

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz

26

**Neue Zeichen der Zeit
Unterscheidungskriterien zur Diagnose der
Situation der Kirche in der Gesellschaft und
zum kirchlichen Handeln heute**

Eröffnungsreferat von Karl Kardinal Lehmann
bei der Herbst-Vollversammlung
der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda

19. September 2005

Neue Zeichen der Zeit

Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute

Eröffnungsreferat von Karl Kardinal Lehmann
bei der Herbst-Vollversammlung
der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda

19. September 2005

**Herausgeber:
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
Kaiserstraße 161, 53113 Bonn**

Neue Zeichen der Zeit. Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 26. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006.

Inhalt

Erster Teil: Analyse

<i>I. Die Zeichen der Zeit erkennen und beurteilen</i>	5
<i>II. Das Problem der Säkularisierung</i>	8
<i>III. Der flexible Mensch und die Personenmitte</i>	17
<i>IV. Ambivalenz in der Modernität</i>	21

Zweiter Teil: Grundlegung einer Antwort

<i>V. Gleichgewicht zwischen Wandel und Beständigkeit</i>	25
<i>VI. Die Kirche in einer Zeit des Übergangs</i>	28
<i>VII. Reaktionen auf die sich verändernde Situation</i>	31

Dritter Teil: Grundhaltungen

<i>VIII. Die Antwort der Kirche: Aufgaben der Zukunft</i>	35
<i>IX. Neuer Blick auf die „Zeichen der Zeit“: Unterscheidung der Geister</i>	44

Der christliche Glaube ist wie kaum eine andere Religion in der Lage, die Frohe Botschaft Jesu Christi durch den alle endlichen Grenzen immer wieder durchbrechenden Geist Gottes allen Epochen, Kulturen und Sprachen zugänglich zu machen. Der christliche Glaube muss darum auch immer wieder neu vergegenwärtigt werden, auch wenn er derselbe bleibt. Er ist in besonderer Weise zukunftsfähig, und zwar nicht durch eine zuerst vom Menschen her versuchte Anpassungsstrategie, sondern von innen heraus. Der große Theologe und Bischof Irenäus von Lyon und mit ihm nicht wenige Kirchenväter haben dies die Neuheit¹ des Christentums genannt, was durchaus mit dem ewigen Jungsein und Jungbleiben der Kirche zusammenhängt.²

Erster Teil: Analyse

I. Die Zeichen der Zeit erkennen und beurteilen

Die bleibende Neuheit des christlichen Glaubens muss freilich immer wieder gefunden werden. Dies ist nur möglich, wenn man sich den jeweiligen Herausforderungen stellt. Man möchte wissen, welche Stunde geschlagen hat. So kommt es darauf an, die Zeit anzugesagen und darin die entscheidenden Herausforderungen zu entdecken und zu formulieren. Die Menschen haben immer nach Signalen und erkennbaren Merkmalen dafür gesucht. Sie haben Ausschau gehalten nach Anzeichen für die Nähe oder Ferne von Glück und Heil, Katastrophen und Unheil. Dabei war immer auch deutlich, dass es sich um Zeiten gewichtiger Entscheidungen handelt, und dass man zum folgerichtigen Handeln kommen muss, solange noch Zeit ist. Die Dringlichkeit der Aufgaben hatte so immer auch Anteil an der eschatologischen Struktur der Geschichte: Was ist am meisten geboten in unserer Zeit? Und wie viel Zeit haben wir noch dazu? Wann kommt das Ende?

¹ Dazu ausführlicher K. Lehmann, Hat das Christentum Zukunft? Glaube und Kirche an der Jahrtausendwende (= Mainzer Perspektiven. Wort des Bischofs 2), Mainz 2000, 19–28.

² Dazu auch H. Rahner, Die Kirche ist immer jung, Innsbruck 1970, 39–43; H. U. von Balthasar, Die Jugendlichkeit Jesu, in: *Communio* 12 (1983), 301–305.

Man hat sich dabei an verschiedenen „Zeichen“ orientiert. Es waren besonders schreckliche Ereignisse der Geschichte, große Krankheiten und Naturkatastrophen, Sonnenfinsternis und Meteoritenfall, die den Weg wiesen. Ihre Wiederkehr war ein weiteres wichtiges Zeichen. Aber auch die Natur wurde von ihrem Schöpfer her durchsichtig auf das, was Gott in der konkreten Situation vom Menschen erwartete.

Darum haben wir auch schon im Neuen Testament Hinweise auf so etwas wie „Zeichen der Zeit“. Jesus spricht zu einer großen Menschenmasse und möchte sie zu einer entschiedenen Umkehr aus dem Glauben führen: „Außerdem sagte Jesus zu den Leuten: Sobald ihr im Westen Wolken aufsteigen seht, sagt ihr: Es gibt Regen. Und es kommt so. Und wenn der Südwind weht, dann sagt ihr: Es wird heiß. Und es trifft ein. Ihr Heuchler! Das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr deuten, warum könnt Ihr dann die Zeichen dieser Zeit nicht deuten? Warum findet ihr nicht schon von selbst das rechte Urteil?“ (Lk 12,54 ff., Mt 16,3).

Das Zweite Vatikanische Konzil hat im Rückgriff auf diese Aussagen und andere Anregungen gefragt, wie man diese „Zeichen der Zeit“ erkennen und vor allem sie beurteilen könne. Es ist nicht zufällig, dass gerade die Einführung zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ diese Frage stellt. Sie will ja betont der Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen nachgehen. So heißt es: „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben“ (GS 4, vgl. auch 11). Laien und Priester sollen gemeinsam – wenn auch jeweils aufgrund ihrer Erfahrung und Kompetenz – diese Zeichen der Zeit verstehen (vgl. PO 9 und AA 14).

Dies ist freilich leichter gesagt als getan, denn zwei Dinge stehen von Anfang an fest: Die „Zeichen der Zeit“ sind nicht eindeutig und bleiben damit in ihrer wirklichen Bedeutung schwer interpretierbar. Darum ist

es auch – zweitens – konsequent, dass man die Antwort des Glaubens auf die „Zeichen der Zeit“ nicht als ohnmächtige Anpassung an das, was ist, verstehen darf, sondern es braucht eine „Unterscheidung der Geister“, um zu einigermaßen klaren Kriterien zu kommen.

Es gibt viele Zeichen der Zeit. Der Streit darüber, was wichtig ist, ist unvermeidlich. Es war nicht zuletzt Papst Johannes XXIII. selbst, der den Mut hatte, drei wichtige solcher Zeichen exemplarisch aufzugreifen: die Armut vieler Völker und ihre Entwicklung, die gleiche Würde der Frau und die Verteidigung und Durchsetzung der Menschenrechte.³ Man kann dies anreichern und aktualisieren, aber sicher sind es auch heute noch elementare Herausforderungen.⁴

Das Zweite Vatikanische Konzil selbst hat an verschiedenen Stellen, ohne systematisch vorgehen zu wollen, einzelne Zeichen der Zeit genannt, darunter die liturgische Erneuerung (SC 43), das Verlangen nach Einheit der Christen (UR 4), die wachsende internationale Solidarität (AA 14), die Forderung nach Religionsfreiheit (DH 15) sowie die den Laien eigenen Gaben und Fähigkeiten bei der Deutung der Zeichen der Zeit (PO 9). Es ist fast selbstverständlich, dass das Konzil selbst in der Aufzählung nicht nur unvollständig, sondern auch ganz offen ist. Dies hängt im Übrigen auch damit zusammen, dass der Begriff „Zeichen der Zeit“ selbst im Konzil mehrdimensional gebraucht wird. Er bezeichnet gelegentlich eine soziale und politische Wirklichkeit als solche; manchmal werden wichtige und hoffnungsvolle Aufbrüche in dieser irdischen Realität gemeint; nicht selten denkt man offensichtlich aber auch an eine Methode der Deutung von

³ Vgl. Enzyklika „Pacem in terris“ vom 11.04.1963, in: *Enchiridion delle Encicliche*, Bd. 7, Bologna 1994, 399 f. (Nr. 579–585); deutsche Ausgabe: KNA, München 1963, 13 f. (damals gab es noch keine Artikel-Zählung).

⁴ Zur Sache vgl. A. Wollbold, *Zeichen der Zeit*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. X, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 2001, 1403 (Lit.); H. Schützeichel, *Die Zeichen der Zeit erkennen. Fundamentaltheologische Überlegungen*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 91 (1982) 304–313; K. Scholtissek, „Könnt ihr die Zeichen der Zeit deuten?“ (vgl. Lk 12,56). *Christologie und Kairologie im Lukanischen Doppelwerk*, in: *Theologie und Glaube* 85 (1995) 195–223; A. Wollbold, „Nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“. *Nachfragen zur Methode der Pastoraltheologie*, in: *Zeiten des Übergangs. Festschrift für F. G. Friemel*, Leipzig 2000, 354–366.

„Zeichen der Zeit“ und eines gezielten Engagements. In der gegenwärtigen Pastoraltheologie spricht man gerne von einer „Kairologie“, welche die pastorale Situation im Blick auf die Gesellschaft, die Kirche und den Einzelnen zugleich theologisch und humanwissenschaftlich im Sinne einer daraus sich ergebenden Gegenwartsanalyse betrachtet, um dadurch zu Urteilkriterien und Handlungsimpulsen zu gelangen.⁵ Gewiss sind diese Aspekte in ihrem Verhältnis untereinander noch nicht umfassend geklärt, was freilich auch gelegentlich zu Missverständnissen führt.⁶

II. Das Problem der Säkularisierung

Ein Zeichen der Zeit gehörte immer schon zu den Kennzeichen unserer Gegenwart. – Es ist aber insofern heute neu, als es in einer anderen Perspektive gesehen werden muss. Zeichen der Zeit wandeln sich auch immer wieder. – Es ist die Säkularisierung. Wie viele andere Worte zur Kennzeichnung unserer Gegenwart – z. B. Pluralismus, Globalisierung, Fundamentalismus – ist es ein Schlagwort, das man gar nicht gerne verwenden möchte. Aber es gibt auch kein ausreichend qualifiziertes oder besseres Ersatzwort. Die Begriffsgeschichte ist ziemlich geklärt. Sie zeigt vor allem drei Bedeutungen auf:

1. Es geschieht eine Umwandlung geistlicher Besitztümer und Einrichtungen in solche weltlicher Herren, wie etwa Vorgänge nach

⁵ Vgl. dazu umfassend den Versuch vor allem Karl Rahners im Handbuch der Pastoraltheologie, vgl. jetzt Sämtliche Werke. Bd. 19: Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie, bearbeitet von K.-H. Neufeld, Solothurn – Freiburg i. Br. 1995; P. M. Zulehner, Pastoraltheologie. Bd. 1: Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung, Düsseldorf 1989, II. Teil: Kairologie, 140 ff.; zum Ganzen vgl. K. Lehmann, Karl Rahner und die Praktische Theologie, in: Zeitschrift für katholische Theologie, 126 (2004) Heft 1–2, Innsbruck 2004, 3–15.

⁶ Dazu K. Lehmann, Christliche Weltverantwortung zwischen Getto und Anpassung. 40 Jahre Pastoralpastoral „Gaudium et spes“, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 153 (2005), 297–310 (Lit.).

dem Westfälischen Frieden 1648 und beim Reichsdeputationshauptschluss 1803 zeigen.⁷

2. Der Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Aufsicht und Herrschaft wird auch in *übertragener* Bedeutung verwendet, indem man einen bestimmten Prozess der Verallgemeinerung von Begriffen, Verhaltensweisen und Erfahrungen meint, die früher einzig einen konkret biblisch-dogmatischen Sinn hatten (z. B. Wortschatz-Anleihen, Anregungen aus der religiösen Sprache usw.).
3. Man meint den Prozess der Herauslösung der Welt aus den Zusammenhängen eines religiösen Sinngefüges überhaupt; die säkulare Welt bedarf keiner kirchlichen Sinnggebung mehr, sondern versteht sich aus sich selbst. Gemeint ist damit das Vordringen einer „diesseitigen“ Wirklichkeitsauffassung und einer Lebenshaltung, die eine völlige Emanzipation vom Christlichen im Blick haben können. So gibt es in England bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Wortbildung *secularism*.⁸

Es braucht hier nicht gezeigt zu werden, welche Wertungselemente im Einzelnen mitschwingen, z. B. die Frage einer Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit des Säkularisierungsprozesses, der Enteignung und des damit verbundenen Rechtsbruchs. Umgekehrt sehen manche in der Säkularisierung als Ablösung der politischen Ordnung von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung einen Akt der Legitimität und der Emanzipation. Die Verwandlung ursprünglich religiöser Vorstellungen in solche der vom Glauben unabhängigen, allgemein menschlichen, „säkularen“ Vernunft betrachten die einen als Prozess der Entkirchlichung und des Glaubensverlustes, andere sehen in dieser Aus-

⁷ Vgl. Säkularisation und Säkularisierung 1803–2003 (= Essener Gespräche 38), Münster 2004 (Lit.).

⁸ Zu dieser Geschichte vgl. mit vielen Literaturangaben K. Lehmann, Prolegomena. Zur theologischen Bewältigung der Säkularisierungsproblematik, in: ders., Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 94–108; M. Fischer/Chr. Senkel (Hg.), Säkularisierung und Sakralisierung, Tübingen 2004; M. Jakubowski-Tiessen, Religion zwischen Kunst und Politik. Aspekte der Säkularisierung im 19. Jahrhundert, Göttingen 2004.

weitung und Übertragung ursprünglich nur religiöser Elemente ins „Profane“ einen Zuwachs an „weltlichem Gewinn“. Dadurch wird „Säkularisierung“ zu einem tragenden geschichtsphilosophischen, kulturdiagnostischen und manchmal kulturkritischen Leitwort, ja eine prinzipielle Interpretationskategorie, welche die geistige Signatur einer ganzen Zeit gleichsam stichwortartig in sich zusammenfasst. Dadurch erhält der vieldeutige Begriff eine merkwürdige Eindeutigkeit und Klarheit, die er jedoch letztlich nicht hat.

Schon in den letzten Jahrzehnten gab es im religionssoziologischen Verständnis von Säkularisierung Wandlungen, die man wohl besonders in der Theologie zu wenig mitbeachtete. Weil man lange Zeit Säkularisierung mit Entkirchlichung identifiziert hat, hat man in einer solchen Optik eine außerkirchliche oder kirchlich nicht gebundene Religiosität wenig erfasst. Man hat auch neue religiöse Formen außerhalb der gewohnten Institutionen kaum wahrgenommen. Indem man Säkularisierung mit einem fast offiziellen Weltbild aufgeklärter „Säkularität“ verbunden hat, die auch abhängig ist von der geläufigen Erziehung und dem Einfluss der Massenmedien, erschienen religiöse Handlungen früherer Zeiten nicht selten als infantil, ideologisch oder psychisch abartig. Man hat dabei aber übersehen, dass es im einzelnen Menschen, in der Gesellschaft und inmitten dieser angeblich aufgeklärten „Entlarvungen“ archaische Schichten und Verhaltensweisen im Menschen gibt, die sehr oft noch wenig aufgeklärte, dumpfe Formen von Religiosität enthalten, wie Hexenglaube, magische Praktiken, mythologische Vorstellungen, Astrologie.⁹ Sie sind oft tief verborgen.

Schon diese Anzeichen konnten die Vermutung aufkommen lassen, dass die Säkularisierung gar nicht so umfassend ist, und dass verschiedene Formen von Religiosität, nun durchaus in einem vagen Sinn, in einer inoffiziellen Subkultur weiterleben. In diesem Zusammenhang geht es um ein Bedeutungsmoment im Säkularisierungsbegriff, das lange Zeit eher verborgen und implizit blieb. Gewöhnlich

⁹ Zur Verbindung des Säkularisierungsbegriffs mit anderen Kategorien der modernen Zivilisation vgl. K. Lehmann, Gegenwart des Glaubens, 99 ff.

ist die Irreversibilität des Säkularisierungsprozesses unumstritten.¹⁰ Damit bleibt aber völlig unklar, wohin der Säkularisierungsprozess strebt, und wo er ein Ende finden kann. Auch ist damit die Frage verbunden, ob damit die Religion gesellschaftlich noch mehr an Wirksamkeit und öffentlicher Relevanz verliert. Unter der Voraussetzung einer ungebrochenen Fortdauer wären auch alle Anpassungsstrategien der christlichen Religion an die moderne Gesellschaft letztlich zum Scheitern verurteilt.¹¹ Im Allgemeinen herrschte bei vielen Religionssoziologen die Überzeugung vor, dass die Religion und die Kirchen in einem progressiv ihnen weniger günstigen sozial-kulturellen Milieu existieren werden müssen. Vieles sprach dafür, dass die Säkularisierung insgesamt unumkehrbar ist. P. L. Berger hat schon in den 70er Jahren dieser oft wenig reflektierten Annahme widersprochen.¹²

Was damals nur von wenigen reflektiert worden ist, hat im Verlauf der letzten Jahrzehnte und Jahre eine mannigfache Nachdenklichkeit erzeugt. Einmal hat sich die meist im Anschluss an K. Marx formulierte These vom Aussterben der Religion in bestimmten Gesellschaften nicht erfüllt.¹³ Es gab auch immer wieder ernst zu nehmende Hypothesen von einer Wiederkehr des Religiösen,¹⁴ spätestens im letzten Drittel des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Unter den Überlegungen im Blick auf einen Abbruch oder mindestens eine Modifikation der angenommenen Irreversibilität des Säkularisie-

¹⁰ Vgl. ebd., 102 ff. (Lit.).

¹¹ Vgl. dazu auch O. Schatz (Hg.), *Hat die Religion Zukunft?*, Graz 1971.

¹² *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt a. M. 1970; vgl. auch die Beiträge von P. L. Berger, Th. Luckmann und A. Gehlen, in: O. Schatz (Hg.), *Hat die Religion Zukunft?*, 49–68, 69–82, 83–97. Dazu zusammenfassend und deutend: *Gegenwart des Glaubens*, 103 ff.

¹³ Vgl. schon K. Lehmann, *Die Kirche und die Herrschaft der Ideologien*. 1. Wesen und Strukturwandel der Ideologien. 2. Die Herausforderung der Kirche durch die Ideologien, in: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. II/2, Freiburg i. Br., 2. Aufl., 1971, 109–180.

¹⁴ Vgl. dazu H. Freier, *Die Rückkehr der Götter*, Stuttgart 1976; F.-W. Haack, *Europas neue Religion*, Zürich 1991; V. Drehsen/W. Sparn (Hg.), *Im Schmelztiegel der Religion*, Gütersloh 1996; G. Schmid, *Im Dschungel der neuen Religiosität*, Zürich 1992; G. K. Nelson, *Der Drang zum Spirituellen*, Freiburg i. Br. 1991; O. Kallscheuer (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1996.

rungsprozesses tauchte auch immer wieder der Gedanke auf, das Verhalten des Menschen könnte nach politischen, militärischen oder klimatisch-ökologischen Katastrophen eine radikale Umkehr erfahren. So schrieb schon P. L. Berger: „Es ist vorstellbar, dass ein sich vertiefender politischer und kultureller Pessimismus einer traditionellen Religiosität neue Chancen gibt.“¹⁵

In der Tat sind solche prognostischen Überlegungen auch punktuell eingetroffen, wenn man an die religiösen Aufbrüche nach dem 11. September 2001, den Tsunami an Weihnachten und am Jahresende 2004 in Südostasien und die terroristischen Anschläge von Madrid 2004 und von London 2005 denkt. Ich will daraus keine optimistische, längerfristig geltende Prognose ableiten, aber die Ereignisse zeigen auf jeden Fall, dass es im Menschen – wenn auch noch so verschüttet und verborgen – eine letzte Tiefe gibt, die nicht einfach mit dem allgemeinen Klima der Säkularität endgültig verschwunden ist. Es gibt einen meist unausgeloteten Abgrund im Sinnverlangen des Menschen, der in der Modernität nicht einfach abgestorben ist.

Dieses Phänomen einer „Wiederkehr des Religiösen“ hat sich m. E. weniger in den Jugendreligionen¹⁶ als vielmehr in der aufgebrochenen Religiosität der jüngeren Generationen angekündigt, wie sie exemplarisch z. B. in den Weltjugendtagen von Paris (1997), Rom (2000), Toronto (2002) und Köln (2005) erkennbar wurde. Ich brauche dies hier nicht näher zu analysieren, was freilich eine wichtige Aufgabe bei der Auswertung dieser Ereignisse bleibt.¹⁷

Dieser Trend, der vermutlich zunächst eher Sache von Minderheiten ist, ist nun auch viel stärker, als es bisher beobachtet worden ist, in den Sozial- und Humanwissenschaften verfolgt und reflektiert worden. In der Bundesrepublik Deutschland ist die berühmte Rede von J. Habermas bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen

¹⁵ O. Schatz (Hg.), *Hat die Religion Zukunft?*, 66.

¹⁶ Dazu schon K. Lehmann, *Der christliche Glaube vor der neuen Religiosität*, in: ders., *Signale der Zeit – Spuren des Heils*, Freiburg i. Br. 1983, 58–82, 183–185.

¹⁷ Dazu auch R. Kramer, *Die postmoderne Gesellschaft und der religiöse Pluralismus*, Berlin 2004.

Buchhandels „Glauben und Wissen“¹⁸ im Oktober 2001 am meisten beachtet worden. Er hat mit der Vorstellung gebrochen, als sei die Säkularisierung ein geradezu automatischer Bestandteil von Modernisierung. Mit Recht hat H. Joas den Gebrauch der Wortneubildung „postsäkular“ kritisiert.¹⁹ Es geht dabei in der Tat nicht so sehr um einen gesellschaftlichen Wandel, indem man sich nun eben auf das faktische Fortbestehen religiöser Gemeinschaften einstellt, sondern es ist das Aufbrechen einer ganz grundlegenden Aporie. „Je mehr wir dem rational erzeugbaren Konsens nur noch eine schwache Motivationskraft zusprechen, desto mehr müssen wir nach den Quellen stärkerer Motivation zur Moral und intensiverer Bindung der Menschen fragen.“²⁰ Habermas ist der Meinung, dass die religiösen Wurzeln z. B. von Recht und Demokratie nicht einfach eliminiert werden dürfen zugunsten einer blassen Neutralität. Die abendländische Säkularisierung ist eben keine Einbahnstraße und darf keine „ungleichen Folgelasten“ verteilen.²¹ „Bisher mutet ja der liberale Staat nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten ... Die Suche nach Gründen, die auf allgemeine Akzeptabilität abzielen, würde aber nur dann nicht zu einem unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen und die säkulare Gesellschaft nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sich auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt.“²² Habermas scheut sich nicht, das Phänomen auch inhaltlich zu umschreiben: „Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen öffentliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsen-

¹⁸ Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001, auch in: ders., Zeitdiagnosen, Frankfurt a. M. 2003, 249–262.

¹⁹ Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004, 122–128.

²⁰ Ebd., 124.

²¹ Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001, 46 f.

²² Ebd., 47.

timentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität *vergangenen* Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenwürdiger Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.“²³

J. Habermas hat dies im Gespräch mit Joseph Ratzinger, heute Benedikt XVI., in dem bekannten Münchener Akademie-Gespräch vom 19. Januar 2004 insofern vertieft, als er einen Lernprozess für den religiösen *und* den säkularen Bereich forderte.²⁴ „In der postsäkularen Gesellschaft setzt sich die Erkenntnis durch, dass die ‚Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins‘ phasenverschoben religiöse wie weltliche Mentalitäten erfasst und reflexiv verändert.“²⁵ Religiösen Überzeugungen müsse dabei eine potenzielle inhaltliche Bedeutung und kognitive Ernstnahme zuerkannt werden. Diese müsse man auch „im Rahmen einer liberalen politischen Kultur ... Ungläubigen im Umgang mit Gläubigen“ zumuten.²⁶

Hier braucht nicht ausführlicher dargelegt zu werden, wie J. Habermas in den verschiedenen Arbeiten der letzten Zeit diese Gedanken vertiefte.²⁷ Es klingt fast wie bei E. W. Böckenförde, wenn J. Habermas schreibt: „Der liberale Staat ist langfristig auf Mentalitäten angewiesen, die er nicht aus eigenen Ressourcen erzeugen kann.“²⁸ Für

²³ Ebd., 49.

²⁴ Vgl. J. Habermas/J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br. 2005, 15–37, bes. 31 ff.

²⁵ Ebd., 33.

²⁶ Ebd., 35.

²⁷ Vgl. J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005. Darin findet sich auch der in Anm. 21 genannte Münchener Text: 106–118.

²⁸ Ebd., 9. Zu Böckenfördes These vgl. K. Lehmann, Säkularer Staat: Woher kommen das Ethos und die Grundwerte? Zur Interpretation einer bekannten These von Ernst-Wolfgang Böckenförde, in: S. Schmidt/M. Wedell (Hg.), „Um der Freiheit willen...“ Kirche und Staat im 21. Jahrhundert. Festschrift für B. Reichert, Freiburg i. Br. 2002, 24–30; ders., Recht braucht Freiheit und schützt sie, in: Die Erneuerung des Verfassungsstaates. Symposium aus Anlass des 60. Geburtstages von P. Kirchhof, hrsg. von R. Mellinghoff u. a. (= Heidelberger Forum 121), Heidelberg 2003, 91–102 (Lit.).

Habermas gehören mit Hegel die großen Religionen zur Geschichte der Vernunft selbst. „Das nachmetaphysische Denken kann sich selbst nicht verstehen, wenn es nicht die religiösen Traditionen Seite an Seite mit der Metaphysik in die eigene Genealogie einbezieht ... Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach ... Warum sollten sie nicht immer noch verschlüsselte semantische Potenziale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten können?“²⁹

Habermas zeigt gerade in dem Aufsatzband „Zwischen Naturalismus und Religion“, dass diese Gedanken nicht nur Ansätze haben in Kants Religionsphilosophie,³⁰ sondern dass sich auch besonders bei J. Rawls erstaunlich verwandte Grundgedanken finden.³¹ Dies kann hier leider nicht weiter verfolgt werden.

Freilich sehen Rawls und Habermas dafür auch auf Seiten der Religionen und der Kirchen gewisse Bedingungen: „Gewiss, aus der Sicht des liberalen Staates verdienen nur die Religionsgemeinschaften das Prädikat ‚vernünftig‘, die *aus eigener Einsicht* auf eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubenswahrheiten und auf den militanten Gewissenszwang gegen die eigenen Mitglieder, erst recht auf eine Manipulation zu Selbstmordattentaten Verzicht leisten. Jene Einsicht verdankt sich einer dreifachen Reflexion der Gläubigen auf ihre Stellung in einer pluralistischen Gesellschaft. Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profa-

²⁹ Ebd., 13.

³⁰ Ebd., 216.

³¹ Ebd., 123 ff., 152 ff., 267 ff., 289 ff., 295 f. Zu J. Rawls vgl. vor allem Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M. 1998, Taschenbuchausgabe (stw 1642): Frankfurt a. M. 2003, z. B. 346 f., 76 ff.

nen Moral begründen. Ohne diesen Reflexionsschub entfalten die Monotheismen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potenzial.³²

Damit haben wir ein vorläufiges Ziel erreicht, nämlich aufzuzeigen, wie neue Zeichen der Zeit entstehen und gefunden werden können: Aus dem zunächst eher negativ verstandenen Begriff der Säkularisierung entsteht unter gewissen Bedingungen eine erstaunliche Gesprächsnähe, wie sie ja auch in dem Dialog mit Joseph Ratzinger erkennbar wird.³³ Von hier aus könnte jedenfalls ein erstaunlicher Gesprächsfaden wieder aufgenommen werden, der lange zerrissen war.³⁴

Freilich liegt in dieser möglichen Aufwertung des religiösen Elementes auch die Gefahr, dass der Religionsbegriff so ausgeweitet wird, dass er nur noch eine sehr allgemeine transzendierende Bewegung darstellt. Im Grunde gibt es dann überhaupt keine Gesellschaft mehr ohne Religion. Man müsste dieser weitgehenden Funktionalisierung des Religionsbegriffs, auch in der Form der „Zivilreligion“, eingehender nachgehen. Für die Kirchen selbst lauert hier auch eine Falle, da dieser Begriff von Religiosität in mancher Hinsicht kaum mehr kompatibel erscheint mit dem christlichen Glauben und vor allem auch seinem Kircheverständnis.

³² Glauben und Wissen (Friedenspreisrede), 41.

³³ Der Dialog Joseph Ratzingers mit den italienischen Senatspräsidenten könnte noch andere Perspektiven beleuchten, M. Pera/J. Ratzinger, Ohne Wurzeln, Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur, Augsburg 2005 (M. Pera ist Philosoph der Wissenschaften).

³⁴ Der Erfurter Sozialphilosoph und Soziologe H. Joas, dem wir schon eine wichtige Besprechung von Habermas' „Glauben und Wissen“ verdanken (Braucht der Mensch Religion?, 122–128) hat mir freundlicherweise eine umfangreichere Besprechung des neuen Buches von Habermas „Zwischen Naturalismus und Religion“ zur Verfügung gestellt, die in der Wochenzeitung DIE ZEIT erscheinen soll (fünf Seiten, Beleg unbekannt). Vgl. auch grundlegend H. Joas/K. Wiegandt (Hg.), Die kulturellen Werte Europas (Fischer-Taschenbuch 16402), Frankfurt a. M. 2005.

III. Der flexible Mensch und die Personenmitte

Der Mensch ist heute in viele Zwänge und Wandlungen hineingestellt. Ja, oft geht es nicht um den Menschen, wie meist vorgegeben wird, sondern er soll bestimmten Erwartungen und Bedürfnissen entsprechen. Man möchte den Menschen haben, wie man ihn braucht. Wir sprechen z. B. von flexiblen Arbeitszeiten und sollen ihnen möglichst entsprechen. Von vielen Menschen in der Arbeit wird verlangt, dass sie offen für kurzfristige Veränderungen sind und ständig Risiken eingehen. Man sieht weniger die bekannten geraden Linien einer beruflichen Laufbahn, wie in früheren Zeiten, sondern eher kurzfristige Arbeitsverhältnisse. Klassische Einstellungen und Tugenden treten eher zurück, wie z. B. Treue und gegenseitige Verpflichtung oder die Verfolgung langfristiger Ziele. Man spricht vom „flexiblen Menschen“³⁵, der hier immer wieder nötig wird und stets wieder umgestaltet werden soll. Unsere Gesellschaft denkt im Rahmen ökonomischer Prioritäten in immer kürzeren Abständen. Wie können aber Institutionen, die selbstständig zerbrechen, Loyalitäten über den Tag hinaus einfordern? Was ist von bleibendem Wert, wenn wir in einer so ungeduldigen Gesellschaft leben?

Vielleicht können wir wenigstens die Richtung einer Antwort suchen: Wir können nicht einfach die Rahmenbedingungen unseres Lebens allein ändern. Aber wir können ein Stück gegensteuern, wenn wir die Gefahren erkennen. Die Folgen eines so auf Kurzfristigkeit und auf Elastizität hin angelegten Lebens gefährdet die Bindungen des Menschen besonders da, wo wir auf Langfristigkeit, Verlässlichkeit und stetige Entwicklung angewiesen sind. Wenn wir diese Tugenden nicht verteidigen und retten, verlieren wir im ziellosen Dahintreiben des Lebens viele Orte, die uns Halt geben. Deshalb müssen wir jene Orte verteidigen, wie z. B. Ehe und Familie, langjährige Freundschaften, das Vertrautsein mit einer Heimat, Herkunft und Tradition.

³⁵ Vgl. zur Analyse das aufschlussreiche Buch von R. Sennett, *Der flexible Mensch*, 6. Aufl., Berlin 1998; ders., *Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 2005. Vgl. auch *Freiheit oder Kapitalismus. Gesellschaft neu denken*. U. Beck im Gespräch mit J. Wilens, Frankfurt a. M. 2000.

Dies bedeutet nicht Unbeweglichkeit und Fixiertsein auf herkömmliche Bindungen allein. Aber das Pflegen solcher von Verlässlichkeit geprägter Beziehungen kann uns im Widerstand gegen eine Welt, die alles – auch den Menschen – funktional betrachtet und auflöst, beständiger und d. h. widerstandsfähiger machen. Dies ist m. E. notwendig, um dem Menschen auf Dauer Freude am Leben und Erfüllung seines Daseins zu ermöglichen. Es bedeutet vor allem aber, dass die Personwürde die Mitte des menschlichen Lebens ist. Wo aber ist sie begründet? Ich habe die feste Überzeugung, dass die Menschenwürde auf Dauer und in jedem einzelnen Fall – gegen alle Versuche jedweder Manipulation – nur gerettet werden kann, wenn die Personmitte des Menschen nicht instrumentalisiert und funktionalisiert wird, sondern wenn man ihr eine unangreifbare Absolutheit zuerkennt, die in keinen irdischen Dienst gestellt werden kann.³⁶ Der Mensch darf nicht Mittel zum Zweck werden. Dies ist am Ende nur gewährleistet, wenn wir den Menschen als Ebenbild Gottes³⁷ anerkennen.

Dieser Gesichtspunkt erhält noch größere Bedeutung, wenn wir daran denken, dass es seit Jahrzehnten und Jahren eine intensive Diskussion über den „Verlust des Subjekts“, ja „Das Verschwinden des Subjekts“ gibt. Dahinter steht nicht nur die Tatsache, dass das Subjektivitäts-Paradigma immer wieder in seiner Konsistenz und auch Leistungsfähigkeit bestritten wird, sondern dass auch eine Mentalität entstand, die die Reflexion des denkenden Subjekts über sich selbst mehr und mehr ausschließt, z. B. im Neopositivismus, aber auch im Strukturalismus. Hinzu kommt, dass die wachsende Anonymität technischer und ökonomischer Prozesse die personale Verantwortung

³⁶ Vgl. dazu H. Schmidinger, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Innsbruck 1994.

³⁷ Dazu H.-P. Mathes (Hg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt*, Neukirchen 1998, Kl. Koch, *Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text. Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften*, Jahrgang 18, Heft 4, Göttingen 2000 (Lit.).

schwächt oder ganz zurücktreten lässt. Dieses Phänomen bedürfte einer eigenen Darlegung.³⁸

Es wird sehr darauf ankommen, dass wir besonders die Arbeitswelt in allen Bereichen auf diese Wandlungen hin beobachten. Das allgemeine Stich- und Schlagwort Neoliberalismus³⁹ verdeckt eher die subtileren Wandlungen in der Gesellschaft, wie sie R. Sennett und andere aufgedeckt haben. Hier müssen wir viel stärker die humanen und christlichen Elemente auf dem Grund der Sozialen Marktwirtschaft kritisch und produktiv zur Geltung bringen.⁴⁰

Schon auf den ersten Seiten der Bibel hat die Arbeit ein ambivalentes Gesicht. Sie adelt und krönt den Menschen, wenn er in der Arbeit seine Fähigkeiten und sein Können anerkennt. Wir spüren heute vielleicht sogar mehr, wie sehr zum Sinn des Lebens die Erfüllung des Menschseins auch in der Arbeit gehört. Erst der Mangel an Arbeitsplätzen und die Folgen für die Arbeitslosen offenbaren voll auch den menschlichen Rang der Arbeit. Zugleich zeigen das Gesicht und die menschliche Erscheinung aber auch, dass die Arbeit den Menschen auszehrt und ausmergelt. Die Arbeit ist immer auch ein Stück Fron, selbst wenn es nicht mehr die Knechtsherrschaft durch Fronarbeit geben sollte. Diese Doppeldeutigkeit der Arbeit ist schon von Anfang an gegeben. Aber gerade wenn es so ist, dann können wir auch ein gelasseneres Verhältnis zu ihr gewinnen. Sie allein ist es nicht, die den Wert eines Menschen bestimmt. Vielmehr ist Arbeit unser ge-

³⁸ Dazu W. Czapiewski (Hg.), *Verlust des Subjekts?*, Kevelaer 1979; *Die Frage nach dem Subjekt*, hrsg. von M. Frank u. a., Frankfurt a. M. 1988; H. Ebeling, *Ästhetik des Abschieds. Kritik der Moderne*, Freiburg i. Br. 1989; H. Schrödter (Hg.), *Das Verschwinden des Subjekts*, Würzburg 1994; H. Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt a. M. 1976 und 1996; D. Korsch/J. Dierken (Hg.), *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*, Tübingen 2004.

³⁹ Vgl. knapp dazu G. Willke, *Neoliberalismus*, Frankfurt a. M. 2003; G. Gamm u. a. (Hg.), *Die Gesellschaft im 21. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2004.

⁴⁰ Vgl. K. Lehmann, *Notwendiger Wandel der Sozialen Marktwirtschaft?* (= Ludwig-Erhard-Lectures), Berlin 2002; ders., *Das christliche Menschenbild in Gesellschaft und Kirche*, in: R. Biskup/R. Hasse (Hg.), *Das Menschenbild in Wirtschaft und Gesellschaft* (= Beiträge zur Wirtschaftspolitik 75), Bern 2000, 51–78 (Lit.).

meinsames Los, Möglichkeit zur Sinnerfüllung, aber auch Möglichkeit der Selbstzerstörung, und zwar im Übermaß und im Untermaß. Darum müsste es leichter sein, die Arbeit auch zu teilen. Wir könnten so auch besser den Blick bekommen dafür, dass Arbeit nicht nur Erwerbsarbeit ist, sondern dass in unserer Gesellschaft eine neue Verantwortung entsteht für ein Unmaß von Arbeit, das nicht dem Erwerb dient, von dem wir aber alle auch leben: die Arbeit der Mütter in den Familien nicht weniger als viele Ehrenämter.

Hier können wir konkrete Solidarität einüben. Hier können wir manchen falschen Rangordnungen zum Ausgleich verhelfen, denn weder Arbeitslosigkeit noch volle Beschäftigung sagen schon alles aus über den Menschen.

Besonders die westliche Tradition des Christentums hat viel dazu beigetragen, der Arbeit den rechten Platz und die genügende Anerkennung zu verschaffen. Das „Ora et labora“ (Bete und arbeite) der frühen Benediktiner erinnert uns daran. Erst wenn wir die Arbeit nicht verkürzen und wenn wir sie nicht verachten, kommen wir zu dem Gleichmaß und dem Gleichmut, mit dem man sie betrachten muss: etwas Mittleres im Menschen, das uns gerade deshalb befähigen sollte, ihre Wandlungen zu bewältigen und sie in aller Nüchternheit zu betrachten. Dann müsste es auch leichter werden mit Reformen.

IV. Ambivalenz in der Modernität

Mit solchen Überlegungen kommen wir schon sehr in die Nähe der Diskussion über das Schicksal der Moderne. Bereits eine solche Wortprägung wie „postsäkular“ zeigt dies deutlich. Überhaupt fällt ja auf, wie in den letzten Jahrzehnten eine überaus intensive Diskussion über die Bewertung der Moderne eingesetzt hat. Es genügt, fast wahllos einige Titel zu skizzieren: Der Tod der Moderne, Die Schuld der Moderne, Der Fundamentalismus der Moderne, Konsequenzen der Moderne. Schließlich gehört in diesen Zusammenhang auch die Rede von der Postmoderne.

Es ist hier nicht möglich, auf diese Thematik⁴¹ einzugehen. Man hat immer wieder darauf hingewiesen, dass die Moderne selbst dialektisch strukturiert ist, wie schon die Aufklärung zeigt, und dass sie ein „unvollendetes Projekt“ darstellt, wie J. Habermas formuliert hat.⁴² In diesem Sinne kommt alles darauf an, den Verlaufsprozess und die innere Abwandlung von „Moderne“ zu verfolgen.⁴³

In diesem Zusammenhang ist ein Thema aufgetaucht, das philosophisch und theologisch Aufmerksamkeit verdient. Der in England lehrende Sozialwissenschaftler Zygmunt Bauman hat sich sehr intensiv mit dem Thema der Ambivalenz in der Postmoderne beschäftigt.⁴⁴

⁴¹ Vgl. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, 3. Aufl., Hamburg 1992; ders., *Wege aus der Moderne*, Weinheim 1988; ders., *Vernunft*, Frankfurt a. M. 1995; P. Koslowski, *Die Prüfungen der Neuzeit*, Wien 1989.

⁴² Zum gesamten Komplex vgl. auch D. Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen 2003; F. Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, München 2005.

⁴³ Dazu u. a. P. Wagner, *Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin*, Frankfurt 1995; H. Veith, *Das Selbstverständnis des modernen Menschen. Theorien des vergesellschafteten Individuums im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2001; vgl. auch die Textauswahl: *Geschichte schreiben in der Postmoderne*, hrsg. von Chr. Conrad/M. Kessel, Stuttgart 1994.

⁴⁴ *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 1992 (auch Fischer-Taschenbuchausgabe, Frankfurt a. M. 1995); *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg 1992 (Taschenbuchausgabe, Hamburg 2002); *Postmoderne Ethik*, Hamburg 1995; *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*, Hamburg 1997; *Unbehagen in der Postmoderne*, Hamburg 1999.

Er fragt sich, warum die Moderne ihre Versprechen nicht einlösen konnte. Seine Antwort geht dahin, dass sie sich eine unlösbare Aufgabe gestellt habe: absolute Wahrheit, reine Kunst, Humanität als solche, Ordnung, Gewissheit, Harmonie, das Ende der Geschichte. Der Anspruch der Moderne, die unversöhnliche Moderne, die Welt durchschaubar zu machen, sei von vornherein zum Scheitern verurteilt. Dies komme daher, weil dieser Anspruch die grundsätzliche Ambivalenz der Welt und die Zufälligkeit unserer Existenz, unserer Gesellschaft und unserer Kultur geleugnet habe. Alle Versuche, diesem Anspruch zu entkommen, haben zu einem Teufelskreis geführt und mitgeholfen, alles Ambivalente zu vernichten. Bauman erklärt auch den Nationalsozialismus und den Holocaust in dieser Richtung.

Erst die Postmoderne habe sich von dem Versprechen verabschiedet, eine übersichtliche Welt zu schaffen. Bauman versteht die Postmoderne als „illusionslose Moderne“, befreit von falschem Bewusstsein, unrealistischen Vorstellungen und Zielsetzungen. Diese Desillusionierung biete jedoch die Chance zu einer „Neuverzauberung“ der Welt. In ihr haben auch Gefühle und das Unerklärbare eine Existenzberechtigung. Wer die Zweideutigkeit der menschlichen Existenz beheben will, raubt dem Menschen seine Freiheit und Unergründlichkeit. Tolerant kann nur der sein, der die Ambivalenz alles Menschlichen anerkennt. Dann können auch Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Nationalismus vermieden werden. Das Unbehagen, das sich in der Moderne bekundet, stammt aus einer Sicherheit, die zu wenig Freiheit zulässt; das postmoderne Unbehagen entsteht aus der Freiheit, die zu wenig Sicherheit garantiert.

Dem Unbehagen kann man nicht entgehen. Nicht zufällig sieht Bauman immer wieder in dem „Ende der Eindeutigkeit“ ein Kennzeichen der Postmoderne. Es gibt keine Bilanz mehr ohne Verlustseite. Die „Umwertung der Werte“ muss immer wieder nüchtern auch die Rück- und Nachtseite allen so genannten Fortschritts bekennen. So bietet auch jede Entscheidung unabänderlich die Gefahr des Scheiterns. Die Postmoderne zeigt also ein doppeltes Gesicht: Sie ist zugleich Fluch und Chance der moralischen Person. Die Verantwortung

des Handelnden ist fundamentaler und grundlegender als jemals zuvor. Aber die Zerrissenheit des gesellschaftlichen Kontextes und der unterschiedlichen Lebensinteressen stellen uns immer wieder vor dieselben Ausweglosigkeiten. Bauman plädiert deshalb für den Abschied von den Prinzipien.⁴⁵ Dies deckt sich mit anderen Postulaten, dass das Ende der alten Gewissheiten gekommen sei.⁴⁶ Dieses Thema „Ambivalenz und Ambiguität“ ergänzt ein anderes wichtiges Thema des postmodernen Denkens, nämlich „Differenz und Pluralität“.⁴⁷

Hatte Descartes das Ideal des Denkens im „clare et distincte“ gesehen, wie es dann vor allem in der modernen Wissenschaft zum Höhepunkt gelangte, so erblickt das postmoderne Denken eine eigene Fruchtbarkeit in der Anerkennung von Ambivalenz und Ambiguität. Sie seien nicht nur in der Kunst, sondern auch in der Wissenschaft zu tolerieren. Die Einschränkung der Eindeutigkeit entlasse auch eine produktive Vieldeutigkeit. Dies sei ein Gewinn, um die Sinnfülle und Multidimensionalität von Wirklichkeit, damit auch den Reichtum der Geschichte zu erfassen.

Es ist nicht möglich, hier eine ausreichende Auseinandersetzung zu führen. Aber es ist auch deutlich geworden, dass diese Konzeption bei allen kritikwürdigen Details nicht unwichtige Anknüpfungspunkte bringt für das Gespräch mit Religion und Theologie, auch wenn Bauman selbst wenig auf dieses Thema zu sprechen kommt. Alle idealistischen Übersteigerungen werden gebrochen. Die Vielfalt und Vieldeutigkeit der geschöpflichen Wirklichkeit kann unverstellt an den Tag kommen. Die endliche Wirklichkeit erscheint in ihren Spannungen und Aporien. Die Mehrdeutigkeit offenbart bis zur Widersprüchlichkeit die dunklen Seiten gerade auch der menschlichen Realität. Dadurch zwingt Bauman das Denken, sich auch der Brüchigkeit

⁴⁵ Zu Bauman vgl. das Arbeitsbuch: M. Junge/Th. Kron (Hg.), Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik (= UTB 2221), Opladen 2002 (Lit.).

⁴⁶ Vgl. W. Lech/G. Schwind (Hg.), Das Ende der alten Gewissheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne, Mainz 1973.

⁴⁷ Vgl. dazu den wichtigen Diskussionsband: P. Koslowski/R. Schenk (Hg.), Ambivalenz – Ambiguität – Postmoderität. Begrenzt Eindeutiges Denken (= Collegium Philosophicum 5), Stuttgart 2004.

des menschlichen Lebens zu stellen. Dies muss man feststellen, auch wenn man die Ethik Baumans, die eine radikale Individualisierung mit sich bringt, kritisch beurteilt. Er findet kaum mehr zur Anerkennung allgemein verbindlicher Maßstäbe.

Hier ergeben sich, gewiss nicht unmittelbar, Ansatzpunkte für das Gespräch mit religiöser Erfahrung. Die Phänomene, um die es hier geht, haben durchaus etwas mit der Beschränktheit, der Kreatürlichkeit des Menschen und der Gebrochenheit seiner Existenz zu tun. Man kann unschwer auch die tiefe Zwiespältigkeit menschlichen Tuns eruieren und auch in gewissen Grenzen verstehen. Zugleich wird die ganze Brüchigkeit des menschlichen Daseins erkennbar, das nicht zuletzt durch die Endlichkeit des Menschen, aber eben auch durch seine Verwundung in Folge der Ursünde und durch sein inneres Zerfallensein gegeben ist. Hier sehen wir die Kreatürlichkeit des Menschen in allen Dimensionen⁴⁸ und nicht zuletzt das, was die klassische theologische Anthropologie „Konkupiszenz“ nennt.⁴⁹ Damit ist auch gegeben, dass es weniger undialektisch neutrale Situationen gibt, sondern dass sie immer schon konkret spirituell und ethisch von Vorentscheidungen bestimmt sind. Darum werden Kategorien wie „Entscheidung“ und „Entschiedenheit“ noch wichtiger als bisher. Schon das Konzil von Trient hatte bei der Umschreibung der „Konkupiszenz“ deutlich gemacht, dass sie nur im „Kampf“, im Ringen mit den widrigen Kräften aus uns selbst und um uns herum bestanden werden kann (vgl. Denzinger-Hünemann 1515 f.). „Es ist dem nachparadiesischen Menschen nicht vergönnt (und eigentlich auch nicht zugemutet), seine positive Entscheidung gegen die ursprünglichen Tendenzen seiner Weltsituation adäquat durchzusetzen. Seine Ent-

⁴⁸ Vgl. dazu K. Lehmann, *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, Freiburg i. Br. 1993, 43 ff., 142 ff. u. ö.

⁴⁹ Vgl. dazu E. Schockenhoff, Art. Konkupiszenz, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VI., 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1997, 271–274; dazu außer den bekannten Arbeiten von K. Rahner, J. B. Metz, B. Stoeckle, H. Hoping, *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von I. Kant*, Innsbruck 1990; Chr. Böttigheimer, *Der Mensch im Spannungsfeld von Sünde und Freiheit. Die ökumenische Relevanz der Erbsündenlehre*, St. Ottilien 1994; immer noch wichtig ist G. Siewerth, *Die christliche Erbsündenlehre*, Einsiedeln 1964, 51 ff., 74 ff.

scheidung bleibt je gestreut, sich selbst in den letzten Auswirkungen verweigert und verhüllt, fragwürdig; ja, er wird in diesem ‚Kampf‘ – ohne eigentliches Gnadenprivileg – auch immer wieder unterliegen, d. h. faktisch sündig werden.“⁵⁰ Freilich bedarf es dazu noch einer gewaltigen theologischen, aber auch philosophischen Arbeit.

Man kann gewiss in diesem Phänomen⁵¹ der Ambivalenz auch die anderen Zeichen der Zeit erkennen, von denen die Rede war. Alle Phänomene zeigen den Prozesscharakter und die Dialektik des menschlichen Wesens und des Weges in der Geschichte. Darum ist es wichtig, den „Ort“ und die Bewegungsform der Kirche in dieser Gegenwart zu umschreiben und daraus weiterführende Imperative für das Handeln zu gewinnen.

Zweiter Teil: Grundlegung einer Antwort

V. Gleichgewicht zwischen Wandel und Beständigkeit

Natürlich ist diese Thematik der theologischen Tradition nicht ganz fremd. Vor einiger Zeit war das Bild von der pilgernden Kirche freilich eher beschaulich und erbaulich. Es machte den trauten Eindruck, die Schar der Menschen in der Kirche wandere durch die Mühsal und den Wandel dieser Zeit dem Ufer der Ewigkeit entgegen. Dieses Bild hatte geradezu etwas Beruhigendes an sich, denn es verband den geschichtlichen Weg mit einem festen Ziel, dem alles zustrebt. Die Unbeständigkeit des Wandels war ein Stück weit immer aufgehoben in den geschichtsmächtigen Gott hinein. Das wandernde Gottesvolk war darum auch von einer unverlierbaren Hoffnungsgewissheit erfüllt, mit Gottes Geist trotz aller Irrungen und Wirrungen auf dem wahren

⁵⁰ J. B. Metz, Konkupiszenz, in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe, hrsg. von H. Fries, Bd. I, München 1962, 843–851, hier 848.

⁵¹ Vgl. dazu auch das Sonderheft „Wirklichkeit. Wege in die Realität“ der Zeitschrift „Merkur“ 59 (2005), Heft 9/10.

Weg zu bleiben. Übermut oder gar Triumphalismus waren deshalb nicht angebracht.⁵²

Wenn wir heute davon sprechen, dass Kirche unterwegs ist, dann haben wir diese biblische Fundierung des wandernden Gottesvolkes gewiss nicht vergessen oder gar hinter uns gelassen. Aber das Unterwegssein hat eine andere konkrete Gestalt gewonnen. Kirche erscheint oft wie eine nie enden wollende Baustelle, die stets im Umbruch ist. Das Ziel der Bewegungen ist undeutlich geworden. Das Woher und das Wohin verschwindet immer mehr unserem Blickfeld. Alles scheint sich immer wieder auf das Momentane und Gegenwärtige zu beschränken. Es fehlt der Weg mit einem wirklichen Aufbruch, es fehlen die markierbaren Stationen, es fehlt am erkennbaren und auch gewollten Ziel. Zur Zeit und zur Geschichte gehört dieser Weg, der sich von einem Anfang zu einer Vollendung hin erstreckt.

Darum leben wir oft auch in der Kirche viel zu heutig. Es geht nicht mehr, wie in der Konzilszeit, um das „aggiornamento“, d. h. um die lebendige Vergegenwärtigung der geschichtlichen Überlieferung in das Heute hinein. Uns fehlt der lange Atem. Deswegen fehlen uns auch das beständige Wissen um die Herkunft aus einer gewesenen Geschichte, die nicht nur Vergangenheit ist, aber auch die Zukunftsfähigkeit, die ein Zeichen für geschichtliche Verantwortung darstellt. Wir treten oft hektisch auf der Stelle und befinden uns auf der Suche nach der Gegenwart oft in einem flüchtigen Niemandsland. Es ist dann kein Wunder, dass wir im hohen Maß den gesellschaftlichen Strömungen ausgeliefert sind, uns an ihre Trends verlieren und keinen eigenen Ort mehr gewinnen, der uns Stand gibt, standhalten lässt und uns zum Widerstand befähigt.

⁵² In diesem zweiten und dritten Teil sind nur wenige Anmerkungen angebracht, die das Gesagte weitgehend von eigenen umfangreicheren Arbeiten her zu den jeweiligen Themen genauer beleuchten können und auch wiederum viele Literaturhinweise enthalten. Zur Gesamtsicht vgl. immer noch K. Lehmann, Neuer Mut zum Kirchesein, Freiburg i. Br. 1982 u. ö.; Evangelium und Dialog, in: E. Kleindienst/G. Schmuttermayr (Hg.), Kirche im Kommen. Festschrift für Bischof Josef Stimpfle, Frankfurt a. M. – Berlin 1991, 401–422.

So wird man als Kirche am Ende ortlos. Wir treiben im Meer der Welt und haben oft keine eigene Steuerung mehr. Wir sind stets im Fortschritt, ja im Fortriss und entfernen uns von den Ursprüngen und werden orientierungslos. Dies ist nicht zufällig. Wir haben früher oft ein Kirchenbild gefördert, das von einer großen Immobilität geprägt war. Die Kirche erschien im Ozean des geschichtlichen Wandels wie ein fester Fels, der allem trotzt. Als nun entdeckt wurde, dass die Kirche in vielen Erscheinungen doch stärker abhängig war und wurde von der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt, wurde daraus beinahe ein Taumel, nur bloß nichts zu versäumen und immer aktuell zu bleiben. Das Gleichgewicht zwischen Wandel und Beständigkeit ist verloren gegangen.

In Wirklichkeit ist nämlich das Verhältnis der Kirche zum Wandel und gerade auch zum Fortschritt der Geschichte viel präziser. Die Institutionen und auch die Kirchen verändern sich im Verhältnis zur Geschichte nicht in der gleichen Weise. Es gibt verschiedene Bewegungsformen und Verlaufsweisen in der Geschichte. Aus vielen Gründen orientieren sich – wenigstens nach der Aufklärung – viele reformatorischen Kirchen intensiv an den geistigen und gesellschaftlichen Veränderungen der Zeit. In diesem Sinne haben sie eine hohe Geistesgegenwart. Sie reagieren schneller, büßen aufgrund dieser Anpassungsfähigkeit auch nicht selten rascher ihre Identität ein. Nicht selten fördern und verstärken sie auch gewisse Trends. Es ist ganz selbstverständlich, dass sich dabei manches mischt, das im ersten Augenblick kaum recht zu unterscheiden ist: zwischen wirklich neuen Herausforderungen und einem mitunter riskanten Sich-Anpassen. Diese Bewegungsform verwirft auch das momentan Angeeignete schnell wieder und öffnet sich Neuem.

Die katholische Bewegungsform in der Geschichte wird dabei oft grundlegend verkannt. Wir sind längst nicht so unbeweglich, wie es scheint, wie wir auch viel freier sind, als einer von außen mutmaßen kann. So verändert sich sogar die katholische Kirche viel mehr als man denkt. Die Veränderungen erfolgen jedoch nicht so rasch. Sie treten eher zögerlich ein. Sie erscheinen oft mit einer gewissen Ver-

spätung. Manches scheint dann gar nicht mehr „aktuell“ zu sein. Dies ist sicher eine „konservativere“ Form der Aneignung von so etwas wie Fortschritt. Die Mühlen mahlen langsamer. Ich will gar nicht ausschließen, dass dabei manchmal eine historische Stunde und Herausforderung verschlafen werden kann. Viele Anverwandlungen von Neuem geschehen jedoch erst dann, wenn sie sich einigermaßen bewährt haben und Aussicht gewinnen, auch künftig Bestand zu haben. Deshalb ist die Aufnahme von Neuem zwar zögerlicher, aber nachhaltiger, mühsamer, vielleicht gründlicher. Das Neue gehört nun wirklich zum bleibenden Wesen der Kirche. Der Anschein, als bewege sich nichts, täuscht gründlich. Ich bin der festen Überzeugung, dass die Kirche überhaupt nicht zwei Jahrtausende hätte überleben können, wenn sie nicht im Medium des Geistes eine solche lebendige Strategie von Beharrlichkeit und Wandel befolgt hätte, oft gleichsam instinktiv, nicht immer mit reflektierter Absicht.

VI. Die Kirche in einer Zeit des Übergangs

Daraus lässt sich vieles ableiten und lernen. Ich will hier nur eine Sache deutlicher herausstellen. Die Kirche befindet sich in dieser Perspektive nicht nur in einem allgemeinen Sinne unterwegs. Sie begreift sich nicht nur als wanderndes Gottesvolk zwischen den Zeiten. Sie steht immer wieder an geschichtlichen Kreuzungen und Schnittstellen. Es sind besondere Zeiten, in denen sich die Epochen ablösen, d. h. wo die Rahmenbedingungen des menschlichen Verstehens sich ändern. Wenn grundlegende, exemplarische Muster sich ändern, sprechen wir von einem Paradigmen-Wechsel. Ein solcher geschieht nicht immer. Aber es gibt gerade auch in der Kirche so etwas wie epochale Einschnitte, die von besonderen Umbrüchen begleitet sind. Die Zeiten, in denen ein solcher Wandel erfolgt, sind besonders schwierig. Sie sind nämlich, je nach Standort, vieldeutig. Man muss darum solche Situationen stets nach verschiedenen Seiten hin verstehen und lesen. Es sind Situationen des Übergangs. Es ist nicht zufällig, dass diese neuen Konstellationen an den Epochenschwellen auftreten: von der Spätantike zum Frühmittelalter, vom Spätmittelalter zur frühen Neuzeit usw. Ich möchte annehmen, ohne dass wir unse-

ren gegenwärtigen Standort überschätzen, dass wir doch in die Nähe eines solchen Übergangs gekommen sind.

Solche Übergänge sind immer von mindestens zwei Seiten her zu lesen, sie sind doppelköpfig, ob man sie nämlich von der Vergangenheit und der bisherigen Situation her versteht, oder ob man sie mehr von ihren zukunftsweisenden Tendenzen her begreift. Nun kann man nicht zugleich nach vorne und nach hinten schauen. Die Alten haben eine solche Kunst des Rückblicks und der Vorschau in einem darum immer auch mit einem übermenschlichen Wesen in Zusammenhang gebracht, wie er uns im Januskopf vertraut ist. Wir orientieren uns oft viel lieber träumerisch und nostalgisch an dem, was war oder angeblich war, oder utopisch an einer Vision, die kaum einen Anhaltspunkt in der gegenwärtigen Wirklichkeit hat, aber gerade deswegen so anregend wirken kann, auch wenn sie sich vielleicht als Täuschung erweisen sollte.

Am besten kann man diese Situation des Übergangs anschaulich machen im Zusammenhang des Stichwortes „Volkskirche“. Dieses Schlagwort kann natürlich nicht heißen, dass jeder, der in einer überwiegend katholischen Bevölkerung geboren wird, auch gleichsam automatisch in die entsprechende mehrheitliche Kirche hineingetauft wird. Ein Minimum an Freiheit und Entscheidung war wohl – von Ausnahmen abgesehen – auch in homogenen religiösen und konfessionellen Räumen notwendig, um verbindlich einer Kirche anzugehören. Wenn jedoch hier und dort Reste einer solchen primär volkshaften Zugehörigkeit existieren sollten, dann sind sie in der Zwischenzeit weithin gründlich vergangen.

Dennoch ist das Konzept „Volkskirche“ nicht einfachhin der Vergangenheit zuzurechnen. Die Kirche, die nicht identisch ist mit einer „Sekte“, kümmert sich um das Heil und Wohl der Menschen; dies gilt für eine ganzheitliche Sorge um alle: nicht bloß um die Mitglieder der Kirche, sondern um die Menschen aus allen Schichten; sie weiß, wo Schwierigkeiten und Nöte die Menschen bedrängen, und ist auch davon überzeugt, dass sie im Rahmen und in den Grenzen ihrer Kompetenz nicht schweigen kann bei der Gestaltung zentraler Le-

bensverhältnisse in der Gesellschaft. In diesem Sinne kann auch eine Minderheit repräsentativ werden, das „Volk“ vertreten und für es ihre Stimme erheben.

Wer sich in diesem Übergang bewegt, darf nicht nur nach einer Seite schauen. Blickt er in eine Vergangenheit, die oft auch noch romantisch verklärt wird, so kann er die Gegenwart oft nur als Abfall und Niedergang begreifen. Blickt man nur nach vorne, so setzt man einige gewiss ahnbare, aber noch nicht ausgereifte künftige Tendenzen absolut und fixiert sie. Man kommt dann zu Idealen, die selbst eigentlich so nicht zukunftssträchtig sind. Im Ansatz sind dann immer wichtige Elemente enthalten, aber es fehlen auch überzeugende Konzeptionen. Dies ist in etwa der Fall, wenn man der „Volkskirche“ antithetisch die „Freiwilligkeitskirche“ entgegensetzt, als ob es in der Vergangenheit nur Zwang gegeben hätte und in der Zukunft nur pure Spontaneität geben könnte. Es gehört zur Phase des „Übergangs“, dass man Bewahrenswertes behält, es transformiert und dass man neuere, vielleicht in der Tat Gewinn bringende Einsichten und Erfahrungen sich erst bewähren lässt. Dieses Ineinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kann nur in einer differenzierteren Pastoral bewältigt werden, wie sie z. B. heute bei der Hinführung zu den Sakramenten geleistet wird, angefangen von der Taufpastoral bis zur Ehevorbereitung.

Eine solche Situation ist nicht einfachhin neutral. Auch sie verlangt Entscheidungen. So wird man im Zweifel eher einer personal und individuell geprägten Hinführung zum Glauben den Vorzug geben, ohne soziale und institutionelle Elemente in ihrem Gewicht zu verkennen. Man denke z. B. an die Diskussion über das Firmalter, das vernünftigerweise heute höher liegt als früher. Wenn es zu hoch liegt, hat dies jedoch für die pastorale Konzeption Folgen. So kann man auch zweifeln, ob auf die Dauer das Minimum an Vorbereitung auf die Ehe genügt, das heute in der Regel für eine christliche Ehe verlangt wird. Die Sakramentenpastoral bewegt sich unvermeidlich zwischen den Gefahren eines Rigorismus, der in hohen Anforderungen und in der Zahl der Beschränkungen das Heil sieht, und einem Laxis-

mus, der die Zulassungsbedingungen niedrig hält und sich mit Mindestanforderungen begnügt.⁵³

VII. Reaktionen auf die sich verändernde Situation

Für die westlichen und zunehmend auch mehr für die osteuropäischen Gesellschaften ist es fast selbstverständlich geworden, dass es sich um keine geschlossenen Welten mehr handelt. Sie sind nicht nur faktisch für alle Religionen und Weltanschauungen offen, sondern sie sind prinzipiell, d. h. unauflösbar, offen im Sinne eines weltanschaulichen und religiösen Pluralismus. Die Herkunft und die Struktur dieses Pluralismus habe ich in anderem Zusammenhang ausführlicher erhell.⁵⁴

Dieser Pluralismus hat zur Folge, dass die einzelnen Welt- und Lebensanschauungen gleichgültig nebeneinander stehen. Oft bilden sie nicht einmal mehr eine wechselseitige Konkurrenz, sondern gehen sich nichts an. Unterschiedliche Auffassungen haben sich gegenseitig zu tolerieren, sodass der Gegensatz von wahr und unwahr im Verhältnis dieser Auffassungen zueinander keine Anwendung finden kann. Für jede Religion ist dies eigentlich eine unzumutbare Forderung, weil sie letztlich auf den Anspruch auf Wahrheit zu verzichten gebietet. Die Wahl des eigenen oder eines anderen Glaubens wird zur Sache des individuellen Geschmackes oder gar der Beliebigkeit. Es gibt

⁵³ Dazu K. Lehmann, Zur Sakramentalität der Ehe, in: F. Henrich/V. Eid (Hg.), Ehe und Ehescheidung, München 1972, 57–71; K. Rahner, Über die Sakramente der Kirche, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1991; K. Lehmann, Was ist uns ein Sakrament wert? Zur Not der gegenwärtigen Pastoral der Sakramente zwischen Laxismus und Rigorismus, in: Klerusblatt. Zeitschrift der katholischen Geistlichen in Bayern und der Pfalz 71 (1991), 219–223; auch in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück, Heft 2, Februar 1992, 34–44; D. Emeis u. a. (Hg.), Grundriss der Gemeinde- und Sakramenten Katechese, München 2001; F.-P. Tebartz-van Elst, Handbuch der Erwachsenentaufe, Münster 2002.

⁵⁴ Vgl. K. Lehmann, Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, in: Renovabis faciem terrae. Kirchliches Leben in Mittel- und Osteuropa an der Jahrtausendwende (Festschrift für P. Eugen Hillengass SJ), hrsg. v. G. Albert und J. Oeldemann, Trier 2000, 19–28; „Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?“ Zum Auftrag der Kirche angesichts verletzlicher Ordnungen in Gesellschaft und Staat (= Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 18), Bonn 1998.

leider auch eine sich weiter verbreitende Theologie der Religionen, welche die Vielfalt der Religionen als legitime Pluralität unterschiedlicher Wege zu dem einen Gott auffasst. Da der heutige Pluralismus milder und mit der Atmosphäre des friedlichen Geltenlassens aller möglichen Auffassungen auftritt, wird die schleichende Erosion der Glaubensüberzeugungen gefährlicher, weil sie oft verdeckter erfolgt.⁵⁵

Im Grunde haben wir viel zu wenig erkannt, wie sehr das geistige und kulturelle Bewusstsein unserer Zeit davon bestimmt wird und wie sehr ein solches Verständnis auch in die Selbstauffassung des kirchlichen Glaubens einzudringen beginnt. Die „Freiheit“ der offenen Gesellschaften ist darum in Wirklichkeit zwiespältig, denn sie ist weitgehend eine Freiheit von Bindungen und nur in geringem Maße eine Freiheit zu Bindungen. Unserer Verfassung nach muss das nicht so sein, aber faktisch bleibt es – wie auch Tendenzen des Kruzifix-Urteils zeigen – bei einer negativen Religionsfreiheit.⁵⁶

Nun gibt es zweifellos auch in der Kirche im weitaus größeren Maß als früher eine Vielfalt der Auffassungen und Meinungen, die nicht nur mit der individuellen Freiheit zusammenhängen, sondern auch Ausdruck eines geistigen und geistlichen Reichtums sowie der religiösen und spirituellen Freiheit in der Kirche ist. Darüber hinaus ist auch offenkundig, dass dieses Verlangen nach einer Vielzahl von Positionen und Rollen, Normen und Deutungen in der Kirche selbst mehr Berücksichtigung verlangt.

Die Kirche – oder besser: die Menschen in der Kirche reagieren auf eine solche Situation sehr verschieden. Wer die Offenheit der Gesellschaft auch in der Kirche verwirklicht sehen möchte, verlangt in der

⁵⁵ Dazu M. N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt a. M. 1998.

⁵⁶ Vgl. K. Lehmann, *Religionsfreiheit und staatliche Neutralität*, in: *Freiburger Universitätsblätter* 40 (2001), 5–13 (Heft 154); ders., *Das Kreuz als Herausforderung*, in: H. Maier (Hg.), *Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichtes in der Kontroverse (= Quaestiones disputatae 162)*, Freiburg i. Br. 1996, 109–120.

Kirche selbst nach einer im Kern unverbindlichen Toleranz und übernimmt, ohne es immer bewusst zu wollen, ein Kulturbewusstsein, das grundsätzlich bar jeder Transzendenz ist. So kann es auch im Raum der Kirche einen hohen Transzendenzverlust geben. Viele Ersatzweisen treten an die Stelle eines wirklich religiösen Glaubens. Nicht wenige huldigen auch der Meinung, das Zweite Vatikanische Konzil selbst habe im Grunde eine solche Sicht der Dinge angezielt, mindestens im Blick auf einen schrankenlosen Pluralismus.

Auf der anderen Seite gibt es die Versuchung, die Religion und den Glauben zur einzigen, alles umfassenden Klammer zu machen und unter diesem Dach gleichsam alles zu einer geistigen Einheit zusammen zu bringen. In der Situation eines oft selbstzerstörerischen Pluralismus ist diese Versuchung nicht gering zu schätzen. Zur Religion und zur Kirche gehört ja im Wesen auch die Aufgabe der Integration. Aber hier geht es um den Irrweg eines falschen Integralismus, der die Struktur einer pluralistischen Gesellschaft überhaupt aufheben möchte zugunsten vormoderner Einheitspostulate. Es ist nicht zufällig, dass es in der Kirche heute nicht nur an den Rändern beides gibt, nämlich einen ungehemmten Pluralismus und einen harten Integralismus.

In der Verlängerung dieser Struktur lassen sich viele andere Elemente des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens verstehen. Gegenüber dem unbegrenzten Pluralismus glaubt man, auf absolut unerschütterliche Gewissheiten pochen zu müssen, die nicht mehr befragt werden dürfen. Wir nennen eine solche Gesinnung, wenn sie sich haltungsmäßig versteift und sich intellektuell dem wahren Dialog verweigert, Fundamentalismus.⁵⁷ Aber man darf die Ursachen nicht verkennen, die hinter einer solchen Haltung stecken, nämlich die Suche nach letzten Gewissheiten, die bei allem Wandel und bei aller Komplexität unserer Welt sich im Leben und im Sterben bewähren. Die Unüber-

⁵⁷ Vgl. dazu K. Lehmann, Der Fundamentalismus als Herausforderung für Theologie und Kirche, in: Fundamentalismus als Herausforderung an Staat, Kirche und Gesellschaft (= Essener Gespräche 33), Münster 1999, 63–85 (Lit.); Fundamentalismus als Versuchung, in: Gerhard Schick (Hg.), Wirtschaftsordnung und Fundamentalismus. Dokumentation zur gleichnamigen Tagung der Stiftung Marktwirtschaft am 12. und 13. Dezember 2002 in Hinterzarten (Schwarzwald), Berlin 2003, 19–37 (Lit.).

sichtigkeit und die oft beklagte Orientierungslosigkeit der modernen Gesellschaften erhöhen ein solches Verlangen. Man darf dieses Phänomen darum nicht einfach denunzieren, sondern muss seine Wurzeln erkennen. Diese sind oft legitim, die gegebene Antwort greift meist zu kurz.

Unter solchen Voraussetzungen ist die „Individualisierung“ in der Gesellschaft außerordentlich hoch. Dabei kann durchaus viel Positives auf dieser Suche nach einer Selbstbestimmung stecken, die die Würde und Freiheit des Menschen wahrt. Aber vielleicht ist der Zenit auch schon erreicht oder überschritten. Der Versuch, in sich selbst allein Grund und Kraft, ja das Ziel der Gestaltung der Welt und des eigenen Selbst zu finden, ist auch immer wieder vom Scheitern bedroht. Wenn wir am Ende uns nur mit uns selbst herumtreiben, finden wir nur Flüchtigkeit und Trostlosigkeit, einen Geschmack von Bitternis und einen unstillbaren, geradezu verzweifelten Lebenshunger. Wenn wir uns selbst suchen, finden wir uns nicht in direktem Zugriff. Wir finden uns nur durch den Weg zum Anderen, zum Nächsten und zu Gott. Darum können wir nur in Gemeinschaft mit Gott und anderen menschlicher werden. Als bloße Subjekte sind wir weder menschlich noch haben wir eine Identität. Gerade deshalb ist in der Kirche immer wieder die soziale Dimension des Menschen betont worden. Dabei geht es nicht nur um eine naturgegebene soziale Anlage, sondern um die Kraft zur Solidarität und Hingabe aus dem Geist Jesu Christi.

So müsste auch ausführlicher die Rede davon sein, wie in vielen unserer Gesellschaften der Gemeinsinn abzusterben droht und der Bestand an gemeinsamen Grundüberzeugungen immer geringer wird. Wir erleben täglich, wie das Potenzial an Gemeinsamkeiten immer mehr dahinschmilzt. Pluralismus und Toleranz haben jedoch, wie leicht am Konsens über die Grundrechte und Grundpflichten erkennbar wird, ihre Grenze. Allerdings ist dies im öffentlichen Bewusstsein wenig grundsätzlich bedacht. Man verhält sich oft so und redet so, als

ob in der Tat jede beliebige Möglichkeit der kulturellen Selbstverwirklichung freistehe.⁵⁸

Damit ist endgültig deutlich geworden, dass die Kirche in solchen offenen Gesellschaften selbst zwar auch offen sein muss, aber diese Offenheit eine andere und eine eigene Form hat. Dies hätte nämlich letztlich zur Konsequenz, dass man sich den Forderungen des säkularen Zeitbewusstseins einfach anpasst. Es genügt aber m. E. nicht, sich z. B. bloß stärker abzugrenzen gegen die herrschenden Lebensformen der säkularen Kulturwelt. Noch schlimmer wäre Anpassung. Es ist deutlich erkennbar, dass man auch dadurch die Menschen nicht wirklich gewinnt. Im Gegenteil, diese Anpassung führt dazu, dass die Kirche ihre Anziehungskraft auf die Menschen verliert. Wenn die Kirche den Menschen keine Alternative mehr bietet zum säkularen Bewusstsein, muss man sich die Frage stellen, wieso man eine solche Kirche überhaupt noch braucht. Es liegt auf der Hand, dass eine angepasste Kirche selbst überflüssig wird, weil sie ja ohnehin nur die Verdopplung dessen bietet, was schon ist.

Dritter Teil: Grundhaltungen

VIII. Die Antwort der Kirche: Aufgaben der Zukunft

Aus einer solchen Situationsbestimmung folgen einige Überlegungen zum Handeln der Kirche in dieser Zeit. Sie darf sich ja nicht einfach den dynamischen Kräften dieser Gesellschaft überlassen. Sonst gehört sie zum üblichen Treibsand dieser Zeit. Sie muss vielmehr die innere Kraft zum Dialog und zum Widerstand zugleich haben. Der Dialog selbst ist ja nicht einfach nur ein folgenloses Gespräch, sondern im wahrsten Sinne des Wortes Auseinandersetzung über eine gemeinsame Sache.⁵⁹

⁵⁸ Dazu K. Lehmann, *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, Freiburg i. Br. 1993, 101–136.

⁵⁹ Vgl. K. Lehmann, *Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute* (= *Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 17*), Bonn 1994;

Diagnosen gibt es vielleicht genügend, aber es nützt nichts, wenn viele Ärzte am Krankenbett stehen, die eine verlässliche Diagnose stellen, aber keine Therapie anwenden können. Ich möchte daher im Folgenden wenigstens einige Richtpunkte für eine Therapie formulieren, die zum guten Teil auch an anderer Stelle ausführlicher begründet und entfaltet worden sind.

Unter dieser Hinsicht scheinen folgende Verhaltensweisen zu Imperativen zu werden:

1. Die Situation erkennen: Wir leben nicht einfach in einer beliebigen Zeit, wo man mit allgemeinen Wahrheiten auskommt, sondern wir müssen zuerst – auch unter Zuhilfenahme sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse – die konkrete geschichtliche Situation erfassen, in der die Kirche lebt. Ohne die Erkenntnis ihrer Lebensbedingungen können wir auch die jeweilige genauere Chance nicht wahrnehmen, in eine bestimmte Zeit und Situation hinein unser ureigenes Wort zu sprechen. Hier brauchen wir ein viel größeres Augenmaß für die Nöte der Zeit und für die Chancen des Glaubens. Man muss diese Erkenntnisse nicht immer langatmig ausbreiten, aber man muss sie mindestens gleichsam im Hinterkopf haben und behalten, um überzeugend und treffsicher reden und handeln zu können.

2. Anerkennung der pluralistischen Grundsituation und Mut zum eigenen Standort: Wir sind in einer Phase, wo man den gesellschaftlichen Pluralismus zwar nicht mit besonderer Freude begrüßt, aber ihn doch als Faktum und Aufgabe annimmt. Zum Jubel besteht kein Anlass, denn der Pluralismus bringt auch viele Zerrissenheiten und Konflikte in die kleinen und großen Lebenskreise der Menschen. Er ist auch wandlungsfähig, ohne dass man die künftigen Gestalten schon umschreiben könnte. Es ist auch nicht sicher, ob er der Weisheit letzter Schluss ist im Finden eines Schlüssels zum Zusammenleben der Menschen in Freiheit und Gerechtigkeit. Aber wir sollten davon ausgehen, dass sich auf längere Zeit keine anderen Lösungsmöglichkeiten dafür abzeichnen.

Dialog, in: Lexikon neuer religiöser Gruppen, Sekten und Weltanschauungen, Freiburg i. Br. 2005, 239–245.

Wir haben auch bis jetzt genügend Zeit gehabt, um uns in die Spielregeln eines Zusammenlebens mit Menschen anderer Grundüberzeugungen und Religionen einzuüben. Toleranz, Dialogbereitschaft und Argumentationsfähigkeit sind in aller Munde. Dies gehört zum fast selbstverständlichen Handwerkszeug des Lebens in pluralistischen Gesellschaften. Aber bisher haben wir dies zu oft bloß im Sinne eines gleichberechtigten Nebeneinanders verstanden und haben uns eher gescheut, unsere eigene Stimme im pluralistischen Konzert deutlicher werden zu lassen. Absolutistisches und fundamentalistisches Gehabe ist ebenso schädlich wie Anpassung und blinde Gefolgschaft im Blick auf den Geist der Zeit. Wenn wir im Pluralismus überleben wollen, dann brauchen wir auch mehr Mut zum eigenen Platz und zum unverwechselbaren Profil des eigenen Standortes. Wenn wir wirklich katholisch, d. h. wenigstens potenziell universal sind und unserem Glauben sowie unserer Vernunft einiges zutrauen, gelangen wir dabei nicht in eine bornierte Enge. Wir müssen endlich heraus aus der Situation eines immer noch vorhandenen Minderwertigkeitsbewusstseins und brauchen zum Erweis unserer Geistesgegenwart nicht allen möglichen Tendenzen nachzulaufen. Wir kommen sonst ohnehin immer zu spät und sind morgen schon von gestern.

3. Mut und Strategie für eine geistige Offensive: Wenn wir unseren Ort und unsere konkrete Chance nicht bestimmen und nützen, geraten wir immer mehr in eine hoffnungslose Verteidigungsstellung. Der Rückzug ist dann fast nur noch die einzige Bewegungsform. Es ist deshalb unbedingt notwendig, nicht nur auf die Situation der Zeit z. B. durch Beschreibung und Annäherung zuzugehen. Vielmehr müssen wir viel stärker bei aller Anerkennung von Demokratie und Religionsfreiheit, freier Ordnung und bürgerlicher Welt deren innere Schwächen und Gefährdungen in den Blick nehmen. Dies braucht nicht aus einer erhabenen Warte und vom Standpunkt des ewigen Besserwissers her zu geschehen. Es gibt keinen Grund zur Überheblichkeit. Wenn die Kirche vielmehr bei aller Eigenart Teil dieser Gesellschaft ist, dann kann ihr das Schicksal vor allem der Menschen nicht gleichgültig sein. Deshalb kann sie sich nicht integralistisch auf ihre eigene wirklich oder angeblich heile Welt zurückziehen und sich

frei halten von dem bösen Äon. Um nicht missverstanden zu werden: Damit ist nicht gesagt, dass die Kirche sich nicht rein erhalten sollte, dass sie nicht um ihre eigene Herkunft und ihr eigenes Ziel weiß. Sie darf sich nicht einfach anpassen und sich mit dem Geist dieser Zeit vermischen. Aber sie hat gerade auch aufgrund vielfacher Solidarität eine innere Nähe und damit auch eine echte Sorge im Blick auf das Schicksal der Menschen in dieser Zeit. Wegen dieser Nähe muss sie sich auf die konkrete Situation einlassen, ohne ihr zu verfallen. Dies ist ganz entscheidend. Davon hängt die wirkliche Gegenwart der Kirche in unserer Welt ab.

Die Schwächen und Gefährdungen der freien Ordnung unserer Gemeinwesen lassen sich nämlich nur genauer erkennen, wenn man versteht, dass die Ursachen dafür in der Struktur der Gesellschaft selbst liegen: „ihrer tiefen Gleichgültigkeit gegenüber der so leidenschaftlich erwarteten Antwort auf die Sinnfragen des modernen Menschen, ferner der Überdehnung der Freiheit im Namen der Freiheit, dem Abbau der Normen und Verbindlichkeiten, auch der Ermüdung der Institutionen“.⁶⁰ Es gibt in der modernen Gesellschaft diese Selbstgefährdung, die zugleich eine wesensmäßige Ambivalenz der Moderne ausmacht. Die Kirche wird ihrer Sorge um die Welt nur gerecht, wenn sie diese innere Gefährdung aufsucht und nach Möglichkeit zu heilen versucht, nicht indem sie sie hämisch aufdeckt und sich abwendet.

Wir stehen schon seit langer Zeit mit dem Rücken an der Wand und müssen uns ständig selbst verteidigen. Diese Position ist nicht gut, weil der Spielraum immer enger wird. Andere bestimmen die Themen. Wir sind stets wie in einem Verhör. Wir haben jedoch eine wertvolle und hilfreiche Substanz einer vom Glauben erleuchteten Vernunft, um den Anspruch und den Trost des Evangeliums offensiver zu vertreten. Offensiv heißt nicht aggressiv. Aber es kommt darauf an, dass wir aufbrechen und mehr in einen geistigen Wettbewerb eintreten als bisher. Wir sollten andere auch mehr nach ihren Konzepten und ihren Lösungen befragen. Wenn dabei die Gemeinsamkeit des Humanen oder

⁶⁰ J. Fest, Die schwierige Freiheit, Berlin 1993, 11.

Christlichen wächst, kann es nie ein Schaden sein. Freilich dürfen wir dabei auch nicht bloß rückwärtsgewandt operieren. Wir haben schon eine ganze Reihe von Eigentoren geschossen, die unnötig sind. Wenn das Alte und Bewährte wiederholt wird, dann muss es auch seine klärende und befreiende Kraft für heute erweisen. Dies ist wahrhaft katholisch.⁶¹ Dies gilt besonders auch für die Theologie als Wissenschaft und alle ihre Gespräche mit den Nachbardisziplinen. Man wartet viel mehr auf uns, als wir uns zutrauen. Jetzt ist nicht die Zeit des Kleinmuts, freilich auch nicht großer Sprüche. Alle großen Scheine müssen heute ohnehin in Münze eingelöst werden.

4. Mut zur konkreten Alternative: Den Ort ihres Wirkens kann die Kirche sich nicht aussuchen. Aber jede Zeit und jeder Ort können spätestens seit der Ankunft Jesu Christi und der Sendung seines Geistes in alle Welt zu einer Chance des Heils werden. Dies vermag die Kirche freilich nur, wenn sie den Mut hat, inmitten der offenen Gesellschaft verbindlich und entschieden Zeugnis zu geben. Nur so kann das Evangelium Jesu Christi seine wahre Kraft entfalten. Nur wenn wir ein hohes Maß begründeter Zuversicht zum Kerngehalt des christlichen Glaubens haben, können wir überzeugen. Es genügt nicht, das Elend und den Jammer, die Verführungen und die Versuchungen der Welt zu wiederholen oder zu beklagen, sondern nur eine als konkrete Alternative bezeugte Herausforderung kann Aufmerksamkeit erfahren. Wir trauen uns in vielem nicht mehr, die ganze Wahrheit des Evangeliums zu sagen, weil wir dieser Botschaft selbst nicht trauen oder ohnmächtig vor ihrer Vermittlung stehen (vgl. z. B. die Rede vom Gericht und von der Sünde, aber auch von Heil und Erlösung). Der Kern der christlichen Zuversicht ist nicht eine Hoffnung nur für dieses irdische Leben. Es ist das neue Leben aus der Auferstehung Jesu Christi. Man lernt die Belange des geschichtlichen Lebens anders zu betrachten, wenn man aus einer Hoffnung lebt, die über dieses Leben hinausgeht. Dies darf nicht in einem irrationalen Trotz

⁶¹ Dazu K. Lehmann, Die Herausforderung des Katholischen. Über eine Fehlanzeige im ökumenischen Dialog, in: Kirche Kultur Kommunikation. Peter Henrici zum 70. Geburtstag, hrsg. v. U. Fink und R. Zihlmann, Zürich 1998, 109–121; Katholizismus, in: Lexikon Theologie, Stuttgart 2004, 170–174 (Lit.).

geschehen, sondern ist ohne Verrat des Evangeliums im Medium einer vom Glauben erleuchteten und für die christliche Hoffnung offenen Vernunft möglich. Sterile Selbstabschließung und Fanatismus sind keine Antworten. Wir müssen auf alle Gewalttätigkeiten des Fundamentalismus verzichten.

Wenn wir diese Offensive wagen, dann wird es uns auch gelingen, aus der bestimmten Alternative des Glaubens eine Einladung an alle werden zu lassen. Eine Einladung ist nicht schon ihre Annahme. Dazwischen liegen viele Stufen der Einsicht und der Verantwortung, des Nachdenkens und der Umkehr. Im Lichte der Wahrheit Gottes gewinnt diese Einladung jedoch an Transparenz und wird in den verschiedenen Sprachen und Kulturen wirklich universal, nämlich zu allen hin geöffnet.

5. Mut zum persönlichen Zeugnis: Unsere Welt verlangt schon gehörig das persönliche Eintreten für die Sache Jesu Christi und der Kirche. An nicht wenigen Stellen bedarf es des Bekenntnisses, auch des Widerstands und des Widerspruchs. Glaube hat von Anfang mit dem mutigen, gerade auch öffentlichen Bekenntnis zu tun. Wir dürfen uns nicht wundern, wenn wir herausgefordert werden und – hoffentlich immer mehr – auch selbst im guten Sinn provokativ wirken: Nämlich mit unserer Botschaft, nicht durch ein falsches Auftreten. Dennoch vertrauen wir noch zu sehr dem Amt und den Institutionen allein. Hier sind wir in unseren Ländern vielleicht sogar mehr gefährdet als anderswo, weil wir leichter nach verfügbaren Institutionen und Diensten rufen können. Aber allein damit wird man noch nicht viel bewegen. Es kommt in Zukunft noch viel entschiedener auf das persönliche Zeugnis des Lebens und des Glaubens an, das wir indirekt, in der Tat, aber auch direkt, im Wort, bekunden. Der künftige Christ wird ein Zeuge sein, oder er wird bald nicht mehr sein.⁶² Als Zeuge vermittelt er und ist selbst jemand, der hinter seiner Sache zurücktritt, aber gerade dadurch wirkt. Es wird ein missionarisches Zeugnis sein, das in viele Winkel unseres Lebens hineinleuchten kann, wo der Arm

⁶² Vgl. dazu K. Lehmann, *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, Freiburg i. Br. 1993, 531 ff.; *Signale der Zeit – Spuren des Heils*, Freiburg i. Br. 1983, 130–149.

des Amtes nicht hinreicht. Dann verwirklichen wir die viel zitierte Mündigkeit des Christen und das gemeinsame Priestertum. Daran werden wir schließlich alle einmal gemessen und gerichtet, nicht an den Funktionen und Ämtern, die wir haben.

6. Ökumene: Vertiefung des gemeinsam Christlichen nach vorne: Die Ökumene ist auch im 21. Jahrhundert ein Geschenk des Geistes. Darum – so bin ich fest überzeugt – wird die Ökumenische Bewegung auch nicht mehr untergehen. Aber Krisen und Rückschläge muss sie gewiss durchmachen und überstehen. Wenn nicht alles täuscht, dann stehen wir vor einer solchen Bewährungsprobe. Wir haben – Gott sei gedankt – in vielem zueinander gefunden. Vor wenigen Jahrzehnten noch unvorstellbar große Hindernisse konnten überwunden werden. Aber manchmal haben wir uns auch in unseren Schwächen angepasst und sind zueinander geflüchtet wie Kinder, die bei Kälte ein gemeinsames Nest aufsuchen. Jene Ökumene, die nur den Status quo meint anerkennen zu können, bei der keiner sich ändern muss, ist für den Christen eigentlich schwer erträglich. Darum müssen wir sehr viel mehr in Auseinandersetzung mit der Stärke des Anderen wachsen und dürfen uns nicht mit dem kleinsten gemeinsamen Nenner zufrieden geben.

Der gelebte Glaube ist konkret und verrät oft erst im Vollzug seine innere Kraft. Abstrakte Formeln sind noch längst nicht gelebtes Zeugnis. Darum müssen wir auch viel mehr in die gemeinsame Tiefe dringen. Ökumenische Ausrichtung allein ist zu wenig. Bei aller Offenheit müssen wir viel mehr voneinander lernen, und sei es auch durch die Auseinandersetzung und manchmal den Streit hindurch. Es versteht sich von selbst, dass damit nicht einer Wiedergeburt des Konfessionalismus das Wort geredet wird. Wir müssen noch offener sein und noch mehr wagen, aber dies nur, wenn wir auch tiefer verwurzelt sind im Glauben und näher bei Jesus Christus bleiben.

7. Neues Miteinander aller katholischen Christen: Wir haben nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine gute neue Konstellation von Laien, Ordensangehörigen und allen Diensten und Ämtern in der Kirche, Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen. Wir sollten dieses Ge-

schenk nicht gering schätzen. Auch wenn wir noch stärker eine gesellschaftliche Minderheit werden sollten, so bleiben wir im Kern stark: intensiv nach außen und nach innen. Wir sind keine Sekte, sondern sind auch als Kirche der Diaspora an allem interessiert, was die Menschen bewegt.

Wir „machen“ nicht Kirche. Sie ist der Ort für Gottes Kommen in unsere Welt durch Jesus Christus. Wir sind beansprucht, seine Zeugen zu sein bis an die Grenzen der Welt. Dabei wissen wir auch, dass die Kirche von Anfang an eine sakramentale Struktur hat: sichtbare Gaben des Gottesgeistes für die Kirche. In Taufe und Firmung gründet unser Christsein. Darauf bauen auch die Dienste und Ämter auf. Aber die Sakramente der Ehe und der Ordination zeigen auf ihre Weise, dass es keine Auswechselbarkeit zwischen ihnen gibt. Priester können nur durch Priester ersetzt werden; das Zeugnis von Ehen und Familien kann nur von diesen erbracht werden. Hier dürfen wir uns bei aller Eigenständigkeit auch nicht vom gemeinsamen Leben der Gesamtkirche entfernen.

8. Zuerst Leidenschaft für Gott: Wir beschäftigen uns mit vielem, allzu vielem. Deswegen sehen wir oft vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr. Es fällt uns schwer, uns auf das Eine Notwendige im Sinne des Jesuswortes (Lk 10,42) zu konzentrieren. Wir haben die Radikalität und Einfachheit des Glaubens verloren und müssen sie wiedergewinnen: alle Hoffnung auf Gott zu setzen.⁶³ Dann müssen freilich Besinnung und Meditation, Gebet und Anbetung einen ganz anderen Rang bekommen. Wir sind versucht, Gott zu verwalten, wenn wir es denn könnten; aber wir müssen ihn täglich von ganzem Herzen und mit allen Kräften neu suchen. Uns ist die Leidenschaft für Gott verloren gegangen. Wenn wir Gott Gott sein lassen und er wirklich alles in allem ist, verlieren wir nichts, wenn wir uns ihm vorbehaltlos zuwenden. Die Bibel verspricht uns, dass uns dann alles andere dazugegeben wird. Dann wird das Gespräch mit dem Nachbarn und dem Kranken, mit dem Künstler und dem Wissenschaftler, dem Buddhisten

⁶³ Dazu ausführlich K. Lehmann, „Gott ist größer als der Mensch“ (= Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 20), Bonn 2005 (Lit.).

und dem Atheisten erst aufschlussreich. Wenn wir dann ein wenig wie die Narren Gottes in dieser Welt erscheinen, ist dies nur ein Gewinn. Wenn wir Gott allein anbeten und alle Götzen fahren lassen, schützen wir auch am meisten unsere stets gefährdete Freiheit.

9. Zuerst das Evangelium: Zur Verkündigung des Evangeliums gehört das Zeugnis der Liebe zum Nächsten. Das Neue Testament ist hier von Matthäus über Paulus bis zum Jakobusbrief eindeutig. Die Suche nach Gerechtigkeit ist ein integrales, ja konstitutives Element der Verkündigung des Evangeliums. Aber diese Ordnung gilt auch umgekehrt: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gründen in der ergangenen Frohbotschaft. Sie sind davon nicht ablösbar.

Deshalb muss die Kirche besorgt sein, dass die Menschen die Existenzberechtigung von Glaube und Kirche nicht vorwiegend nach der sozialen Nützlichkeit entscheiden. Unsere großen caritativen Werke können dies ebenso nahe legen wie die zahlreichen Beschäftigten im Bereich von Caritas. Wir dürfen unsere Priorität, den Ursprung im Evangelium, nicht selbst verdecken. Alle Werke der Kirche müssen transparent bleiben auf ihren wahren Grund hin.

Eine Kirche, der das Evangelium im Alltag ganz vertraut war, konnte hier lange gelassen sein. Jetzt müssen wir dafür sorgen und zeigen, dass es Kirche zuerst als Botin des Evangeliums und als wirksames Zeichen des Heils gibt und dass alles Übrige daraus entspringt. Wenn wir diesen Vorrang nicht herausstellen, tragen wir selbst zur Verwirrung bei.⁶⁴

10. Doppeltes Sich-Überschreiten: Die Kirche gerade unseres Raumes, die viele institutionelle Strukturen hat, darf sich auf diesem Weg nie in sich abschließen. Selbstgenügsamkeit ist für die Kirche der größte Sündenfall. Ihr Name sagt schon, dass sie von Gott berufen und herausgerufen ist in die Zerrissenheit der Welt hinein. Sie wird darum immer auch wie in der Fremde leben. Das Zelt Gottes unter

⁶⁴ Vgl. K. Lehmann, Kirche als „Sinnstiftungsagentur“? Zur Aufgabe von Glaube und Kirche in Gesellschaft und Staat heute, hrsg. von der Kath. Akademie in Berlin, Leipzig 1994, 20–37.

den Menschen ist vielleicht ein besseres Bild als der Betonbunker. Darum muss sich Kirche immer wieder von ihren Sendungen her bestimmen lassen. Es gibt kein Wesen der Kirche, also keine Aussage über sie in sich selbst, ohne dass von diesem Gesendet-Werden und Über-sich-Hinausgehen die Rede ist. Die Kirche darf nicht Angst haben, sich selbst zu verlassen oder sich selbst preiszugeben. Freilich muss sie in der ständigen Unterscheidung der Geister lernen, sich nicht selbst durch Anpassung und Konformität zu verlieren. Sie ist eigentlich immer hingestreckt auf ihren Ursprung im dreifaltigen Gott und zugleich hingegeben an einen wirklich selbstlosen Dienst für die Menschen, besonders an alle, die um ihre – nicht nur materielle – Bedürftigkeit wissen.

Das Geheimnis des Weizenkorns ist in der Nachfolge ihres Herrn das Gesetz der Kirche (vgl. Joh 12,24 f.). Wenn sie nicht in dem Sinne stirbt, dass sie ganz auf Gott in Jesus zeigt und sich zu den Menschen hin bewegt, verfehlt sie sich selbst. Wenn sie in sich kreist, verriete sie sich. Wenn sie sich verliert, kommt sie zu sich selbst. Erst diese doppelte Transzendenz erfüllt ihre Sendung, mag sie dann auch ärmlich erscheinen. Sie ist dann im besten Sinne die Magd des Herrn.

IX. Neuer Blick auf die „Zeichen der Zeit“: Unterscheidung der Geister

Wir haben über neue Zeichen der Zeit gesprochen und über unsere Reaktion nachgedacht. Wir kommen am Ende nochmals darauf zurück.

Es gibt noch viele Beispiele für mehr oder weniger bekannte „Zeichen der Zeit“. Ich denke an die Erziehung zu Frieden und Versöhnung, an die immerwährende Aufgabe der Hilfe zur Entwicklung der Völker in der so genannten Dritten Welt. Dazu gehören auch „Schlagworte“, die ja immer ein Stück weit Bezeichnungen für zentrale Aufgaben sind, wie z. B. „Globalisierung“. Hinter diesen Stichworten verbergen sich Trends, die eine große Suggestivkraft haben, in denen man aber zuerst künftig Förderliches und mindestens Fragwürdiges unterscheiden muss. Manches kann auch als ein „Zeichen

der Zeit“ erscheinen, das einfach neu bedacht werden muss: Eine Gestalt des Lebens entpuppt sich auf neue Weise. Das „Zeichen der Zeit“ ist dann eher schon so etwas wie ein Paradigma, ein Muster des Lebens, das verschiedene Modelle in sich enthält.

Hat man sich früher eher begeistert an der Suche nach „Zeichen der Zeit“ beteiligt, so wollen heute viele die tatsächlich nicht selten inflationär verbrauchte und missbrauchte Rede von den „Zeichen der Zeit“ kaum mehr hören. Dennoch ist die damit verbundene Aufgabe unverzichtbar. Sie gehört zum zentralen Vermächtnis des Zweiten Vatikanischen Konzils.⁶⁵ Wir müssen nochmals neu damit beginnen.

Die Vermittlung zwischen den herausfordernden Zeichen und der Antwort des Glaubens bleibt schwierig. Die Signale der Zeit sind oft aufdringlich und laut. Sie drohen mit ihren schrillen Tönen alles andere niederzuschreien. Hinweise auf Gott und sein Wort sind jedoch leicht zu übersehen. Meist sind es unauffällige, mühsam zu entdeckende Spuren. Das Spurenlesen im Acker der Zeit will also gelernt und immer wieder neu eingeübt sein.⁶⁶ Der diagnostische Blick und die Gabe der Unterscheidung⁶⁷ müssen sich auf neue Weise ergänzen, ohne dass es zu einer Identität kommen kann.⁶⁸ Es bleibt die viel-

⁶⁵ Vgl. K. Lehmann, „Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?“ Zum Auftrag der Kirche angesichts verletzlicher Ordnungen in Gesellschaft und Staat (= Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 18), Bonn 1997.

⁶⁶ Vgl. K. Lehmann, Spuren Gottes in der pluralistischen Gesellschaft, in: *Regnum. Schönstatt international – Reflexion und Dialog* 36 (2002) Nr. 3, 99–106.

⁶⁷ Vgl. K. Lehmann, Die Zeit, die uns davonläuft. Zur Unterscheidung der Geister am Beispiel der Zeiterfahrung, in: F. Bitz / M. Speck (Hg.), *Im Mittelpunkt: Res publica*, München 2002, 288–292; auch: Die Zeit, die uns davonläuft. Erläuterung einer Dimension in der Signatur unserer Gesellschaft, in: H. Hesse (Hg.), *Zukunftsfragen der Gesellschaft. Vorträge des Symposions vom 16. Februar 2001, Stuttgart 2001* (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse/Akademie der Wissenschaften und Literatur Nr. 2/2001), 11–15. Zur Unterscheidung der Geister vgl. als erste Hinführung D. Mieth, Art. Unterscheidung der Geister, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. X, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 2001, 444 f. (Lit.).

⁶⁸ Vgl. dazu viele Studien zur Überlieferung und Interpretation der Unterscheidung der Geister, z. B. Chr. Benke, *Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux*, Würzburg 1991; G. Summa, *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian*, Würzburg 1992; C. Roth, *Discretio spirituum*, Würzburg 2001 (alle in der Reihe Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Bd. 4, Bd. 7, Bd. 33).

schichtige und nie ganz auflösbare Spannung: Die Zeichen der Zeit können auch manchmal neue Spuren des Heils enthalten. Aber es ist nicht zwangsläufig so. Deshalb ist dieses Spurenlesen eine zwar undankbare, aber lebenswichtige Aufgabe der Kirche. Man muss sich tief hineinbeugen in den Staub einer Zeit, aber in dieser spannenden Gegenwart gibt es auch rasch Pfade, die sich freilich bisweilen auch als Holz-, Ab- und Irrwege erweisen. Später sieht man dies oft besser. Jetzt aber kann man die Karte unserer Zeit nur auf diese Weise vermessen.

Die Kirche muss dazu im Stande sein, diese Spuren lesen, wahrnehmen und aufnehmen zu können. Sonst ist sie der damit verbundenen Aufgabe und auch den damit gegebenen Risiken nicht gewachsen. Darum brauchen wir immer wieder eine vom Geist Gottes bewirkte Erneuerung der Kirche: „Neuen Wein füllt man in neue Schläuche“ (Mt 9,17)⁶⁹.

⁶⁹ Ausführlicher dazu K. Lehmann, *Hat das Christentum Zukunft? Glaube und Kirche an der Jahrtausendwende*, Mainz 2000, 38–50.