

Reinhard Feiter / Richard Hartmann /
Joachim Schmiedl (Hg.)

Die Würzburger Synode

Die Texte neu gelesen



Europas Synoden
nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

1

HERDER

Die Würzburger Synode

EUROPAS SYNODEN
NACH DEM ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZIL

Herausgegeben von Joachim Schmiedl

Band 1
Die Würzburger Synode

Die Würzburger Synode

Die Texte neu gelesen

Herausgegeben von
Reinhard Feiter, Richard Hartmann
und Joachim Schmiedl

HERDER

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C106847

Druckvorlage durch die Herausgeber

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-30713-3

E-ISBN 978-3-451-80597-4

INHALT

| | |
|--|-----|
| Vorwort | 9 |
| <i>Michael Schüßler</i> | |
| Auf dem Sprung in die Gegenwart „Unsere Hoffnung“ als Inspiration für das Zeugnis vom Gott Jesu in unserer Zeit | 11 |
| <i>Norbert Mette</i> | |
| Der Religionsunterricht in der Schule Eine solide Grundlage für die Weiterentwicklung dieses Unterrichtsfachs | 41 |
| <i>Bernhard Spielberg</i> | |
| Ein Beschluss unter Beschuss Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung – und was daraus geworden ist | 56 |
| <i>Benedikt Kranemann</i> | |
| „Beschluss: Gottesdienst“ – ein Dokument der jüngeren Liturgiegeschichte | 79 |
| <i>Richard Hartmann</i> | |
| Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral – vor 40 Jahren und gegenwärtig | 92 |
| <i>Hans Hobelsberger</i> | |
| Zurück in die Zukunft Die bleibende Bedeutung des Synodenbeschlusses „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ | 111 |
| <i>Hildegard Wustmans</i> | |
| Kirche und Arbeiterschaft Von „alten“ Ausschließungen und „neuen“ Balancen | 129 |

Christian Müller

„Die ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage
an die Kirche und die Gesellschaft“

Bedeutung und Wirkung des Synodenbeschlusses

– Versuch einer Einordnung nach 40 Jahren 144

Rainer Bucher

Ziemlich irrelevant – spätestens heute

Eine pastoraltheologische Lektüre des Synoden-

beschlusses „Ehe und Familie“ 164

Veronika Bock

Schutz der Menschenrechte

durch militärische Interventionen?

Politisch-ethische Diskussion der Responsibility to Protect 189

Judith Könemann

Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich

Ein Dokument im Licht von vierzig Jahren 210

Joachim Schmiedl

Kirche und Orden –

eine nach wie vor spannungsreiche Beziehung 222

Salvatore Loiero

„Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“

Blick zurück in die Zukunft der pastoralen Dienste 234

Peter Stockmann

Meilenstein – Stein des Anstoßes – Gedenkstein

Eine relecture des Synodenbeschlusses „Verantwortung

des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche“ 251

Peter Kohlgraf

Strukturen, die den Heiligen Geist zulassen

40 Jahre Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen

und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer

in der Bundesrepublik Deutschland 275

Thomas Schüller

Vergessenes Recht –
die „Würzburger Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung“ 290

Petro Müller

Aufbruch aus ökumenischem Konzilsgeist
Der Beschluss „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen
im Dienst an der christlichen Einheit“ 308

Bernd Lutz

Missionarischer Dienst – damals „an der Welt“,
heute in Deutschland?
Der Missionsbeschluss mit seinen
Anregungen und Grenzen 322

Markus Tomberg

Das katechetische Wirken der Kirche
Uneingelöst bis heute? 333

Sabine Schäper

Not wahrnehmen und wenden
Zur Relevanz diakonischer Praxis in Kirche und
(Pastoral-)Theologie 343

Rupert M. Scheule

Neustart ohne Folgen
Was bleibt vom Arbeitspapier „Sinn und Gestaltung mensch-
licher Sexualität“ der Würzburger Synode nach 40 Jahren? 360

Hermann-Josef Große-Kracht

An den Herausforderungen des Konzils vorbei
Anmerkungen zum demokratietheoretischen
roll back des Synodenpapiers über die „Aufgaben
der Kirche in Staat und Gesellschaft“ 374

Tobias Kläden / Sebastian Berndt

Das Arbeitspapier
„Kirche und gesellschaftliche Kommunikation“ 390

Karl Gabriel

Ein verpasster Aufbruch

Die Pläne der Würzburger Synode für ein

Deutsches Pastoralinstitut 404

Autorenverzeichnis 416

VORWORT

50 Jahre nach Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils und 40 Jahre nach Beginn der „Würzburger Synode“ befinden wir uns in der Phase einer spannenden Relecture der Texte, einer Rückerinnerung an die Ereignisse und einer nüchternen Wahrnehmung der erfüllten und enttäuschten Hoffnungen dieser Jahre. Nicht wenige wünschen sich eine neue Anknüpfung an die damalige Zeit, andere würden manche Erfahrungen lieber vergessen.

Gerade die Würzburger Synode war für die meisten Zeitgenossen – trotz der bereits ausgebrochenen kirchlichen Krisensituation – eine ausdrückliche Hoffnungszeit. Es war gelungen, die meisten, die unsere Kirche liebten, in einen fruchtbaren Austausch zu bringen. Begegnungen zwischen Theologinnen und Theologen, Bischöfen, Ordensleuten sowie Gemeinde- und Verbandschristen bewirkten eine neue Dynamik der *Communio* der Kirche.

18 Beschlüsse und 6 Arbeitspapiere entstanden aus der gemeinsamen Arbeit. 16 Voten wurden formuliert, die seitens der Deutschen Bischofskonferenz dem Vatikan vorgelegt wurden. Doch gerade hiermit begann mittelfristig die Phase der Ernüchterung. Nur eines der Voten fand eine Antwort, alle anderen würden in die Neufassung des CIC von 1983 „eingehen“. Die Synodalen fanden weder ihre Anliegen noch ihre Interessen wieder. Im Blick auf die Entwicklung der weltkirchlichen Fragen machte sich Ernüchterung breit.

Die Dokumente selber waren sehr unterschiedlich in Sprache, Duktus, Konkretisierung und auch Wirksamkeit. Dass es sich lohnt, sie noch einmal zu lesen und ihre Wirkungsgeschichte zu verfolgen, war Anlass genug für die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und –theologinnen e. V. unter der Redaktion von Reinhard Schmitt-Rost, Reinhard Feiter, Dagmar Stoltmann-Lukas und Anja Stadler, in ihrer Online-Zeitschrift *Pastoraltheologische Informationen* (www.pti.de) 2011 in zwei Ausgaben Kommentare zu den Dokumenten vorzulegen. Seit 2012 liegt nun auch die Neuauflage der Texte aus der offiziellen Gesamtausgabe vor.

Eine internationale Forschergruppe (Joachim Schmiedl, Johann Ev. Hafner, Richard Hartmann, Wilhelm Rees, Markus Ries und Jozef Wissink) untersucht im Rahmen eines DFG-Projektes noch einmal alle mitteleuropäischen Nationalsynoden der Nachkonzilszeit und befragt alle noch lebenden Teilnehmerinnen. Fachtagungen zum Kirchenrecht und zur Ekklesiologie der Synoden ergänzen die qualitativen Interviews.

Mit der nun beginnenden Reihe wollen wir somit das Ereignis Synode in den Blickpunkt rücken, in einer Zeit, in der auch die Kirchen in unseren Ländern neu um eine Kultur des Gesprächs und Dialogs und um ihre Zukunftsfähigkeit ringen.

Die Forschergruppe dankt der Redaktion der PThI und allen Autoren für die Bereitschaft, ihre Beiträge zur Würzburger Synode in Buchform vorlegen zu dürfen. Robert Walz sei für die Vorbereitung zur Drucklegung und Stephan Weber vom Herder-Verlag für die verlegerische Betreuung dieses Projekts gedankt.

Reinhard Feiter
Richard Hartmann
Joachim Schmiedl

AUF DEM SPRUNG IN DIE GEGENWART „UNSERE HOFFNUNG“ ALS INSPIRATION FÜR DAS ZEUGNIS VOM GOTT JESU IN UNSERER ZEIT

MICHAEL SCHÜBLER

1. Entstehung und Ereignis

„Es wäre ein Ereignis für die deutsche Kirche, wenn sie in aller Breite bereit wäre, das kühne Sprechen dieses Dokuments wirklich anzunehmen, zu rezipieren.“¹ Gemessen an diesem Anspruch von Manfred Plate ist der Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung“ im Rückblick wohl eher nicht zum Ereignis geworden, jedenfalls nicht in der Wirkung für die „deutsche Kirche in ihrer Breite“. Die Ereignishaftigkeit des Synodendokuments zeigt sich womöglich eher, wenn man am anderen Ende anfängt, bei der Entstehungsgeschichte des Textes.²

Die für einen Grundlagentext zuständige Sachkommission I „Glaubenssituation und Verkündigung“ hatte anfangs zwei getrennte Fragestellungen angedacht „Warum glauben?“ und „Wozu Kirche?“. Man einigte sich auf den fusionierten Arbeitstitel „Unsere Hoffnung. Vom Versuch heute Kirche zu sein“. Das Hoffnungsthema war damit festgelegt, aber noch nicht der konkretisierende Untertitel. Vieles war da noch offen: Die Art des Textes, sein offizieller Status, die Verfasser etc. Im April 1973 beauftragte die Sachkommission I schließlich einen ihrer theologischen Berater mit der Ausarbeitung eines Entwurfs. Dieser Text wurde in Verbindung mit einer kleinen Arbeitsgruppe von Johann Baptist Metz verfasst und im Januar 1974 von der Gesamtkommission einstimmig verabschiedet. Es handelte sich nicht um einen neuen Katechismus wie in Holland und auch nicht um einen religionssoziologisch geerdeten Pastoralplan. Der Untertitel des Arbeitstextes benennt präzise seinen Charakter: Zunächst „Ein Glaubensbekenntnis in dieser Zeit“ und dann schließlich „Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“. In vielen Lesungen und Diskussionen hoch umstritten, wurde die Textvor-

¹ Manfred Plate, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung, Freiburg/Br. 1975, 79.

² Vgl. dazu Theodor Schneider, Einleitung zu: Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Präsidium der Gemeinsamen Synode der Bistümer – Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung (Offizielle Gesamtausgabe I), Freiburg/Br. 1976 [im Folgenden: OG I], 71–84 sowie Plate, Das deutsche Konzil (s. Anm. 1) 69ff.

lage von Metz ohne wirklich entscheidende Veränderungen als Beschluss der Synode verabschiedet.

Und das, genau das ist ein Ereignis gewesen. Dass ein kirchen- und gesellschaftskritischer Theologen-Text in seiner ambitionierten und damals sperrigen Art zwar nicht von allen angenommen, aber von den Gegnern auch nicht verhindert und damit als kirchliches Dokument verabschiedet wurde, das war bei Beginn der Synode wohl nicht erwartbar. Ottmar Fuchs meint im Rückblick fast etwas wehmütig:

„Vielleicht sind wir zu mittelmäßig. Wir sind nicht schlecht im Denken, in der Forschung, [...] aber in der Art und Weise, wie damals Johann Baptist Metz bei der Synode sein Hoffnungspapier verteidigt hat, gibt es wenige, die in einer derart frischen und prickelnden Weise Theologie treiben, hoch intellektuell und zugleich in einer attraktiven Weise überzeugend.“³

Metz hat seine ursprüngliche Vorlage ohne die synodalen Änderungen im „Concilium“ Heft 12/1975 unter seinem Namen veröffentlicht. Untertitel: „Die Kraft des Evangeliums zur Gestaltung der Zukunft“. Damit ist klar: Das Ereignis des Dokuments ist zunächst einmal sein Autor.

Von daher liegt es nahe, den Text von „Unsere Hoffnung“ heute aus unterschiedlichen Perspektiven in den Blick zu nehmen, einmal als Synodenbeschluss, dann als Metz-Text und schließlich als eine Art Sprungbrett in die Gegenwart.

2. „Unsere Hoffnung“ als Synodenbeschluss: Versuch einer gegenwartsbezogenen Würdigung

2.1 Den Text erneut lesen

Auch bei heutiger Lektüre ist der Synodenbeschluss noch ein inspirierendes Stück theologische Prosa. Man spürt beim Lesen eine oft befremdliche Aktualität vieler Aussagen, denn vieles trifft auch heute noch zu, wenn auch nicht mehr unbedingt so, wie es damals formuliert worden ist. Einige Aspekte fallen besonders auf:

- „Unsere Hoffnung“ ist ein Glaubensbekenntnis, allerdings nicht im herkömmlichen Sinn. Es geht weniger um die Klärung eines objektiven Glaubenswissens, sondern um ein programmatisches Bekenntnis zu den lebendigen Wurzeln des christlichen Glaubens. „Unsere Hoffnung“ ist ein praktisch ausgerichtetes Glaubensbekenntnis, das „uns

³ Ottmar Fuchs, Es geht nichts verloren. Ottmar Fuchs im Gespräch mit Rainer Bucher und Rainer Krockauer, Würzburg 2010, 55.

in den Stand setzt, unsere Hoffnung anschaulich und ansteckend zu leben und nicht nur von ihr zu reden“⁴. Es will nicht allein den rechten Glaubensinhalt sichern, sondern zur persönlichen Nachfolge einladen. Darin ist „Unsere Hoffnung“ ein grundlegend pastoraltheologischer Text.

- „Unsere Hoffnung“ basiert nicht auf Vollständigkeit, sondern auf kontextueller Auswahl. Die Bedeutung der Gegenwart für die theologischen Aussagen ist dabei nicht kosmetischer, sondern kategorialer Art. „Nicht Geschmack und Willkür lassen uns auswählen, sondern der Auftrag, unsere Hoffnung in dieser Zeit und für diese Zeit zu verantworten.“⁵ Deshalb wird kein vorgegebener, traditioneller Glaubenskanon modisch aktualisiert. Stattdessen werden von den Fragen und Problemen der Menschen her ganz bestimmte theologische Zentralbegriffe neu entdeckt.
- „Unsere Hoffnung“ argumentiert aus theologischer Perspektive gesellschafts- und kirchenkritisch. Dieser Aspekt ist mit dem Metz-Dokument der Würzburger Synode bis heute vielleicht am engsten verbunden. Darin kommt ein nur selten anzutreffender Mut zum Ausdruck, nämlich ‚kein Blatt vor den Mund zu nehmen‘, sondern direkt auf das zuzugehen, was auf den Nägeln brennt: Woran soll sich eine Reform der Kirche orientieren? Wie die Weltverantwortung des Glaubens leben? Warum Leiden? Wie vom Gericht sprechen? Wie auf die andere Konfessionen und Religionen zugehen, von der deutschen Vergangenheit her vor allem auf das Judentum? „Unsere Hoffnung“ weicht all diesen Fragen nicht aus, sondern sucht Antworten. Über die kann man diskutieren, und man kann nach fehlenden Themen suchen. Doch die Art, kirchlich und theologisch überhaupt so weit gekommen zu sein, bleibt ein Vermächtnis.
- „Unsere Hoffnung“ ist in weiten Teilen das Zeugnis einer pluralen Volk-Gottes-Ekklesiologie, wie sie in „Lumen gentium“ entworfen wurde.
- „Die eine Nachfolge muß viele Nachfolgende, das eine Zeugnis viele Zeugen, die eine Hoffnung viele Träger haben. [...] Nur so kann uns in dieser offensichtlichen Übergangssituation der Schritt gelingen von einer protektionistisch anmutenden Kirche für das Volk zu einer lebendigen Kirche des Volkes, in der alle auf ihre Art sich verantwort-

⁴ Beschluss: Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: OG I (s. Anm. 2) 84–111, hier 103.

⁵ Beschluss: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 86.

lich beteiligt wissen am Schicksal dieser Kirche und an ihrem öffentlichen Zeugnis der Hoffnung.“⁶

- Nun ist diese Kirchenkonzeption aber heute keineswegs mehr selbstverständlich. Zehn Jahre nach der Verabschiedung von „Unsere Hoffnung“ wurde 1985 auf der Bischofssynode in Rom die Volk-Gottes-Ekklesiologie des Vatikanum II durch die Communio-Ekklesiologie programmatisch ersetzt. Diese ist aber leider konzeptionell und theologisch ein Rückschritt.⁷ Insofern gehört „Unsere Hoffnung“ zu einer heute schon fast vergessenen, anderen Zukunft der Kirche.⁸
- „Unsere Hoffnung“ ist kein Kompromisstext, in dem unterschiedliche kirchliche und theologische Strömungen eingeflossen sind. Es handelt sich über weite Strecken um das theologische Programm eines einzelnen Autors. Das ist seine Stärke. Es ist bis heute spannend zu lesen, weil es in Duktus und Stil stringent wirkt und die unbestreitbar provokante Magie von Metz-Texten atmet. Doch vielleicht liegt darin auch das Problem seiner nur punktuellen Rezeption. Er scheint derart ambitioniert gewesen zu sein, dass er in der christlichen Alltagsexistenz und in der kirchlichen Organisationslogik nur wenig unmittelbare Resonanz auslösen konnte.

2.2 Das Neue im Text lesen

Im Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung“ sind einige unglaublich dichte theologische Sätze archiviert. Es handelt sich um Aussagen, die in ihrer zutreffenden Einfachheit bis heute mehr als nur ein paar theologische Worte sind. Sie können auch in unserer Gegenwart noch Augenöffner sein für das horizontenerweiternde Verhältnis von Gott und Menschen, wie es uns im Evangelium überliefert ist. Von diesen im Text verstreuten „Spitzenaussagen“ her lassen sich einige zentrale Themen von „Unsere Hoffnung“ noch einmal problembezogen entdecken.

⁶ Beschluss: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 102f.

⁷ Vgl. dazu mit bewundernswerter Klarheit Elmar Klinger, Auseinandersetzungen um das Konzil: Communio und Volk Gottes, in: Klaus Wittstadt – Wim Verschooten (Hg.), Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum 2. Vatikanischen Konzil, Leuven 1996, 157–175.

⁸ Vgl. dazu das entsprechende Themen-Heft der Zeitschrift Concilium 41 (2005) H. 4.

2.2.1 Religion als Entbanalisierung des Lebens

„Die Welt‘ braucht keine Verdoppelung ihrer Hoffnungslosigkeit durch Religion; sie braucht und sucht (wenn überhaupt) das Gegengewicht, die Sprengkraft gelebter Hoffnung. [...] Sind wir, was wir im Zeugnis unserer Hoffnung bekennen?“⁹

Sprengkraft gelebter Hoffnung! Diese Aussage hat spätestens nach dem 11. September 2001 ihre Unschuld verloren. Denn in der Hoffnung der Selbstmordattentäter auf die sprichwörtlichen Entlohnungen im Paradies wurde im neuen Jahrtausend nicht nur die Verdoppelung, sondern sogar die Radikalisierung weltlicher Hoffnungslosigkeit durch Religion bezeugt.¹⁰ Religion ist nicht an sich gut, sondern als gewaltige Ehrfurcht vor dem Heiligen eine höchst ambivalente Größe. Umso wichtiger wird da die Frage des Synodentextes, ob wir wirklich das im Leben bezeugen, was wir im Glaubenszeugnis bekennen: dass Gott ein barmherziger Vater ist, in dessen Reich alle Menschen ohne Ansehen der Person gerettet sein werden. Ein derart formatierter Glaube hätte dann nicht nur das Potenzial zu fanatischer Gewalt, sondern auch zu einer „gleichermaßen nicht-banalen wie unfanatischen Kultivierung von Religion“¹¹.

Dazu muss christliche Verkündigung allerdings auch in Wort und Tat den Versuchungen widerstehen, sich allzu geschmeidig in die alltagsweltlichen Plausibilitäten einzufügen. Man darf nicht aus Angst vor einer gewalttätigen Radikalisierung die manchmal verstörend fremden, aber darin zivilisierend radikalen Forderungen des Evangeliums verschweigen.¹² Damit sind nicht die provokanten Medienkatholiken von Mixa bis Matussek gemeint, sondern die meist kleinen, alltäglichen Zeugnisse, wenn das vom Anderen her Notwendige in aller Einfachheit getan wird.

Wohl ohne entsprechende Absicht scheint Rainer Bucher in diesem Sinne die oben zitierte Passage aus dem Synodentext auf die priesterliche Existenz von heute hin zu paraphrasieren:

⁹ Beschluss: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 101.

¹⁰ Und das nicht nur für den Islam, sondern mit den tödlichen Reaktionen der „Koalition der Willigen“ auch im Bereich des Christentums.

¹¹ Christian Bauer, Religion in der Praktischen Theologie, in: PThI 28 (2008) H. 2, 245–252, hier 251.

¹² „Die Gefahr einer solchen schleichenden Anpassung an die herrschenden gesellschaftlichen Erwartungen, der Gefahr, als Kreuzesreligion zur Wohlstandsreligion zu werden, müssen wir ins Auge sehen. Denn wenn wir ihr wirklich verfallen, dienen wir schließlich keinem, nicht Gott und nicht den Menschen“, so Metz in Beschluss: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 104.

„Den zweckrationalen Kreislauf des Gebens und Nehmens, von Soll und Haben über die priesterliche Vermittlungsinstanz auch noch ins Transzendente zu verlängern wäre das Letzte, was uns helfen könnte; es würde uns nur noch unentrinnbarer in die Gnadenlosigkeit unserer Welt einsperren, denn es würde Gottes Welt nach unserer Welt bauen.“¹³

Und weiter:

„Priester sind die Amt gewordene Zusage, dass Gott Horizonte für uns bereithält, die unendlich größer sind als unsere kleinen Hoffnungen. [...] Priester sollten etwas erahnen lassen von der Weite dieses Horizonts. Denn sonst sind sie eine Zusage, die sie zwar besprechen, aber nicht einlösen, sonst bewahrheiten sie nicht, wofür es sie gibt.“¹⁴

Und was für das Amt im Besonderen gilt, gilt letztlich für jedes christliche Zeugnis.

2.2.2 Die Veränderungskraft der Botschaft Jesu

„Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen!“¹⁵

Diese Aussage ist der Satz aus „Unsere Hoffnung“, der im kirchlichen Alltag vielleicht am meisten Eindruck gemacht hat. Denn er bringt auf einfache und konkrete Weise zum Ausdruck, dass es für unser Leben und die Welt nicht egal ist, an was wir im tiefsten Inneren wirklich glauben.

Die zentrale Botschaft Jesu vom anbrechenden Reich Gottes ist keine Vertröstung auf ein idealisiertes Jenseits, so die Synode, sondern Anstiftung zum Glauben an eine bessere und gerechtere Welt im Hier und Jetzt. Dabei geht es gerade nicht um Anpassung an die Welt, um eine profillose Selbstsäkularisierung des Glaubens, wie sie heute manchmal befürchtet wird. In „Unsere Hoffnung“ heißt es an einer Stelle genau umgekehrt:

„Die Krise des kirchlichen Lebens beruht letztlich nicht auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber unserem modernen Leben und Lebensgefühl, sondern auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber dem, in dem unsere Hoffnung wurzelt und aus dessen Sein sie ihre Höhe und Tiefe, ihren Weg und ihre Zukunft empfängt: Jesus Christus mit sei-

¹³ Rainer Bucher, *Priester des Volkes Gottes. Gefährdungen, Grundlagen, Perspektiven*, Würzburg 2010, hier 135.

¹⁴ Bucher, *Priester* (s. Anm. 13) 137.

¹⁵ Beschluss: *Unsere Hoffnung* (s. Anm. 4) 97.

ner Botschaft vom ‚Reich Gottes‘. Haben wir in unserer Praxis ihn nicht allzu sehr uns angepaßt, seinen Geist wie abgedecktes Feuer gehütet, daß er nicht zu sehr überspringe?“¹⁶

Für heute heißt das: Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Flüchtlingscamps auf Lampedusa und auch nicht indifferent gegenüber deutschen Militäreinsätzen.

2.2.3 Christliche Existenz als Nachfolge Jesu

„Das Bekenntnis zu Jesus Christus weist uns in seine Nachfolge. Sie nennt den Preis unserer Verbundenheit mit ihm, den Preis unserer Orthodoxie; [...] Unsere Identität als Christen und Kirche finden wir nicht in fremden Programmen und in Ideologien. Nachfolge genügt.“¹⁷

„Nachfolge genügt“ – dieses Programm war und ist zusammen mit den befreiungstheologischen Aufbrüchen in Lateinamerika eine entscheidende Inspirationsquelle für viele gerechtigkeitsorientierte Kirchenbildungsprozesse, von den Eine-Welt-Initiativen über sozialpastorale Gemeindeprojekte bis zur theologischen Fundierung der großen Caritas-Organisationen. Was Metz als Preis der Orthodoxie anspricht, nämlich eine solidarische Nachfolge-Praxis Jesu, entwickelte umgekehrt selbst religionsproduktive Tendenzen. Die Qualität von Kirche und Theologie bemisst sich demnach daran, inwieweit sie, dem Beispiel Jesu folgend, auf der Seite der Armen und Ausgegrenzten stehen und sich in die Existenzkämpfe der Menschen einmischen. Damit rücken elementare soziale Fragen wie Arbeitslosigkeit, Migration, Armut im Wohlstand etc. ins Zentrum sowohl kirchlichen Handelns als auch theologischer Reflexion.

Der Primat dieser Nachfolgepraktiken für die Identität des Christentums scheint aber eine bis heute umstrittene Grundlage Praktischer Theologie zu sein: Genügt wirklich Nachfolge etwa als Solidaritätspraxis oder muss Nachfolge auch jederzeit für Andere als solche erkennbar sein, nach dem Motto: Nur wo Jesus draufsteht, kann auch Nachfolge drin sein? Das Synodenpapier jedenfalls scheint da eher umgekehrt zu denken: Wenn Jesus draufsteht, dann entsteht die Verpflichtung, in existenzbezogener Nachfolge davon entsprechend Zeugnis abzulegen.

¹⁶ Beschluss: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 101.

¹⁷ Beschluss: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 103.

2.2.4 Kirche als entgrenzte Hoffnungsgemeinschaft

„Die Kirche ist nicht selbst das Reich Gottes, wohl ist dieses ‚in ihr im Mysterium schon gegenwärtig‘ (LG 3). Sie ist deshalb nicht eine reine Gesinnungsgemeinschaft, sie ist kein zukunftsorientierter Interessenverband. Sie gründet im Werk und auf der Stiftung Jesu; sein heiliger Geist ist der lebendige Grund ihrer Einheit. [...] Deshalb ist die Hoffnungsgemeinschaft unserer Kirche kein Verein [...].“¹⁸

Die Diagnose von der Reduktion des Glaubens auf Vereinsniveau verweist heute auf eine ganz bestimmte Form des Christentums, die Hans-Joachim Sander Religionsgemeinschaft nennt.

„Das ist der Weg der Macht, wie ihn alle Religionen in der einen oder anderen Form verfolgen und wie er ihren Weltanschauungen eigen ist. Sie betrachten Menschen als Mitglieder, welche die Ziele verfolgen sollen, die von der religionsgemeinschaftlichen Seite her vorgegeben werden.“¹⁹

Doch diese weit verbreitete Selbstdefinition von Kirche wird vom Evangelium durchkreuzt. Der religionsgemeinschaftliche Verein fußt nämlich in seiner „Satzung“ auf einer Botschaft, die den Vereinscharakter selbst radikal in Frage stellt: Alttestamentlich: „Barmherzigkeit will ich, keine Opfer“ (Hos 6,6; Amos 5,21ff.); neutestamentlich: „Was sagt ihr zu mir: Herr! Herr!, und tut nicht, was ich sage?“ (Lk 6,46). Der christliche Gott taugt zu keiner machtpolitischen Agitation, denn ihr Retter übernimmt keine realpolitische Macht, sondern stirbt am Kreuz.²⁰ Dieser Gott wird von einer anderen Form der Kirche repräsentiert, die Sander etwas unglücklich Pastoralgemeinschaft nennt.²¹ Deren Macht setzt nicht auf die religiöse Herrschaft über Menschen, sondern speist sich aus der Solidarität mit deren Ohnmacht. Beide Formen sind für Kirche bedeutsam, aber nicht von gleicher Bedeutung.

¹⁸ Beschluss: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 99.

¹⁹ Hans-Joachim Sander, Nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, 24.

²⁰ Bei Bonhoeffer heißt es: „Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben. [...] Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion, sondern zum Leben“, Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Gütersloh¹⁵1994, 192f.

²¹ Unglücklich deshalb, weil der Pastoralbegriff vom II. Vatikanum her eigentlich das gesamte Kirche-Welt-Verhältnis meint und damit auch den religionsgemeinschaftlichen Pol umfasst. Diese Einsicht ist im Gespräch mit Christian Bauer gereift.

„Vielmehr kommt die Pastoralgemeinschaft, auf die hin Kirche von Christus und den Menschen her angelegt ist, dann zum Tragen, wenn die Kirche durch die Religionsgemeinschaft hindurchgeht und sie überschreitet.“²²

Der im Synodentext angesprochene Kontrast von Kirche als vereinsartiger Gesinnungsgemeinschaft und von Kirche als entgrenzter Hoffnungsgemeinschaft entzündet sich heute etwa an der Frage nach der Zulassung zu den Sakramenten. Taufe, Eheschließung oder Begräbnis scheinen bis heute grundsätzlich an eine dauerhafte Kirchen- und Gemeindebindung gekoppelt. Das führte dazu, dass man erst eine aktive Gemeindebindung dokumentieren sollte, um die sakramentale Kraft kirchlicher Rituale beanspruchen zu können.²³ Am Beispiel der Ehepastoral fordert Ottmar Fuchs aus theologischen Gründen die Öffnung dieser kirchlichen Kontinuitäts- und Vergemeinschaftungsperspektive zugunsten einer Orientierung, welche mit Gott als Ereignis der Gnade rechnet:

„[D]ie kirchlichen Rituale, auch das Ritual der Trauung, dürfen genauso wenig verweigert werden, wie sich Gottes Gnade verweigert, und sie dürfen schon gar nicht zum Anlaß von Aussperrungen instrumentalisiert werden.“²⁴

Der gnadentheologische Kirchenbegriff sprengt immer wieder die amtskirchlichen Bemühungen, Kirche als Organisation mit überschaubaren und kontrollierbaren Grenzen festzuzurren.

²² Sander, Nicht ausweichen (s. Anm. 19) 14.

²³ „Die Abbrüche dieses Gefüges sind hinlänglich bekannt [...]: das Ende einer milieukirchlichen Konstellation führt zu einer Pastoral, die Liebe und Fantasie fast im Übermaß investiert, aber ihre ursprünglichen Ziele nicht erreichen kann: sakramentale Initiation führt nicht in ein kirchliches Lebens- und Existenzgefüge, die gewohnte Gemeinde kann die Vielfalt des Lebens und die inzwischen selbst erwachten mündigen Christen nicht mehr einhegen.“ Christian Hennecke, „Wir haben hier keine bleibende Stadt – wir suchen die zukünftige“. Church in the City, in: Lebendige Seelsorge 61 (2010) H. 4, 249–254, hier 250.

²⁴ Ottmar Fuchs, „Unbedingte“ Vor-Gegebenheit des Rituals als pastorale Gabe und Aufgabe, in: Theologische Quartalschrift 189 (2009) H. 2, 106–129, hier 122. Im Gegensatz zu dieser religionsgemeinschaftlichen Sicht auf die Sakramentenpastoral haben neuere Studien belegt, dass sich in einer sakramentalen Feier auch bei Menschen, die den institutionellen Sozialformen von Kirche sonst eher fernstehen, wirklich etwas Existenzielles ereignet. Man sucht dann vielleicht keine dauerhafte Kirchenbindung, aber doch einen glaubhaften Bezug zu Gott im Ereignis von Fest und Ritus. Vgl. Johannes Först – Joachim Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung, Münster 2010.

2.2.5 Sündige Kirche

„Diese Gewißheit macht uns aber auch dazu frei, daß wir uns – mit den Aussagen des jüngsten Konzils – als eine Kirche der Sünder verstehen, ja, daß wir uns als sündige Kirche bekennen. Sie befreit uns dazu, daß wir angesichts der Krise unseres kirchlichen Lebens weder in einen folgenlosen Kult der Selbstbeziehung verfallen, noch daß wir die Schuld für Indifferenz und Abfall kleingläubig und selbstgerecht nur bei ‚den andern‘, bei der ‚bösen Welt‘ suchen und gerade so den Ruf nach Umkehr und schmerzlicher Wandlung unterdrücken oder mit bloßen Durchhalteappellen übertönen.“²⁵

Diese Passage liest sich wie eine prophetische Stellungnahme zu den Fällen von sexueller und körperlicher Gewalt gegenüber Kindern und Jugendlichen durch Priester, Ordensleute und andere kirchliche Mitarbeiter. Alle drei angesprochenen Reaktionsstrategien konnte man in der Kirche besichtigen, seit Klaus Mertes die Missbrauchsfälle am Berliner Canisius-Kolleg durch einen Brief an die Opfer öffentlich machte und damit das jahrzehntelange Schweigen durchbrach. Doch nicht nur in der Analyse scheint der Synodentext prophetisch, sondern auch, was den Handlungsbedarf angeht. Der Ruf nach Umkehr und schmerzlicher Wandlung, wie es dort heißt, ist im konkreten Fall eben leicht zu überhören, offensichtlich aber schwer in organisatorische Veränderungen umzusetzen.

3. „Unsere Hoffnung“ als Metz-Text:

Ein Rettungsversuch des Glaubens im Horizont negativer Dialektik

Eine etwas andere Perspektive ergibt sich, wenn man das Dokument tatsächlich als einen Text des Autors betrachtet, als einen Metz-Text. Dann wird deutlich, welche theologischen Diskurskonstellationen eine Rolle spielen und wie sie sich verschoben haben.

Im Denkweg von Metz nimmt „Unsere Hoffnung“ jedenfalls eine ganz besondere Position ein, die aber erst richtig ans Licht kommt, wenn man mit einer praktischen, temporal-theologischen Perspektive beobachtet. Das liegt eigentlich auf der Hand, denn die Theologie von Metz kreist um zwei Konstitutionsprobleme: das praktische Verhältnis von Kirche und Welt sowie das temporale Verhältnis von Gott und Zeit.

²⁵ Beschluss: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 102.

3.1 „Unsere Hoffnung“ zwischen inkarnatorischer Aufklärungshoffnung ...

Die Ausgangskonstellationen des Metzschen Denkens zu Beginn der 1960er Jahre markieren eine Hochform des modernen Geschichts-Dispositivs²⁶ in der Theologie: „Gott [...] ist ein Gott der Geschichte.“²⁷ Noch ganz in der Spur seines Lehrers Karl Rahner versucht Metz in diesen frühen Jahren, die temporale Kränkung durch die säkulare Verzeitlichung der Moderne produktiv zu verarbeiten. Das gelingt ihm durch eine Art „inkarnationstheologische Legitimierung der Neuzeit.“²⁸ Ab Mitte der 1960er Jahre behandelt Metz das Kirche-Welt-Verhältnis dann zunehmend unter den Vorzeichen einer eschatologisch-politischen Theologie, also dem Verhältnis von weltzugewandtem Gottesglauben und in die Zukunft gerichteten Zeitindex.²⁹

„In ihr wird Welt primär als gesellschaftliche Mitwelt und Geschichtswelt, Geschichte primär als Endgeschichte, Glaube primär als

²⁶ Das kirchlich-theologische Zeit-Dispositiv der Moderne funktionierte über eine verzeitlichende Umstellung ihrer Grundprinzipien: von dem vertikalen Oben-Unten des theologischen Stockwerkdenkens auf ein horizontal-gekipptes Anfang-Ende geschichtlicher Theologie sowie von der vormodernen statischen Einheit des Ganzen auf die moderne, plurale Einheit der Differenzen. Das Ewigkeits-Dispositiv der Dauer wurde geschichtstheologisch gewendet. Theologisch gibt es dann viele menschliche Geschichten mit Gott, diese aber nur innerhalb der einen Geschichte der Menschheit, die zugleich als die Heilsgeschichte mit Gott zu entdecken ist. Die Zeit erhält als Geschichte einen qualitativen theologischen Sinn, indem Gott als ihr Herr und Vollender interpretiert wird. In diesem Sinn ist dann Gott auch in der Dynamik des geschichtlichen Wandels letztlich, nämlich eschatologisch, der unwandelbare Sinngeber. Transzendent zum Auf und Ab der Geschichte verbürgt der ewige Gott geschichtstheologisch den Sinn und die temporale Einheit des Kosmos mit Anfang und Ende. Vgl. dazu auch meine in Graz eingereichte Habilitationsschrift: Michael Schüßler, *Mit Gott neu beginnen. Eine temporale Neuformatierung von Pastoral und Theologie in ereignisbasierter Gesellschaft* (unveröff. Manuskript).

²⁷ Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, 18.

²⁸ Vgl. dazu Jan-Heiner Tück, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn – München 2001, 49ff. Für den jungen Metz steht fest, dass der neuzeitliche Prozess der Moderne „in seinem Grunde aus der geschichtlichen Macht des Christusereignisses selbst hervorgerufen und erzwungen wurde und daß wir ihn als solchen erst noch auf weite Strecken in unserem gläubigen Selbstverständnis einzuholen haben“, Metz, *Theologie der Welt* (s. Anm. 27) 36, ebenso seine kursiv gedruckte These 16f.

²⁹ Der „politische“ Weltbezug zeigt sich übrigens nicht zuletzt in der Art seiner Texte, die immer auch markante und damit „praktische“ Intervention in zeitgenössische Diskurse sind.

Hoffnung, Theologie primär als eschatologisch-gesellschaftskritische Theologie sichtbar.“³⁰

Er erkennt sehr genau, dass die radikale Zukunftsorientierung der Moderne mit ihrem Vorzug für alles Neue und noch nie da Gewesene einer der entscheidenden Gründe für die Krise von Religion und Kirche in der Moderne gewesen ist. „Das ‚Jenseits‘ und der Himmel ‚über uns‘ scheinen nicht nur verborgen – Verborgenes kann mächtig sein und nahe –, sondern entschwunden zu sein.“³¹ Seine trockene Analyse lautet deshalb: „Das Christentum wie Religion überhaupt ist ohnmächtig gegenüber dem Primat der Zukunft im modernen Bewusstsein.“³²

Diese temporale Kränkung veränderte die Bedingungen des christlichen Glaubens bis hinein in das Gottesverständnis. Im Gegensatz zu seinen späteren Arbeiten interpretiert Metz dies zu diesem Zeitpunkt allerdings noch nicht abwehrend als „Gotteskrise“, sondern innovativ als Anlass für die kreative Veränderung des eigenen theologischen Zeitbezugs.³³ Angeregt durch die Hoffnungs-Philosophie Ernst Blochs reagierte Metz mit einer Wende vom statischen Oben-Unten des vormodernen Dispositivs der Dauer³⁴ zum Geschichts-Dispositiv der dynamischen Moderne. Metz wendet sich gegen deren theologische Diffamierung und versucht stattdessen umgekehrt den neuen, zukunftsorientierten Zeithorizont in der eigenen Tradition zu entdecken. Aus dem metaphysischen „Gott über uns“ wird ein geschichtstheologischer „Gott vor uns“.³⁵

Doch in den Jahren nach 1968 ist auch dieses moderne „Update“ nicht mehr zu halten. Und zwar weniger aus kirchenpolitischen, sondern aus alltagskulturellen Gründen. Die zeitliche Welterfahrung verlor nämlich merklich ihren modernen, geschichtstheologischen Sinn. Die utopisch-optimistische Zukunftshoffnung wird abgelöst vom Lebensgefühl des „no future“. Die Moderne entdeckt ihre Identität als pluralisierte und beschleunigte Dauerkrise. Es war aber auch zum Verrücktwerden: Gera-

³⁰ Metz, *Theologie der Welt* (s. Anm. 27) 76.

³¹ Johann Baptist Metz, *Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments*, in: Siegfried Unseld (Hg.), *Ernst Bloch zu Ehren*, Frankfurt/M. 1965, 227–241, hier 227.

³² Metz, *Theologie der Welt* (s. Anm. 27) 79.

³³ „Hier rettet auf Dauer kein Mentalitätsghetto, keine gewaltsame Montage bedrohter Vorstellungen. Hier darf nicht einfach hinter verschlossenen Türen – wie vorpfingstlich – ‚weitergeglaubt‘ werden, mühsam abgeschirmt gegen die im allgemeinen Bewusstsein heraufgezogene Wende“, Metz, *Gott vor uns* (s. Anm. 31) 229.

³⁴ Vgl. dazu Rainer Bucher, *Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert*, Stuttgart u. a. 1998, 39–78.

³⁵ Vgl. Metz, *Gott vor uns* (s. Anm. 31) 232.

de hatte die katholische Theologie hierzulande ihre verspätete Modernisierung begonnen, da änderte die Gesellschaft schon wieder ihre Spielregeln.

Mit Beginn der 1970er Jahre kommt es deshalb bei Metz zu einer erneuten Verschiebung des temporalen Horizonts.³⁶ Nachdem sich die Theologie auf die verzeitlichte Welt hin geöffnet hatte, findet sie dort nun nicht nur die Inkarnation in Jesus Christus und die Verheißungen der Moderne, sondern plötzlich auch „Auschwitz“. Spätestens mit der Shoa ist der heilsgeschichtliche Vergangenheitsbezug unheilbar kontaminiert und für aufmerksame Theologen wie Metz nur noch negativ dialektisch als christliche Leidenserinnerung an das Kreuz Jesu zu haben. Was meist als Weiterentwicklung und inhaltliche Schärfung der Metzschen Theologie interpretiert wird,³⁷ erscheint in zeitanalytischer Perspektive als eine erneute Wende seiner temporalen Perspektive vom Primat der futurischen Hoffnung (Bloch) zum Primat der gefährlich erinnerten Vergangenheit (Benjamin/Adorno). Aus dem geschichtstheologischen „Gott vor uns“ wird die negativ-unterbrechende „*memoria passionis*“.

Nun ist das Tableau bereitet. Denn genau in dieser Phase, im Sommer/Herbst 1973, schreibt Metz den Grundtext von „Unsere Hoffnung“. Darin überschneiden sich quasi die letzten Ausläufer seiner modernen, optimistischen Hoffnungstheologie und die ersten Vorläufer seiner später apokalyptisch verschärften Theologie anamnetischer Vernunft.³⁸ Welt und Mensch sind für Metz jetzt nicht mehr in der Gegenwart hoffnungsvoll auf Zukunft hin ausgerichtet. Stattdessen bedroht umgekehrt eine radikalisierte Moderne die Subjekthaftigkeit des Menschen und den (Gesamt-)Sinn der Geschichte.

3.2 ... und einer Theologie negativer Dialektik

Tatsächlich zeigt sich genau dieses Bild in „Unsere Hoffnung“. Während auf der einen Seite der christliche Glaube als sinnvoll-alternative Kontrasterfahrung für den modernen Menschen werbend dargelegt wird,

³⁶ Er reagierte damit wohl zugleich auch auf die (fortschritts-)kritischen Anfragen aus dem Diskurs, „ob die einseitige Fixierung auf das Zukunftsproblem nicht die Bedeutung des Vergangenen unterschätze und letztlich zu einer ziemlich unbestimmten, erinnerungs- und geschichtslosen Betrachtung der Gegenwart führe“, Tück, *Christologie und Theodizee* (s. Anm. 28) 107.

³⁷ Vgl. Tück, *Christologie und Theodizee* (s. Anm. 28) 106ff.

³⁸ Vgl. dazu zusammenfassend, aber auch kritisch fortschreibend Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (in Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer), Freiburg/Br. 2006.

kommen die gesellschaftlichen Lebensumstände der damaligen Zeit fast nur als negative Bedrohung in den Blick.

Durch viele dramatisierende rhetorische Fragen erscheint die damalige Gegenwart weniger als schöpferischer Bedingungsgrund des Glaubens, sondern als dessen manchmal auch recht plakative Negativ-Folie.³⁹ In der Gesellschaft scheinete vieles grundsätzlich falsch zu laufen:

„Schafft sie wirklich einen ‚neuen Menschen‘? [...] Den Menschen mit vorfabrizierten Lebensmustern, mit nivellierten Träumen, eingemauert in eine überraschungsfreie Computergesellschaft, erfolgreich eingefügt in die anonymen Zwänge und Mechanismen einer von fühlloser Rationalität konstruierten Welt – zurückgezüchtet schließlich auf ein anpassungsschlaues Tier? Und zeigt sich nicht auch immer deutlicher im Schicksal der einzelnen, daß diese ‚neue Welt‘ innere Leere, Angst und Flucht erzeugt? Müssen nicht Sexualisierung, Alkoholismus, Drogenkonsum als Signale verstanden werden? Deuten sie nicht eine Sehnsucht nach Zuwendung, ja einen Hunger nach Liebe an, die eben nicht durch Verheißungen der Technik und der Ökonomie gestillt werden können?“⁴⁰

Der analytische Boden, auf dem der Glaube in „Unsere Hoffnung“ dargelegt wird, gipfelt in der kirchlich bis heute weit verbreiteten Diagnose vom Sinnverlust.

„Nicht nur das Wachstum unseres wirtschaftlichen Potentials ist begrenzt, wie man uns heute einschärft; auch das Potential an Sinn scheint begrenzt und es ist, als gingen die Reserven zur Neige und als bestünde die Gefahr, daß den großen Worten, unter denen wir unsere eigene Geschichte betreiben – Freiheit, Emanzipation, Gerechtigkeit, Glück – am Ende nur noch ein ausgelaugter, ausgetrockneter Sinn entspricht.“⁴¹

Das Problem an diesen Passagen ist nun keineswegs, dass sie zeitbezogen und heute zum Teil überholt erscheinen. Das Problem ist der grundlegend negativ-pessimistische Duktus in der Wahrnehmung des Lebens,

³⁹ „Er, der politische Theologe, der die Kirche und Theologie zur Zeitempfindlichkeit aufruft, distanziert sich mit ihr geradezu von der Realität dieser Zeit [...]“, Hans-Joachim Sander, Symptom ‚Gotteskrise‘. Die Zeitsignatur der Theologie, in: ZKTh 121 (1999) 45–61, hier 53.

⁴⁰ Beschluss: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 96.

⁴¹ Beschluss: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 91. Ganz Ähnliches findet sich auch in Abschnitt Nr. I.7 Schöpfung, vgl. ebd. 97f., hier 98.

das gemäß Adorno vor allem ‚beschädigtes Leben‘⁴² sei. Ein präziserer Titel des Dokuments müsste daher lauten: „Unsere Hoffnung in einer hoffnungslosen Welt“. Was Armin Nassehi im Blick auf die moderne Zeitphilosophie formuliert hat, charakterisiert auch treffend die Theologie von Metz:

„Diese zumeist mit kulturkritischer Attitüde vorgetragene Idee könnte man als *semantische Nachwehen* ihres Gegenteils bezeichnen, nämlich der Modernitätseuphorie der aufklärerischen und revolutionären Epoche. [...] War dort die Zeit der Motor und utopische Sinnspender der Moderne als Prozeß, als Modernisierung, als Weg in einen perfekteren Zustand der Welt, ist sie nun als entzauberte Welt-Uhrenzeit ein Symbol für den Verlust von Sinn und die technische Rationalität.“⁴³

Genau dieser Umschwung lässt sich beim frühen Metz erkennen.⁴⁴ Im Fahrwasser negativer Dialektik erscheint die Welt und die Zeit der Gegenwart so unmenschlich und sinnentleert, dass nur noch ein Gott der unterbrechenden Erinnerung uns mit wahrhaft menschlicher Geste retten kann – der Metz'sche Gott der *memoria passionis*.

4. „Unsere Hoffnung“ als Sprungbrett in die Gegenwart: Den Glauben bezeugen in den Paradoxien der Gegenwart

Die folgenden Überlegungen verstehen sich als Spuren einer kritischen Weiterschreibung von „Unsere Hoffnung“. Sie versuchen den Anliegen des Beschlusses insofern treu zu bleiben, als ebenfalls nur einige Themen-Begriffe ausgewählt werden können, diese aber im Versuch einer zugespitzten, auf dem Problemniveau der Gegenwart angesiedelten Weise behandelt werden sollen. Es geht um den Versuch, den heutigen Zeit-horizont in der eigenen Tradition zu entdecken, so wie es Metz in den

⁴² So der Untertitel von Adornos „*Minima moralia*“: Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M. 2003.

⁴³ Armin Nassehi, *Keine Zeit für Utopien. Über das Verschwinden utopischer Gehalte aus modernen Zeitemantiken*, in: Rolf Eickelpasch – ders. (Hg.), *Utopie und Moderne*, Frankfurt/M. 1996, 242–286, hier 261.

⁴⁴ Vgl. Benjamin Taubold, *Antiwissen und Antigeschichte. Elemente zum Begriff der Erinnerung als Kategorie negativer Theologie*, in: Johann Reikerstorfer (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren*, Münster 1998, 116–138, hier 133. Benjamin Taubold begreift diese Wende im Denken von Metz, gut frankfurterisch, als Verschiebung in seinem Verhältnis zur Aufklärung. Gestartet war Metz mit einem Aufklärungsoptimismus unter Bezug auf Bloch und Marcuse. Gelandet ist er bei einer ausgesprochenen Aufklärungsskepsis, der Negativen Dialektik Adornos sowie der Vernunft- und Kulturkritik Benjamins.

1960er Jahren vorgemacht hatte. Die Theologie von „Unsere Hoffnung“ kann deshalb als eine Art ‚Sprungbrett in die Gegenwart‘ dienen.⁴⁵ Denn Metz ging es auch später immer um eine „Verzeitlichung von Metaphysik und Ontologie, damit der Singularität der geschichtlichen Ereignisse und dem Schrecken der Kontingenz [...] selbst Rechnung getragen werde“⁴⁶.

4.1 Das Ereignis-Dispositiv als neuer Entdeckungshorizont des Evangeliums

Was hat sich heute im Gegensatz zu den 1970er Jahren verändert? Sofort kommen einem die offensichtlichen Fakten in den Sinn. Die in der Rückschau beängstigende, aber stabile Nachkriegsordnung samt Kaltem Krieg und Ost-West-Gegensatz ist zusammengebrochen. Das geteilte Deutschland ist wiedervereinigt und in eine Europäische Union eingebunden, in der es keine Grenzkontrollen, aber (noch?) eine gemeinsame Währung gibt. Durch beschleunigte Transport- und Kommunikationstechnik ist die Welt global zusammengerückt. Und spätestens mit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 wurde klar, dass religiöse Gefühle und Traditionen keineswegs so ins Unsichtbare säkularisiert sind, wie man lange dachte. Man kann heute die Welt religiös beobachten, muss es aber nicht. Im Vergleich zu den 1970er Jahren hat die Kirche deshalb an lebensprägender Orientierungskraft eingebüßt. Als Organisation kann sie die Vielfalt innerhalb des Religionssystems nicht mehr wirklich in den Griff bekommen.

Die Welt ist wohl insgesamt besser und schlechter zugleich geworden, in jedem Fall aber komplexer und weniger leicht zu durchschauen. Von hier aus betrachtet, erscheint „Unsere Hoffnung“ zunächst als ein sehr selbstgewisses, also modernes Dokument. Modern war mit Zygmunt Bauman vor allem

„der Wunsch, neue Stabilitäten zu entdecken [...], Stabilitäten, die sich zur Abwechslung einmal wirklich als stabil erweisen sollten, auf die man sich verlassen konnte und dank derer die Welt vorhersehbar [...] werden sollte“⁴⁷.

⁴⁵ Die nun folgenden Erkundungen verstehen sich ausdrücklich nicht in diametralem Gegensatz zu den Grundanliegen von Metz, sondern eher als eine Art pastoraltheologisch-„dissidentenhafte“ Fortschreibung.

⁴⁶ Johann Baptist Metz, *Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne*, in: StZ 218 (2000) H. 3, 147–159, hier 149.

⁴⁷ Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt/M. 2003, 10.

Das Synodendokument verteidigt den christlichen Glauben als eine letztlich stabile, weil geschichtstheologisch von Gott garantierte Möglichkeit, die humanen Verheißungen der Moderne im Moment ihres Verblässens doch noch zu retten. Es geht Metz zwar sachlich um die vergessene und verdrängte Opferseite von Geschichte und Erinnerung, aber temporal eben zugleich um die Rettung einer sinnhaften Einheit der Heilsgeschichte als Leidensgeschichte, um die Rettung eines „christlichen Kontinuums“⁴⁸. Metz stellt einen letzten Gesamtsinn der Geschichte nie in Frage, nur dass er anfangs im Fortschrittsprozess einer menschlicher werdenden Welt und später in der Unterbrechung moderner Pathologien durch das Leidensgedächtnis vermutet wird. In „Unsere Hoffnung“ schreibt er „aus dem Bewußtsein heraus, ein gemeinsames Volk Gottes zu sein, das zum Subjekt einer neuen verheißungsvollen Geschichte berufen wurde“⁴⁹. Die anamnetische Vernunft der „*memoria passionis*“ ist eine weitere, nur dialektisch gewendete Version der großen Meta-Erzählung Christentum.

Doch das alles ist heute immer weniger plausibel. Man braucht dazu nicht einmal die gut abgehangenen Vokabeln von der Post- oder Spätmoderne zu bemühen, auch wenn das sicher nicht falsch wäre. Diesseits aller Epochenbegriffe lässt sich jedenfalls zeigen, dass wir heute die Welt, die Zeit, aber auch Gott viel weniger im Griff haben, als wir glauben. Die beiden Hauptkategorien unserer jüngsten Vergangenheit, ein sinnvoller Geschichtszusammenhang und das erkennende Subjekt, sind zeitstrukturell im wahrsten Sinne des Wortes *überholt* worden.

Die Gegenwart bedeutet für Kirche und Theologie damit eine Art zweite temporale Kränkung.⁵⁰ Aleida Assmann stellt fest:

„Die Postmoderne ist die Epoche, für die die Zukunft nicht mehr eine Dimension des Wünschens, Hoffens und Versprechens, sondern vornehmlich eine Dimension der Risikoberechnung und Kostenkalkulation geworden ist. Am Niedergang der Bloch-Faszination seit zwei Jahrzehnten konnte man binnen einer Generation erleben, was

⁴⁸ Vgl. Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1992, 166 (These VII).

⁴⁹ Beschluss: *Unsere Hoffnung* (s. Anm. 4) 109f.

⁵⁰ Vgl. dazu Michael Schüßler, *Die unerträgliche Flüchtigkeit der Zeit. Über temporale Kränkungen von Theologie und Kirche*. In: Carl F. Geyer – Detlef Schneider-Stengel (Hg.), *Denken im offenen Raum. Prolegomena zu einer künftigen postmetaphysischen Theologie*, Darmstadt 2008, 196–217.

es bedeutete, allmählich aus einer kulturellen Zeitkonstruktion in eine andere überzuwechseln.“⁵¹

Der Zeitsoziologe Hartmut Rosa diagnostiziert tatsächlich einen erneuten Umbruch in den Temporalstrukturen. Gegenwärtig vollziehe sich

„das Ende der verzeitlichten Geschichte der Moderne, d. h. das Ende einer Zeiterfahrung, in der die historische Entwicklung ebenso wie die lebensgeschichtliche Entfaltung als *gerichtet* und *kontrollierbar* [...] erscheinen, in der Veränderungen also[...] einen Bewegungskoeffizienten tragen“⁵².

Mit jedem Ereignis kann sich biographisch und gesellschaftlich die ganze Welt verändern, man weiß nur nicht so genau wohin. Man muss zwar immer mehr Dinge selbst entscheiden, kann die Auswirkungen aber immer weniger kontrollieren.⁵³ Die Zukunft ist weiterhin die Folge unserer Projekte, aber diese Folgen werden ganz anders aussehen, als man es erwartet hatte.⁵⁴ Luhmann bringt das in den Merksatz: „Die Paradoxie ist die Orthodoxie unserer Zeit.“⁵⁵ Das Unerwartete wird zum einzigen halbwegs Erwartbaren: Der Biosprit schadet womöglich der Umwelt und die Auslandseinsätze der Bundeswehr retten womöglich viele Menschen vor Folter und Tod.

Dirk Baecker geht deshalb davon aus, dass wir längst in der nächsten Gesellschaft leben, es aber noch gar nicht wirklich realisiert haben. Die Leitmedien der Gegenwart sind nicht mehr Schrift und Buchdruck, sondern Computer und Netzwerk. Und unser Alltag funktioniert ja tatsächlich nicht mehr wie das Lesen eines Buches, also im linearen, überschaubaren Nacheinander, sondern eher wie die Benutzeroberfläche eines PCs. Nebeneinander und übereinander haben wir gleichzeitig mehrere „Fenster“ offen, mit unterschiedlichen Inhalten, aus verschiedenen Kulturen

⁵¹ Aleida Assmann, Abendländische Zeit-Konstruktionen. Versuch einer Übersicht, in: *Ars Semeiotica* 20 (1997) Nr. 1–2, 5–23, hier 6. Ungebrochen scheint dagegen die Benjamin-Faszination, also Zukunft aus Vergangenheit.

⁵² Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M. 2005, 451.

⁵³ Die Reaktorkatastrophe in Fukushima und die Facebook-Revolutionen in Nordafrika sind nur die jüngsten Beispiele.

⁵⁴ Vgl. Rainer Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 2010, 228.

⁵⁵ So Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Bd. 2, Frankfurt/M. 1998, 1144.

und unterschiedlichen Zeitabschnitten. Die globale Netzwerkgesellschaft, so folgert Baecker,

„wird sich nicht mehr auf die soziale Ordnung von Status und Hierarchie [...] verlassen, sondern sie wird eine Temporalordnung sein, die durch die Ereignishaftigkeit aller Prozesse gekennzeichnet ist und die jedes einzelne Ereignis als einen nächsten Schritt in einem prinzipiell unsicheren Gelände definiert“⁵⁶.

Die Gegenwart formiert sich im Ereignis-Dispositiv.

Damit jetzt keine Missverständnisse aufkommen: Mit Ereignis ist nicht einfach eine erlebnisintensivierende Eventkultur gemeint. Ereignisse erzeugen nicht nur innere Erlebnisse, sondern sie konfrontieren mit einer nicht steuerbaren, im Außen liegenden Faktizität. Die Revolutionen in Nordafrika zeigen das gegenwärtig ganz unmittelbar.⁵⁷ Wir befinden uns zwar immer schon in einer vorstrukturierten Welt, aber kein Ereignis ist davon völlig festgelegt. Jacques Derrida nennt das Ereignis deshalb treffend eine unmögliche Möglichkeit.⁵⁸ In jedem Augenblick gibt es den Spielraum, dass etwas scheinbar Unmögliches tatsächlich passiert.

Damit driftet die Inkulturation des Evangeliums hierzulande aus ihren modernen Festkörpern hinaus aufs offene Meer: Der Entdeckungshorizont des Evangeliums hat sich seit der Synode erneut verflüssigt. Nicht die Dialektik von Kontinuität und Unterbrechung, sondern das Ereignis, der jeweils nächste Schritt in einem unsicheren Gelände, wird zum neuen Inkulturationsort des Evangeliums.

4.2 Gott als Ereignis des Neubeginns bezeugen

4.2.1 Gott unserer Gegenwart

Metz hatte in „Unsere Hoffnung“ den Gottesbegriff gegen die Verzweckung und Zurichtung auf rein menschliche Maßstäbe profiliert. Doch was heißt das unter den veränderten Lebensbedingungen heute? Im besten Fall wird Gott auch da als Name verstanden für die letzte, transzendente Wirklichkeit unserer Existenz, der wir uns alle verdanken.

⁵⁶ Dirk Baecker, Studien zur nächsten Gesellschaft, Frankfurt/M. 2007, 8f.

⁵⁷ Niemand hatte die Jasmin-Revolution gegen Ben Ali vorhersehen können, und kein historisches Wissen und keine Macht der Gegenwart kann dieses Ereignis zu diesem Zeitpunkt kausal erklären oder in die Zukunft hinein steuern.

⁵⁸ Vgl. Jacques Derrida, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, Berlin 2003.

Doch wie John Caputo in seiner Studie „The Weakness of God“⁵⁹ darlegt, beherbergt jedes Wort damit zugleich ein Ereignis, das jede sprachliche Bezeichnung sprengt. „An event is an interruption, an excess, an overflow, a gift beyond economy, which tears open the closed circles of economics.“⁶⁰ Die Wahrheit Gottes ist deshalb nicht zuerst eine Frage des objektiven Wissens, sondern die Wahrheit eines Ereignisses und seiner unvorhersehbaren praktischen Folgen.⁶¹

Mit der dekonstruktiv-theologischen Rede von Gott als Ereignis dringt das praktisch tagtäglich erfahrene „Risiko der Gegenwart“⁶² bis ins Zentrum theologischer Konzepte. Bei Caputo läuft das weniger auf eine religiös-elitäre Ästhetik des Augenblicks hinaus, als auf eine pastorale Pragmatik der Unverfügbarkeit, die im Alltag erfahrbar ist. Er schreibt:

„In the biblical tradition, God is not the object of a speculative mysticism that sweeps us up into an eternal now where we are one with the One, but the one who comes knocking at our door dressed in rags in search of bread and a cup of cold water.“⁶³

Damit verflüssigt sich der geschichtstheologische Zusammenhang, an dem das Gotteskonzept der „Memoria passionis“ hängt. Denn dieser anamnetisch formatierte Glaube als Gerechtigkeit für die unschuldigen Opfer der Geschichte basiert auf der Erinnerung des Leidens durch die gläubigen Subjekte der Gegenwart und einem starken Gotteskonzept im Endgericht. Dieser universalgeschichtliche Zusammenhang ist heute auch theologisch nicht mehr ohne Weiteres aufrechtzuerhalten.⁶⁴

Denn in der ereignisbasierten Gegenwart entdeckt Caputo Gott nicht als den, der die Zeit begrenzt, sondern als den, der die Zeit gibt. Im Gegensatz zur alt-europäischen Tradition wird die Zeit im Reich Gottes

⁵⁹ Vgl. John D. Caputo, *The Weakness of God. A theology of the Event*, Bloomington 2006.

⁶⁰ Caputo, *Weakness of God* (s. Anm. 59) 4.

⁶¹ „On that accounting, the truth is something one needs to have the heart for, the courage to copy with or expose oneself to, as when we speak of a head truth or a harsh one, or when we speak of honestly facing the truth. That is also why the truth for me is a matter of prayer, not of epistemology“, Caputo, *Weakness of God* (s. Anm. 59) 6.

⁶² Vgl. Bucher, *Risiko der Gegenwart* (s. Anm. 54).

⁶³ Caputo, *Weakness of God* (s. Anm. 59) 263.

⁶⁴ Sander geht davon aus, dass auch die theologische Sprache im Angesicht der Opfer vor dem Problem steht, sprachlos zu werden. „Gott steht dann nicht mehr zur Verfügung, um mit den unschuldigen Opfern der Geschichte fertig zu werden, und zwar weder im negativen Sinn, um die Vergangenheit abzuschließen, noch im positiven Sinn, um das Ende der Geschichte aufzuschließen“, Hans-Joachim Sander, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 2005, 134.

nicht nur als Feind des Lebens und Glaubens betrachtet, sondern als eine Gabe Gottes: „In the Kingdom we trust what time gives because God gives time [...]“⁶⁵ Es ist die Gabe der Zeit gegen die ängstliche Sorge um das Morgen, denn „er weiß, was ihr braucht“ (Mt 6,8).⁶⁶ Die biblische Botschaft von einem gnädigen, verzeihenden Gott ist nicht auf eine apokalyptisch befristete Zeit festgelegt.⁶⁷ Sie öffnet vielmehr jede Gegenwart hin auf eine Zeit im Kommen, auf das Ereignis des Neubeginns.

Pastoraltheologisch kann man deshalb heute davon ausgehen, „dass es keinen Rückschritt darstellt, sich anstatt auf die große Utopie auf den nächsten experimentellen Schritt zu konzentrieren“⁶⁸. Christliche Praxis erhält ihre Identität nicht mehr so sehr aus dem großen christlichen Geschichtszusammenhang, sondern aus dem Vorbild Jesu, nämlich einfach das zu tun, was in einer konkreten Situation vom Anderen her als notwendig erscheint. Hoffnung wäre dann weniger eine Kategorie zukünftiger Rettung, sondern ein Moment der Öffnung im Ereignis, eine Kategorie der Gegenwart. Der kanadische Philosoph Brian Massumi schreibt treffend:

„Hoffnung muss sich von Optimismus unterscheiden, denn wenn man vom heutigen Standpunkt aus in die Zukunft schaut, dann gibt es, rational gesehen, wirklich keinen Platz für Hoffnung. [...] Wenn Hoffnung als Gegenteil von Pessimismus verstanden wird, ergibt sich nur sehr wenig. Wenn Hoffnung jedoch von Konzepten wie Optimismus und Pessimismus, von sehnsüchtigen Erfolgswünschen beziehungsweise auch von rationalen Kalkulationen der zu erwartenden Folgen getrennt wird, dann wird es meiner Meinung nach interessant – da die Hoffnung dann der *Gegenwart* zugeordnet wird.“⁶⁹

⁶⁵ Caputo, *Weakness of God* (s. Anm. 59) 156.

⁶⁶ Es ist die Gabe der Gastfreundschaft, weil in der Freundlichkeit gegenüber Fremden das Reich Gottes zum Ereignis wird. Es ist die Gabe des täglichen Brotes, dessen was uns im Alltag geschenkt ist. Es ist die Gabe der Vergebung in Situationen, in denen Menschen einander eigentlich nicht mehr vergeben können.

⁶⁷ Vgl. dazu von exegetischer Seite Hans Weder, *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum* (Biblich-theologische Studien 20), Neunkirchen-Vluyn 1993 und im Bereich der Systematik Johanna Rahner, *Die Zeit, die bleibt. Zur messianischen Grundstruktur des Eschatologischen*, in: Edmund Arens (Hg.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs*, Freiburg/Br. 2010, 46–57.

⁶⁸ Massumi, Brian, *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis*, Berlin 2010, 27.

⁶⁹ Massumi, *Ontomacht* (s. Anm. 68) 25.

4.2.2 Reich Gottes als Ereignis des Neubeginns

Wenn in „Unsere Hoffnung“ Gott der Grund christlicher Zukunftshoffnung ist, dann ist Jesu Botschaft vom Reich Gottes so etwas wie das inhaltliche Ziel. „Wir Christen hoffen auf den neuen Menschen, den neuen Himmel und die neue Erde in der Vollendung des Reiches Gottes.“⁷⁰ Diese Spur lässt sich bis in die Gegenwart verlängern. Im Arbeitsheft zum Misereor Hungertuch 2011 heißt es an einer Stelle ganz im Sinne des Synodendokuments: „Wo Menschen sich für Jesu Botschaft der Solidarität einsetzen, bauen sie mit am Reich Gottes.“⁷¹ Eine ganze Generation kritischer Theologinnen und Theologen ist mit diesem Glaubenshorizont theologisch groß geworden, aber stimmt er in dieser Form heute noch? Welchen Status besitzt die Botschaft vom Reich Gottes für christliche Praxis? Kann man am Reich Gottes bauen wie an einer Art Gegen-Kathedrale?

Das Problem liegt wohl vor allem darin, dass mit der Aussage „am Reich Gottes bauen“ unterstellt wird, dass wir geschichtsmächtige Subjekte wären, die quasi in Gottes Auftrag aktiv und geplant an einer besseren Welt arbeiten könnten. Doch erstens geht genau das immer weniger und zweitens scheinen auch die biblischen Texte in eine etwas andere Richtung zu gehen.

Die Bezeichnung Reich Gottes beherbergt ein Ereignis, das nicht Fundament einer Ordnung sein will, aber auch nicht Zielpunkt einer Geschichte. Es meint keine Einfahrt in die Schnellstraße zu Gerechtigkeit und Glück. Vielmehr eröffnet sich von den Wortbildern und Gleichnissen Jesu her ein Horizont heilsamer Umkehrungen und des unverhofften Neubeginns. Reich Gottes wird zum Ereignis, wenn die Ausgeschlossenen im Zentrum stehen, wenn entgegen aller Erwartung nicht den Neunundneunzig nachgegangen wird, sondern dem Einen, wenn nicht nur die vielen Leben in der Heimat geschützt werden, sondern auch das nackte Leben von Menschen auf der Flucht vor Gewalt und Verfolgung.

In der biblischen Tradition ist es keine räumliche Kategorie, sondern eine Kategorie der Zeit, kein Ort, sondern ein Ereignis: wenn Gott regiert. Im Lukas-Evangelium heißt es: „Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es berechnen kann. Man wird auch nicht sagen: Siehe, hier! Oder: dort! Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch.“ (Lk 17,20) Jesus verkündet den totalen Machtwechsel gerade nicht als universale Abrechnung mit der falschen Welt, sondern als singuläres, ohnmächtiges,

⁷⁰ Beschluss: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 95.

⁷¹ Claudia Kolletzki, Mitbauen am Reich Gottes, in: Bischöfliches Missionswerk Misereor (Hg.), Arbeitsheft zum Misereor Hungertuch 2011, Aachen 2011, 40.

aber nicht wirkungsloses Ereignis des Richtigen unter den Bedingungen des Falschen.⁷²

Das bedeutet aber: Wir können nicht am Reich Gottes bauen, wie man an einer Kathedrale bauen kann. Fühlte man sich in der politisch-engagierten, kirchlichen Szene nicht manchmal besser, solidarischer und dem Reich Gottes näher, als man es in der Praxis tatsächlich war – bzw. man in der Gegenwart überhaupt sein kann? Doch Reich Gottes ist nicht das utopische Ende einer Hoffnungs-Erzählung, das nur, weil nicht alle mitmachen, so unvollständig bleibt. Wer heute der festen Überzeugung ist, mit seinem Engagement an der fortschreitenden Verwirklichung des Reiches Gottes zu bauen, überschätzt wohl pastoral seine Möglichkeiten und trivialisiert theologisch die Unverfügbarkeit Gottes. Reich Gottes ist das unerwartete Ereignis des Neubeginns ohne die Sicherheit eines romantischen Happy Ends. Man kann es nicht verwirklichen, man muss es sich ereignen lassen.

4.2.3 Die doppelte Verpflichtung christlicher Zeitgenossenschaft

Christliche Zeitgenossenschaft kann heute immer weniger heißen, einer in kritisch-katastrophalen Farben gezeichneten Gegenwart einen biblisch-theologischen „Standpunkt der Erlösung“⁷³ (Adorno) entgegenzustellen. Die Offenbarung bleibt auch nach christlicher Tradition im Wesentlichen offenbartes *Geheimnis* und taugt damit nicht zum religiös gesicherten Fixpunkt, von dem aus die Dinge wie von Außen beurteilt werden können. Den Gott Jesu gilt es nicht *gegenüber* der Gesellschaft zu bezeugen, sondern *mitten in ihr*. Denn die geschundene und die erlöste Welt, sie sind dieselbe.⁷⁴

⁷² „Die Macht der Gottesherrschaft manifestiert sich im Fragment statt in der Totalen, und sie manifestiert sich als befreiende statt vernichtende Macht. [...] Die Zukunft der Gottesherrschaft wird konsequent als im Kommen gedacht, während ihre Gegenwart als ihr Aufblitzen im Jetzt verstanden wird. Damit wird auch die [...] an einer Zeitgeraden orientierte Vorstellung eines Abstandes der Gottesherrschaft vom Jetzt überwunden. Die ganz andere Zeit der Gottesherrschaft ereignet sich *in der jetzigen Zeit*“, Weder, *Gegenwart und Gottesherrschaft* (s. Anm. 67) 32f.

⁷³ Adorno, *Minima moralia* (s. Anm. 42) 283.

⁷⁴ Für die messianische Existenz des Christen gilt nach Agamben: „Er weiß, dass in der messianischen Zeit die gerettete mit der unrettbar verlorenen Welt identisch ist, dass er nun, mit den Worten Bonhoeffers, wirklich in einer Welt ohne Gott leben muss und dass er in keiner Weise dieses Ohne-Gott-Sein der Welt verdecken darf, dass der Gott, der ihn rettet, der Gott ist, der ihn verlässt, dass die Rettung [...] nicht beanspruchen darf, auch noch den Schein der Rettung zu retten. Das messianische Subjekt betrachtet die Welt nicht, als ob sie gerettet wäre. Vielmehr betrachtet es die Rettung, indem es sich – mit den

In diesem Sinne hat Gott uns in der Offenbarung eine Perspektive eröffnet, wie wir *in* den Spannungen und Paradoxien der Existenz als Menschen leben können.⁷⁵ Nur im Risiko des Ereignisses kann man den Opfern der Verhältnisse jenen Raum geben, der aus ihrer Sprachlosigkeit ein Zeugnis macht. Kein erlösendes Endgericht und keine rettende Erinnerung scheint dafür an erster Stelle zu stehen.

„Sich dem Antlitz der Opfer auszusetzen, bedeutet zugleich in ausgesprochener Weise sprachlos mit der Voraussage eines kommenden Gerichtsabschlusses zu bleiben. Das, was dort sein wird, schließt die Geschichte nicht einfach ab, sondern präsentiert ihren gebrochenen Modus am Anders-Ort des Lebens, das von der Gewalt des Todes erlöst ist.“⁷⁶

Nicht die Erinnerung erlöst die Existenz des Menschen und auch nicht das Endgericht am Ende der Zeit, sondern Gott als das Ereignis einer Gerechtigkeit, die wir nur erahnen.

Wenn sich christliche Zeitgenossenschaft dennoch als besserwisserisch beurteilende Kulturkritik verschleiert, dann steckt darin immer noch eine gehörige Portion vormoderner, paternalistischer Überheblichkeit⁷⁷: Man glaubt letztlich als Theologie das Ganze vervollständigen und repräsentieren zu können.⁷⁸ Stattdessen fordert die Praxis Jesu tatsächlich wenig mehr als eine unbedingt solidarische Verausgabung in die gelebten Hoffnungen und existenziellen Abgründe der Gegenwart. In dieser Spur schreibt Giorgio Agamben:

„Der Gegenwart zeitgenössisch, ihr wahrhaft zugehörig ist derjenige, der weder vollkommen in ihr aufgeht noch sich ihren Erfordernissen anzupassen versucht. Insofern ist er unzeitgemäß; aber ebendiese

Worten Benjamins – im Unrettbaren verliert“, Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt/M. 2006, 54.

⁷⁵ Die biblischen Texte beherbergen keine Aufforderung zur Flucht aus den Zeiten der Gegenwart und auch keine Anleitung zu deren endgültiger Optimierung. Der Bezug auf das Archiv christlichen Lebens ermöglicht allerdings eine Perspektive, die dazu auffordert, die auch temporalen Spannungen der Gegenwart bis zum Zerreißen auszuhalten und zu leben.

⁷⁶ Sander, *Gotteslehre* (s. Anm. 64) 135.

⁷⁷ Diese Kritik von Konersmann an Adorno trifft wohl auch Metz, vgl. Ralf Konersmann, *Kulturkritik*, Frankfurt/M. 2008, 120–123.

⁷⁸ In diese Richtung deutet auch die Beschreibung von Theologie als letzter Universalwissenschaft, vgl. Johann Baptist Metz, *Die letzten Universalisten*, in: Carmen Krieg u. a. (Hg.), *Die Theologie auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag, Gütersloh 1996, 25–29.

Abweichung, dieser Anachronismus erlauben es ihm, seine Zeit wahrzunehmen und zu erfassen.“⁷⁹

Jenseits einer „kritisch“ getarnten Gegenwartsabwertung und einer banalisierenden Gegenwartsanpassung eröffnet sich das Feld christlicher Zeitgenossenschaft, die dann weder mit ihrer Tradition noch mit der Gegenwart identisch ist. Sie steht vielmehr vor der paradoxen Notwendigkeit, mit *beiden* zeitgenössisch zu sein.⁸⁰

4.2.4 Nachfolge als postheroisches Gotteszeugnis

In „Unsere Hoffnung“ hatte Metz gefragt: „Sind wir, was wir im Zeugnis unserer Hoffnung bekennen?“ Aufgabe der Christen sei es, „das Defizit an gelebter Hoffnung auszugleichen“. Metz geht es um eine Moralisierung der christlichen Alltagspraxis im Sinne der Nachfolge, um die Erzeugung von normierendem Handlungsdruck auf die Gegenwart. An anderer Stelle sagt Metz ganz offen: „Die Betonung des Erwartungscharakters christlicher Hoffnung will die Praxis der Christen, kurz gesagt: die Nachfolge, unter Zeitdruck setzen.“⁸¹ Diese Moralisierung hat zwar die besten Absichten (Freiheit, Solidarität mit dem leidenden Anderen), aber ihre Methode ist ebenso problematisch wie altbekannt. Es handelt sich um eine gut gemeinte Drohbotschaft. Gedroht wird bei Metz natürlich nicht mehr mit den drastischen Mitteln des Fegefeuers, sondern mit dem eher vagen Ende der Zeit, um Christinnen und Christen zur Solidarität mit den Leidenden zu motivieren. Kann eine heute zu verantwortende Formatierung christlicher Theologie derart aussehen?

Sogar ein ehemaliger Schüler von Metz ist da mittlerweile skeptisch. Timo Rainer Peters schreibt:

„Gelangt Metz [...] mit Hilfe der apokalyptischen Letzterwartung zu einer zwingenden Verpflichtung im Jetzt, einem konkreten Gebot oder auch nur zu einer theologischen Würdigung des ‚Vorletzten‘, das nach Bonhoeffer ‚um des Letzten willen gewahrt bleiben‘ muss? Was ist *vor* dem Ende?“⁸²

⁷⁹ Giorgio Agamben, *Nacktheiten*, Frankfurt/M. 2010, 22.

⁸⁰ Metz hatte in „Unsere Hoffnung“ vor allem die eine Seite stark gemacht, dass nämlich ein „zeitgenössisch mit Christus sein“ automatisch zur Zeitgenossenschaft mit der Gegenwart führe.

⁸¹ Metz, *Glaube in Geschichte* (s. Anm. 48) 165.

⁸² Timo Rainer Peters, *Gott und das Ende der Zeit. Vom Nutzen und Nachteil der Apokalyptik für die Theologie*, in: *Wort und Antwort* 43 (2002) 112–116, hier 114f.

Peters gibt die Antwort, indem er Metz einfach beiseitelässt und sich Bonhoeffer widmet. Dieser „spricht nur selten über Erinnerung oder Hoffnung und kaum von Zeit, aber seine Rede von Gott erreicht das Jetzt, das jetzt Gebotene“⁸³.

Heute geht es also in einer Art postheroischen Herausforderung um die Frage, wie Christinnen und Christen im Risiko verflüssigter Zeiten vom Evangelium Zeugnis ablegen können. Martin Kirschner hat darauf hingewiesen, dass „die Bewährung des Gotteszeugnisses selbst unverfügbares Ereignis ist, das nicht in der Möglichkeit der Zeugen liegt und das auch nicht einfach konstatiert werden kann“⁸⁴. Insofern hat Metz zwar recht damit, dass sich die kirchliche Praxis an ihrer Nachfolgequalität messen lassen muss. Allerdings kommt bei ihm der von Gott her undispensable Unverfügbarkeits- und Gnadenindex der Nachfolge zu kurz. In „Unsere Hoffnung“ schreibt Metz:

„Indem wir uns unter das ‚Gesetz Christi‘ (Gal 6,2) stellen und in seiner Nachfolge leben, werden wir auch mitten in unserer Lebenswelt zu Zeugen dieser verwandelnden Macht Gottes: als Friedensstifter und Barmherzige, [...] im unbesieghchen Hunger und Durst nach Gerechtigkeit.“⁸⁵

Doch genau so wie das Reich Gottes nicht einfach verwirklicht werden kann, so kann sich heute eben auch niemand ganz sicher sein, in seinem Reden und Handeln wirklich in der Nachfolge Jesu zu stehen. Denn beim christlichen Zeugnis handelt es sich gerade nicht um die Verfügung über die Wahrheit einer religiösen Macht. „Das Zeugnis als ‚unmögliche Möglichkeit‘ muss getan werden – ohne die Gewissheit, es zu tun oder getan zu haben.“⁸⁶

Gerade in Zeiten, in denen die Macht der Religion offenbar wieder so leicht im Sinne von Fremdbestimmung und Gewalt instrumentalisiert werden kann, erhält diese widerständig-paradoxe Struktur des Zeugnisses eine humanisierende Qualität. Ihre zentrale Handlungsaufforderung heißt Umkehr. Umkehr meint ein antwortendes Ereignis des Neubeginns, eine

⁸³ Peters, Gott und das Ende der Zeit (s. Anm. 82) 116.

⁸⁴ Martin Kirschner, Inkarniertes Zeugnis. Thesen zur Wahrheit des Glaubens im Angesicht des Anderen, in: Thomas Freyer (Hg.), Der Leib. Theologische Perspektiven aus dem Gespräch mit Emmanuel Levinas, Ostfildern 2009, 145–174, hier 162.

⁸⁵ Beschluss: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 97.

⁸⁶ Kirschner, Inkarniertes Zeugnis (s. Anm. 84) 155. Weiter unten heißt es: „Gotteszeugnis ist zuerst als *genitivus subjektivus* zu verstehen: es ist Gott, der Zeugnis von sich ablegt durch den Zeugen. Hierin liegt die Ohnmacht und die Macht des Gotteszeugnisses, hierin seine Unverfügbarkeit“, ebd. 168.

radikale Veränderung vom Anderen her. Dieses Ereignis bleibt Geschenk, unangekündigt und unverfügbar. Erst dann gilt nicht mehr das antike „Werde, der Du bist“, sondern das metanoetisch-bekehrnde „Werde, der Du nie zu sein gedacht hättest.“

4.2.5 Treue zum Christusereignis

Einer ereignisbasierten Theologie und Pastoral, wie sie hier angedeutet wird, lässt sich der Vorwurf machen, dass sie die geschichtstheologischen Sinnressourcen für moralisches Handeln und politisches Engagement zerstört und zugleich nichts Alternatives zu bieten habe. Geht es im Ereignisdenken, wie Habermas meint, um die „Entleerung des temporalisierten ‚Seins‘ von allem moralischen Gehalt“⁸⁷? Die Gefahr mag bestehen. Trotzdem halte ich es mit Richard Rorty für möglich,

„daß eine Überzeugung auch dann noch das Handeln regulieren kann, auch dann wert sein kann, daß man das Leben für sie läßt, wenn die Träger dieser Überzeugung dessen gewahr sind, daß sie durch nichts anderes verursacht ist als kontingente historische Bedingungen“⁸⁸.

Was Rorty hier atheistisch beschreibt, heißt theologisch, auch dann mit der Wirklichkeit des Gottes Jesu zu rechnen und sich in dessen Nachfolge zu begeben, wenn Gott wesentlich Geheimnis bleibt und mit ihm auch ein rettendes Ende der Zeit.⁸⁹ In diesem Sinne scheint Habermas doch recht zu haben, wenn er das Ereignisdenken von Heidegger und Derrida mit dem Verdacht auseinanderdividiert, „dass sich die Geister an der unverbrüchlichen Treue zu einem spezifischen Gehalt des monotheistischen Erbes scheiden“⁹⁰. Im Gegensatz zu Heidegger hat Derrida diese Treue nämlich nie aufgegeben.

Von dieser Treue ist auch in den ersten Sätzen von „Unsere Hoffnung“ die Rede: „Eine Kirche, die sich erneuern will, muß wissen, wer sie ist und wohin sie zielt. Nichts fordert so viel Treue wie lebendiger Wandel.“⁹¹ Doch wie kann diese Treue heute aussehen? Entscheidendes dazu kann man von einem weitgehend unbekannt gebliebenen Theologen lernen, von dem dänischen Protestanten Knud Eilar Løgstrup (1905–1981). Løgstrup studierte zur gleichen Zeit wie Emmanuel Lévi-

⁸⁷ Habermas, *Wie die ethische Frage zu beantworten ist: Derrida und die Religion*, in: ders., *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, Frankfurt/M. 2008, 40–62, hier 58.

⁸⁸ Vgl. dazu Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1991, 306.

⁸⁹ Vgl. Habermas, *Derrida und die Religion* (s. Anm. 87) 42.

⁹⁰ Habermas, *Derrida und die Religion* (s. Anm. 87) 42.

⁹¹ Beschluss: *Unsere Hoffnung* (s. Anm. 4) 85.

nas (1906–1995) in Straßburg und Freiburg und nimmt eine ganz ähnliche, am radikal Anderen orientierte Diskursposition ein – nur eben in christlicher Tradition.⁹² In seinem Hauptwerk „Die ethische Forderung“ von 1958 beschreibt er, wie die religiöse Verkündigung Jesu auf eine praktische Forderung hinausläuft:

„Das Christentum verleiht dem einzelnen nicht politisches oder ethisches Besserwissen. [...] Gottes Forderung in Jesu Verkündigung geht allein darauf aus, daß der einzelne in seinen Überlegungen nicht von seinem eigenen wohlverstandenen Interesse aus handeln soll, sondern das Wohl des anderen entscheidend sein läßt.“⁹³

Was aber das Wohl des Anderen in einer Situation jeweils ist und wie es befördert werden kann, das steht weder in der Bibel noch im Katechismus, sondern das liegt undispensabel in unserer Verantwortung vor Gott. Christliche Existenz besteht also nicht einfach im Befolgen naturrechtlicher oder biblischer Normen. Das Evangelium gibt keine ein für allemal verbindlichen Werte oder Sozialformen vor, sondern es macht uns auf eine radikal situative Forderung aufmerksam, die kein Mensch von uns verlangen kann, sondern nur Gott. Von Løgstrup her besteht pastorales Handeln genau darin, sich ohne geschichtstheologisches Geländer und ohne ontologischen Boden den radikalen Forderungen einer Situation auszusetzen, welche sich im Angesicht des Anderen stellt.

Das ist gerade nicht als moralischer Imperativ gemeint, sondern im besten Sinn des Wortes als eine Gabe, ein Geschenk:

„Gott fordert nichts anderes als das, was er selbst gibt. Das ist der Grund, warum in Jesu Verkündigung die Forderung keine Grenzen für sich selbst entwirft. Jedes Wort und jede Tat, die dem anderen zunutze ist, hat der einzelne geschenkt bekommen, weil ihm das Leben selbst mit seinen Möglichkeiten der Kommunikation in Wort und Tun geschenkt worden ist.“⁹⁴

⁹² Es geht hier natürlich nicht um eine christliche Abwertung der jüdischen Position von Lévinas, der die Theologie in den letzten Jahren so viel verdankt.

⁹³ Knud E. Løgstrup, *Die ethische Forderung*, Tübingen 1959, 123.

⁹⁴ Løgstrup, *Die ethische Forderung* (s. Anm. 93) 120f. Damit lässt sich mit Løgstrup eine Einsicht für die pastorale Praxis deutlich machen, die Ottmar Fuchs von Lévinas her so formuliert: „Wenn in Predigten davon gesprochen wird, dass die Texte der Bibel doch eigentlich nicht so gemeint seien, dass die Bergpredigt und die Feindesliebe ja nur Zielvisionen seien, die man ohnehin nicht erreichen könne, dann schlägt uns Levinas [und Løgstrup; M. S.] in unserer eigenen Identität solche Entschärfungen aus der Hand“, Ottmar Fuchs, *Die Liturgie des Leibes. Praktische Theologie im Gespräch mit Emmanuel Levinas*, in: Freyer (Hg.), *Der Leib* (s. Anm. 84) 102–144, hier 128.

Die Motivation für eine solche Haltung entsteht hier weniger durch das drohende Gericht, als durch das Vertrauen in die Geschenktheit des eigenen und des fremden Lebens als Gabe Gottes. Anders als bei der apokalyptischen „Memoria passionis“ von Metz bewegt sich christliches Engagement damit eher in der Spur von Hannah Arendts schöpferischem Neubeginn und der verdankten Gebürtlichkeit allen Daseins⁹⁵.

Die Treue zum Gott Jesu ist deshalb auch nicht ein für alle Mal an ganz bestimmte Sozialformen gebunden, sie entsteht neu mit jedem Ereignis.

„Ist das Leben geschenkt, nicht ein für allemal, sondern in jedem einzigen Augenblick, so haben wir es erhalten, um uns ihm auszuliefern. [...] Das Leben muß dann in dem Sinne unabgeschlossen gelebt werden, daß wir es in unserem Verhältnis zum anderen Menschen niemals abschließen und fertigmachen können.“⁹⁶

Christen haben keine Betriebsanleitung für das Reich Gottes auf Erden. Wir sind nicht Teil einer heroischen christlichen Gegen-Geschichte zum ewigen Heil, sondern wir bleiben verstrickt, um nicht zu sagen vernetzt, in die Ambivalenz der Schöpfung. Genau hier liegt die Brisanz der Rede von den Zeichen der Zeit, wie sie vom Konzil entwickelt wurde.

„Die Seinsberechtigung der Kirche leitet sich nicht aus einem chronologischen Zusammenhang mit dem christologischen Urgeschehen her, sie besteht vielmehr in dem kairologischen Zusammenhang vieler pneumatologischer Neuaufbrüche in und außerhalb der Kirche.“⁹⁷

Dass man deshalb mit der nostalgischen Verklärung vergangener Neuaufbrüche die gegenwärtigen eher verpasst, das bemerkt Jon Sobrino, wenn er fordert: „[E]s kann nicht darum gehen, zur Vergangenheit zu-

⁹⁵ In ihren Studien „Über die Revolution“ schreibt sie: „Es ist uns aus der Philosophie vertraut, den Menschen als ein sterbliches Wesen zu verstehen. Merkwürdigerweise hat aber noch keine Philosophie [...] sich dazu vermocht, den Menschen auf seine ‚Gebürtlichkeit‘ hin anzusprechen, nämlich darauf hin, daß mit jedem von uns ein Anfang in die Welt kam und daß Handeln im Sinne des Einen-Anfang-Setzens nur die Gabe eines Wesens sein kann, das selbst ein Anfang ist“, Hannah Arendt, Über die Revolution, München 1963, 276.

⁹⁶ Løgstrup, Die ethische Forderung (s. Anm. 93) 132.

⁹⁷ Johann Ev. Hafner, Wie die Kirche sieht, dass sie die Welt sieht. Eine Interpretation der Lehre von den Zeichen der Zeit, in: www.uni-potsdam.de/db/religion/getdata.php?ID=41 (zuletzt aufgerufen am 13.4.2011), 5.

rückzukehren, sondern nur darum, zu den Armen und Unterdrückten zurückzukehren.“⁹⁸

Der christliche Glaube sichert also nicht zuerst einen religiösen Geschichtszusammenhang, sei er konservativ oder progressiv gemeint. Die Gnade Gottes befreit vielmehr dazu, sich mit jedem Ereignis in die Gegenwart hinein zu verausgaben, besonders in die Abgründe der Menschen hinein, denen nur noch das nackte Leben bleibt.⁹⁹ Und genau in dieser Spur zeigt sich „Unsere Hoffnung“ als Inspiration für das Zeugnis vom Gott Jesu in dieser Zeit: „Reich Gottes zu hoffen wagen – das heißt immer, es im Blick auf die anderen zu hoffen und darin für uns selbst.“¹⁰⁰

⁹⁸ Jon Sobrino, Eine andere Kirche ist notwendig – eine andere Kirche ist möglich, in: ZThK 132 (2010) 349–361, hier 354.

⁹⁹ Vgl. dazu philosophisch Giorgio Agamben, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt/M. 2002 und sozialwissenschaftlich Heinz Bude – Andreas Willisch (Hg.), Das Problem der Exklusion. Ausgegrenzte, Entbehrliche, Überflüssige, Hamburg 2006.

¹⁰⁰ Beschluss: Unsere Hoffnung (s. Anm. 4) 99.

DER RELIGIONSUNTERRICHT IN DER SCHULE EINE SOLIDE GRUNDLAGE FÜR DIE WEITERENTWICK- LUNG DIESES UNTERRICHTSFACHS

NORBERT METTE

1. Problemaufriss

Während meiner Lehrtätigkeit habe ich großen Wert darauf gelegt, dass die Studierenden den Synodenbeschluss „Der Religionsunterricht in der Schule“¹ nicht nur kennen gelernt, sondern sich in der Auseinandersetzung mit ihm eine Grundlage geschaffen haben, um – für sich selbst und für andere – die Existenzberechtigung dieses Faches begründen und seine Zielsetzung darlegen zu können. Denn, so argumentierte ich, der Religionsunterricht sei längst kein allgemein anerkanntes Fach im schulischen Fächerkanon mehr; im Gegenteil, insbesondere in seiner konfessionell ausgerichteten Gestalt sei er höchst umstritten. Und es sei damit zu rechnen, dass die Infragestellung dieses Faches im Laufe der künftigen Unterrichtspraxis der jetzigen Studierenden erheblich zunehmen werde. Es könne durchaus sein, dass bei weiterhin schwindender Kirchenmitgliedschaft die verfassungsrechtliche Garantie für den Religionsunterricht gemäß Art. 7.3 GG von der Mehrheit der Bevölkerung als nicht länger plausibel empfunden würde.

Sicherlich gilt für den Synodenbeschluss zum Religionsunterricht wie für die übrigen Synodendokumente, dass sie unverkennbar von dem Geist der Zeit geprägt sind, in dessen Kontext sie entstanden sind. Von daher kann ein solcher Beschluss nicht nur einfach wiederholt werden, sondern er muss mit Blick auf inzwischen erfolgte Weiterentwicklung in Gesellschaft, Kirche und Schule hin gewissermaßen fortgeschrieben werden. Das entspricht im Übrigen der Anlage dieses Beschlusses selbst, setzt er doch mit einer Situationsbeschreibung zur Lage des schulischen Religionsunterrichts ein und nimmt er die dabei gewonnenen Befunde als Herausforderung, die konzeptionelle Gestaltung dieses Faches so auszurichten, dass er der gesellschaftlichen, kirchlichen und schulischen Wirklichkeit gebührend Rechnung trägt. Auf eine veränderte Situation hin gilt es demzufolge, sich daraus ergebende veränderte Akzentuierungen vorzunehmen bzw. neu hinzugekommene Aspekte zu berücksichtigen.

¹ Dokumentiert in: Ludwig Bertsch u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Br. u. a. 1976, 123–152.