarung Gottes (als Gott des Lebens, als Gott, der das Leben aller Menschen will) und es ist begründet in der Realität der gegenwärtigen Welt. Diese beiden, die Offenbarung Gottes und die Wirklichkeit der gegenwärtigen Welt sind letztlich ein hermeneutischer Zirkel: der Gott des Lebens will keine Opfer und das Vorhandensein von Opfern zeigt, was der Gott des Lebens nicht will. Dieser hermeneutische Zirkel läßt sich von außen (theoretisch) kaum verteidigen. Dieser Zirkel ist eine Sache des Glaubens. Deshalb spricht man in der Befreiungstheologie von der «Option». Es ist eine Entscheidung, aus welcher Perspektive, von welchem Standort ich die Welt sehen will, denn nur wenn ich etwas auch sehen will, kann ich es auch sehen. Dieser hermeneutische Zirkel existiert auch für andere Theologien: Wer den guten Schöpfergott und die gute Schöpfung zum Ausgangspunkt nimmt, bildet mit diesen beiden Polen einen hermeneutischen Zirkel, von dem aus sich die Welt immer wieder neu sehen und interpretieren läßt. Das gleiche gilt für den unendlichen Gott, der eine Perspektive des ewigen Lebens für meine sterbliche Existenz verheißt. Diese und weitere Perspektiven sind möglich. Welcher ich den Vorrang gebe, ist eine Glaubensentscheidung, eine Frage des Standortes und der Option.

Und diese Glaubensentscheidung von ChristInnen, von Kirchen hat Folgen, weil sich je nach Standpunkt die Sicht der Dinge, der Wirklichkeit verändert. Dies hat der 1980 ermordeten Erzbischof von San Salvador, Oscar A. Romero in seiner Rede über die theologischen Lernerfahrungen seiner Kirche durch den «Ortswechsel» hin zu den Armen deutlich formuliert: «Wir wissen heute besser was Sünde ist. Wir wissen, dass der Widerstand gegen Gott den Tod des Menschen verursacht. Wir wissen, dass Sünde wahrhaft zum Tode führt. Sie bewirkt nicht nur den inneren Tod dessen, der die Sünde begeht, sondern sie produziert den realen, objektiven Tod. ... Sünde ist die Macht, die den Sohn Gottes getötet hat und sie besteht fort als die Macht, die die Kinder Gottes tötet.»²⁷ Romero spricht von Strukturen der Sünde, die Sünde sind, weil sie die Früchte der Sünde hervorbringen, den Tod der Menschen. Und er nennt Vergötzung des Reichtums, Vergötzung von Privatbesitz und Vergötzung der Macht als solche Strukturen. «Die Kirche hat durch die Inkarnation in die reale soziopolitische Welt gelernt, das Wesen der Sünde in seiner ganzen Tiefe zu erkennen: es besteht darin, daß sie den Tod von Menschen in El Salvador bewirkt.»²⁸

In unseren bürgerlichen Kirchen und Theologien in Europa herrscht ein Glaubensverständnis vor, welches meint, es gebe den Gottesglauben «an sich», aus dem sich dann – zweitrangig – ethische und moralische Konsequenzen ableiten, die mehr oder weniger zu befolgen seien. Die Ausführungen von Romero zeigen, dass die Frage von Ungerechtigkeit, von Ausschließung, gewaltsamer Verdrängung von Menschen, Armut und Reichtum,

²² F. Kamphaus, Die Verantwortung des Glaubens, a.a.O., 284.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., 285.

²⁵ Ebd. (Hervorhebung L.W.).

²⁶ Jon Sobrino, *Extra pauperes nulla salus*, in: *Revista Latinoamericana de Teología* 69 (2006), 219-261. Vgl. ders., *Der Glaube an Jesus Christus*, Ostfildern 2008.

²⁷ O. A. Romero, Die politische Dimension des Glaubens, in: M. Sievernich (Hg.), *Impulse der Befreiungstheologie für Europa*, Mainz/München 1988, 56-68, 63.

²⁸ Ebd., 63f.

vorzeitiger Tod und Leben integraler Bestandteil des Glaubens sind. Wir «lernen» Glauben auf dem Weg durch diese Welt, in der Praxis innerhalb des hermeneutischen Zirkels von Offenbarung des Gottes des Lebens einerseits und der Realität andererseits. Der Gott des Lebens hat eine gute Nachricht, eine Botschaft der Veränderung für diese schlecht organisierte und von der Sünde beherrschte Welt. Diese Nachricht ist unsere Botschaft. Aber dieser hermeneutische Zirkel läßt sich, wie gesagt, gegenüber

jemandem, der einen anderen wählt, theoretisch nur schwer verteidigen. Und der gleiche Konflikt findet sich hinter der Kontroverse um den Ort der Armen in der Theologie, wie ihn Clodovis Boff jetzt – wieder einmal – angestoßen hat. Gegenüber einer Theologie, die zu diesen Fragen nichts zu sagen hat, stellt sich unweigerlich die Relevanzfrage. Deshalb ist diese Kontroverse keine lateinamerikanische oder (nur) befreiungstheologische, sondern eine theologische. Ludger Weckel, Münster/Westf.

POTENTIAL ORTSGEMEINDE

Ein praktisch-theologisches Plädoyer (Zweiter Teil)*

Damit haben wir nun ganz ausdrücklich vom Begriff der «Zeichen der Zeit» zu sprechen, der im Vorausgehenden schon wiederholte Male gefallen ist. Ein Begriff, der vom Konzil auf uns gekommen ist, aber im Konzil selbst nicht die durchgehende Wirkung entfaltete, die ihm eigentlich zukommt.⁴² Johannes XXIII. hatte ihn ins Spiel gebracht. Unter den Zeichen der Zeit verstand er Hauptfakten einer Epoche und die sich daraus ergebenden Handlungsnotwendigkeiten. So sah er es zum Beispiel als Zeichen der Zeit an, wie er in seiner Konzilsöffnungsrede darlegte, «die Substanz der alten Lehre des Glaubenssatzes von der Formulierung ihrer sprachlichen Einkleidung (zu) unterscheiden».⁴³ Allein dieser Satz könnte dazu anregen, ohne ihn einer Deutung zu unterziehen, die mit der Aussageabsicht Johannes' XXIII. nicht mehr in Einklang zu bringen wäre, ihn im Horizont der heutigen pastoralen Herausforderungen zu lesen. Wir könnten ihn dann so formulieren: Die Substanz bzw. das Wesen der Gemeinde darf nicht mit ihren geschichtlich gewachsenen Strukturen in eins gesetzt werden.

In den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils begegnet der Begriff «Zeichen der Zeit» an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Zusammenhängen. *Gaudium et spes* Art. 4 stellt die allgemeine Pflicht heraus, «nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten». *Presbyterorum Ordinis* Art. 9 betont, daß die Aufgabe, die Zeichen der Zeit zu deuten, eine von Priestern und Laien gemeinsam zu übernehmende Aufgabe ist. *Apostolicam actuositatem* Art. 14 legt den Fokus auf die Solidarität unter den Völkern und *Unitatis redintegratio* Art. 4 sieht in den ökumenischen Fragen ein Zeichen der Zeit. Ist also der Begriff beliebig interpretierbar bzw. unscharf? Das Konzil jedenfalls war sich damals sicher nicht all seiner Facetten und auch nicht der Konsequenzen, die der Begriff nach sich ziehen konnte, bewußt. Es sah ihm möglicherweise seine revolutionäre Sprengkraft nicht an. Erst in der Nachkonzilszeit, vor allem in der Diskussion der letzten Jahre, nahm der Begriff der Zeichen der Zeit klarere und schärfere Konturen an.⁴⁴

Zeichen der Zeit

«Zeichen der Zeit», so läßt sich zunächst noch relativ einfach sagen, sind Ereignisse, in denen sich Gott in die Geschichte hinein vernehmbar macht. Das setzt klar voraus, daß sein Sprechen in die Zeit nicht mit der neutestamentlichen Offenbarung abgeschlossen war. Wenn wir von Ereignissen sprechen, trifft das die Sache noch ungenau. Denn Zeichen der Zeit sind keine nackten Fakten, es sind sprechende Fakten, die nach einer Deutung, nach einer Interpretation rufen. Und zwar nach einer Deutung

* Erster Teil in: Orientierung 72 (2008), 204-209.

⁴² Vgl. zum folgenden Peter Hünermann, Hrsg., Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg-Basel-Wien 2006.

⁴³ Zitiert nach Giuseppe Ruggieri, Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte, in: Peter Hünermann, Hrsg., Das Zweite Vatikanische Konzil (vgl. Anm. 42), 61-70, 63.

⁴⁴ Vgl. zum folgenden Giuseppe Ruggieri, Zeichen der Zeit, ebd., 61-70, sowie im selben Band Christoph Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute, 71-84.

insbesondere durch das im Glauben erleuchtete Bewußtsein, für das es nicht ungewöhnlich oder gar ausgeschlossen ist, Gott in den Konstellationen und Kontexten einer jeweiligen Zeit und Gesellschaft zu entziffern.

Man kann hier an die klassische Lehre des Melchior Cano von den «loci theologici» erinnern und sie um den Gesichtspunkt erweitern, auch Herausforderungen der Gegenwart als «loci theologici» anzusprechen. Ohne Frage liegen die Topoi der «loci theologici» und der «Zeichen der Zeit» nahe beieinander. Das Spannende am Begriff der Zeichen der Zeit ist aber nun, daß ihn das Konzil zunächst nur im Sinne von *Gaudium et spes* Art. 4 verwendet hat, wonach die Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums zu deuten sind, wie immer das dann gehen möge. Das ungleich Spannendere aber ist, daß nach *Gaudium et spes* Art. 44 auch den «verschiedenen Sprachen unserer Zeit», sagen wir dafür auch, dem Wahrnehmungshorizont der Menschen von heute, eine Deutungsinstanz zukommt, so daß unter dem Beistand des Heiligen Geistes «die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfaßt, besser verstanden und passender verkündet werden kann». Wenn hier auch der Terminus der Zeichen der Zeit nicht fällt, so bewegt sich *Gaudium et spes* Art. 44 gleichwohl in der Semantik seines Begriffsfeldes. Die Kirche habe es, so heißt es wörtlich, von Anfang an gelernt, «die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen». Daraus leitet *Gaudium et spes* Art. 44 ein Grundgesetz der Evangelisation ab, das, um das hier schon voranzunehmen, für das gesamte kirchliche Handeln von eminenter Bedeutung ist: «Die(se) in diesem Sinn angepaßte Verkündigung des geoffenbarten Wortes muß ein Gesetz aller Evangelisation bleiben» (quae quidem verbi revelati accommodata praedicatio lex omnis evangelizationis permanere debet). Diese lex, dieses Gesetz der Akkommodation hat analog auch für die pastoralen Strukturen zu gelten, die sich in solcher Anpassung nicht nur nichts vergeben, sondern sicherstellen, daß die Botschaft Jesu unter den Menschen vernehmbar bleibt.

Die Reformen in diese Richtung voranzutreiben, mag schwerer sein, als sie an der Zahl der einsatzfähigen Priester auszurichten, aber sie ist die einzig richtige Richtung. Sie ist zugleich die Richtung, in der wir im Konzil gewissermaßen Liegengebliebenes weiterentwickeln können. Wir haben zu bedenken, daß diese lex, dieses «Gesetz» von *Gaudium et spes* Art. 44 erst auf einer der letzten Konzilssitzungen im Dezember 1965 in den Text eingefügt wurde, so daß das Gewicht dieser Einfügung, das Gewicht dieses Gesetzes nicht mehr auf den ganzen Artikel hin, geschweige denn auf die gesamte Konstitution und erst recht nicht auf die anderen Dokumente des Konzils hin ermessen werden konnte. Exakt an diesem Beispiel läßt sich die Forderung Kardinal Karl Lehmanns an die Theologie verdeutlichen, im Konzil Liegengebliebenes bzw. auch lediglich punktuell Angerissenes aufzugreifen, um daraus theologische Kriterien zu entwickeln, die schließlich zu einem an die Zeiterfordernisse angepaßten Handeln führen. In dieser lex des Art. 44 handelt es sich in der Tat um eine «prinzipielle Aussage»⁴⁵, die auch im Bereich der pastoralen Strukturen zum Tragen kommen muß.

⁴⁵ Vgl. Christoph Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit, ebd., 74.

Die theologale Erfahrung der Basis

In der lateinischen Textfassung rückt uns diese *lex* noch näher auf den Leib. Sie könnte manchen sogar Leibscherzen bereiten. *Gaudium et spes* Art. 44 spricht von den «*varias loquelas nostri temporis*». Das klingt geradezu nach einem Geschwätz der Leute, um es bewußt überzuentzieren. Auf dieses Geschwätz, das theologisch gesehen nach Art. 44 eben in Wahrheit kein Geschwätz ist, sollen die Bischöfe, die Theologinnen und Theologen und das Gottesvolk hören. Dabei scheinen Bischöfe, Theologinnen und Theologen und das Gottesvolk nicht einfach auf einer Linie zu liegen. Beim Volk Gottes – hier im Gegenüber zu Bischöfen und Theologen – liegt die ursprünglichere Fähigkeit, in seinen «*loquela*», in seinem Austausch über Fragen und Probleme des kirchlichen Lebens auf Handlungsnotwendigkeiten hinzuweisen, die «weiter oben» nicht angerührt werden bzw., was noch schlimmer ist, deren weitere Diskussion blockiert wird. Das päpstliche Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* von 1994 ist dafür ebenso ein Beweis wie vor Jahren die Weigerung Bischof Karl Lehmanns⁴⁶, bei der Befragung der Gläubigen des Bistums Mainz im Rahmen der Aktion «Damit Gemeinde lebt» Eingaben weiterzuverfolgen, die die Lockerung des priesterlichen Zölibates annahnten.

In der Tat ist die theologische These zu vertreten⁴⁷, daß die Zeichen der Zeit in erster Linie Gegenstand der «theologischen Erfahrung» der Menschen an der Basis, der kleinen Leute gewissermaßen, sind. Verweisen kann man in dem Zusammenhang auf die Art und Weise, wie im Volk Gottes «die Kirche der Armen» zu einem Thema wurde. Daran hatte das Konzil den geringeren Anteil, den entscheidenderen hatte die theologale Erfahrung der Kirche Lateinamerikas, die aus der kritisch-gläubigen Wahrnehmung der ungerechten Gesellschaftsverhältnisse erwuchs.

Die These von der theologalen Erfahrung der einfachen Leute wird gestützt durch *Gaudium et spes* Art. 11, wo davon die Rede ist, daß das Volk Gottes sich bemüht, «in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind». Natürlich bewegt man sich da auf einem unsicheren Feld. Es führt weg von einem rigorosen Positivismus, der ein fixes Bild von der Wirklichkeit, von der Wirklichkeit der Kirche und ihrer Strukturen hat. Es führt hin zu einer Wahrnehmung der Realität, bei der diese unklare, unsichere Konturen annimmt. Das mag befremden. Man hätte es lieber anders, lieber klarer. Aber um sich von der Wirklichkeit ein Bild zu machen, braucht es immer einen Schritt über den *status quo* hinaus, den man gerade einnimmt. Das aber spielt nicht in reiner Beliebigkeit. Das Volk Gottes weiß sich geführt vom Geist Gottes, weiß sich gewissermaßen von Gott in den Horizont der Wahrheit gestellt, den es aber nie zur Gänze einnehmen kann, innerhalb dessen es aber in der Deutung der Zeichen der Zeit analytisch-interpretierend Einzelschritte tun muß, die sich der Botschaft Jesu ebenso verdanken wie der Interpretation der Wirklichkeit.

Darin liegt nichts grundlegend Neues. Kirche lebt von Anfang an, man denke an *Gaudium et spes* Art. 44, aus dem Akt des Austausches mit der je gegebenen Wirklichkeit, mit je gegebenen Vorstellungs- und Sprachwelten. Es gehört zu den Bedingungen ihrer Existenz – anders ist sie nicht und ist sie nie gewesen –, sich um die Kenntnis der sie umgebenden und sie fordernden Welt bemühen zu müssen. Das war die grundlegende Einsicht, die die Kirche im Konzil gewann. Und die sie zugleich verunsicherte. Eine Erfahrung, die Karl Rahner einmal so auf den Punkt brachte: «Das Problem, wie die Kirche die Situation ihres Handelns erkennen könne, da sich diese Erkenntnis doch nicht aus der Offenbarung schöpfen ließ, (wird) plötzlich sehr unheimlich.»⁴⁸ Das Kriterium,

man kann auch sagen, das theologische Kriterium, nach dem gehandelt werden soll, ist dabei nicht streng inhaltlicher Art. Das kann es nicht sein, weil man im Vorhinein nie weiß, was genau herauskommt. Es ist vor allem motivationaler, ja, spiritueller Art, weil sich das Volk Gottes geführt und ermutigt weiß durch Gottes Geist. Hier sei noch einmal Karl Rahner zitiert: «Dieser Einfluß des Geistes wird ... vor allem darin zu sehen sein, daß die Kirche einerseits eine solche Analyse wagt, die für sie damit unter Umständen gegebenen harten Erkenntnisse nicht verdrängt, sondern sich ihnen unbefangen und demütig stellt, und andererseits darin, daß die Kirche aus der unübersehbaren Fülle der einzelnen Tatsachen und Ergebnisse einer solchen Analyse diejenigen hervorzuheben vermag, an denen ihr der charismatische Anruf des Geistes zu ihren eigenen Entscheidungen und Weisungen vermittelt wird.»⁴⁹ Von einer Analyse – wir können auch sagen, von einem Umgang mit den Zeichen der Zeit – ist hier die Rede, in der die Kirche, in der das Volk Gottes, harte Erkenntnisse nicht verdrängt, nicht verdrängen darf, ja, in denen sie den charismatischen Anruf Gottes erblickt.

Vom selben, für manche Ohren ungewohnten Sachverhalt spricht auch *Ad gentes* Art. 11. Er spornt die Theologie zu einer Besinnung, zu einer theologischen Arbeit an, bei der die von Gott offenbarten Taten und Worte immer wieder aufs neue durchforscht werden müssen. Das aufs neue Durchforschen meint nichts anderes als die überkommene Glaubenstradition, die überkommene Botschaft Jesu, im Licht der je gegebenen gesellschaftskulturellen Konstellationen und Kontexte, die ja einem ständigen Wandel unterworfen sind, neu zu überdenken. Wobei man hier Tradition und aktuelle Deutung, streng genommen, nicht nebeneinander stellen oder gar in einen Gegensatz bringen darf. Vielmehr besteht das Wesen der Tradition in der Kirche exakt darin, die Botschaft Jesu sich stets unter neuen Bedingungen neu zu erwerben.

Diese Grundeinsicht kommt in den Beschlußtexten des Zweiten Vatikanischen Konzils nur an wenigen Stellen klar zum Ausdruck. Neben *Gaudium et spes* Art. 44 eigentlich nur noch in *Gaudium et spes* Art. 11 und in dem eben erwähnten Art. 11 des Missionsdekrets *Ad gentes*. Karl Rahner wertete diese wenigen Stellen als «Aufhänger für eine spätere Theologie».⁵⁰ Da kommt mehr in den Blick als nur eine kleine Korrektur des Theologietreibens bzw. des Verständnisses der Offenbarung. Da kommt in den Blick, wie Christoph Theobald sagt, daß die «göttliche Selbstoffenbarung ... allein in historisch-kultureller Rezeption»⁵¹ existiert. Das könnte man mutwillig gleich wieder mißverstehen wollen, als werde damit die göttliche Offenbarung zum Produkt menschlicher Phantasie. Das ist in keiner Weise gemeint, wenn die heutige Theologie, und nicht erst sie, die Relationalität bzw. die Geschichtlichkeit der Rezeption der göttlichen Offenbarung betont.

Unser Thema ist hier freilich nicht dieses große Thema der menschlichen Rezeption der Offenbarung, sondern die diesem Thema implizite Konsequenz für das pastorale Handeln der Kirche. Das pastorale Handeln der Kirche darf sich in seinen Strukturen nicht in einem ahistorischen Positivismus als unveränderlich vorgegeben betrachten. Die Erkenntnis, die das Konzil, unentwickelt genug, bezüglich der Rezeption der Offenbarung gewann, muß nun auch für Gestaltung der pastoralen Strukturen zur Geltung kommen. Daran fehlt es noch an allen Ecken und Kanten. Ottmar Fuchs spricht in dem Zusammenhang⁵² von einer «Konversion», die anstehe: von einer Konversion «vom Selbstruhm des Habens zur Spiritualität des Suchens und Empfangens; zu einem vorbehaltlosen Glauben daran, dass Christus selbst die Geschichte der Kirche führt und ihre Nichtzerstörung in der Geschichte sichert (vgl. Mt 16,18); zum Verzicht auf gewalttätige

⁴⁶ Er war damals noch kein Kardinal.

⁴⁷ Vgl. Giuseppe Ruggieri, *Zeichen der Zeit* (vgl. Anm. 43), 61-70, 67.

⁴⁸ Karl Rahner, *Zur theologischen Problematik einer «Pastoralkonstitution»*, in: ders., *Schriften zur Theologie*. Band 8. Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 613-636, 629.

⁴⁹ Ebd., 631.

⁵⁰ Zitiert nach Christoph Theobald, *Zur Theologie der Zeichen der Zeit* (vgl. Anm. 44), 71-84, 73.

⁵¹ Ebd., 74.

⁵² Ottmar Fuchs hat dabei freilich zunächst den größeren Kontext der Frage nach der Offenbarungsrezeption in Glaube und Theologie im Blick.

Zugriffe, die Prozesse im Griff haben zu wollen, sie planerisch kalkulieren zu müssen».⁵³

Um das alles noch einmal an den Begriff der Zeichen der Zeit zurückzubinden: Man trifft die volle Bedeutung dieses Wortes erst dann, wenn man es nicht nur bei einer theoretischen Einsicht in eine abstrakt erkannte Notwendigkeit beläßt. Noch weniger freilich trifft man seine Bedeutung, wenn man eine solche theoretische Einsicht überhaupt nicht aufkommen läßt oder sie nur hinter vorgehaltener Hand ventiliert und sie nie als Tagesordnungspunkt auf die kirchliche Agenda setzt. Ja, man muß es noch drastischer formulieren: Die Kirche, wir meinen hier die Amtskirche, setzt solche Fragen zwar auf die Agenda, weigert sich aber beharrlich aus Angst vor Konsequenzen, die nicht abzusehen seien und die man nicht mehr in der Hand habe, überhaupt die Notwendigkeit tiefgreifender Reformen zuzugeben. Die volle Bedeutung der Zeichen der Zeit wird erst dann realisiert und erfaßt, wenn sie zu wirkmächtigen, die Praxis der Kirche verändernden Zeichen werden.⁵⁴

Der Wert der Gemeinde

Danach aber sehen die bisherigen Reformen ganz und gar nicht aus. Sie verdecken, sie verschleiern Probleme, sie argumentieren, eher fadenscheinig, mit den erweiterten Lebensräumen und setzen sich gerade dadurch von einer weiteren Grundeinsicht des Zweiten Vatikanischen Konzils ab, die in *Lumen gentium* Art. 26 ihren Niederschlag gefunden hat. Das Konzil hatte sich ja, wie kein anderes Konzil, mit der Kirche, mit dem Verständnis ihrer selbst, befaßt und dabei den Blick gewissermaßen zwangsläufig auf die Gesamtkirche, auf die Universalkirche fokussiert. Erst durch die Intervention einer kleinen Konzilsgruppe wurden bei dieser kirchlichen Selbstvergewisserung auch die Ortskirchen, «die rechtmäßigen Ortsgemeinschaften», in den Blick genommen. Es sollte das Mißverständnis ausgeschlossen werden, daß neben der glanzvollen Universalkirche die Ortskirchen gewissermaßen nur in einem «recht mäßigen» Sinn Kirche seien. Das führte zu einem etwas gewaltsamen Einschub in *Lumen gentium* Art. 26, einem Artikel innerhalb einer langen Serie von Artikeln, die von der hierarchischen Verfassung der Kirche und insbesondere von den Bischöfen handeln. In diesem Einschub in *Lumen gentium* Art. 26 heißt es: «Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen.» Sowohl der Hinweis auf die Hirten wie die Formulierung «auch selbst Kirchen» erklären sich offensichtlich aus dem Kontext, in den dieser Text eingefügt wurde. Es wäre dem Konzil nie eingefallen, zu formulieren, daß die Universalkirche «auch selbst» Kirche sei. Als Kirche leben die Ortsgemeinschaften aus der Verkündigung, aus dem Abendmahl und aus der Liebe. Dann heißt es weiter: «In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig.» In ihnen verwirklicht sich die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.

Man wollte, wie Karl Rahner diesen Texteschub kommentierte, «die konkrete Kirche des alltäglichen Lebens da sehen, wo sie den Tod des Herrn feiert, das Brot des Wortes Gottes bricht, betet, liebt und das Kreuz des Daseins trägt, wo ihre Realität wirklich eindeutig und greifbar mehr ist als eine abstrakte Ideologie oder eine dogmatische These oder eine gesellschaftliche Großorganisation.»⁵⁵ Eine Ortsgemeinde, die mehr ist als eine abstrakte

Ideologie, als eine dogmatische These oder Teil einer gesellschaftlichen Großorganisation! Es ist ein Appell, die kleine, manchmal arme Ortsgemeinde nicht aus abstrakt-theologischer Perspektive zu sehen, sondern als Realisierung einer konkreten Form des Glaubens, in den sich – wie immer schon – Unglaube mischt, aber der versucht und darauf angewiesen ist, aus der Verkündigung, aus dem Abendmahl und aus der Liebe genährt zu werden und zu leben. Diese örtliche Ekklesiologie am Leben zu erhalten, ja, sie lebendig werden zu lassen, darum geht es.

Es hat heute unserer Meinung nach den Charakter eines Zeichens der Zeit, Ortsgemeinden nicht für zu klein, nicht für lebensunfähig, für ghettogefährdet, für einfalls- und mittellos und für was sonst noch zu halten. In ihr muß man, bei aller kümmerlichen Kleinheit, auf die reale Vielfalt in Gestalt konkreter Menschen und konkreter Glaubensbiographien setzen, die das Leben der Gemeinde konstituieren. Sie repräsentieren einen Schatz, der das entscheidende Faustpfand einer Gemeinde ist. Ein Schatz, der in unterschiedlicher Intensität bleibend auf die Verkündigung, auf das Abendmahl und auf die Liebe angewiesen ist. Wenn demgegenüber die neuen pastoralen Strukturen das Zeichen setzen, solche Gemeinden seien am Untergehen, am Austrocknen, so setzen sie ein falsches Zeichen, das sich nicht an der realen Vielschichtigkeit auch kleiner und armer Gemeinden ausrichtet, sondern eher an der zentralen Gestaltungswut, die Fäden nicht aus der Hand zu geben. Heute ist der Einschub in *Lumen gentium* Art. 26 aktueller denn je. Er warnt davor, Ortsgemeinden aus vermeintlich übergeordneten strategisch-strukturellen Gründen von der Bildfläche verschwinden zu lassen.

Gegenstrategien realisieren

Dringend angesagt sind Gegenstrategien, die der Richtung folgen, die die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Stichworte des Wertes der Ortsgemeinde, der theologalen Erfahrung der Basis und der Zeichen der Zeit vorgeben. Dabei geht es hier nicht darum, gewissermaßen mit Pfeil und Bogen gegen sozusagen verfestigte und nicht zu erschütternde Bastionen anzukämpfen und sich der Lächerlichkeit eines Don Quichotte und eines Sancho Pansa preiszugeben. Wer zu lesen vermag und nicht nur zu lesen vermag, was zwischen den Zeilen steht, sondern was sich bisweilen bis auf die Zeilen vorwagt⁵⁶, dem kann nicht entgehen, daß die von den Bischöfen eingeleiteten pastoralen Strukturereformen an inhärenten Blockaden leiden, die nicht sein müssen und die den Reformen wie ein Klotz am Bein hängen. Noch schonungsloser gesagt, die bischöflichen Strukturereformen stabilisieren die Agonie, indem sie die Ortsgemeinden destabilisieren. Das erscheint wie ein Sieg des Prinzips über die Tatsachen, des Prinzips, daß der verfaßten Kirche auf dem Feld der pastoralen Strukturen die Hände gebunden seien. Über die autoaggressiven Folgen dieser gebundenen Hände macht sich kaum einer der Bischöfe – wenigstens nicht öffentlich, es sei denn in schlaflosen Nächten – Gedanken.

Von daher verschieben sie die Argumentationslinien. Sie sprechen, wie aufgezeigt, von der notwendigen Anpassung der pastoralen Strukturen an die größeren Sozialräume des heutigen Lebens und heben so die Mobilität auf den Schild ihrer Argumentation. Dabei treffen sie freilich lediglich einen Aspekt der modernen Mobilität, und noch dazu einen, bei dem sie wenig Glaubwürdigkeit erheischen.

Sie heben lediglich ein räumliches Mobilitätsverständnis auf den Schild, die Tatsache nämlich, daß sich die Menschen heute in einem größeren räumlichen Umfeld bewegen, sei es aus schulischen, beruflichen, sei es aus wirtschaftlichen, kulturellen oder aus welchen Gründen auch immer. Nämlich die Bischöfe das Mobilitätsargument tatsächlich ernst, dann müßten die pastoralen Strukturen den Menschen tatsächlich in alle diese Bereiche folgen. Davon aber kann keine Rede sein.

⁵³ Zitiert nach Bernd Jochen Hilberath, Alte und neue Herausforderungen angesichts sich wandelnder Zeichen der Zeit, in: Peter Hünemann, Hrsg., Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute (vgl. Anm. 42), 594-609, 603.

⁵⁴ Vgl. Peter Hünemann, Zur theologischen Arbeit am Beginn des dritten Millenniums, in: ders., Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute (vgl. Anm. 42), 569-593, 589.

⁵⁵ Karl Rahner, Das neue Bild der Kirche, in: ders., Schriften zur Theologie. Band 8 (vgl. Anm. 48), 329-354, 335.

⁵⁶ Vgl. manche Äußerung während des Studententages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz.

Die Vitalität der Ortsgemeinden entdecken

Der entscheidendere Mobilitätsaspekt ist die innere Mobilität des Menschen, das heißt, sein Suchen und Bestreben angesichts der Transformationen des öffentlichen Lebens nach Selbstfindung und Selbstvergewisserung, nach Identität, eine Aufgabe, die heute nicht leicht einzulösen ist. Sie wird kaum noch befriedigt durch die Übernahme vorgegebener Schemata, sondern an ihr arbeiten die Menschen in der persönlichen Auseinandersetzung mit pluralen Lebensentwürfen, die sie ausprobieren und verwerfen und erneut ausprobieren. Diese Dynamik des Lebens, die gewiß ein Reflex auf die pluralen Einflüsse aus dem größeren Sozialraum ist, nicht zu vergessen der Einfluß der Medien, ruft nach einem Verarbeitungsraum, nach einem Begegnungsraum, für den sich unserer Meinung nach *die örtliche stabile Nähe der Ortsgemeinde* anbietet. Natürlich nur dann, wenn in ihr die tatsächliche Vielschichtigkeit und Vielstufigkeit der Gemeindegliederung zur Geltung kommen darf, wenn das Suchen und Fragen der Menschen in ihr Platz hat und nicht gewissermaßen das Diktat gemeinsamer Interessen, gemeinsamen Engagements und gemeinsamer Ausrichtung alles andere überdeckt. Das authentische Leben, das ein suchendes, fragendes, auf Distanz gehendes und wieder Nähe suchendes Leben ist, kommt in den Ortsgemeinden zu wenig zum Zug. So wird das kirchliche Leben unauthentisch, die Verkündigung erstarrt zu einem Klischee, die Seelsorge wird floskelhaft und das Gemeindeleben büßt im Mief seines Milieus seine Vitalität ein.⁵⁷

Die Vitalität der Menschen, ihr Suchen und Fragen, die Antworten, die sie finden, ihr Bedürfnis nach gemeinsamen Suchprozessen, aber auch nach Rückzugsmöglichkeiten, *diese Vitalität* in ihrer Vielschichtigkeit und Vielstufigkeit muß der Ausgangspunkt gemeindlicher Strukturen sein, gerade angesichts der inneren und äußeren Mobilität der Menschen von heute. Dafür muß nicht in der Gemeinde ein Tableau eröffnet werden, sondern dafür muß die Ortsgemeinde das Tableau werden.

Das geschieht nicht von heute auf morgen. Das dauert. Es bedarf eines behutsamen mentalen Umbaus, in dem die Ortsgemeinde, wie Erzbischof Ludwig Schick formulierte, zum Träger, zum Subjekt der Verkündigung, der Liturgie, der Gemeinschaft und der Caritas wird. Eine entscheidende Bedingung dabei ist, daß die Leitungsorgane einer Diözese die Ortsgemeinden tatsächlich wertschätzen. Sie müssen an den Gegebenheiten der Ortsgemeinden ansetzen. Es bedarf eines mühsamen Prozesses, der nur schwerlich ohne die Begleitung durch pastoral Hauptamtliche Erfolg haben wird, in welchem sich die Menschen als Subjekte der Ortsgemeinde zu sehen und zu erleben lernen. Ohne falsches Mäntelchen, ohne vorschnell herbeigeredete Erfolge. Eine Ortsgemeinde erlebt sich in solchen Such- und Öffnungsprozessen als Gemeinde. So öffnet sie sich auf die Menschen und auf ihr Leben hin, so bekommt sie den Geschmack der Diversität des Lebens auf die Zunge, in der Vielschichtigkeit und Vielstufigkeit, Unausgeglichenes und Differentes bleibend ihren Platz haben. Hier muß man nicht und darf man nicht nach einem Jahr «Probelauf» gewissermaßen den Schlußstrich ziehen wollen. Ein solcher Probelauf ist kein Probelauf, sondern er ist das reale Leben einer Ortsgemeinde, die von allen lebt und in der alle leben können.

Erzbischof Norbert Zollitsch stand nicht an, das mit Recht als Seelsorge zu bezeichnen. Wir müßten damit ernst machen, so sagte er, daß Seelsorge nicht nur eine Aufgabe der Hauptamtlichen in der Kirche ist, «sondern verstärkt Sache möglichst vieler in den Pastoralverbänden und Seelsorgeeinheiten».⁵⁸ Ernst machen, sagte er. Nur, warum erst in den Seelsorgeverbänden

⁵⁷ Vgl. Redlef Neubert-Stegemann, Zur Aktualität der Pastoralpsychologie. Politische Herausforderungen, theologische Aufgaben, in: Wege zum Menschen 60 (2008), 65-73, hier 67.

⁵⁸ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Hrsg., Arbeitshilfen Nr. 213. «Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen.» Dokumentation des Studientages der Frühjahrsvollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2007, 51.

Krankenhauspfarre St. Johannes am Uniklinikum Salzburg sucht

Theologin/Theologen

für Seelsorge im Krankenhaus und mit der Bereitschaft, sich für die Mitarbeit in der KSA (Klinische Seelsorgeausbildung) auszubilden zu lassen.

Bewerbungen richten Sie bitte an:

Pfarrer P. Alfred Pucher OSCam, Müllner Hauptstr. 45

A-5020 Salzburg, Tel.: +43 (0)662 4482-4541 und

GV Dr. Hansjörg Hofer, Kapitelplatz 2, A-5020 Salzburg

und Seelsorgeeinheiten? Und nicht schon auf der Ebene der (vielleicht kleinen) Ortsgemeinde? Da drängen dann die «variae loquela nostrae temporis», «die verschiedenen Sprachen unserer Zeit» (*Gaudium et spes* Art. 44), da drängt die theologale Erfahrung der Menschen nach vorne. Da werden Fragen gestellt, die die kirchliche Hierarchie nicht mit fertigen Antworten deckeln darf, weil es vielfach Fragen und Wortmeldungen sein werden, auf die die Antworten erst gemeinsam gefunden werden müssen. In solchen Prozessen wird die wahre Gleichheit in Würde und Tätigkeit der Gemeindeglieder erfahrbar. In solchen Prozessen erfährt sich die Ortsgemeinde als Subjekt der Verkündigung, der Gemeinschaft und der Liturgie. So auch dürfte sie ihrer Verwiesenheit auf das Wort Gottes, auf die Feier des Abendmahls und auf die Liebe inne werden. Ja, sie wird dessen inne, daß in der Tat das grundlegende Priestertum in der Kirche das Priestertum der Kirche, also ihr eigenes Priestertum, ist, und daß das Amtspriestertum seinen theologischen Ort im Priestertum des Volkes Gottes hat.

Sehen, daß vieles schon geschieht

Wir wollen hier nicht abheben, wir wollen realitätsnah bleiben. Dieser realitätsnahe Blick erfährt, was in den Ortsgemeinden schon alles geschieht, aus dem Drängen und aus der Initiative von Gemeindegliedern heraus. Und zwar auf vielen Ebenen und in vielen Zusammenhängen. Zum Beispiel auf einer Ebene, die man ohnehin unschwer als gemeindlich identifiziert: Wenn sich junge Eltern zusammentun und eigenverantwortlich parallel zum Sonntagsgottesdienst einen Kindergottesdienst organisieren und sich ab der Gabenbereitung mit den Kindern dem Gottesdienst der Gemeinde anschließen. Oder wenn eine Krabbelstube eingerichtet wird, damit Eltern von Kleinkindern am Gottesdienst teilnehmen können. Aber es geht nicht nur um solche um die Liturgie gruppierte Aktivitäten. Da und dort gibt es immer wieder spontane Anläufe zu Familienkreisen, zu Bibelkreisen, zu Gesprächskreisen, die nicht von Hauptamtlichen initiiert sind und die freilich nach der anderen Seite auch nicht ewig Bestand haben müssen, um als gemeinderelevant gelten zu dürfen. Da gibt es in den Wochen der Advents- und Fastenzeit privat initiierte Exerzitien im Alltag, es gibt Bildungsangebote der Vereine und Verbände. Da gibt es die Haus- und Krankenbesuchsdienste, und zwar nicht auf dem Territorium der Ortsgemeinde, sondern in der Art der «Grünen Damen» bis in die Kliniken hinein. Örtliches Gemeindeleben äußert sich auch in subtileren, vielfach nicht als gemeindlich wahrgenommenen Formen, in treuer aufmerksamer Nachbarschaftshilfe, in der häuslichen Pflege von Angehörigen, von Alten, von Langzeitkranken, von Behinderten, ja, nicht zuletzt auch in der Art und Weise, wie Familien, Teilfamilien miteinander Freude und Leid teilen.

Die theologale Erfahrung als Schatz der Ortsgemeinden

Das ist eine exemplarische Aufzählung von Initiativen, die nicht künstlich und gewaltsam von außen angestoßen werden, damit in der Ortsgemeinde «etwas los ist». Vielmehr leben Menschen so in den Ortsgemeinden, darin drückt sich ihr Leben als Gemeindeglieder aus, darin drückt sich ihre Vitalität aus. Aber auch weniger Vitales, das abwartende, sich zurückhaltende, beobachtende, auf

Distanz gehende Verhalten und ähnliches gehört zu einer Ortsgemeinde, gehört zu ihrer Vielschichtigkeit und Vielstufigkeit. Die Ortsgemeinde schon – und nicht erst die größeren Pfarrverbände und Seelsorgeeinheiten – lebt vom Glaubenszeugnis ihrer Mitglieder, das kirchengemeindlich viel zu wenig wahrgenommen wird. Es trifft zu, was Stephanie Klein konstatiert hat: «Die fehlende Integration des alltäglichen Lebenszeugnisses in das Selbstverständnis der Kirche macht es den Gläubigen schwer, ihr Handeln selbst nicht nur als ein christliches, sondern auch als ein kirchliches (bzw. gemeindliches; S.K.) zu begreifen.»⁵⁹ Hier muß im Sinn unserer Gegenstrategie der Reformprozeß einsetzen, der sich die Chancen einer Ortsgemeinde zu eigen macht. Wobei wir damit nicht die ideologisch überhöhte Rede von der um sich selbst sorgenden Gemeinde der sechziger und siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts auflösen lassen wollen. Die Rede ist vielmehr von der neuen Wertschätzung der theologalen Erfahrung der Mitglieder einer Ortsgemeinde, eine Erfahrung, die nicht als Störpotential, sondern als «geistlicher Schatz»⁶⁰ der Gemeinde angesehen werden muß.

Hierzu paßt ein kritischer Blick auf das Milieuhandbuch des Heidelberger Sinus-Instituts «Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005».⁶¹ Das Handbuch scheint den Eindruck zu erwecken, als hätten nur noch «Konservative», «Traditionsverwurzelte» und die «Bürgerliche Mitte» mit den Ortsgemeinden zu tun. Das kann nicht unwidersprochen bleiben. Man muß auch sehen, daß auch andere Lebensmilieus wie die «Etablierten», die «Postmateriellen», die «Modernen Performer», ja, sogar «Konsum-Materialisten», «Experimentalisten» und «Hedonisten» Lebenserfahrungen machen und Lebensprioritäten setzen, die durchaus einen bedeutsamen Part des «geistlichen Schatzes» einer Ortsgemeinde darstellen. Auch sie tragen zum «Subjektsein» der Ortsgemeinden bei. Wenn das bei ihnen ankäme, würde sich gemeindeklimatisch einiges verändern. Man denke zum Beispiel an die «Experimentalisten». Mit ihnen sind Menschen gemeint, die die Vielfalt des Lebens und der Lebenserfahrungen in den Ortsgemeinden kommuniziert sehen möchten. Und der Gruppe der «Hedonisten» bestätigt die Studie den Glauben an die Existenz und Wirkung transzendenter Kräfte, worin sie letztlich ein religiöses Potential anzeigen, das in den gemeindlichen Kommunikationsprozessen fruchtbare Anregungen erhalten könnte.

Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch. Das Rettende wächst in den Ortsgemeinden. Aber es sieht sich zu wenig gewürdigt, es sieht sich von den pastoralen Strukturereformen zu wenig anerkannt, ja, es sieht sich von ihnen bisweilen bedroht und reagiert auf die Bedrohungen. So wird – als Beispiel, stellvertretend für andere – im Bistum Aachen der Unmut von Ortsgemeinden laut, denen auf Weisung des Bischofs Zwangsfusionen und der Verlust der Selbständigkeit bevorstehen. So werde, heißt es in einer der Eingaben an den Bischof, «aktives Gemeindeleben von der Bistumsleitung zerschlagen.»⁶² Gewiß gehen in solche Protesthaltung auch sehr menschliche Motive ein. Zum Beispiel das Motiv von Kirchenvorständen, verhindern zu wollen, daß das Vermögen ehemals autonomer Ortsgemeinden in das Vermögen der fusionierten Großgemeinde eingehe. Natürlich hat ein Bischof recht, wenn er sagt, vermögende und weniger vermögende Gemeinden müßten lernen, aufeinander zuzugehen. Aber diesen Lernprozeß darf ein Bischof nicht durch ein Dekret gewissermaßen überspringen und ihn so im Grunde gerade gefährden. Lernprozesse brauchen Zeit.

Unumkehrbare Schrumpfungprozesse anerkennen

Unser auf *Lumen gentium* Art. 26 gestütztes Plädoyer für den Bestand der Ortsgemeinden will nicht als argumentativer Totschläger verstanden werden. Es gibt ohne Frage Situationen,

zumal in Diasporagebieten wie in weiten Teilen der neuen Bundesländer, in denen Ortsgemeinden erst nach dem Zweiten Weltkrieg infolge der Ansiedlung von Flüchtlingen und Vertriebenen aus den Ostgebieten entstanden waren. Heute, nach mehr als zwei Generationen, sind die Gemeinden vielfach geschrumpft und ausgedünnt. Geschrumpft auch ist die Zahl der Priester und Priesterkandidaten, die damals mit ins Land kamen. Es handelt sich in vielen dieser Ortsgemeinden um einen natürlichen Schrumpfs-, um nicht zu sagen, um einen Sterbeprozess. Das darf nicht verkannt werden. Daß hier größere Flächen einbeziehende pastorale Maßnahmen notwendig sind, liegt auf der Hand und weckt auch kaum Proteste. Hier kommt das Rettende sozusagen von der Bistumsleitung, aber eben, wie im Fall des Bistums Magdeburg, in kluger Absprache mit den oft kleinen, ja, zu klein gewordenen Ortsgemeinden. So hat Bischof Gerhard Feige am Ende eines sich über Jahre erstreckenden «Pastoralen Zukunftsgesprächs» ein Dekret zum Immobilienmanagement in den Gemeindeverbänden und Pfarreien erlassen.⁶³ Es sieht vor, daß die Ortsgemeinden eine Bestandsaufnahme ihrer Immobilien, der Kirchengebäude, Gemeindezentren und Pfarrhäuser vornehmen und darüber eigenständig entscheiden, welche «Kernimmobilien» in Zukunft pastoral gehalten und finanziell gefördert werden sollen. Diese Entscheidung wie auch die spätere Verantwortung für die Immobilien und ihre Finanzierung liegt bei den Gemeindegremien. Ein interessanter Ansatz, der die Ortsgemeinden als Subjekte ernst nimmt. Und dies im sensiblen Bereich von Finanzierungsmodellen, was eine Dynamik in Gang setzen kann, so möchte man hoffen, die auch auf die Verkündigung, die Liturgie und Diakonie als Akte der Gemeinden Auswirkungen hat.

Neue Formen des Amtes wagen

Man könnte einwenden, all diese Gedanken einer Gegenstrategie seien, platt gesagt, für die Katz. Denn sie stoßen sich an zwei harten Realitäten, an denen sie scheitern müssen: an der Tatsache des Priestermangels und an den knappen finanziellen Ressourcen der Diözesen und Gemeinden. Zwei getrennt zu erörternde Probleme.

Nach der jüngsten Statistik der Deutschen Bischofskonferenz ist die Zahl der Kirchenmitglieder in Deutschland zwischen 1990 und 2006 um 9,1 Prozent zurückgegangen, die Zahl der Welt- und Ordenspriester dagegen um 27,8 Prozent. Nimmt man, was man tun muß, die Gemeinde- und Pastoralreferentinnen und -referenten hinzu, so beträgt der Rückgang in der Summe immer noch 19,6 Prozent. Sollen, so muß man hier fragen, die Ortsgemeinden zum pastoralen Pflegefall werden, nur, weil die verfaßte Kirche nicht bereit ist, einen offensichtlichen Systemfehler zu korrigieren?

Die Parallele zum ruinösen Verfall der Bausubstanz in den Städten der ehemaligen DDR drängt sich auf, ein Verfall, der noch katastrophalere Ausmaße angenommen hätte, wäre das Gesellschaftssystem nicht 1989 zusammengebrochen. Soll ähnliches mit den Ortsgemeinden geschehen, nur weil die verfaßte Kirche meint, es sich nicht leisten zu können, einen Systemfehler zu korrigieren, der sich nicht erst heute, aber heute in aller Dringlichkeit als Systemfehler zeigt? Sollen Ortsgemeinden zum Pflegefall werden, bei denen das pastorale «Pflegepersonal» nur kurz und immer unter Zeitdruck vorbeikommt?

Die Bischöfe und die Ortsgemeinden sollten sich an Sätzen ausrichten, die ein namhafter deutscher Theologe 1970 über die Kirche der Zukunft geschrieben hat. «Wie wird die Kirche im Jahr 2000 aussehen?», so lautete seine Frage. Und er gab die Antwort: Die Kirche der Zukunft «wird als kleine Gemeinschaft sehr viel stärker die Initiative ihrer einzelnen Glieder beanspruchen. Sie wird auch gewiß neue Formen des Amtes kennen und bewährte Christen, die im Beruf stehen, zu Priestern weihen. In vielen kleineren Gemeinden bzw. in zusammengehörigen sozialen Gruppen

⁵⁹ Stephanie Klein, Das Lebenszeugnis als Glaubenszeugnis, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 156 (2008), 123-131, hier 125.

⁶⁰ Vgl. die homepage des Bistums Essen: <http://www.bistum-essen.de>

⁶¹ Medien-Dienstleistung GmbH, München, Hrsg., Milieuhandbuch «Religiöse und kirchliche Orientierungen». München 2006.

⁶² KNA-Informationdienst Nr. 13/53. Jahrgang, 26. März 2008, 3.

⁶³ KNA-Informationdienst Nr. 14/53. Jahrgang, 2. April 2008, 4.

wird die normale Seelsorge *auf diese Weise* (Hervorhebung S.K.) erfüllt werden. Daneben wird der hauptamtliche Priester wie bisher unentbehrlich sein.» Der namhafte deutsche Theologe, der diese Sätze schrieb, war kein anderer als Joseph Ratzinger in seinem Buch «Glaube und Zukunft». ⁶⁴ Warum gilt dieser Satz heute für Benedikt XVI. nicht mehr? Sind wir nicht längst bei dieser Kirche der Zukunft angekommen? Bei einer Kirche, die die Zeichen der Zeit nicht ausblenden darf, sondern sie wahrnehmen muß und aus ihnen neue Handlungsmuster und – wie Joseph Ratzinger damals sagte – neue Formen des Amtes kreieren muß? Wie lange noch wird man innerkirchlich zum Gespött, wenn man heute neue Formen des Amtes einklagt? Wie lange soll man sich noch als mit Pfeil und Bogen gegen Mauern anrennend vorkommen? ⁶⁵ Schließlich kämpft man in dieser Frage, anders als Don Quichotte und Sancho Pansa, nicht gegen Windmühlen. Man hat die harte Realität, noch dazu die von der theologalen Erfahrung gedeutete Realität auf seiner Seite, wenn man – ein weiteres Mal vergeblich? – neue Formen des Amtes und ergänzende neue Zugangswege zum Amt einfordert.

Sollen denn die Ortsgemeinden immer mehr der sonntäglichen Eucharistiefeier entwöhnt werden? Wenn die Bischöfe in unserem Land weiter so mit den Ortsgemeinden umgehen, wie sie es zur Zeit tun, endet das Ganze in einem Aneurysma, in einer Sackgasse. Mit Recht hat Manfred Lütz in einer seiner neueren Veröffentlichungen darauf hingewiesen, daß nicht die Juden den Sabbat gehalten haben, sondern der Sabbat die Juden gehalten hat. ⁶⁶ Das sollte uns zu denken geben. Und wenn die Deutschen Bischöfe abwiegeln und sagen, der Priestermangel sei kein allein deutsches Problem, er könne nicht von der Deutschen Bischofskonferenz im Alleingang gelöst werden, hier sei die Weltkirche gefragt, dann müssen sie sich eben mit Gesinnungsgenossen aus dem Weltepiskopat zusammentun, um in dieser Frage Druck auf den Vatikan zu machen.

Cato endete seine Reden im römischen Senat stereotyp mit dem Satz: «Ceterum censeo, Carthaginem esse delendam», «Im Übrigen meine ich, daß Karthago zerstört werden muß.» So sollten auch die Deutschen Bischöfe keinen ihrer Ad-limina-Besuche in Rom ohne ihr Ceterum censeo beenden: «Im Übrigen meinen wir, Heiliger Vater, du solltest dich deiner Worte zu neuen Formen des Amtes aus dem Jahr 1970 erinnern.» Ein häufig gehörtes Entlastungsargument macht die Sache um keinen Deut besser. Man müsse, so wird gerne gesagt, von innerkirchlich-strukturellen Fragen, von der Fixierung auf binnenkirchliche Fragen loskommen. Die weltkirchliche Musik spiele ganz wo anders. Sie spiele im Bereich der Gerechtigkeit und Solidarität, im Bereich der Begegnung der Religionen der Welt, insbesondere im Bereich des Dialogs mit dem Islam. ⁶⁷ Daran zeigt sich die Janusköpfigkeit der verfaßten Kirche: Nach außen ist sie – nicht zuletzt aufgrund des Pontifikats Benedikts XVI. – auf der Höhe der Zeit, nach innen aber gibt sie sich betulich und ängstlich und scheint ihren eigenen regionalen Verfall ergeben in Kauf zu nehmen.

Die Kirchensteuer durch Fundraising substituieren

Das andere Problemfeld sind die knappen finanziellen Ressourcen der Diözesen und Gemeinden. Ohne die Bedeutung der Kirchensteuer auch nur im Geringsten in Frage zu stellen, wird es in der Zukunft für die pastorale Arbeit der Diözesen und Ortsgemeinden immer wichtiger, sozusagen ein zweites Standbein im sogenannten «Fundraising», in der professionellen

⁶⁴ Joseph Ratzinger, *Glaube und Zukunft*. München 1970, 123.

⁶⁵ Hier ist auch zu erinnern an die Schrift des ehemaligen Mainzer Weihbischofs Josef Maria Reuss, «In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk» von 1982, die Richard Hartmann mit Beiträgen von Ottmar Fuchs, Philipp Müller, Georg Köhl, Leo Karrer und Kardinal Lehmann 2007 neu herausgegeben hat.

⁶⁶ Manfred Lütz, *Gott. Eine kleine Geschichte des Größten*. München 2007, 250.

⁶⁷ Man denke an die Anfang Mai dieses Jahres vom Vatikan und von führenden iranischen Theologen gemeinsam herausgebrachte Erklärung zum Verhältnis von Glaube und Vernunft.

Spenderwerbung, zu entwickeln. ⁶⁸ Gewiß gibt es da und dort auf Gemeindeebene Kirchenbau-Fördervereine, die auf der Basis von Mitgliederbeiträgen und Spenden einzelne Projekte der Ortsgemeinden finanziell unterstützen. Sie verfügen aber in aller Regel nicht über das Volumen, das die Planung längerfristiger Projekte erlauben würde. Bedeutend wichtiger ist es deshalb, auf Bistumsebene als Ergänzung der Kirchensteuereinnahmen eine professionelle Spenderwerbung zu installieren. Die Professionalität einer solchen Einrichtung will sicherstellen, daß es, nicht zuletzt aufgrund einer klaren Transparenz der verwendeten Gelder, zu einer kontinuierlichen und motivierenden Kommunikation zwischen dem bistumseigenen Träger e.V. bzw. einer bistumseigenen Stiftung und potentiellen Sponsoren kommt. Dazu ist ein Bistum weit eher in der Lage als eine einzelne Ortsgemeinde. So können leichter und verlässlicher neue Spendergruppen angesprochen und gewonnen werden. Und was den Spendenfluß an die Ortsgemeinden betrifft, ist es wichtig – aber das bringt schon die Grundbedingung der durchgehenden Transparenz mit sich –, daß die zentral eingeworbenen Mittel nach einem transparenten Umverteilungsmodell den Ortsgemeinden auch tatsächlich zukommen, damit sie ihre pastoralen Projekte sicher umsetzen können.

Am Ende sollten beide Stränge, der Mut zu neuen Formen des Amtes und die durch Fundraising verbesserte Mittelausstattung, die Pastoral der Ortsgemeinden befruchten. Würde wieder mehr pastorales Personal – nicht zuletzt auch in neuen Formen des Amtes – in den Ortsgemeinden tätig werden, finanziell mitgetragen durch zentral eingeworbene Mittel, und würde das pastorale Personal seine Rolle in der Tat so verstehen, die Gemeindemitglieder zu ihrem eigenen Subjektsein zu ermächtigen, nicht in einem abgehobenen, sondern in einem realitätsbezogenen Sinn, der um die Vielschichtigkeit, um das Differente und Unfertige als «Schatz» der Gemeinde weiß – dann werden sich mit der Zeit die Menschen in ihren eigenen Potenzen, in ihren Charismen, in ihrem eigenen Glaubenszeugnis erkennen und erleben. Dann kann eine offene Praxisform des Gemeindelebens entstehen, die im Nebeneffekt auch den Boden für neue pastorale Berufe bereitet.

Freilich immer das Ceterum censeo der Bischöfe und der Theologenschaft vorausgesetzt: «Im Übrigen meinen wir, Heiliger Vater, du solltest dich deiner Worte zu neuen Formen des Amtes aus dem Jahr 1970 erinnern.» Joseph Ratzinger schrieb sie im Blick auf das Jahr 2000. Und heute schreiben wir das Jahr 2008!

Stefan Knobloch, Mainz

⁶⁸ Vgl. Udo Schnieders, Mehr als kirchliches Spendenwesen. Fundraising in deutschen Bistümern, in: Herder Korrespondenz 62 (2008), 187-192.

Der Cellist von Sarajevo

«Die Belagerung von Sarajevo, die längste Belagerung einer Stadt in der jüngeren Kriegsgeschichte, dauerte vom 5. April 1992 bis zum 29. Februar 1996. Nach Schätzungen der Vereinten Nationen wurden in diesem Zeitraum 10000 Menschen getötet und weitere 56000 verwundet. Jeden Tag schlugen durchschnittlich 329 Granaten in der Stadt ein. In einer Stadt mit rund einer halben Million Einwohner wurden 10000 Häuser zerstört und etwa 10000 beschädigt.»¹

Das Nachwort des Autors veranschaulicht nicht nur das Ausmaß der Vernichtung von menschlichem Leben und materieller Substanz in der von der Kriegsmaschinerie der Serben gequälten Stadt. Es bezieht sich auch auf jenen mörderischen Angriff am 27. Mai 1992 während der Belagerung von Sarajevo, als gegen vier Uhr nachmittags mehrere Mörsergranaten in einer Gruppe von

¹ Steven Galloway, *Der Cellist von Sarajevo*. Roman. Aus dem Englischen von Georg Schmidt. Luchterhand, München 2008, 239 Seiten, 19,95 Euro.

Menschen einschlugen, die an der Vase Miskina auf einem Markt nach Brot anstanden. Im Gedenken an die zweiundzwanzig getöteten und mehr als siebzig verwundeten Personen spielte in den darauffolgenden zweiundzwanzig Tagen Vedran Smailović, Cellist der zerstörten Philharmonie in Sarajevo, an dieser Stelle Albinonis Adagio in g-Moll.

Mit diesen Fakten ausgestattet, beginnt der Leser den Prolog des literarischen Textes, der sich zunächst auf die Beschreibung jenes Cellisten konzentriert. Er sitzt am Fenster seiner Wohnung, während eine Menschenmenge auf dem Markt nach Brot ansteht und eine Mörsergranate von den Bergen herab im nächsten Augenblick in diesen ahnungslosen Menschenpulk einschlagen wird. Noch fließt der Erinnerungsstrom des Musikers über die Gemäuer der bereits zerstörten Philharmonie hinweg, da dringen bereits seine körperlichen Empfindungen beim Einschlag der Granaten auf den Leser ein: «Es kam ihm vor, als wäre er selbst in dem Gebäude, als würden die Ziegel und das Glas ... zu Projektilen, die auf ihn einprasselten und ihn bis zur Unkenntlichkeit zerfetzen.» (S. 13). Er bemerkt das Gemetzel, das Durcheinander von blutenden Körpern, die schreien oder bereits leblos sind. Und «er wird die ganze Nacht und den nächsten Tag über am Fenster stehen», um dann am Nachmittag mit seinem Cello in dem Krater, den die Granate auf dem Marktplatz hinterließ, das Adagio zu spielen, zweiundzwanzig Tage lang.

Dieses turbulente Geschehen bildet den Auftakt zu einem Roman, in dem der Überlebenskampf der Einwohner von Sarajevo aus der Sicht von drei Protagonisten beschrieben wird: Strijela, eine achtundzwanzigjährige Scharfschützin, die den Cellisten bei seinem wagemutigen Spiel auf dem Markt beschützen will, Kenan Šimunović, ein vierzigjähriger Familienvater, der den tagtäglichen Kampf ums Überleben führt, auf der Suche nach Wasser und Lebensmitteln für seine drei Kinder und seine Frau, und Dragan Isović, ein Sechzigjähriger, dem es gelungen ist, seine Frau und seinen Sohn rechtzeitig aus Sarajevo herauszubringen. Alle drei führen einen Überlebenskampf, der von den spezifischen Bedingungen diktiert wird, unter denen sie handeln müssen. Strijela, der Pfeil, besitzt besondere Fähigkeiten. Sie ist in der Lage, mit einem Gewehr, dessen Zielfernrohr ihre potentiellen Opfer in einer Entfernung von mehr als einem Kilometer deutlich markiert, Soldaten der Belagerungsarmee zu erschießen. Und es gelingt ihr, obwohl die ihr zur Verfügung stehende

Für die im Jänner 2009 in Salzburg beginnende

Klinische Seelsorgeausbildung (KSA)

gibt es noch freie Plätze. Kontakt: Mag. Elisabeth Sallinger,
Tel.: +43 (0)662 4482-58531 und www.salk.at/2675.htm

Waffe nur eine Reichweite von 800 Metern besitzt. Doch sie ist keine skrupellose Killerin, denn sie weiß, jeder Schuß auf die Sarajevo umgebenden Berge löst bei den hochgerüsteten bosnischen Serben eine wütende Artillerieattacke auf das Gebäude aus, in dem sie sich versteckt hat. Sie hat von ihrem Kommandeur Nerwin den Auftrag erhalten, den Cellisten vor den tödlichen Schüssen feindlicher Scharfschützen zu bewahren. Es sind speziell ausgebildete Soldaten, die sich in Sichtweite des Marktplatzes in irgendwelchen Gebäuden verstecken, um den Musiker zu töten. Für Strijela beginnt nun ein waghalsiges Unternehmen auf Leben und Tod, dessen dramatisches Finale einen unerwarteten Ausgang findet.

Der Überlebenskampf der beiden männlichen Protagonisten, die sich als Zivilisten im Alltag durchschlagen müssen, nimmt ganz andere Dimensionen an. Es sind die notwendigen, von Angst erfüllten Spazier-Gänge durch die von Gewehr- und Geschützfeuer bedrohten Straßen, die Dragan in Lebensgefahr bringen. Das bedeutet: an den Kreuzungen so lange warten, bis man den Schüssen von den Bergen entkommen kann, so schnell rennen, daß ...: «Seit Ausbruch des Krieges hat Dragan dreimal mit angesehen, wie Menschen von Heckenschüssen getötet wurden. Am meisten überraschte ihn dabei, wie schnell das Ganze vor sich ging. Eben ist noch jemand über die Straße gelaufen, dann fällt er unvermittelt in sich zusammen, als wäre er eine Marionette, deren Puppenspieler ohnmächtig geworden ist. Ein trockener Knall ertönt, wenn sie stürzen ...» (S. 44) Und Dragan gerät auch in die unmittelbare Gefahrenzone, in der sein Herz gleichsam stillsteht, weil er eben dem Tod von der Schippe gesprungen ist: «Er spürte den Schuss, bevor er ihn hört. Ein scharfes Zischen, ein kurzer Luftzug, als die Kugel an seinem linken Ohr vorbeifliegt. Dann ein kurzer Knall.» (S. 90)

Auch Kenan ist bei seiner Suche nach Lebensmitteln und Trinkwasser ständig vom Tod und Todesnachrichten begleitet. Das bescheinigt ihm auch der Erzähler: «Er hat Angst vor dem Tod. Zwar kann er jederzeit sterben, ob es beim Militär ist oder nicht, aber er hat das Gefühl, dass er als Zivilist weniger gefährdet ist, und wenn er getötet werden sollte, wäre es ungerecht, während ein Soldat von Berufs wegen mit dem Tod zu tun hat.» (S. 54) Kenan lernt bei seinen häufigen Umwegen (wegen der freien Schußfelder) zu seinen Wasserdepots auch die zynischen Machenschaften derer kennen, die von der Not der Bewohner profitieren. Es sind mafiöse Banden, die mit dem Wassertransport und den Lebensmittel-Spenden der europäischen Hilfsorganisationen gigantische Gewinne machen und es verhindern, daß Kinder, die durch den Tunnel gerettet werden könnten, ... Kenan würde diese breitfressigen Mercedesbesitzer gerne verprügeln. Doch was würde es nutzen, fragt er sich immer wieder.

Es gehört zu den Verdiensten des Romans, der in vier großen Sequenzen einen Querschnitt durch den mörderischen Alltag der Bewohner von Sarajevo und einen Einblick in die brutale Realität der Militärapparatur liefert, daß ihr Autor sich einer narrativen Analyse bedient, die in vieler Hinsicht zu loben ist. Sie bedient sich konsequent einer auktorialen Position, die nur dann und wann durch einen personalen Erzähler ersetzt wird. Damit ist der Leser in die Situation eines mitfühlenden Beobachters versetzt, der im Schlußteil mit Distanz und Empathie nachvollziehen kann, warum Strijela nicht mehr als Heckenschützin morden will, und weshalb sie damit Opfer einer gnadenlosen Militärmaschinerie wird. Ein packender Text, der mithilfe vieler bosnischer Berater entstanden ist und dem Englisch sprechenden Autor so viel Mühe bereitet hat, die sich gelohnt hat:

Wolfgang Schlott, Bremen

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch
Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2009:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 54.- / Studierende Euro 40.-

Übrige Länder: Fr. 63.-, Euro 37.- zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 100.-, Euro 70.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4835), Konto Nr. 556967-61,
IBAN: CH1104835055 696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZZ80C

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.