

Giuseppe Ruggieri

Offene Probleme: Die Beziehung zwischen Kirche und Welt

Welche Perspektiven hat die Außergewöhnliche Bischofssynode von 1985 für die Beziehungen zwischen Kirche und Welt eröffnet? Die Synodenväter haben sich nicht gefürchtet, in ihrem Schlußbericht andere Akzente zu setzen als das Konzil, wie zum Beispiel in der Bewertung dessen, was sie den «Säkularismus» nennen, in der Andeutung, daß die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, «*Gaudium et spes*», durch die Zeitumstände in gewisser Weise überholt sei (sie erkennen zwar noch ihren Wert an, aber sie betonen, wie sehr heute der Kontext der «Zeichen der Zeit» sich gewandelt habe: II. D. 1), und als eine Art von Rechtfertigung ihrer pessimistischen Sicht der Welt und der seit dem Konzil durchlaufenen zwanzig Jahre unter dem Zeichen des «Säkularismus» leiten sie ihr Urteil darüber ein mit der Feststellung, daß «die kurze Zeitspanne von zwanzig Jahren, die uns vom Ende des Konzils trennt, rasche Veränderungen in der Geschichte mit sich gebracht» habe (II. A. 1).

Die wiederholte Berufung auf die veränderten historischen Bedingungen zusammen mit der nicht weniger stark betonten und ohne alle Vorbehalte proklamierten Übernahme der Botschaft des Konzils als solcher hilft zu einer richtigen Einordnung der richtungweisenden Aussagen, mit denen die Synodenväter sich offensichtlich an die Christen wenden wollen: Die Konzilsbotschaft muß unter den neuen historischen Bedingungen neu überdacht werden. Zu diesem Zweck müssen die «Zeichen der Zeit» einer immer neuen Analyse unterworfen werden: II. D. 7. In ihrer Sicht von der Sendung der Kirche in der Welt bedarf es daher – vor allem eben um des Zieles willen, daß die Verkündigung des Evangeliums immer eindeutiger geschehe und das Handeln der Kirche immer intensiver werde – notwendigerweise einer wachsenden Dynamik des Verstehens der Geschichte, einer Dynamik, die

der Schnelligkeit der Veränderungen in dieser Geschichte selbst angemessen ist.

Für diese ständig erneuerte Deutung der «Zeichen der Zeit» weisen die Synodenväter auf vier weiterführende «Forschungspisten» hin, die es nochmals zu vertiefen gelte: (a) die Theologie vom Kreuz in der Predigt, in den Sakramenten und im Leben der Kirche, (b) die Theologie und Praxis der Inkulturation und ebenso der Dialog mit den anderen Religionen und den Nichtgläubenden, (c) die vorrangige Option für die Armen, (d) die Soziallehre der Kirche im Hinblick auf die Förderung des Menschen «unter ständig neuen Bedingungen».

Diese wiederholte Berufung auf den Wandel der Zeiten und auf die Notwendigkeit einer dynamischen Anpassung an diesen Wandel ist tatsächlich beeindruckend. In gewisser Weise wollen wir diese Einladung annehmen und versuchen, mit diesen kurzen Notizen einige Überlegungen über die Zukunftsperspektiven anzubieten, wobei wir die von der Synode selbst angebotenen Schlüsselaussagen durchgehen wollen.

I. Die Zeichen der Zeit

Die Einladung zur Deutung der Zeichen der Zeit geht bekanntlich zurück auf Papst Johannes XXIII. und wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil übernommen, vor allem in «*Gaudium et spes*». Die Bedeutung dieser Einladung kann im Grunde genommen auf doppelte Weise verstanden werden. In erster Linie wollte man die negative Haltung überwinden, die in der katholischen Kirche die Betrachtung der Geschichte der Moderne beherrscht hatte. Johannes XXIII. stellte sich bewußt gegen eine derartige Haltung, wenn er in der Bulle mit der Konzilsankündigung behauptete: «Wenn wir uns die Empfehlung Jesu zu eigen machen, daß wir lernen, die «Zeichen der Zeit» zu verstehen (Mt 16, 4), so scheint es uns, daß wir inmitten so großer Finsternisse nicht wenige Anzeichen wahrnehmen, die uns Hoffnung geben für das Geschick der Kirche und der Welt.» Diese positive Wertung der Geschichte als eines Ortes der Hoffnung aufgrund eben dessen, was die Geschichte selbst enthält, wurde wieder aufgenommen in der Ansprache «*Gaudet mater ecclesia*», mit der das Konzil eröffnet wurde¹.

In zweiter Linie handelte es sich bei der Einladung zur Deutung der «Zeichen der Zeit» dar-

um, die «deduktivistische» Einstellung aufzugeben, um diese zu ersetzen durch eine «induktive» Mentalität, die in der Wirklichkeit selbst liest und aus ihr die Zeichen der Zusammenhänge zwischen dem geglaubten und verkündigten Evangelium einerseits und den Bestrebungen und Sehnsüchten des Menschen andererseits gewinnt².

Daher müßten wir uns also fragen, ob die veränderten historischen Bedingungen, auf die die Synodenväter sich wiederholtermaßen beziehen, die Deutung der Zeichen unserer Zeit, die sie aus einer genau umgekehrten Einstellung geben wollten (I.3; I.4; II. A 1), tatsächlich rechtfertigen. Es ist interessant, sich an dieser Stelle daran zu erinnern, in welcher Weise sie den «Säkularismus» beurteilt haben. Diesem kulturellen Phänomen haben sie nämlich entgegengesetzt die «Rückkehr zum Heiligen» als positives Phänomen, das die Kirche fördern müsse, um sich dem ersteren zu widersetzen und um den Menschen unserer Zeit die Voraussetzungen zum Glauben anbieten zu können. Schon die explosionsartige Ausbreitung der religiösen Sekten wird daher von den Synodenvätern als eine Anfrage an die Kirche selbst betrachtet, weil diese ganz stark den Sinn für das Heilige sichtbar mache (II. A. 1).

Aus einem anderen Geist hatte das Konzil das Phänomen des Atheismus³ gedeutet, und folgerichtigerweise hatte es auch auf ganz andere Zugänge zur Begegnung mit den Zeitgenossen gesetzt. Nicht daß der Atheismus schon als etwas betrachtet worden wäre, was man ohne alle Schuld vertreten könnte, aber «Gaudium et spes» (21) versichert, daß die Kirche «im Bewußtsein vom Gewicht der Fragen, die der Atheismus aufgibt, wie auch um der Liebe zu allen Menschen willen der Meinung ist, daß diese Gründe ernst und gründlicher geprüft werden müssen». Diese «ernste und gründlichere» Prüfung führte dazu, die guten Gründe für so viele Kritik an der Religion in unserer Zeit anzuerkennen, Gründe, die vor allem in der Schuld der Christen wurzeln, die das wahre Antlitz Gottes und der Religion verdunkeln.

Und angesichts eines so gedeuteten Phänomens schlug man damals nicht den Weg der Rückkehr zum Heiligen vor, sondern den Weg der Anteilnahme: Gegenüber denen, die anderen Religionen angehören oder die Existenz Gottes leugnen oder sich gar aktiv gegen den Glauben an Gottes Existenz wenden, muß die Kirche, um

allen das Heil zugänglich machen zu können, «sich allen diesen Gruppen einpflanzen, und zwar mit dem gleichen Antrieb, wie sich Christus selbst in der Menschwerdung von der konkreten sozialen und kulturellen Welt der Menschen einschließen ließ, unter denen er lebte» (Ad gentes, 10).

Ein Zeichen der Zeit wie der heutige Atheismus wurde damals also nicht naiv gedeutet und auch nicht nach dem apologetischen Schema eines Feindverhältnisses, sondern als eine Herausforderung für die Erneuerung der Kirche selbst und für das wohlwollende Überdenken ihrer Präsenz unter den Menschen. Der weltlichen Kultur die Kultur des Heiligen entgegenzusetzen lag also dem Geist des Konzils fern. Die sakrale Terminologie in den Konzilsdokumenten ist tatsächlich im traditionellen Sinne den kirchlichen Wirklichkeiten vorbehalten, wie wenn man etwa von der Heiligen Liturgie, der Heiligen Schrift, der «sacra potestas» usw. redet. Es findet sich also keine Spur von einer Apologetik des Heiligen im Konzil, das ganz im Gegenteil darauf bedacht ist, in einem Stil der Anteilnahme an den Situationen der Welt zu reden, ungeachtet aller ihrer Doppeldeutigkeiten. Und jeder, der in der Seelsorgsarbeit steht, kennt doch die Hindernisse und nicht nur die Vorteile, die eine sakrale Mentalität einer authentischen Aneignung der christlichen Botschaft entgegengesetzt, die etwas anderes ist als eine soziale und rein traditionsgemäße Identifizierung.

Sich auf die Deutung der Zeichen der Zeit zu berufen, die immer neu geleistet werden muß unter den immer neuen historischen Bedingungen, bedeutet daher – wenn dies im Kielwasser des Konzils geschehen soll – außerdem, sich der Mühe zu unterziehen, die Geschichte als Ort eines Anrufes Gottes an die Kirche selbst zu verstehen, indem man sich in die Rolle eines Horchenden und nicht bloß eines Richters begibt.

II. Die Theologie des Kreuzes

Wiederholtermaßen empfehlen die Synodenväter die Theologie des Kreuzes als «kulturelle Methode». So etwa, wenn sie bisweilen das Leben der Kirche selbst unter dem Zeichen des Zeugnisses für den Gekreuzigten sehen (Schlußbericht, II, A. 2), oder wenn sie es beherrscht sehen vom Geheimnis des Kreuzes und der Auf-erstehung, eingespannt zwischen die Verfolgung-

gen der Welt und die Tröstungen Gottes (ebd., II. A. 3). An anderen Stellen dagegen empfehlen sie die Theologie des Kreuzes als Schlüssel zum Verständnis der Beziehung, welche die menschliche Geschichte an die Heilsgeschichte bindet. Es geht hier nicht darum, die Theologie der Schöpfung und der Menschwerdung auszuschließen (befremdlicherweise identifizieren die Synodenväter diese beiden Theologien und unterscheiden sie als ein einheitliches Ganzes von der Theologie des Kreuzes), da diese vielmehr vorausgesetzt ist (II. D. 2). Es handelt sich eher darum, zu verstehen, wie das ganzheitliche Heil in einer dreifachen Bewegung bei uns ankommt: *Annahme* der menschlichen Wirklichkeit, *Reinigung*, *Erhebung*, gehe es dabei nun um das «aggiornamento» der Kirche (II. D. 3) oder aber um die Inkulturation (II. D. 4).

In diesen Aussagen wird sicherlich ein grundlegender Aspekt der christlichen Erfahrung transparent, aber wenn diese Aussagen verabsolutiert und dadurch exklusiv würden, wäre damit der Zugang zum eigentlich christlichen Verständnis der Geschichte versperrt. Es bedarf daher der zusätzlichen Aussage, daß die Theologie der Menschwerdung einen Aspekt der Kenosis enthält, der sie näher an die Theologie des Kreuzes heranrückt als an die Theologie der Schöpfung (vgl. Phil 2, 6f). Der Sohn Gottes hat sich selbst verleugnet und Knechtsgestalt angenommen, indem er in allem – außer der Sünde – uns gleich wurde. Genau dadurch haben wir die Herrlichkeit Gottes erkannt, der den Sohn, der gehorsam ward bis zum Tod am Kreuz, erhöht hat. Das Kreuz verlängert nur die Logik der Menschwerdung und bedeutet in bezug auf diese keinen ganz neuen Anfang.

Tiefer in die Theologie des Kreuzes einzudringen, so wie es die Erfahrung derer bezeugt, die sich auf den Weg der Nachfolge Christi machen und seine Art der Gegenwart unter den Menschen in ihrer eigenen Zeit nachzuahmen, das führt einen dazu, alle Ansprüche auf kulturelle Hegemonie aufzugeben, und werde dieser Anspruch auch nur im Namen des Kreuzes angemeldet. Das Kreuz ist kein Feldzeichen, das man ergreifen könnte, um sich damit zum Führer einer historischen Bewegung zu machen, sondern Offenbarung der Torheit Gottes, die weiser ist als die Weisheit der Menschen. Wenn das Wort Gottes nackt und rein auftritt, werden die Menschen sich tatsächlich dem Geheimnis Gottes stellen können und ihrer eigenen Anmaßung

inne werden. Dann aber gilt es, eine kulturelle Ekklesiozentrik aufzugeben und so zu handeln, daß die Welt selbst, ihre «Mächte und Gewalten», durch die Kirche zur Erkenntnis der «vielfarbigen Gnade Gottes» kommen (vgl. Eph 3, 10, wo dieser Erkenntnisakt ein Geschehen «im Himmel» ist, eine Offenbarung, die von Gott selbst gewirkt wird).

Das heißt nicht, daß damit das Kreuz zu einer dialektischen Methode im Sinne Hegels verkürzt würde, durch die eine Wirklichkeit «aufgehoben» würde. Dies würde den eigentlichen Sinn der Auferstehung zerstören, welche der Akt ist, mit dem der Vater den gehorsamen Sohn verherrlicht, und nicht etwa die Schlußphase eines dialektischen Prozesses. Und die Welt selbst als ein Ganzes ist das Subjekt des heilbringenden Dialogs mit Gott. Die Kirche ist gesandt, dieser Welt eben die Torheit des Kreuzes zu bezeugen, um so Einblick in die Logik Gottes zu vermitteln, in seine Langmut (2 Petr 3, 9), die das Gericht nicht frühzeitig vorwegnimmt, weil er will, daß niemand verloren gehe und daß alle zur Bekehrung gelangen. Aber diese «Bekehrung» ist der Weg der Geschichte selbst, den Gott offenhält in seiner Großmut und auf dem schon jetzt, auch außerhalb der Kirche, die Macht des auferstandenen Christus durch seinen Geist wirksam ist («Gaudium et spes», 38).

Es ist ein Schaden für den Schlußbericht der Synode, daß er nicht an diese Gegenwart Christi erinnert hat, die in den Sehnsüchten und Bestrebungen des Menschen wirksam ist und die überdies der Zielpunkt der eschatologischen Perspektive der Evangelisierung ist. Schädlich ist auch das Fehlen einer angemessenen Verwendung des vielleicht stärksten Textes der gesamten konziliaren Botschaft über die Beziehungen zwischen Kirche und Welt, nämlich des schon erwähnten Textes in Nr. 8 von «Lumen gentium». Und, wie uns scheint, ist es kein Zufall, wenn im Schlußbericht ein Verweis auf die «Kirche der Armen» fehlt. Und wenn mit gutem Recht und glücklicherweise die «vorrangige Option für die Armen» bekräftigt wird, so wird doch nicht genügend deutlich in Erinnerung gerufen, daß die Armen für die Kirche nicht in erster Linie Menschen sind, die es zu verteidigen und denen es zu helfen gilt, sondern daß sie Subjekte sind, welche der Kirche selbst Fragen stellen, die ihr das Antlitz derer gegenwärtig machen, die Jesus selig preist, weil ihrer das Reich Gottes ist. In der Konfrontation mit den Armen ist die Kirche also

aufgerufen, sich noch mehr zu ihrem Herrn zu bekehren, der selbst arm geworden ist, und dies nicht, um die Führung in einer historischen Bewegung zu übernehmen.

III. Zwischen Inkulturation, Dialog und Soziallehre

Die Perspektive der Inkulturation und des «aggiornamento» sind im Schlußbericht der Synode von einer Sicht beherrscht, welche unter anderem stark die Verknüpfung zwischen dem Evangelium und sittlichen Werten, die sich von ihm her ableiten, betont. (II. B. a. 2). Außer der Berufung auf den Sinn für das Heilige frappt den Leser diese Unterstreichung des doppelten Auftrags, der sozusagen die Sendung der Kirche kennzeichnet: «Übermittlung des Glaubens und der sittlichen Werte».

Diese Einbeziehung der Übermittlung der sittlichen Werte – neben der Übermittlung des Glaubens – in das Zentrum der Sendung der Kirche in die Welt muß verstanden werden im Licht der Geschichte der letzten beiden Jahrhunderte. Gegenüber der Entwicklung der Gesellschaften, die sich anschickten, sich in einem System der Trennung von der Kirche einzurichten, betonte das kirchliche Lehramt den Bezug auf die sittliche Ordnung, auf die sich jede menschliche Gesellschaft begründen müsse, eine sittliche Ordnung, welche allein die Kirche vollkommen kennt. Man hat den befremdlichen Eindruck, daß die Kirche in unserer Epoche sich häufig mehr damit befaßt hat, eine humanistische und soziale ethische Botschaft anzubieten statt ihr eigentliches Zeugnis vom Kreuz.

Wir müssen an den Kern des Problems herangehen. Es ist selbstverständlich einleuchtend, daß die Kirche und alle Gläubigen das Gericht des Evangeliums über diese Welt darleben und laut verkünden müssen. Das Problem aber ist, wie sie erkennen können, was das ist, in dessen Namen sie die Welt richten: ob im Namen einer menschlichen Weisheit, so tief und achtenswert sie auch immer sein mag, oder im Namen des Kreuzes dessen, der von einem Reichen, der er war, zu einem Armen wurde, um uns durch seine Armut zu bereichern. Gerade der Schlußbericht der Synode (II. D. 6) erwähnt «die prophetische Weise», in der die Christen sich einmischen sollen.

Dann aber gilt es, eine Sicht zu überwinden, welcher der Schlußbericht der Synode bis zu

einem gewissen Maß verhaftet bleibt. Diese Sicht betont einerseits die Problematik der Menschenrechte und der menschlichen Werte als einen der Hauptbezugspunkte der Präsenz der Kirche in der Welt. Andererseits zeigt man überall seine Sorge, die Rolle der Kirche als weltlicher Führerin auf dem Weg zur Erreichung dieser Rechte und Werte unangefochten zu bewahren. Den Rechtstitel für die Wahrnehmung dieser Rolle erblickt die Kirche in der angeborenen Schwäche, unter der diese Rechte und Werte zu leiden hätten, wenn sie erst einmal aus dem Schutzbereich der christlichen Wertvorstellungen entlassen wären. Inkulturation, Dialog und Anerkennung der Werte laufen auf diese Weise Gefahr, so etwas wie eine bloß modernere Straße und eine gefälligere Stilart zu werden, womit die Kirche wieder eine «potestas» einrichtet, die, wenn sie auch nicht mehr jene direkte oder auch nur jene indirekte «potestas» sein mag, sich immer noch auf einen sozialen Konsens gründen würde, der nun nur geschickter und auf eine «immanente» Weise künstlich herbeigeführt wäre.

Die Synode wollte ein feierliches Gedächtnis des Konzils sein, eine Aufnahme seiner Botschaft ohne Vorbehalte. Gleichzeitig hat sie es aber für angebracht gehalten, in einer veränderten historischen Situation einige Akzente anders zu setzen als das Konzil selbst, zumindest in ihrem Schlußbericht. Es entspräche wohl nicht der Wirklichkeit, wenn man aus diesem Bericht ein Resümee der Synode selbst machen wollte. Der Schlußbericht ist vielmehr einer der Akte von Rezeption des Konzils, an denen es die Bischöfe der katholischen Kirche in den letzten zwanzig Jahren nie haben fehlen lassen.

Wenn wir den richtungsweisenden Äußerungen der Synodenväter folgen wollen, dann ist es unsere Aufgabe, die vorgeschlagenen Perspektiven noch wirksam zu vertiefen, indem wir sie einerseits mit der Botschaft des Konzils selbst konfrontieren und sie andererseits messen an der neuen Konjunktur der menschlichen Geschichte. Und dann ist dies die Frage, die sich aufdrängt: Muß die Kirche sich angesichts des wiederaufkommenden religiösen Bedürfnisses und des weiteren Andauerns einer weltlichen Kultur, angesichts neuer Forderungen nach Begründung der sittlichen Werte, wie sie aus der Gesellschaft selbst angemeldet werden, als Konkurrentin unter diejenigen einreihen, die den Anspruch erheben, auf diese neuen Fragen Antworten geben zu können, oder muß sie vielmehr die «Langmut»

Gottes nachahmen und die Botschaft vom Kreuz in ihrer ganzen Reinheit darbieten, ohne sie umzumünzen zu einer Methode, mit der man Konsens erobern kann, sondern indem sie diese

¹ Vgl. Giuseppe Alberigo/Alberto Melloni, L'allocuzione «Gaudet mater ecclesia» di Giovanni XXIII, 11 ottobre 1982: Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II (Brescia 1984) 185–283.

² Vgl. Marie-Dominique Chenu, Les signes du temps: NRTh 97 (1965) 29–39; Giuseppe Ruggieri, Fede e storia: Giuseppe Alberigo/Jean-Pierre Jossua, Il Vaticano II e la chiesa (Brescia 1985) 127–158.

³ In den Texten des Zweiten Vatikanums sind die Begriffe «Säkularismus» und «Säkularisierung» nicht zu finden. Der Atheismus ist offensichtlich ein an sich ganz verschiedenes Phänomen. Hier aber wollen wir nur unterstreichen, wie analoge, wenn auch nicht identische Phänomene aus einer völlig entgegengesetzten Mentalität behandelt werden, und wie unterschiedlich die christliche Antwort des Konzils auf die atheistische Leugnung, die sich doch nach dem Schlußbe-

Botschaft inmitten der Völker aufrichtet als Zeichen der Offenbarung der ganzen Höhe und Tiefe der Liebe Gottes des Vaters?

richt der Synode auch im «Säkularismus» wiederfindet, ausfällt.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIUSEPPE RUGGIERI

1940 geboren. Professor für Fundamentaltheologie am Studio Teologico von Catania, Italien. Mitglied des «Istituto per le scienze religiose» in Bologna. Mitglied der Redaktion der Zeitschrift «Christianesimo nella storia» und des Direktionskomitees von CONCILIUM. Veröffentlichungen u. a.: La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale (Turin 1980); (zus. mit I. Macini): Fede e cultura (Turin 1979); Anschrift: Villagio S. Agata, Zona B 26 B, I-95121 Catania, Italien.

Giuseppe Alberigo

Neue Formen des Gleichgewichts in der Kirche über die Synode hinaus

I. Die Abnormalitäten bei dieser Synode

Phänomenologisch betrachtet weist die außergewöhnliche Synode des Jahres 1985 verschiedene Abnormalitäten auf. Damit will ich sagen, daß sich sowohl während ihrer Vorbereitung als in ihrem Verlauf Ungewöhnliches und Widersprüchliches ereignete, wenigstens wenn man von der bewährten Praxis vorheriger Synoden ausgeht.

Die allzu kurze Zeit der Vorbereitung

Wie von verschiedenen Bischofskonferenzen in ihren Berichten im Zusammenhang mit der Vorbereitung der Synode hervorgehoben wurde,

war die Zeit zwischen ihrer Einberufung und ihrer Durchführung extrem kurz – ja sogar noch kürzer, wenn man bedenkt, daß nach der Ankündigung des Papstes und dem Versand des der Vorbereitung dienenden Fragebogens durch das Sekretariat der Synode noch einmal drei Monate vergingen. Dadurch wurden die vorbereitenden Konsultationen in ungewöhnlichem Maße erschwert, und dies gerade bei einer Synode, die nicht einberufen worden war, um ein einzelnes Thema zu behandeln, wie es zuvor der Fall war, sondern die sich mit der Rezeption des Zweiten Vatikanums und so auch mit der Situation der Kirche gegen Ende des zweiten Jahrtausends auseinandersetzen sollte.

Ein allzu suggestiver Fragenkatalog

Genauso abnormal war die Art und Weise, wie in die Thematik der Synode eingeführt wurde: Es wurde ein, genauer gesagt, es wurden zwei Fragenkataloge vom Ständigen Sekretariat der Synode an die Bischofskonferenzen verschickt, von denen der erste vom Sekretariat selbst stammte, der zweite, so sagt man, unter Einfluß der verschiedenen römischen Kurienabteilungen (Kongregationen) hinzugefügt wurde. Viele hatten