

Karl Bopp

## Trends als Herausforderung für die Pastoral

### Einen „neuen Himmel“ oder eine „neue Erde“?

#### *Trends zwischen Zeitgeist und dem Heiligen Geist*

Die viel diskutierten Trends<sup>1</sup> der gegenwärtigen Gesellschaft fordern zweifellos die Pastoral heraus; obliegt ihr doch die Aufgabe, „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ zu teilen (GS 1) und dabei immer neu „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4). In den genannten Trends und Moden zeigt sich zunächst mehr oder weniger deutlich der so genannte Zeitgeist. Aber dieser Geist macht es der Pastoral nicht gerade leicht; denn er ist ambivalent. In diesem Zeitgeist spricht sowohl der Heilige Geist, der Geist der Freiheit und der Liebe, als auch der Ungeist dieser Welt, also der Geist der Gewalt und der Habgier.

Wie also sollen wir mit der biblischen Aufforderung aus der Offenbarung des Johannes umgehen: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt!“ (Offb 2,7)? – Das Thema „Jesus Christus im und gegen den Zeitgeist“<sup>2</sup> weist präzise den Weg: Jesus Christus ist für uns Christen die *norma normans* zur Unterscheidung der Geister. Es geht also ganz grundlegend um die Unterscheidung zwischen dem Geist Jesu und den Ungeistern der Sünde und des Todes. Oder anders ausgedrückt: Es geht um die Unterscheidung zwischen der Reich-Gottes-Perspektive einerseits, wo der Mensch von der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes her sein Leben gestaltet, und der Selbstrechtfertigungsperspektive andererseits, wo der Mensch durch eigene Macht und Gewalt sein Leben gewinnen will.

Die meisten heutigen Trends sind allerdings nicht so einfach und eindeutig in diese oder jene Kategorie zu stecken; meist ist in ihnen eine ambivalente Zukunftsperspektive formuliert: Denken wir nur an Trends wie Globalisierung oder Individualisierung.

Aus pastoraler Perspektive, die im Geiste Jesu am Heil der Menschen interessiert ist, ist zunächst entscheidend, wie der einzelne Mensch die verschiedenen Trends für sich erfährt und von den eigenen Ressourcen her damit umgehen kann.

Der Münchner Sozialpsychologe Heiner Keupp<sup>3</sup> nennt folgende Trends, die heute das Leben der Menschen bestimmen:

1. Die Erfahrung einer „ontologischen Bodenlosigkeit“, weil bisher tragende religiös-kulturelle Wertmuster und Traditionen brüchig werden.
2. Die Herausforderung durch die drohende Arbeitslosigkeit und die damit verbundene Erfahrung, dass die Erwerbsarbeit keine verlässliche Basis der eigenen Identitätsbildung mehr darstellt.
3. Das Entstehen von „virtuellen Welten“ und „virtuellen Gemeinschaften“ infolge der neuen Kommunikationsmedien.
4. Die rapide technisch-kulturelle Beschleunigung, was den subjektiven Bezug zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft radikal verändert.

5. Die Pluralisierung von Lebensformen und der damit erhöhte Wahlzwang angesichts einer schier unendlichen Fülle von Alternativen.
6. Die Spannungen und Widersprüche zwischen erlebnisorientierter Egozentrierung und solidarischen Gemeinschaftswünschen.
7. Der Verlust des Glaubens an die großen „Meta-Erzählungen“ und die Mühen, selber einen Lebenssinn basteln zu müssen.

Diese Situation radikaler Pluralisierung und Individualisierung verlangt heute von den Menschen die Fähigkeit, ihre eigene Biographie angesichts einer Fülle von Alternativen selbst zu entwerfen. Dabei klingt es zunächst, so Heiner Keupp, „natürlich für Subjekte verheißungsvoll, wenn ihnen vermittelt wird, dass sie ihre Drehbücher selbst schreiben dürften, ein Stück eigenes Leben entwerfen, inszenieren und realisieren können. ... Die erforderlichen materiellen, sozialen und psychischen Ressourcen sind oft nicht vorhanden, und dann wird die gesellschaftliche Notwendigkeit und Norm der Selbstgestaltung zu einer schwer erträglichen Aufgabe, der man sich gerne entziehen möchte. Die Aufforderung, sich selbstbewusst zu inszenieren, hat ohne Zugang zu den erforderlichen Ressourcen etwas Zynisches.“<sup>4</sup>

Und genau hier beginnt die Herausforderung an die Pastoral: Die Kirche muss heute gerade für *die* Menschen, die im Wirrwarr der verschiedenen Trends hin und hergeworfen werden, neu zum Heilssakrament werden; und das heißt: Kirche muss im Geiste Jesu Heilssorge betreiben.

Was aber bedeutet Heilssorge im Geiste Jesu, wie und wo ist dieses Heil eigentlich zu finden?

#### *Der pastorale Umgang mit Trends – Seelsorge oder Weltsorge?*

Als geschichtliche Praxis ist auch die Pastoral selber trendabhängig und damit wieder in Gefahr, sich von zeitgeschichtlichen Trends anstecken und verführen zu lassen und so ihr Hauptziel aus den Augen zu verlieren. Gerade das christliche Heilsverständnis selber war grundlegenden geschichtlichen Wandlungen unterworfen, so dass zunächst die Frage geklärt werden muss: Geht es der Pastoral vorrangig um das jenseitige Heil der Seele, um ihre himmlische Existenz bei Gott – oder geht es um ein heileres Diesseits, also um ein menschenwürdiges Leben in Frieden und Gerechtigkeit auf dieser Erde? Kurz gesagt, geht es um einen „neuen Himmel“ oder eine „neue Erde“?

Zur Klärung dieser Frage möchte ich – gemäß dem Grundsatz *lex orandi – lex credendi* – vom Vater-unser-Gebet Jesu ausgehen. Bei aller Unterschiedlichkeit der neutestamentlichen Eschatologien<sup>5</sup> wird hier deutlich, dass sich die großen Bitten Jesu, vor allem die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes, nicht nur auf das himmlische Jenseits beziehen. Jesus kennt keinen Dualismus zwischen Seelsorge und Weltsorge, sondern er bezieht Himmel und Erde, Jenseits und Diesseits, gleichsam nahtlos in sein Gebet mit ein. So betet er etwa nach der Vater-unser-Version des Matthäus-Evangeliums: „... dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf der Erde.“ (Mt 6,10)

Die biblische Antwort auf unsere Frage ist also klar und eindeutig. Und so werden folgerichtig die ersten christlichen Gemeinden in den bedrohlichen Trends ihrer Zeit nach den apoka-

lyptischen Visionen der Offenbarung des Johannes auf einen „neuen Himmel *und* eine neue Erde“ (vgl. Offb 21,1) verwiesen, die Gott für sie bereiten wird.

Dieses ausdrückliche Einbeziehen der Erde und des ganzen Kosmos in die bevorstehende Zukunft des verheißenen Gottesreiches weicht aber in der Christentumsgeschichte bald einer zunehmenden Spiritualisierung und Transzendierung der christlichen Zukunftshoffnung. Statt von der „Auferstehung des Fleisches“ spricht man bald nur noch von der „Unsterblichkeit der Seele“.<sup>7</sup> Erwartet etwa noch Paulus, dass die Getauften „mit der Erlösung“ ihres „*Leibes* als Söhne offenbar werden“ (vgl. Röm 8,23), so heißt es bereits im 4. Jahrhundert bei Augustinus (354-430): „*Deum et animam scire cupio. ... Nihil omnino!*“ (Soliloquia I, 2,7); neben Gott geht es hier nur noch um das Heil der Seele. Die Welt und der Leib kommen – ganz neuplatonisch – nicht mehr als Heilsraum Gottes in Betracht; Heil setzt vielmehr die Erlösung von der Welt voraus.

Diese Entwicklung wird dann durch die so genannte „Zwei-Reiche-Lehre“, die ebenfalls auf Augustinus zurückgeht<sup>8</sup>, noch weiter verstärkt. In seinem Werk „*De civitate Dei*“<sup>9</sup> unterscheidet er die *civitas Dei*, den Gottes-Staat, von der *civitas terrena*, dem irdischen Staat. Allerdings versteht Augustinus diese Differenzierung in einem strikt eschatologischen Sinn als Unterscheidung der von Gott im Endgericht Erwählten und Verdammten und gerade nicht als geschichtlich identifizierbare Größen im Sinne von geschichtlicher Kirche als *civitas Dei* und säkularer Gesellschaft als *civitas terrena*. Klar sagt er: „... die beiden Staaten sind in dieser Welt ineinander verschlungen und miteinander vermischt, bis sie durch das letzte Gericht getrennt werden.“<sup>10</sup>

Aber in der Folgezeit wird diese theologisch differenzierte Sicht leider nicht immer durchgehalten. Spätestens seit dem frühen Mittelalter gilt Weltflucht vielfach als der sicherere Weg ins erhoffte Jenseits als Weltverantwortung im Diesseits. Und nicht von ungefähr setzt die neuzeitliche Religionskritik gerade hier an und fordert die entschiedene „Verneinung des Jenseits“, um zu einer ebenso entschiedenen „Bejahung des Diesseits“ zu finden, denn – so Ludwig Feuerbach – „es soll, es muss besser werden auf der Erde.“<sup>11</sup>

Aber die neuzeitliche Kirche lässt sich von solcher „Fremdprophetie“ nur wenig von ihren pastoralen Prioritäten abbringen; ihr eigentliches Geschäft sieht sie in der Seelsorge und nicht in der Weltsorge. Zwar gibt es in der Kirche durchaus ein beachtliches diakonisches Engagement, aber die pastorale Hauptsorge der Kirche gilt dem ewigen Heil der Seele im Jenseits. So ermahnt etwa selbst der sozial durchaus sensible Johannes Bosco im Jahr 1858 seine Mitchristen: „Erinnert euch daran, Christen, dass wir nur eine Seele haben; wenn wir sie verlieren, ist für uns alles auf ewig verloren.“<sup>12</sup> Der Normalchrist des 19. und 20. Jahrhunderts erwartet nicht mehr wie der Christ des 1. Jahrhunderts das Kommen des Reiches Gottes, damit Himmel und Erde neugestaltet werden, sondern sein Streben geht mehr danach, dass seine Seele einmal sicher in den Himmel kommt.

Die hier vollzogene Auseinanderdividierung vom Himmel und Erde ist aber weder biblisch legitimiert, noch ist die daraus konstruierte „Weltdienst-Heilsdienst-Dichotomie“ von der Kirche- und Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums her wirklich haltbar.<sup>13</sup>

### *Zielbestimmung der Pastoral: Das richtige Verhältnis zwischen „Futurum“ und „Adventus“*

Auch wenn man das oben beschriebene dualistische Zukunftskonzept aus guten biblischen Gründen ablehnen muss, so bleibt eine Grundspannung bestehen: Die geschichtlich planbare und in Trends erkennbare Zukunft, das *Futurum*, ist nicht identisch mit dem Heil schlechthin,

dem *Adventus*, dem Kommen Gottes am Ende der Zeit.<sup>14</sup> Wie aber soll man mit dieser Spannung zwischen *Futurum* und *Adventus* umgehen?

Nach der Botschaft Jesu kann die Frage nach der guten Zukunft nicht nur auf das zeitlich-lineare gedachte, zukünftige Überleben der Schöpfung bezogen werden. Vielmehr „wartet“ – z.B. nach der Formulierung des Römerbriefes – „die ganze Schöpfung ... sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes“; denn nach Paulus ist die „Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen“. Sie soll aber nach dem Willen Gottes „von der Sklaverei und Verlorenheit befreit“ und „zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ geführt werden (vgl. Röm 8, 19-21). Daher liegt „die gesamte Schöpfung“ gleichsam noch „in Geburtswehen“ (Röm 8, 22) und wartet auf ihre Neugestaltung, auf ihre Erlösung.

Hier offenbart sich ein neues Verständnis von Zukunft. Die zeitlich-lineare Zukunft der Welt, das *Futurum*, wird durch die gläubige Hoffnung auf eine ganz andere, von Gott geschenkte Zukunft, den *Adventus*, einerseits radikal relativiert, andererseits ebenso radikal aufgewertet. Die Schöpfung und mit ihr der Mensch sind unabdingbar der geschichtlichen Vergänglichkeit unterworfen – und diese Endlichkeit relativiert letztlich alle Zukunft-Trends, seien sie noch so verheißungsvoll! Aber gerade zu dieser vergänglichen Schöpfung steht Gott in absolut treuer Liebe; und allein diese göttliche Liebe garantiert, dass die ganze Schöpfung einmal von ihrer Vergänglichkeit befreit und in Herrlichkeit neugeschaffen wird. So liegt die wahre Zukunft der Welt für den Glaubenden im Kommen Gottes, im befreienden *Adventus*; aus spezifisch neutestamentlicher Sicht: im Kommen der von Jesus Christus verkündigten Gottesherrschaft, die Himmel und Erde erneuern wird.

Im Sinne dieser eschatologischen Heilserwartung braucht der Christ letztlich keine Angst um seine und der Welt Zukunft Angst zu haben; und er braucht auch nicht jedem Trend nachzulaufen. Vielmehr darf er vertrauensvoll auf das Kommen des Reiches Gottes warten und einen „neuen Himmel“ und eine „neue Erde“ erhoffen. Aber gerade dieses vertrauensvolle und vielleicht sogar sehnsüchtige Warten auf den *Adventus* Gottes kann sich in geschichtlich-konkretem Handeln der Glaubenden nicht anders adäquat äußern als in der liebenden und engagierten Sorge um ein besseres *Futurum* der Welt.

Nach der Botschaft Jesu macht nämlich allein das konkrete Tun der Liebe, auch ohne bewusst religiöse Motivation, vor Gott wirklich „zukunftsfähig“: Das bezeugt z.B. eindrucksvoll die Gerichtsszene bei Matthäus (vgl. Mt 25, 31-46), wo nur denen beim eschatologischen Gericht die Teilhabe am Reich Gottes zugesagt wird, die ihren bedürftigen Mitmenschen Liebe und Barmherzigkeit erwiesen haben. Und in die gleiche Richtung weist die bei Lukas überlieferte Antwort Jesu auf die Frage, was man tun muss, um das ewige Leben zu gewinnen (vgl. Lk 10, 25-37). Der Fragesteller wird hier dezidiert auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe verwiesen; und wie dieses Gebot zu erfüllen ist, das bestimmt nach der angeschlossenen Gleichniserzählung vom barmherzigen Samariter allein die Not der Mitmenschen.

Wie sich die wahre Gottesliebe in der konkreten Liebe zum Nächsten zeigen muss, so muss sich auch die gläubige Hoffnung auf den *Adventus* Gottes in der konkreten Liebe und Sorge um das „Futurum“ der Welt bewähren.<sup>15</sup> Klar betont deswegen das Zweite Vatikanum, dass alle „von der Wahrheit“ abweichen, die ihre „irdischen Pflichten“ deswegen vernachlässigen, weil sie nur das zukünftige Heil suchen (vgl. GS 43).

Nicht gegen die Trends, sondern in solidarischer Sorge für ein menschenwürdiges Leben inmitten der Trends muss sich also die kirchliche Pastoral als Heilssorge bewähren.

## *Pastorale Weltsorge unter dem neuen Leitbild der Nachhaltigkeit*

Mit Hilfe der menschlichen Vernunft und dem Gebrauch von Wissenschaft und Technik versuchten die westlichen Gesellschaften sei der Neuzeit, eine immer bessere und möglichst leidfreie Welt zu schaffen. Am Ende der Moderne wird die eigene Lebenszeit für viele Menschen buchstäblich zur einzigen und „letzten Gelegenheit“. Um möglichst viel zu erleben, muss das Leben immer mehr beschleunigt und sein unausweichliches Ende, der Tod, muss möglichst lange verdrängt werden.<sup>16</sup>

In einer derartigen Lebensperspektive geraten alle politischen und persönlichen Zukunftsprojekte in einen problematischen Erfolgszwang: denn was nicht in absehbarer Zeit erreichbar scheint, das verliert schnell seinen Wert. So ist die Neuzeit bis herauf zur Moderne einerseits voll von gewalttätigen Versuchen, das eigene Zukunftsprojekt mit Zwang und politischer Gewalt durchzusetzen. Andererseits gibt es daneben eine zynische Gleichgültigkeit, nur die eigene individuelle oder nationale Zukunft gut und schnell zu sichern, ohne Rücksicht auf Not und Elend der anderen zu nehmen.

Gegen diese rein innerweltlichen Zukunftsentwürfe, die entweder in ideologische Gewalttätigkeiten oder in zynischen Egoismus auszuarten drohen und die die Toten und die kommenden Generationen aus der menschlichen Solidarität ausschließen, rechnet die jüdisch-christliche Theologie zwar nüchtern damit, dass die Welt der geschichtlichen Vergänglichkeit unterworfen ist. Aber von Gott her gilt die Verheißung, dass am Ende der Zeit Himmel und Erde neu geschaffen werden und allen Menschen Frieden und Gerechtigkeit zuteil werden. Mit diesem Zukunftsentwurf bringt der christliche Glaube eine befreiende Hoffnungsperspektive ins Spiel.

Weil die Zukunft über das menschlich Machbare hinaus offengehalten wird, gibt es auch Zukunft für die Toten; und weil die geschichtlichen Zukunftsmodelle von Gott her relativiert werden, entsteht erst der politische und kulturelle Gestaltungsraum, um jenseits von Gewalt und Zynismus nach humanen Alternativen zu suchen. Diese spezifisch christliche Zukunftshoffnung scheint den besten Weg zu weisen, um in einer pluralen Welt mit sehr unterschiedlichen Zukunftstrends und drängenden Zukunftsproblemen an einer wirklich heilsamen Zukunft für alle Menschen zu arbeiten.

Und diese Zukunftshoffnung muss gemäß der Botschaft Jesu einhergehen mit einer radikalen Liebe zur Welt, die angesichts der heutigen Weltlage jeden Anthropozentrismus überwindet und am biblischen Schöpfungsglauben<sup>17</sup> Maß nimmt. Danach hat Gott nicht nur den Menschen aus Liebe<sup>18</sup> erschaffen, sondern er ist der *Creator coeli et terrae* – so das Apostolische Glaubensbekenntnis. Wenn auch der Mensch in diesem göttlichen Schöpfungswerk einen herausragenden Platz einnimmt<sup>29</sup>, so ist und bleibt er Teil der Schöpfung.<sup>29</sup> Allein Gott ist souveräner Herr über seine Schöpfung und kann auch unabhängig von ihr bestehen, während der Mensch nur zusammen mit der außermenschlichen Schöpfung leben und überleben kann.

Damit sind wir beim zentralen Auftrag, der aus dem Schöpfungsglauben folgt, beim neuen Sozialprinzip der Nachhaltigkeit.<sup>21</sup> Die Idee der nachhaltigen Entwicklung, des „sustainable development“<sup>22</sup>, ist kein fertiges politisches oder soziales Handlungskonzept, das man einfach umzusetzen bräuchte, es eröffnet vielmehr eine neue Denk- und Wahrnehmungsperspektive – gerade auch für die Kirchen und ihre Pastoral.<sup>23</sup> Nachhaltigkeit gibt zu denken und zu lernen!

Wie die christliche Caritas im 19. Jahrhundert mühsam entdecken und lernen musste, dass individuelle Notlagen auch sozialstrukturelle Ursachen haben und deswegen mit Almosen allein nicht behoben werden können, so müssen die Kirchen – und mit ihnen die gesamte Gesellschaft – heute neu lernen, dass sowohl individuelle wie soziale bzw. ökonomische Probleme nicht ohne die Berücksichtigung der ökologischen Frage gelöst werden können. Und die ökologische Frage geht weit über den reinen Naturschutz hinaus; sie gipfelt letztlich in der theologisch-ethischen Frage nach einem schöpfungsgemäßen Lebensstil und entsprechenden Sozial- und Wirtschaftsstrukturen.

Dahinter steht die grundlegende Einsicht, dass sich das „Humankapital“ ebenso wie das „Sozial- und Wirtschaftskapital“ ohne die Sicherung der natürlichen Lebensgrundlagen nicht dauerhaft erhalten und weiterentwickeln lassen. Und, um die Sache noch zu verschärfen, die so genannten drei Säulen der Nachhaltigkeit – die soziale, ökonomische und ökologische Dimension – stehen dabei keineswegs gleichwertig nebeneinander.

Das Nachhaltigkeitskonzept postuliert in seinem Kern vielmehr eine fundamentale Priorität der ökologischen Dimension: Die soziale und ökonomische Dimension sind nämlich in Wirklichkeit abhängige Variablen der ökologischen Dimension – und nicht umgekehrt, wie es vielfach in der aktuellen Tagespolitik gesehen wird, wo man meist der Ökonomie den Vorrang einräumt und das Soziale und Ökologische zu abhängigen Variablen der Wirtschaft macht. Tatsächlich kann jedoch allein das „Naturkapital“ auch ohne die beiden anderen Dimensionen weiterleben und sich weiterentwickeln, diese aber nicht ohne jenes, von dem sie alle notwendigen Ressourcen erhalten.<sup>24</sup> Der Mensch ist mit all der ihn umgebenden gesellschaftlichen Ordnung, seiner Kultur und Ökonomie notwendig auf das gesamte der natürlichen Lebensvollzüge angewiesen.<sup>25</sup>

Mensch, menschliche Gesellschaft und Kultur sind vom Gesamtsystem der Natur getragene Teilsysteme, die ohne ihre natürliche Basis nicht überleben können. Damit wird zum einen deutlich, dass die Natur infolge ihrer gottgewirkten evolutiven Kraft letztlich Mensch und menschliche Kultur hervorgebracht hat und sie auch heute trägt und hält. Der Mensch lebt notwendigerweise von der Natur (bezüglich seines Sauerstoffbedarfs etwa von den „Abfallprodukten“ aus der Photosynthese der grünen Pflanzenwelt<sup>26</sup>), nicht jedoch mit gleicher Notwendigkeit die Natur vom Menschen; denn die Natur hat bereits Milliarden von Jahren vor und ohne den Menschen existiert und wird auch ohne ihn noch lange weiterexistieren können.

Die humanen Teilsysteme können das Gesamtsystem Natur gerade infolge der gegenseitigen Austauschprozesse mehr oder weniger stark stören und belasten – je nach der Qualität und Quantität der Stoffe, die sie der Natur entziehen bzw. an sie abgeben. Allerdings ist dabei zu erwarten, dass diese human-kulturell bedingten Störungen des Natursystems nicht lange ohne entsprechende Rückwirkungen auf die humanen Teilsysteme bleiben werden.

Wir kommen an der elementaren Einsicht nicht vorbei, dass sich das „Human- und Sozialkapital“ ohne den Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen nicht dauerhaft sichern und erhalten lassen. Auf dieser Grundlage muss nicht nur das sozialpolitische, sondern auch das pastorale Handeln neu gedacht werden.

***These:***

*Die in sozial-kulturellen Trends erkennbare und politisch-ökonomisch geplante und gemachte Zukunft der jetzt Lebenden muss durch die Erwartung der je größeren*

*Zukunft Gottes immer neu offengehalten und relativiert werden, damit sowohl den Toten wie den zukünftigen Generationen die Zukunft nicht vorenthalten wird.*

## **Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit suchen (Mt 6,33)**

### *Pastorales Handeln unter der offenen Zukunft des Reiches-Gottes?*

Die entscheidenden Maßstäbe für pastorales Handeln liefern nicht soziale Trends, sondern die Verheißungen der Reich-Gottes-Botschaft Jesu; denn sie halten trotz aller Trends die Geschichte offen. Damit die Geschichte wirklich offen bleibt, darf grundsätzlich kein menschliches Handeln, auch kein pastorales Handeln beanspruchen, die Zukunft schlechthin machen zu können. Auch die beste kirchliche Praxis kann die Reich-Gottes-Botschaft niemals umfassend einholen. Und darum ist jede pastorale Handlungstheorie auf die symbolisch-kritische Methode verwiesen.<sup>27</sup> Diese geht davon aus, dass die kirchliche Pastoral nur dort stimmig „Reich-Gottes-Erfahrungen“ ermöglichen kann, wo sie die unaufhebbare Differenz zwischen Gott und Welt – und damit auch zwischen göttlichem und kirchlichem Heilshandeln – beachtet und entsprechend dem barmherzigen Handlungsmodell Jesu heilsam überbrückt.

Dadurch dürfen z.B. heilsbedürftige Menschen nicht einfach unterschiedslos kirchlichen Normen oder sozialwissenschaftlichen Standards unterworfen werden, sondern es müssen jeweils „passende“ – und das heißt barmherzige – Begegnungsformen und auch strukturell offene Sozialräume gestaltet werden, die den konkreten Menschen in ihrer Situation gerecht werden – ganz im Sinne der Antrittsenzyklika von Papst Johannes Paul II., wonach der Mensch „der erste Weg“ ist, „den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrags beschreiten muss“ (Redemptor hominis, Nr. 14). Beispielhaft für das hier Gemeinte ist etwa die Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin (Joh 8, 1-11) oder sein Umgang mit dem Zöllner Zachäus (Lk 19, 1-10).

Zur symbolisch stimmigen Repräsentation der jesuanischen Botschaft vom Reich Gottes wird die kirchliche Pastoral also nur, wenn die überkommenen, historisch gewachsenen pastoralen Handlungsformen nicht vorschnell mit dem Reich Gottes identifiziert werden, sondern wenn durch situationsbezogenen Wandel und emphatisches Eingehen auf die Welt von heute eine der Reich-Gottes-Praxis Jesu analoge Beziehungs- und Strukturqualität erreicht wird. Neben wichtigen profanwissenschaftlichen Einsichten, etwa aus der Psychologie oder Soziologie, bedarf es im Hinblick auf die geforderte jesuanische Qualität der Pastoral immer wieder neu der Rückbesinnung auf die biblische Tradition.

Insofern z.B. das endgültige Anbrechen des Reiches Gottes allein die Tat Gottes selber ist und sich letztlich ohne menschliches Zutun durchsetzen wird, geht das Reich Gottes niemals in noch so professioneller und trendgemäßer Praxis auf. Pastorale Praxis ist vielmehr nur dann wirklich gut, wenn sie die eschatologische Spannung offen hält und Spielräume für die Überraschungen Gottes zulässt. Eine gute Pastoral weiß darum, dass die wirklich wichtigen Wahrheiten adventlichen Charakter haben, dass also die Kirche in der Erwartung der entscheidenden Wahrheit lebt und handelt und nicht schon geschichtlich darüber verfügt.

Damit sind wir bei der pastoralen Konsequenz, die sich aus der ekklesiologischen Lehre von der Kirche als Heilssakrament bzw. Heilssymbol ergibt, nämlich bei der damit zusammenhängenden Qualität ekklesialer Praxis.

Wenn es zutrifft, dass Kirche lediglich den unverzichtbaren Angebots- und Spielraum für die symbolisch vermittelten Reich-Gottes-Erfahrungen darstellt und selber niemals das Endziel pastoraler Praxis ist, dann darf die kirchliche Pastoral nicht Selbstbehauptungs- und Rekrutierungsinteressen in den Mittelpunkt stellen. Kirche wird vielmehr dort wirklich transparent auf ihr eigentliches sakramentales Wesen hin, wo sie sich in ihrem Handeln wie Jesus selbst aufs Spiel setzt, wo sie den Weg der Kenosis – d.h. der Entäußerung aller Sicherheiten – wagt. Diese Kenosisbewegung darf jedoch nicht aus Motiven der resignativen Selbstaufgabe oder pathologischer Opferhaltung erfolgen, sondern sie muss aus der selbstbewussten Identität heraus erfolgen, zum „Zeichen und Werkzeug“ der Liebe Gottes zur Welt berufen zu sein. Letztlich muss die Kenosisbewegung aus dem Interesse erfolgen, für die Menschen ein möglichst gutes Heilssakrament zu werden, „damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10).

Damit ist praktisch-theologisch das Programm der Nachfolge-Gemeinschaft Jesu vorgezeichnet; nämlich das Programm einer diakonisch und missionarisch engagierten Kirche, die sich zugunsten der Welt verausgibt und gerade so für sich und die Welt Zukunft bei Gott gewinnt.

### *Kirchesein unter der Maßgabe der Reich-Gottes-Hoffnung*

Aus der ekklesiologischen Lehre von der Kirche als Heilssakrament ergibt sich eine bestimmte Praxis-Qualität. Dies wurde vom Zweiten Vatikanum deutlich gesehen und ansatzhaft vor allem in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ zur Sprache gebracht. So heißt es, dass die Kirche bei ihrem Dienst an der Menschheit „kein irdischer Machtwille“ bestimmt, „sondern nur dies: unter Führung des Geistes, des Trösters, das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben; zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen.“ (GS 3) Und unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den sakramentalen Charakter der Kirche heißt es an anderer Stelle: „Was das Gottesvolk in der Zeit seiner irdischen Pilgerschaft der Menschenfamilie an Gutem mitteilen kann, fließt letztlich daraus, dass die Kirche das 'allumfassende Sakrament des Heils' ist und das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und *verwirklicht*.“ (GS 45)

Kirche-Sein ist also kein Selbstzweck, sondern Kirche ist dazu da, um die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes in der Welt zu bezeugen und symbolisch-sakramental präsent zu halten. Dieses Zeugnis schuldet sie allen Menschen – unabhängig davon, ob die Menschen gläubig sind oder nicht und welchen Trends sie folgen. Die entscheidende Identitätsfrage an die Pastoral lautet daher: Erfährt die Welt über die jeweilige geschichtliche Kirche stimmig den biblisch bezeugten Gott Jesu Christi und das Anbrechen seines Reiches?

Wenn demnach die biblisch überlieferte Reich-Gottes-Botschaft Jesu<sup>28</sup> die grundlegende Bezugsgröße der Pastoral darstellt, muss ihr Bedeutungsgehalt geklärt werden. Nach Markus Knapp lässt sich ihr Wesen und Kerngehalt so zusammenfassen:<sup>29</sup>

1. Die Botschaft von der nahe gekommenen Gottesherrschaft ist das zentrale Thema der Verkündigung des irdischen Jesus.
2. Mit Jesu Auftreten und Wirken ist das Reich Gottes bereits Gegenwart geworden; mit seiner Person bricht also die Gottesherrschaft unwiderruflich an.

3. Die Gegenwart des Reiches Gottes zeigt sich praktisch in den konkreten Heilstaten Jesu (z.B. in seinen Dämonenaustreibungen oder Krankenheilungen); „indem er die leidende Kreatur den sie versklavenden Mächten entreißt“, macht er so die Welt in all ihren Dimensionen wieder als „eine gute Schöpfung“ erfahrbar.
4. Der Anbruch des Reiches Gottes bedeutet die grundlegende Erneuerung des ganzen Kosmos, der ganzen Schöpfung. Daher betrifft diese Erneuerung auch den „irdisch-weltlichen Bereich“ mit all seinen Dimensionen und ist keine rein jenseitige Verheißung.
5. Im Wirken Jesu hat Gott selber damit begonnen, seine „Königsherrschaft endgültig zu errichten“; d.h. die eschatologische Zukunft nimmt bereits in der Gegenwart geschichtliche Gestalt an. Insofern ist Reich Gottes eine präsentische Größe.
6. Die letzte Vollendung der Gottesherrschaft steht in der geschichtlichen Gegenwart noch aus, aber sie wird mit Gewissheit kommen. Insofern ist Reich Gottes eine grundlegend eschatologische Größe.
7. Weil sich das eschatologische Reich Gottes bereits geschichtlich manifestiert, darum „unterscheidet“ es sich „grundsätzlich von allen spiritualistischen und dualistischen Heilskonzepten, in denen das Reich Gottes nur als innerseelisch-geistige oder jenseitige Größe verstanden wird“.
8. Insofern das Anbrechen des Reiches Gottes letztlich allein die Tat Gottes selber bleibt und sich ohne menschliches Zutun durchsetzen wird, geht das Reich Gottes nicht unmittelbar in sozial-politischer Befreiungs- und kultureller Entwicklungspraxis auf, wenngleich der irdische Fortschritt eine „große Bedeutung für das Reich Gottes“ hat (vgl. GS 39).
9. Die mit Jesus anbrechende Gottesherrschaft relativiert die Bedeutung aller bisher geltenden religiösen Vorschriften und Gesetze; als die wahre Erfüllung des Gesetzes erweist sich letztlich allein das Tun der Barmherzigkeit und Liebe (vgl. Mt 25, 31-46).
10. Angesichts der sich im Handeln Jesu bereits ereignenden Gottesherrschaft fordert Jesus von den Menschen vertrauende Offenheit – d.h. Glauben – für dieses Geschehen und Umkehr von den bisher geltenden Lebensmaximen. Entscheidend für diese Umkehr ist die „radikale Zuwendung zum Menschen“<sup>30</sup> und – darauf verweist besonders die Theologie der Befreiung – parteiliche Solidarität mit den Armen und der Einsatz für „das Leben der Armen in Gerechtigkeit“.<sup>31</sup>

### *Pastoral als Bekennen und Bezeugen der Reich-Gottes-Hoffnung*

Diese ereignishafte, präsentisch-eschatologische Wirklichkeit des Reiches Gottes hat die Kirche als Heilssakrament Gottes je neu evangeliumsgemäß und situationsgerecht zu bekennen und zu bezeugen.<sup>32</sup>

Dabei müssen die Handlungsformen des Bekennens und Bezeugens als performative, d.h. als wirklichkeitsverändernde Handlungen verstanden werden. Sofern sich nämlich glaubende

Menschen vertrauensvoll auf diese Reich-Gottes-Botschaft einlassen, wird ihr bisheriges Weltverhältnis grundlegend erneuert und beinhaltet nun „die Perspektive einer universalen Versöhnung, in der der Mensch mit sich selbst, mit seinen Mitmenschen sowie mit der Natur in Einklang leben kann. 'Herrschaft Gottes' bedeutet daher die Überwindung jeglicher Selbstbefangenheit zugunsten einer uneingeschränkten Teilung des eigenen Lebens in vorbehaltloser Offenheit für die Mitmenschen und die ganze Schöpfung“.<sup>33</sup> Das Handlungsmodell einer derartigen Pastoral lässt sich so skizzieren:

### Die Grundfunktionen christlicher Pastoralgemeinschaft:



Gemeinsames **Bekennen** und **Bezeugen**  
der **Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes**

#### **Bezeugen – im Dialog mit der Welt**

*(Außendimension der Kirche)*

Gott und seine Heils-Wahrheit  
in der Welt bezeugen durch:

- Verkündigung des Evangeliums
- Diakonie
- prophetisches und pathisches Zeugnis

#### **Bekennen – im Dialog mit Gott**

*(Innendimension der Kirche)*

Als Koinonia von Schwestern und Brüdern  
den Glauben bekennen und feiern durch:

- Liturgie (Gebet / Feier der Sakramente)
- Lehramtliches Bekennen (Dogmen)
- situatives Bekennen

Idealtypisch gesehen haben wir also einen doppelten Dialog mit einem doppelten Gegenüber – mit der Welt und Gott; dieser Dialog vollzieht sich in vier integralen Handlungsvollzügen.<sup>34</sup>

- a) *Christliche Koinonia* muss als Nachfolge-Gemeinschaft Jesu so in der Welt präsent sein, dass das Evangelium nicht nur gehört, sondern auch als Heilsbotschaft erfahren werden kann. Wo das Zeugnis einer missionarischen Koinonia auf fruchtbaren Boden fällt, löst es Umkehrprozesse (Metanoia) bei Betroffenen aus. Diese Umkehrprozesse münden in katechetische Lernprozesse und enden im Idealfall in der Feier der Initiationssakramente (Taufe – Firmung – Eucharistie), wodurch neue Koinonia-Mitglieder gewonnen werden.
- b) *Im gemeinsamen Glauben*, Hoffen und Lieben versucht die so sich stets erneuende Koinonia – in der Regel als Ortsgemeinde – die Reich-Gottes-Botschaft zu leben. Dazu versammelt sie sich regelmäßig zu Liturgie, besonders zur Eucharistiefeier, und verwirklicht die hier erinnerte und gefeierte Liebe Gottes in der Diakonie an den Schwestern und Brüdern.
- c) *Die je konkrete Koinonia* wird zum Sozialraum, in dem die einzelnen Gemeindemitglieder ihre in der Taufe von Gott geschenkten Charismen (geistliche Begabungen) entdecken und entfalten können. Mit Hilfe der verschiedenen Charismen baut sich die Gemeinde auf und entwickelt sich weiter.
- d) *In der je konkreten Gesellschaftssituation* mit den vielen Trends bezeugt die durch Charismen qualifizierte Koinonia symbolisch-sakramental ihre Reich-Gottes-Hoffnung nach

Außen (in der Welt) durch Verkündigung und Diakonie an der Welt und durch prophetische Taten und Worte – ohne Angst vor dem Martyrium.

Erst aus diesem Gesamtprozess heraus wird die Koinonia zur *diakonischen und missionarischen Kirche*, die das Evangelium in der Welt glaubwürdig zur Sprache und zur Erfahrung bringt und dort immer neu Umkehrprozesse provoziert und so Gemeindebildung ermöglicht. Dem *kirchlichen Amt* kommt dabei eine grundlegend dienende Funktion zu: Es leitet, schützt, animiert, korrigiert und versöhnt das Handeln der ganzen Koinonia als Pastoralgemeinschaft. Seine unverzichtbaren Funktionen bestehen vor allem darin, dass es horizontal die Einheit der Koinonia sichert und vertikal der verlässliche Anwalt und Garant der apostolischen Ursprungstreue ist.

### *Die Zivilgesellschaft als neuer sozialer Kontext, um die Reich-Gottes-Botschaft zu bezeugen*

Das Bezeugen der christlichen Koinonia findet als geschichtliches Handeln immer in einem konkreten soziokulturellen und politischen Kontext statt, dem die jeweilige Koinonia selber angehört. Die Kirche steht also nicht außerhalb oder gegenüber der Welt, sondern sie trägt, so das Zweite Vatikanum sehr realistisch, „in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Welt gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8, 19-22).“ (LG 48)

Wenn die geschichtliche Kirche also Teil dieser Welt ist, so muss sie sich im sozialen Wandel der Gesellschaft je neu über ihre konkrete soziale Verortung und inhaltliche Positionierung Rechenschaft geben. Im Kontext einer freien und pluralen Gesellschaft kann nicht mehr der Staat eine bestimmte geschichtliche Kirche und ihre Religion zur exklusiven Norm für die ganze Gesellschaft erklären, sondern die politische Macht muss sich darauf beschränken, die Religionsfreiheit für alle Bürger zu gewährleisten und zu schützen. Für die christliche Koinonia bedeutet dies, dass sie einerseits vom Staat unabhängiger wird, andererseits aber die religiöse Vielfalt in der Gesellschaft positiv zu tolerieren hat. Dazu hat sich die katholische Kirche mit der Erklärung des Zweiten Vatikanum über die religiöse Freiheit „*Dignitatis humanae*“ ausdrücklich bekannt. Dies hat zur Konsequenz, dass nun nicht mehr der Staat die Relevanz und Gültigkeit von religiösen Wahrheiten sichert, sondern dass sich religiöse Wahrheiten jetzt im freien Diskurs innerhalb des so genannten Dritten Sektors der Gesellschaft öffentlich bewähren müssen.

Dritter Sektor<sup>35</sup> meint dabei zunächst im beschreibend-analytischen Sinn einfach eine soziale Bereichsbezeichnung; er bezeichnet – abgesehen vom nichtöffentlichen Privatbereich der *Familie* – einen weiteren öffentlichen Bereich neben dem großen Sozialsystemen von *Markt* und *Staat*. Und dieser Dritte Sektor gewinnt innerhalb der gegenwärtigen Gesellschaft zunehmend an Bedeutung.<sup>36</sup>

Als offener und pluraler Handlungsraum wird der Dritte Sektor, meist Zivilgesellschaft genannt, von sehr unterschiedlichen Gruppen besetzt. Idealtypisch könnte man drei Bereiche unterscheiden:

1. Gesellschaftliche Verbände/Gruppen/Bewegungen mit politischen, sozialetischen und kulturellen Anliegen (= säkularer Teil).

2. Religionsgemeinschaften/christliche Kirchen/geistliche Bewegungen/sonstige religiöse Gruppen mit religiösen, spirituellen und moralischen Anliegen (= religiöser Teil)
3. Medien und Kulturinstitutionen (z.B. Museen) als plurale präsentative Bedeutungsträger (kulturelle Gedächtnisträger), kritische Beobachter und oft auch „kolonialisierte“ Interessensvertreter anderer Systeme, wie etwa des Wirtschaftssystems (Werbung!) oder politischer Parteien.

Die geschichtliche Kirche ist als sozialer Akteur grundsätzlich in alle drei öffentlichen Sektoren eingebunden:

- a) Christliche Koinonia lebt unausweichlich in konkreten *politischen Rahmenbedingungen*, die ihr einen ganz spezifischen Handlungsraum erlauben; z.B. der Rahmen eines freien und demokratischen Sozialstaates.
- b) Sie ist ebenso unausweichlich infolge von Immobilien- und Kapitalbesitz und vielfältigen unternehmerischen Aktivitäten mit dem *Wirtschaftssystem* verbunden; sie ist also Teil der freien Marktwirtschaft.
- c) Im Kontext einer freiheitlichen Demokratie, in der Religions- und Meinungsfreiheit herrschen, ist die christliche Koinonia für ihre Sendung vorrangig auf die Zivilgesellschaft verwiesen. Hier kann sie als freier gesellschaftlicher Akteur ihre Botschaft öffentlich präsentieren und mit anderen Gruppen im Sinne des Gemeinwohls kooperieren, ohne sich zu sehr mit staatlicher Macht zu verbünden oder sich wirtschaftlichen Zwängen auszuliefern.

Gerade die Geschichte der Volkskirche dürfte hinreichend gezeigt haben, dass weder zu viel politische Macht noch zu großer ökonomischer Erfolg (reiche Kirche) langfristig der kirchlichen Sendung gut tut. Die kirchliche Pastoral lebt vielmehr von der machtlosen Glaubwürdigkeit ihres gemeinsamen Bekennens und Bezeugens und von der freien Zustimmung der Menschen zur Heilsbotschaft vom Kommen des Reiches Gottes! Was nicht ausschließt, dass man mit großer Klugheit die notwendigen Kooperationen mit Staat und Wirtschaft eingeht, um die eigene Sendung möglichst effektiv verwirklichen zu können.

Um jedoch am Handlungsfeld der Zivilgesellschaft teilhaben zu können, muss die Kirche deren Grundstrukturen respektieren – vor allem Pluralität, Autonomie und Öffentlichkeit. Dies sind gleichsam die Rahmenbedingungen, denen jeder zivilgesellschaftlicher Akteur unterworfen ist – auch die Religionsgemeinschaften. Das bedeutet für die Kirche:

1. Sie darf als zivilgesellschaftlicher Akteur kein Wahrheits- und Wertmonopol für die ganze Gesellschaft beanspruchen, sondern muss inmitten von unterschiedlichen, pluralen Werten und Handlungsmustern ihre Botschaft dialogisch und glaubwürdig zu Gehör bringen. Dies bedeutet keine Relativierung des eigenen Glaubens mit dem damit verbundenen Absolutheitsanspruch seiner Wahrheit, sondern nur die Respektierung der gleichen Religionsfreiheit anderer Teilnehmer im Raum der Zivilgesellschaft.
2. Sie muss die Autonomie anderer Gruppen respektieren und darf nicht mit Hilfe staatlicher oder ökonomischer Macht oder mir subtiler Gewaltanwendung und Manipulation die eigene Position durchsetzen wollen.

3. Sie muss sich der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und den dort geltenden pluralen Bewertungskriterien aussetzen; und das heißt, dass ihre Worte und ihr Handeln sehr unterschiedlich wahrgenommen und bewertet werden.

Unter diesen Bedingungen hat die Kirche aber auch alle Chancen, die eine Zivilgesellschaft bietet, um die Werte des Reiches Gottes öffentlich bekannt zu machen.<sup>37</sup>

Sie kann eine *sensitive Funktion* in der Gesellschaft übernehmen, indem sie ihre vom Evangelium geprägte Situationswahrnehmung ins Spiel bringt und sich zum Anwalt der Armen und Schwachen macht.

Sie kann *demonstrative Funktionen* ausüben, indem sie in der Öffentlichkeit Zeugnis ablegt für den universalen Heilwillen Gottes und für die eine humane, gerechte und zukunftsfähige Gesellschaft eintritt.

Sie kann *Problemlösungsfunktionen* übernehmen, indem sie sich mit ihren sozialetischen Positionen an der politischen Diskussion beteiligt und durch ihre Diakonie konkrete Hilfe leistet.

Sie kann auch *Kontrollfunktionen* ausüben, indem sie von der Reich-Gottes-Botschaft her prophetische Gesellschaftskritik betreibt und die universale Achtung der Menschenwürde einklagt.

#### *Die Notwendigkeit der heilsamen und befreienden Gottesrede und Reich-Gottes-Praxis im Kontext der aktuellen Trends*

In der postmodernen Gesellschaft gibt es – aus guten Gründen – kein Wahrheitsmonopol mehr; weder für die Wissenschaft, noch für die Religion. Vielmehr lebt die freiheitlich-demokratische Gesellschaft davon, dass möglichst viele Kompetenzen in fairer Weise zusammenwirken und sich gegenseitig auch korrigieren, damit der bestmögliche Weg in die Zukunft gefunden werden kann.

An dieser Suche müssen sich die christlichen Kirchen mit ihren je eigenen Kompetenzen engagiert beteiligen, indem sie vor allem *die Wirklichkeit* ins Spiel bringen, aus der sie leben – das *verheißene Reich Gottes*. Dabei gilt es aber zu respektieren, dass sich die christliche Gottesrede, obwohl sie eine absolute und unbedingte Wahrheit beansprucht, geschichtspolitisch niemals gewaltsam behaupten darf. Der christliche Glaube kann seine Wahrheit, nämlich die Existenz eines Gottes, der Heil für alle Menschen will, nur mit dem politisch schwachen Argument der glaubwürdigen Nächstenliebe und unter den Bedingungen der Gewissensfreiheit bezeugen; denn sobald sich der Glaube mit politischer Macht verbündet und sich mit äußerem Zwang einer ganzen Gesellschaft zu bemächtigen versucht, wird aus dem menschenfreundlichen Gott Jesu Christi das Zerrbild des Großinquisitors, das Teile der Christentumsgeschichte so negativ geprägt hat.

Dieser Umstand hängt mit dem *spezifischen Gottesbild Jesu* zusammen; die „Rede vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ ist nämlich nach Johann Baptist Metz „nicht Ausdruck irgendeines Monotheismus, sondern eines schwachen, eines verletzbaren, eines empathischen Monotheismus ... Universal, also für alle Menschen bedeutsam, kann diese Gottesrede nur sein, wenn sie in ihrem Kern eine für fremdes Leid empfindliche Gottesrede ist.“<sup>38</sup>

Von diesem jesuanischen Gottesbild her sollen im Folgenden zwei Themen der Postmoderne exemplarisch angesprochen werden, bei deren Behandlung die Kirchen das kritisch-befrei-

ende Potential des christlichen Glaubens ins Spiel bringen können – ja vielleicht sogar um der Zukunft des Menschen willen ins Spiel bringen müssen:

*Gegen den maßlos beschleunigten ökonomischen Fortschritt müssen die heilsamen Zeitmaße der Schöpfung Gottes immer wieder neu in Erinnerung gerufen und verteidigt werden.*

Spätestens seit dem Industriezeitalter dient die Lebenszeit immer weniger dazu, für den Menschen ein gutes und erfülltes Leben im Einklang mit der Natur und der sozialen Mitwelt zu gewährleisten, sondern die Zeit gerät immer mehr unter ökonomische Interessen. Das maßgebende Motto heißt: „Nütze die Zeit“; denn „Zeit ist Geld“.

Bei allem wissenschaftlichen Gehabe erweist sich jedoch dieses moderne Zeitkonzept letztlich als zutiefst irrational, inhuman und zerstörerisch, weil es von den lebensnotwendigen Zeitrhythmen Gottes und der Welt absieht und mit seiner künstlich synchronisierten und beschleunigten Zeit Mensch und Natur vergewaltigt.

Aus der Perspektive der jüdisch-christlichen Tradition ergeben sich dazu wichtige Korrekturen für eine humanere und zukunftsfähigere Zeitgestaltung:

- a) Das jüdisch-christliche Zeitkonzept misst die jeweilige sozial-ökonomische Zeitgestaltung immer wieder neu an den Maßstäben Gottes von Recht und Gerechtigkeit und fordert deshalb menschenwürdige und familiengerechte Arbeitszeiten und umweltgerechtes Wirtschaften.
- b) In der wöchentlichen Feier des Sabbats (vgl. Gen 2, 1-3) bzw. des christlichen Sonntags<sup>39</sup> ist ein wichtiger transzendenter Rhythmus vorgegeben: Dieser Rhythmus verweist zum einen auf den absoluten Sinn der ganzen Schöpfung, die nicht im menschlichen Schaffen, sondern in Gott ihr eigentliches Ziel findet, zum anderen nimmt der Sabbat bzw. der Sonntag gerade als arbeitsfreier Ruhetag zeichenhaft den kommenden Schöpfungsfrieden vorweg und gibt der bedrängten Schöpfung bereits im Hier und Jetzt die dringend nötigen Ruhe- und Regenerationszeiten.<sup>49</sup>

*Bei aller grundsätzlicher Berechtigung von Markt und Wettbewerb im Kontext der Globalisierung erinnert der christliche Glaube stets neu an das Grundgesetz des biblischen Gottes, an die „Compassion“ – d.h. an das solidarische Mitleiden, an die Mitsorge für jeden Menschen, der in Not ist.*

In einer Rede, der der frühere Bundeskanzler Willy Brandt am 12. Oktober 1972 in Dortmund gehalten hat, findet sich folgende bemerkenswerte und auch für heute hochaktuelle Textpassage:<sup>41</sup>

„Unsere Gesellschaft hat sich ein neues Selbstbewusstsein erarbeitet, es ist durch Leistung verdient. Wir denken nicht daran, die Leistung zu verachten. Doch sie kann ihren Sinn nicht in sich selbst finden. Wir vergessen nicht, was ihr eigentlicher Maßstab ist: die Sorge für die, denen der Atem ausgeht; für die vielen, deren Leben noch immer Mühsal und Last ist, die wir in der Verkrampfung unserer Energien zu oft erschöpft am Wegrand des Fortschritts zurücklassen. Für John F. Kennedy und seinen Bruder Robert gab es ein Schlüsselwort, in dem sich ihre politische Leidenschaft sammelte: es heißt *compassion*. Die Übersetzung ist nicht

einfach Mitleid, sondern: die Bereitschaft, mitzuleiden; die Fähigkeit, barmherzig zu sein, ein Herz für den anderen zu haben. Ich sage Ihnen und ich sage den Bürgern und Bürgerinnen unseres Volkes: Habt den Mut zu dieser Art Mitleid! Habt Mut zur Barmherzigkeit!“

In diesem Aufruf erinnert der Sozialdemokrat Willy Brandt an eine der wertvollsten Traditionen der jüdisch-christlichen Religion. Im Wort der beiden großen christlichen Kirchen „zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland“ von 1997 wird diese Tradition so beschrieben: „Die Kirchen haben in der biblischen und christlichen Tradition einen reichen Schatz, der wie in der Vergangenheit so auch in der Zukunft kulturprägend wirksam gemacht werden kann. Sie stehen für eine Kultur des Erbarmens. Die Erfahrung des Erbarmens Gottes, von der Befreiung Israels aus Ägypten an, ist in der Bibel die Grundlage für das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Den Blick für das fremde Leid zu bewahren ist Bedingung aller Kultur. Erbarmen im Sinne der Bibel stellt dabei kein zufälliges, flüchtig-befristetes Gefühl dar. Die Armen sollen mit Verlässlichkeit Erbarmen erfahren. Dieses Erbarmen drängt auf Gerechtigkeit.“<sup>42</sup>

Wo die Kirche heute in der Nachfolge Jesu diese Barmherzigkeit wagt,<sup>43</sup> wird sie inmitten vieler bedrohlichen Trends zum authentischen Begegnungsort mit Jesus Christus und seinem Heil.

#### **Anmerkungen:**

Anmerkung 1: Vgl. Horst Opaschowski, Wir werden es erleben. Zehn Zukunftstrends für unser Leben von morgen, Darmstadt 2002; weiter vgl. Norbert Mette, Trends in der Gegenwartsgesellschaft, in: Herbert Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Mainz 1999.

Anmerkung 2: Titel der Österreichischen Pastoraltagung 2005.

Anmerkung 3: Vgl. Heiner Keupp, Leben mit „Riskanten Chancen“. Welche Kompetenzen zur Lebensbewältigung brauchen Heranwachsende?, in: Gerhard Kruijff u.a. (Hg.), Diakonische Jugendarbeit, München 1999, SS. 27-56, hier 32-38.

Anmerkung 4: Keupp, a.a.O., S. 38.

Anmerkung 5: Vgl. zu den unterschiedlichen Ansätzen Horacio E. Lona, Eschatologie im Neuen Testament, in: Michael Schmaus, u.a. (Hg.), Handbuch der Dogmengeschichte, Freiburg/Br. 1986, SS. 44-83.

Anmerkung 6: Zu dieser frühchristlichen Formel vgl. Horacio E. Lona, Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie, Berlin 1993.

Anmerkung 7: Vgl. Jürgen Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995, SS. 74-96.

Anmerkung 8: Vgl. dazu Erwin Iserloh, Das Reich Gottes auf Erden. Antrieb und Versuchung in der Geschichte der Kirche, in: Anselm Hertz u.a., Gottesreich und Menschenreich. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart, Regensburg 1971, S. 56f.

Anmerkung 9: Vgl. dazu die Beiträge in: Christoph Horn (Hg.), Augustinus, De civitate Dei, Berlin 1997.

Anmerkung 10: De civitate Dei I, 35, in: CSEL 40, I, 57; vgl. auch E. Iserloh, Das Reich Gottes auf Erden, a.a.O., SS 56-58.

Anmerkung 11: Vgl. Timo R. Peters, Art. „Tod/ewiges Leben“, in: Peter Eichler (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 4, München 1985, S. 217.

Anmerkung 12: Centro Studi Don Bosco (Hg.), Giovanni Bosco, Opere edite, XI, Rom 1976/77, 5.

Anmerkung 13: Vgl. Herbert Haslinger, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft*, Würzburg 1996, SS. 301-310.

Anmerkung 14: Zu dieser theologisch wichtigen Unterscheidung zwischen *Futurum* und *Adventus* vgl. Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes*, SS. 42-44; weiter vgl. auch Norbert Mette / Martina Blasberg-Kuhnke, *Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000*, Düsseldorf 1986, SS. 17-19.

Anmerkung 15: Vgl. dazu Karl Rahner, *Glaube, der die Erde liebt*, Freiburg/br. 5. Aufl. 1971, bes. SS. 85-95; weiter vgl. ders., *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: *Geist und Leben* 38 (1965), SS. 168-185.

Anmerkung 16: Marianne Groenemeyer, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, Darmstadt 2. Aufl. 1996.

Anmerkung 17: Vgl. Karl Löhnung/Erich Zenger, *Am Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997.

Anmerkung 18: Vgl. Thomas Franke u.a. (Hg.), *Creatio ex amore. Festschrift für Alexander Ganoczy zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1988.

Anmerkung 19: Vgl. z.B. Gen 1, 26-29 oder Ps 8.

Anmerkung 20: Vgl. Hans Münk, *Die Würde des Menschen und die Würde der Natur*, in: *Stimmen der Zeit* 122 (1997), SS. 17-29.

Anmerkung 21: Vgl. Markus Vogt, *Nachhaltigkeit – ein neues Sozialprinzip?*, in: Alois Baumgartner (Hg.), *Sozialprinzipien. Leitideen in einer sich wandelnden Welt*, Innsbruck 2001, SS. 142-159.

Anmerkung 22: Vgl. BUND/Miserere (Hg.), *Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global-nachhaltigen Entwicklung*, Basel 1996, SS. 24-26.

Anmerkung 23: Vgl. Markus Vogt, *Der Zukunft Heimat geben – Pfarrgemeinden im Agenda-21-Prozess*, München 1999; Simone Birkel, *Zukunft wagen – ökologisch handeln. Grundlagen und Leitbilder kirchlich-ökologischer Bildung im Kontext nachhaltiger Entwicklung*, München 2002.

Anmerkung 24: Vgl. Konrad Hilpert/Gotthold Hasenhüttl (Hg.), *Schöpfung und Selbstorganisation. Beiträge zum Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaft*, Paderborn 1999.

Anmerkung 25: Vgl. Fritz Reheis, *Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung*, Darmstadt 1996, S. 41.

Anmerkung 26: Vgl. dazu Reheis, *Die Kreativität der Langsamkeit*, SS. 43-45.

Anmerkung 27: Vgl. dazu grundlegend Heribert Wahl, *Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie*, Freiburg/Br. 1994.

Anmerkung 28: Vgl. Helmut Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 2. Aufl. 1981.

Anmerkung 29: Vgl. Markus Knapp, *Gottesherrschaft als Zukunft der Welt*, Würzburg 1993, SS. 202-204.

Anmerkung 30: Vgl. Merklin, *Die Gottesherrschaft*, S. 256.

Anmerkung 31: Vgl. Jan Sobrino, *Christologie der Befreiung*, Bd. 1. Mainz 1998, S. 185f.

Anmerkung 32: Vgl. dazu Edmund Arens, *Christopraxis. Grundzüge theologischen Handlungstheorie*, Freiburg/Br. 1992, bes. SS. 131-149.

Anmerkung 33: Knapp, *Gottesherrschaft als Zukunft der Welt*, S. 662.

Anmerkung 34: Vgl. dazu auch Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ Seiner Heiligkeit Papst Paul VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute*, Bonn 1975, Nr. 21-24.

Anmerkung 35: Vgl. Karl Gabriel (Hg.), Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 42. Band: Der Dritte Sektor, Münster 2001.

Anmerkung 36: Vgl. Annette Zimmer/Eckhard Priller, Die zunehmende Bedeutung des Dritten Sektors – Ergebnisse des international vergleichenden John Hopkins Projektes, in: a.a.O. S. 13.

Anmerkung 37: Diese Punkte sind formuliert in Anlehnung an Ursula Nothelle-Wildfeuer, Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft, Paderborn 1999, S. 240.

Anmerkung 38: Johann B. Metz, Christentum im Pluralismus, in: *zur debatte* 30 (2000), Nr. 5/6, 1-4.

Anmerkung 39: Im Unterschied zum jüdischen Sabbat ist der Sonntag für die Christen der erste Tag der Woche, an dem sie das österliche Heilsgeheimnis von Tod und Auferstehung Jesu und so den Beginn einer neuen Schöpfung feiern; aber indem auch der jüdische Sabbat auf die kommende messianische Zeit verweist, kommt er darin dem christlichen Sonntag bedeutungsmäßig durchaus nahe.

Anmerkung 40: Vgl. dazu ausführlicher Karl Bopp, Leben im Maß der Zeit. Zu den Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen, in: *Diakonia* 30 (1999), H. 6, 387-392.

Anmerkung 41: Vgl. Willy Brandt, Rede auf dem außergewöhnlichen Parteitag der SPD am 12. Oktober 1972 in Dortmund, Manuskriptseite 20.

Anmerkung 42: Kirchenamt der EKD/Sekretariat der DBK (Hg.), Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Bonn – Hannover 1997, Nr. 13.

Anmerkung 43: Vgl. dazu Karl Bopp, Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche, München 1998.

*Aus:*

*Walter Krieger, Balthasar Sieberer (Hg.), Jesus Christus und der Zeitgeist, Lahn-Verlag, Kevelaer 2005*