
Christsein heute: Fragende und Gefragte zugleich!

**Der Paradigmenwechsel des Zweiten
Vatikanischen Konzils als bleibende
Herausforderung**

(Bei der Tagung des KMF-AK »Erneuerung der Kirche« im vergangenen November in Heppenheim zum Thema »Hinaus ins Weite...« hielt die Theologin Johanna Rahner das Hauptreferat: mit viel Dialog darin und Diskussion mit und zwischen den Teilnehmern. Hier nun das Referat in kompakter Form – für einen Verband in ND-Tradition und immer auf der Suche nach seinem Platz zwischen »Kirche« und »Welt« höchst interessant! D.Red.)

Heute fordert ein gesellschaftlich vorgelebter Pluralismus, der auch innerkirchlich spürbar ist, die Kirche wie den einzelnen Gläubigen permanent heraus, führt zu Spannungen, stellt gewohnte Identitäten und Gewissheiten in Frage. Die Versuchung, sich im selbstgemachten Ghetto fundamentalistisch abzuschließen oder aber sich im Meer der Beliebigkeit einfach treiben zu lassen oder in der Wahlmöglichkeit

einer Patchwork-Religiosität zu versinken, die sich auf dem offenen Markt der Möglichkeit einfach bedient, ist groß.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die moderne Gesellschaft in ihrer radikalen Segmentierung sicher noch nicht im Blick haben können, aber es plädierte für eine Haltung der Aufmerksamkeit und des Lernens bezüglich der Gesellschaft und ihren Herausforderungen, und es

anerkannte die Eigenwirklichkeit der Welt und der Menschen in der Welt.

**Wer belehrt wen? Wer lernt von wem?
Zeigt sich die Kirche primär und
ausschließlich als die Welt Behelrende
oder zunächst und grundlegend auch als
(Zu-)Hörende?**

**Wer hier von wem was genau lernt,
und wer sich dadurch wie verändert –
das ist m.E. noch nicht ausgemacht!**

Johanna Rahner

Welche Themen blieben jedoch angesichts einer radikal sich veränderten Gesellschaft notgedrungen unbeantwortet? Welche Fragen sind heute zu benennen, die das Konzil nicht beantworten konnte, weil niemand diese Fragen gestellt hat? Wie sind sie zu beantworten? Wie sind die Ideale des Konzils, eine feste eigene Identität, das Zeugnisgeben und die Dialogoffenheit heute in ein angemessenes Verhältnis zu bringen? Das alles sind Fragen, über die ich zusammen mit Ihnen nachdenken will.

1. Eine notwendige Desillusionierung zu Beginn

»Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. [...] Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.« (Gaudium et spes 1).

In diesen wenigen Sätzen ist das zusammengefasst, was als das große Thema des II. Vati-

kanischen Konzils bezeichnet und damals als der endgültige Anschluss der römisch-katholischen Kirche an die Moderne gefeiert wurde. Nicht in der Sphäre weltentrückter Heiligkeit lebt und wirkt die Kirche, sondern mittendrin in Welt und Gesellschaft. Sie ist solidarisch, sucht zusammen mit der Welt nach Antworten auf die großen Fragen des Lebens und ist gerade dadurch wahrhaft und authentisch Kirche Jesu Christi. Mit dem Abstand von fast 50 Jahren mutet uns heute dieser Ansatz entweder wie eine Selbstverständlichkeit an, oder er hat bereits einen fahlen Nachgeschmack bekommen. Ja: vor, während und nach dem Konzil, das war die Zeit der großen Veränderungen, des Umbruchs, des Aufbruchs, des Neubeginns. Es war die Zeit, in der es die Welt da draußen noch interessiert hat, wie es um Glauben und Leben in der Kirche steht. Da hatten wir noch Themen, die allen auf den Nägeln brannten; da gab es Probleme, wo Rat und Tat aus dem Glauben noch gefragt waren. Da war Kirche noch am Puls der Zeit und deswegen überall präsent. Man konnte geradezu euphorisch von einem aufeinander Zugehen von Kirche und Welt sprechen. Da war Kirche wirklich Teil der Welt von heute. Heute hingegen: Fehlanzeige. Und so wirken Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Jesu Christi in den Augen der Welt von heute mitunter seltsam zeitlos, ja ort- und weltlos, um nicht zu sagen: vorgestrig.

Diese Desillusionierung in gewisser Weise bereits vorwegnehmend hatte Karl Rahner schon 1972 im Vorfeld der Würzburger Synode eine Situationsanalyse der Kirche in Deutschland vorgelegt, die für alle im Gefolge des Konzils euphorisch am Aufbruch der Kirche in die Moderne Arbeitenden reichlich ernüchternd

gewesen sein muss. Sie ist indes, wie kaum eine Zeitanalyse von damals, heute noch aktuell, und ihr kirchenpolitisches wie pastorales Potenzial scheint bislang kaum ausreichend wahrgenommen, geschweige denn umgesetzt worden zu sein. »Es gibt« – so schreibt Rahner – zwar »noch beträchtliche Restbestände eines auch gesellschaftlich verfassten und teilweise auch öffentliche Geltung in der Gesellschaft besitzenden traditionellen Christentums, das früher als gesellschaftliche Selbstverständlichkeit vorgegeben war und darum vom einzelnen nur in einem privat bleibenden Unglauben oder durch den gefährlichen Protest gegen die homogene öffentliche Meinung der Gesellschaft abgelehnt werden konnte. [...] Aber es sind Restbestände, und diese Restbestände sind getragen von einer profanen geschichtlichen Periode.«¹ Das ‚ideal‘ voller Kirchen und einer durch und durch christlich geprägten Gesellschaft ist, nach Rahner, aber alles andere als die Wirkung des Heiligen Geistes. Dass das Abendland christlich wurde und in weiten Teilen auch blieb, war nicht eine Folge christlichen Glaubenseifers. Eher passten Gesellschaftsmodell und ein bestimmtes Bild kirchlichen Glaubens zu gut zueinander, so dass sie sich gegenseitig stützten und förderten; nicht immer nur zu Gunsten des christlichen Glaubens. Wo diese heilig-unheilige Allianz von Gesellschaft und kirchlich-institutionalisierter Gläubigkeit in der Neuzeit auf- bzw. abbricht, ergeben sich veränderte Bedingungen für das Christsein. Diese Veränderung der gesellschaftlichen Vorgaben für das Christsein in der Moderne ist zunächst einmal neutral. Ob sie sich nun negativ oder positiv auswirkt, hängt davon ab, wie man sich in dieser veränderten Situation einrichtet; wie mit der geerbten Last umgegangen wird

und wie man sich den Herausforderungen der Umbruchsituation stellt. Denn diese Veränderungen und neuen Herausforderungen – so die provozierende Grundthese Rahners – widersprechen der Grundidee des Christlichen nicht, sondern sind ihr sogar eher förderlich, weil sie letztlich die Frage nach dem eigentlichen Kern des Christlichen jenseits seiner gesellschaftlichen Opportunität stellt und Christinnen und Christen heute auf ungeahnte Weise dazu herausfordert, darüber nachzudenken, worauf es wirklich ankommt.

Dabei ist eines deutlich: Jene großen soziologischen und gesellschaftlichen Umbrüche, die wir heute noch viel deutlicher spüren als Rahner in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, sind letztlich Entwicklungen, die allenfalls peripher etwas mit Glaube, Religion oder gar Kirche zu tun haben. Glaube, Religion und Kirche können weder die soziologischen Umstrukturierungen einer Gesellschaft, noch eine veränderte Sicht von Leben und Welt durch die prägend gewordenen Naturwissenschaften, noch die Ökonomie und ihre ganz eigenen Kräfte des Marktes samt ihrer weltverändernden Wirkung beeinflussen. Und doch sind sie vom Einfluss dieser drei ‚Glaubenssätze‘ der Moderne unmittelbar abhängig, verändern in grundlegender Weise die Möglichkeit des Glaubens in unserer späten Moderne.

2. Eine vertrackte Ausgangssituation

Die Art, in der Karl Rahner die Situation analysiert, mag in heutigen Ohren allzu pragmatisch und vielleicht sogar etwas zynisch wirken, sie frönt dabei sicher nicht einer ‚Ideologie der kleinen Herde‘, die als Reaktion auf eine negative gesellschaftliche Entwicklung der Welt den Rücken kehrt und »für die Kirche eine, wenn

auch immer weiter schrumpfende Möglichkeit bietet, im alten Stil weiterzumachen, bis auch die letzten Restbestände einer zu Ende gehenden geschichtlichen Epoche mehr oder weniger ganz verschwunden sein werden.⁴² Diese Option wird heute für manche Kreise gar zur Grundsignatur des Katholischen hochstilisiert: Das entscheidend Katholische ist das unterscheidend Katholische, Kirche und Welt haben am besten nichts miteinander zu tun. Nein, das hatte Rahners bittere, aber dennoch realistische Analyse nicht zum Ziel. Sondern seine Analyse beruht auf der schlichten Einsicht, dass die Konstantinische Wende über Jahrhunderte hinweg das *par-oikia*-Dasein, das die Welt eben nur als fremder Heimat bewohnen dürfen, als Spezifikum des Christlichen auszutreiben versucht, bzw. durch sekundär stützende gesellschaftliche Faktoren den eigentlichen Zustand des Christentums verschleiert hat. Frühere Generationen waren im Kern nicht christlicher, sie waren auch nicht gläubiger oder frömmere. Nur sorgten sekundär stabilisierende gesellschaftliche Faktoren für ein restriktives Milieu gegenüber jeglichen individuellen Ausbruchversuchen und erzeugten durch verschiedenste Vorgaben einen deutlicheren Zwang zur Uniformität in Glaubensdingen. Dem steht nun die in der Moderne und vor allem der Spät- bzw. Postmoderne offensichtlich werdende Bewegung der Pluralisierung und Individualisierung der Glaubenswelten gegenüber. Indes sind auch sie eigentlich ein übergreifendes Phänomen. Sobald sich in irgendeiner Epoche der Kirchengeschichte auch nur einer der Glaube und Gesellschaft tragenden Faktoren verändert, verschiebt sich stets auch das Koordinatensystem von Theologie und Glaube.

Das Potenzial zur Vervielfältigung der religiösen

Lebenswelten war eigentlich immer vorhanden, und so manches Beispiel aus der so genannten Volksfrömmigkeit zeigt, dass selbst Patchwork-Religiositäten keine Erfindung der Moderne oder gar Postmoderne sind. Freilich wirklich prägend konnte diese Art, seinen Glauben selbst zusammen zu basteln und offen zu leben oder eben auch ‚nichts‘ zu glauben, nur in einer Zeit werden, in der dies alles eine auch gesellschaftlich tolerierte und akzeptierte Möglichkeit ist. Darum wird erst heute die immanente Tendenz zur Pluralisierung der eigenen Glaubensweisen und Glaubensinhalte deutlich sichtbar und flächendeckend wirksam. Im Blick auf unsere Situation sprechen wir von Milieuzusammenbruch, Traditionsverlust, Rückgang der Glaubens- und Kirchenbindung, Relevanzverlust von Glauben im persönlichen wie gesellschaftlichen Leben, Patchwork etc. Doch sollte man sich zurückhalten, all diese Phänomene sofort mit dem Etikett des Antichristlichen zu versehen oder mit dem eher antireligiös besetzten Schlagwort der Säkularisierung abzutun. Die Moderne ist zunächst einmal andersgläubig, aber nicht zwangsläufig ungläubig, allenfalls ist ein bestimmter Typ des Glaubensvollzugs, nämlich der kirchlich-institutionalisierte, weniger selbstverständlich geworden. Daher sind auch die vielerorts beobachtbaren Fundamentalismen nicht einfach eine Rückkehr in die ‚gute alte Zeit‘. Sie stellen eine höchst moderne Form der Reaktion auf die durch Politik, Gesellschaft, Wissenschaft und vor allem Wirtschaft veränderte Welt dar und sind Folge eines höchst wirksamen postmodernen Auswahlmechanismus. Auch Fundamentalismen sind Patchwork-Religiositäten, die nur bestimmte Teile des eigenen Glaubens wahrnehmen und für relevant erachten. Kei-

nesfalls sind sie aber das, als was sie sich gerieren: die Bewahrung der alten, reinen Fülle der Wahrheit gegenüber dem Relativismus oder Partikularismus der Moderne.

Folgt man Rahners Analyse, so liegen all jene kirchenpolitisch wie pastoral heute so deutlich spürbaren Entwicklungen letztlich außerhalb des Wirkungs- und Einflussbereichs von Kirche. Das mag manche Institutionskritiker der Illusion berauben, als hätte alles anders kommen können, wenn man nur gewollt hätte. Diese Feststellung soll aber nun nicht dazu dienen, nach erlittenem Verlust die Hände in den Schoß zu legen. Im Gegenteil! Gerade auf eine Situation, die man nicht verursacht hat und die nicht zu verhindern war, die einen aber massiv beeinflusst, muss reagiert werden. Denn – so Rahner – »es ist Vorsorge zu leisten für die Situation, die im Kommen ist.«³ Um die Art der Vorsorge, und vor allem die Frage, wie sie angemessen zu leisten ist, muss heute die

entscheidende Auseinandersetzung geführt werden. Dazu aber ist eine Besinnung auf die Fundamente notwendig. Also:

3. Was wollte das Konzil eigentlich?

Um es gleich vorweg zu nehmen: Die in der Folge des Konzils heute zu führende Auseinandersetzung findet nicht zwischen einem modern-modernistischen und einem alten, gar traditionellen Bild von Kirche statt oder zwischen einem eher supranaturalen und einem eher anthropologisch orientierten Verständnis des Verhältnisses von Gott und Mensch. Nicht die anthropologische Wende steht hier zur Disposition, sondern die eigentlich unbewältigte Kehre, die letztlich auf einer vom Konzil mit einer deutlichen Option vertretenen, aber nachkonziliar unterschiedlich rezipierten Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt und dem damit verbundenen Selbstverständnis von Kirche beruht. Das Verständnis des ‚da draußen‘ und das Verhältnis zu ‚denen da draußen‘

bilden dabei die entscheidende Wasserscheide. Und hier existieren zwei bis heute miteinander ringende theologische und ekklesiologische Optionen, eben zwei modern-postmoderne Entwürfe von Glaube und Kirche. Sie sind durch unterschiedliche Grundoptionen und Blickrichtungen gekennzeichnet.

Die erste Option greift auf ein kirchliches Selbstverständnis zurück, das sich im 19. Jahrhundert entwickelt hat. Das 19. Jh. artikuliert seine prägende Welt- und Kirchnerfahrung mit rein defensiven Bildern. Der Sintflut der Moderne entkommt nur, wer an Bord der neuen Arche, d.h. in den Armen der Hl. Mutter Kirche verweilt. Allein ihre Mauern bieten Schutz gegen die Gewitterstürme der neuen Zeit. Kirche wird zum heiligen Hort gegenüber einer unverständenen und daher als feindlich gesinnt interpretierten ‚Welt da draußen‘. Dieses stets neu zu festigende und zu verteidigende Selbstverständnis von Kirche lebt von nun an aus einer »pauschalen Abwertung des ‚Außen‘.«⁴ In der ‚Arche‘ der Kirche hat diese ‚neue Zeit‘ nichts zu suchen. Kirche definiert sich geradezu im Gegenüber zu solchen Relativierungsversuchen und vor allem im Gegenüber zur Welt ‚da draußen‘.

Sucht man nach Anknüpfungspunkten für die zweite Option, so ist das II. Vatikanum selbst ihr Dreh- und Angelpunkt. Als ‚durchgehende Denkstruktur‘ legt in den Dokumenten des Konzils der ekklesiologisch zugespitzte Sakramentsbegriff die doppelte Bezogenheit von Kirche zu Gott und zur Welt offen und reflektiert die heilsgeschichtliche Funktion von Kirche. Die Heilssendung der Kirche hat eine ‚vertikale‘ und eine ‚horizontale‘ Ebene, die als solche aber nicht voneinander zu trennen sind. In beidem ist Kirche ‚Objekt‘ und ‚Medium‘ des

Wirkens Gottes in der Welt. Dabei wird aber deutlich: Der Lebens- und Aktionsraum der Kirche ist nicht mehr der abgeschlossene Raum der (römisch-katholischen) Christenheit, sondern die Menschheit als ganze (vgl. *Gaudium et spes* 2). Hier tritt Kirche freilich nicht mehr herrschaftsvoll auf, sondern lässt sich in Dienst nehmen (vgl. GS 3). Daraus ergibt sich ein verändertes Bestimmungsverhältnis von Kirche und Welt, nämlich ein dialogisches.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass von nun an Selbstverständnis und Aufgabenbeschreibung von Kirche nicht gegen diese Welt, sondern nur noch zusammen mit ihr zu definieren sind. Der Dienst der Kirche ist der Dienst an der Welt, und dieser kann nicht unbeeinflusst von dieser Welt geschehen. Kirche ist mit der ganzen Menschheit gemeinsam auf dem Weg und erfährt mit ihr das gleiche Geschick (GS 40). Sie bleibt auch als die nur im Glauben zu begreifende Einheit von irdischer und himmlischer Bürgerschaft der menschlichen Geschichte und damit der Unordnung der Sünde unterworfen (ebd.). Der Dialog ist von der Grundidee eines gegenseitigen Gebens und Nehmens geprägt (vgl. GS 42 und 43).

Dieses offene Verhältnis von Kirche und Welt, wie es in den Texten des Konzils sichtbar wird, verbietet den Gedanken einer ‚weltlosen Kirche‘ ebenso wie den einer ‚kirchen-, d.h. heillosen Welt‘. Es erlaubt keine dualistische Trennung von Welt und Kirche, sondern nur eine ‚inkarratorische‘ Beziehung: Es gibt keine Kirche ohne Welt, weil sie von dieser Welt ist, obgleich sie nicht in ihr aufgeht. Das bedeutet aber nicht, dass ihr ein von der Welt und ihrer Geschichte unberührter übergeschichtlicher ‚Kern‘ bliebe. Nimmt man Weltbeziehung wie Geschichtlichkeit von Kirche wirklich ernst, so

ist Kirche gerade in ihrer Weltsendung in all ihren Vollzügen wie in allen Fasern ihres Seins ‚weltliche Kirche‘ und damit ‚casta meretrix‘ – keusche Hure. Denn ihr Nicht-von-der-Welt-Sein und Nicht-in-der-Welt-Aufgehen – kurz: ihr Heilig-Sein – hat Kirche nicht einfach, sondern beides ist ihr verheißen und dazu ist sie berufen. So ‚hat‘ und verwirklicht Kirche ihren Charakter als ‚Mysterium/Sakrament‘ gerade dadurch, dass sie dieses Gerufen- und Getragen-Sein, d.h. ihr eigenes Dasein als gerechtfertigte Sünderin verkündet.

Kirche muss sich selbst stets daran erinnern, dass sie bleibend unterwegs ist. Sie hat sich dabei ihre Gebrochenheit ebenso zu vergegenwärtigen wie ihre Berufung und ihre dauernde Abhängigkeit von Jesus Christus in der Erfüllung dieser Berufung. Sie ist nicht einfach bei sich, sondern sie ist immer von einem ganz anderen her. Kirche als Sünderin zu begreifen heißt stets daran festzuhalten, dass sie Heilszeichen nur ist, weil Gottes Heil sie dazu in Dienst nimmt. Realsymbol des Heils, d.h. heilschaffendes Zeichen kann sie aber stets nur mit, nie ohne diese Rückbindung an und die Indienstnahme durch den ganz Anderen sein. Damit entscheidet sich Grundsätzliches für die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt.

4. Konsequenzen

a) Ungetrennt und unvermischt – eine neue Wesensbestimmung von Kirche

Unverkennbar ist in diesem dialogischen Ineinander von Kirche und Welt der Optimismus, im gemeinsamen Handeln die Welt zum Besseren verändern zu können. Gerade Benedikt XVI. hat hier aber auch von einem geradezu ‚naiven Optimismus‘ in dieser In-Beziehung-Setzen von Kirche und Welt durch das Konzil ge-

sprochen.⁵ Dem steht indes die Beobachtung entgegen, dass dieser Optimismus der Kirche im Blick auf die Welt in der Kirchenkonstitution durchaus einen kritischen Maßstab definiert hat. So wird in der Kirchenkonstitution die Kirche selbst zwar als Zeichen und Werkzeug des Heilswillens Gottes identifiziert, doch die Notwendigkeit einer selbstkritischen Hinterfragung steht ebenso außer Frage. In der römisch-katholischen Kirche subsistiert die Kirche Jesu Christi gemäß der Sendung und dem Auftrag ihres Herrn; sie ist jedoch in allem, was sie ist und tut, auch ‚Kirche der Sünder‘ und damit stets der Umkehr, der Erneuerung und Reinigung bedürftig (Lumen Gentium 8). Die Pastoralkonstitution überträgt diesen Gedanken nun auf das Verhältnis von Kirche und Welt. Wie die Kirche ist auch die Welt nur dort möglicher Ort und Mittel des Heils Gottes, wo sie sein ‚Werkzeug‘ ist (vgl. GS 10); und die Welt ist – vielleicht auf den ersten Blick noch eindeutiger als die Kirche selbst – dabei auch durch die Sünde geprägt und so zugleich stets der Umkehr und Reinigung bedürftig (vgl. GS 9). Das ist alles andere als ein naiver Blick auf die Welt. Er macht beides bewusst: das Positive (die Erlösungs- und Heilsfähigkeit der Welt) wie das Negative (Sünde und Schuld). Freilich bestimmt sich dadurch das Wesen von Kirche auf eine grundlegend veränderte Art und Weise.

Von Kirche nicht als übergeschichtlichem Hort des Heils, sondern von ihr als gerechtfertigte Sünderin zu sprechen, widerspricht nämlich 1.) einer ‚dualistischen‘ Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, die das Heil nur in der Kirche sieht und die Welt als ‚sündigen Rest‘ auf ewig verloren gibt.⁶ Sünde und Sündenbewusstsein sind nicht mehr einfachhin Negativkennzeichen

der Welt, sondern notwendiger Bestandteil des Selbstverständnisses von Kirche. Eine ‚Enthaltbarkeit‘ gegenüber der Welt zur ‚Reinerhaltung‘ der Kirche erweist sich hier als Illusion; oder besser: als bewusste oder unbewusste Selbsttäuschung. Eine ‚sündige Kirche der Sünder‘ steht aber 2.) auch einem integralistischen Weltverhältnis entgegen. Der Integralismus würde Kirche »zu ihrer übergeordneten Stellung durch göttlichen Auftrag ermächtigt« sehen, weil sie allein sich bleibend und unangefochten im »Besitz der geoffenbarten Wahrheit weiß«⁷. Hier verkehrt sich der Sendungsauftrag von Kirche zum ‚geistlichen Imperialismus‘⁸. Kirche gebärdet sich hier der Welt gegenüber »als besserwissende und überlegene Lehrerin von Religion und Moral [und...] verhindert [...] zwangsläufig, dass sich die Welt vor den Gott Jesu Christi hinstellt«.⁹ Die sich in solchen Versuchen spiegelnde subtile ‚Entwertung der Welt‘ gründet also letztlich in einem versteckten falschen, ekklesialen Triumphalismus. Dagegen hat eine Kirche, die sich mit der und nicht gegen die Welt definiert, keine von der Welt strikt zu scheidende Kriteologie mehr, die sie als solche im Gegenüber zur Welt überhöhen würde und eine ‚Heimholung‘ der Welt in den ‚heiligen Ort‘ der Kirche noch begründen könnte¹⁰.

Die doppelte Wesensbestimmung der Kirche durch das Konzil als der Welt zugewandt – in der Welt und zugleich nicht von der Welt – führt zu einer veränderten Identität von Kirche. Es ist quasi ein Verständnis von Kirche im Transitraum des Lebens.

b) Weder Drinnen noch draußen: eine neue Ortsbestimmung der Kirche

Nimmt man nun Kirche unter einer bleibend

verbindlichen Doppelperspektive wahr – ad intra und ad extra –, ist sie damit nur noch in einer ‚pluralen Grammatik‘, von innen wie von außen her zu beschreiben.¹¹ Gerade die Pastoralkonstitution des Konzils, *Gaudium et spes*, hat deswegen die Außenperspektive ganz bewusst zum eigentlichen Thema, denn die Kirche »macht sich selbst von diesen menschlichen Angelegenheiten her zum Thema. Sie begreift sich von den Menschen her, die es hier und heute gibt. Deshalb ist sie pastoral konstituiert. [...] Die Pastoral] ist nicht irgendeine Größe in der Kirche unter ferner liefen, sondern jener Vorgang, der signifikant und konstitutiv dafür ist, was Kirche selbst ist.«¹² Die doppelte Wesensbestimmung der Kirche durch das Konzil als der Welt zugewandt; in der Welt und zugleich nicht von der Welt führt zu einer veränderten Identität von Kirche. Es ist quasi ein Verständnis von Kirche im Transitraum des Lebens.

Für eine angemessene Deutung dieser Wende des II. Vatikanischen Konzils muss die sie tragende (gnaden-)theologische Grundoption ins Auge gefasst werden, die für das Selbstverständnis von Kirche und die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt von grundlegender Bedeutung ist.¹³ Sie lässt sich sehr gut mit jenem theologischen Begriff in eins setzen, der bis heute untrennbar mit dem Namen Karl Rahners verbunden ist: *dem übernatürlichen Existenzial*. Rahner schließt sich in seiner Theorie vom übernatürlichen Existenzial dem traditionell scholastischen Axiom der Gnadenlehre an, wonach die Gnade ein unverdientes Geschenk Gottes ist. Aber er betrachtet diese übernatürliche Gabe zugleich als Existenzial. Das aber bedeutet: »Das Geschenk der Gnade ist jedem Menschen mit seiner *Existenz* immer

schon gegeben. Sie wird ihm nicht durch die Sakramente und die Gnadenanstalt Kirche vermittelt, sondern sie ist von vorneherein ein integraler Bestandteil seiner konkreten weltlichen Existenz.«⁹

Die theologischen wie pastoralen Konsequenzen liegen auf der Hand: Während für die traditionelle Gnadenlehre die Wirksamkeit der Gnade an die sozialen Grenzen der Kirche gebunden ist, bringt »Rahners Gnadenlehre [...] ein Vertrauen auf die Gnade Gottes zum Ausdruck, die nicht an das kirchlich Machbare gebunden ist.«¹⁰ und die nicht an den Grenzen der Kirche, ja nicht einmal des Christentums endet. Darin begründet sich die Rede von den »anonymen Christen« ebenso wie eine veränderte Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, von Kirche zu den anderen Konfessionen, zu den anderen Religionen, bis hin zu den Nicht-Glaubenden. Sie stellt das Axiom des universalen Heilswillens Gottes, der alle Menschen umgreift, in den Mittelpunkt. Dessen äußere Kehrseite ist aber das Bekenntnis zur Religionsfreiheit als grundlegendem Men-

schenrecht ebenso wie ein offenes, am Dialog orientiertes Miteinander aller, gleich welcher Konfession oder Religion sie angehören.¹⁶ Darum hat das Konzil in seinen Aussagen sehr häufig nicht einfach die Gläubigen, sondern alle Menschen im Auge.¹⁷ Kirche ist quasi »überall«, an jedem Ort zu finden, ohne exklusiv von dort her bestimmt werden zu können. Aber der Perspektivenwechsel des Konzils bewirkt nicht nur eine veränderte Wahrnehmung des draußen. Sondern diese Option geht noch einen Schritt weiter.

c) Fragende und Befragte zugleich

Die Sprach- und Fragerichtung kehrt sich um. Die Welt hat nicht einfach nur von der Kirche zu lernen, sondern auch und gerade die Kirche von der Welt. Wer die Welt nur unter der Perspektive von Mission und (Neu-)Evangelisation wahrnimmt, hat tatsächlich die eigentliche Herausforderung, die in *Gaudium et spes* steckt, noch nicht wirklich an sich herangelassen, hat die »Revolution« dieses Dokuments (Gotthart Fuchs) noch nicht wirklich angenommen. Die

Wahrhaftigkeit des Unternehmens ‚Dialog mit der Welt‘ wird sich daran messen lassen müssen, in wieweit man sich tatsächlich auf das einlässt, was die Welt zu sagen hat. Dialogbereitschaft bedeutet aber, dass nicht von vornherein einer schon die ‚Wahrheit‘ zu kennen glaubt und sie nur noch von der Kanzel herabkündigt.

Im Gegenteil: einen offenen Dialog zu führen bedeutet, sich selbst anzufragen und sich ggf. auch von anderen etwas sagen zu lassen. Welche große Chance hätte hier Kirche, wenn sie sich dazu bekennen würde, dass sie sich selbst immer auf den Weg machen, selbst immer wieder nach der Wahrheit Ausschau halten zu muss, weil man sie zwar stets vor Augen hat, aber dennoch nicht in Händen hält! Wer belehrt wen? Wer lernt von wem? Zeigt sich Kirche hier primär und ausschließlich als Belehrende oder zunächst und grundlegend auch als (Zu-)Hörende? Wer hier von wem was genau lernt, und wer sich dadurch wie verändert – das ist m.E. noch nicht ausgemacht! Weltverbundenheit und ein offener, nicht ideologischer Welt- und Gesellschaftsbezug, der kritisch Distanz bewahrt und zugleich im Handeln vor Ort Flagge zeigt, das sind die grundlegenden und unaufgebbaren Leitlinien der kirchlichen Arbeit hier bei uns. Und ‚katholisch‘ ist das allemal!

In Konsequenz haben wir es im Gefolge des Konzils mit zwei bleibend gegeneinander stehenden Reaktions- und Handlungsoptionen zu tun. Für deren kritische Beurteilung bildet aber der Perspektivenwechsel des II. Vatikanums das entscheidende Kriterium. Dort ist nicht die Frage, ob wir für die Sorgen und Nöte der da draußen das Allheilmittel auf ewig gepachtet haben und es der Welt zu ihrem Heil nur noch

um die Ohren hauen müssen. Im Konzil wird die bleibende Aufgabe von Kirche ganz anders beschrieben. Kirche hat sich die Sorgen und Nöte der da draußen so grundlegend zu eigen macht, dass sie zu ihren eigenen Sorgen und Nöten werden. Es gibt keinen weltlosen kirchlichen Binnenraum der ewigen Heilswahrheiten mehr; dieser Binnenraum wird aufgesprengt. Das führt im letzten dazu, dass wir gar nicht mehr zwischen drinnen und draußen unterscheiden können.

5. Lost in Translation?

a) Zweisprachigkeit als Handlungsoption

Die fraglich und mitunter unmöglich gewordene Trennung von Kirche und Welt hat auch zur Folge, dass man nicht mehr genau sagen kann, wo Kirche beginnt und wo sie aufhört, wer zu ihr gehört und wer nicht, wer drinnen ist und wer draußen. Das nötigt zu einem offenen Verständnis von Kirche, das sich aber nur bedingt mit kirchensoziologischen oder gar rechtlichen Elementen beschreiben lässt. Natürlich hat diese rechtliche und soziologische Zugehörigkeit noch eine Bedeutung, aber die theologische Deutung von Kirche und damit auch die Beschreibung ihrer konkreten Aufgaben ist durch solche Kriterien nicht zu beschränken. Darum ist z.B. auch die Frage, wer eigentlich Adressat der kirchlichen Praxis ist, eine offene Frage. Und das hat vehemente Folgen für diese Praxis. Sie pluralisiert sich auf allen Ebenen und das macht wiederum das Gesicht der Kirche selbst vielfältiger.

Zwei Dinge sind dabei in der Folge wichtig.

Zum ersten verbindet sich damit der Imperativ, »Fernstehenden viel mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Tatsache ist nämlich, dass die

allermeisten Institutionen, Handlungen, Riten und Aktionen der Kirche [...] nur für den ‚innersten‘ der ‚konzentrischen Kreise‘ brauchbar bzw. nutzbringend ist. Es gibt aber noch viele weitere ‚Kreise‘ von den Nicht-Christen, aber für das Christentum Interessierten, bis hin zu den ‚Rand-Christen‘, die zu uns gehören, aber nur eine schwache Beziehung zu wesentlichen Elementen unserer Glaubensgemeinschaft aufweisen. Die Aufgabe von Kirche darf aber nicht allein auf eine ‚intensive Bewirtschaftung nach innen‘ eingengt werden¹⁸. Wir haben es letztlich mit einer konzentrisch gestuften Nähe zu Kirche und Gemeinde zu tun, die den pastoralen und karitativen Aufgabenbereich offener und seine Methoden wie Inhalte pluraler macht.

Zum anderen gilt es wahr und ernst zu nehmen, dass es gerade diese Gruppen sind, von denen Kirche auch lernen kann und muss. In den Worten Gotthart Fuchs: »Haben wir die Ohren im Wind und lassen uns von ihnen sagen, was die Sprache ihrer Sehnsucht, aber auch die Sprache ihrer Not und Verzweiflung ist [...] Es gibt ganze Landschaften von Biographien, die in diesem Sinn kirchlich nicht besucht werden oder gar bewohnt sind. Wo sind wir als Kirche Hörende und nehmen den Ansatz von Gaudium et spes wirklich ernst?«¹⁹

Natürlich ist die katholische Kirche kein Jahrmarkt der Möglichkeiten, auf dem keine Attraktion zu spektakulär sein kann und jede Meinung sich ein Stelldichein geben darf. Aber die Pluralität von Glaubenswelten und ihrer Vollzüge ist heute eine Tatsache. Wie ist damit nun umzugehen? Zur hier notwendigen ‚Unterscheidung der Geister‘ hat bereits das Konzil entscheidende Hinweise gegeben, indem es von der ‚Hierarchie der Wahrheiten‘

sprach. Nicht alles, was in der Kirche wahr ist, ist gleich bedeutsam. Es geht letztlich nicht darum, irgendeine Vielzahl von Glaubenswahrheiten an sich zu vermitteln, sondern um eine »Konzentration auf die innere, die tragende Mitte des Glaubens, woran man sich und seine Existenz festmachen kann. Oder wie formuliert das einmal Robert Musil in seinem Epochenroman ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘: »Die Moral, die uns überliefert wurde, ist so, als ob man uns auf ein schwankendes Seil hinausschickte, das über dem Abgrund gespannt ist [...] und uns keinen anderen Rat mitgäbe als den: Halte dich recht steif! [...] Ich glaube, man kann mir tausendmal aus geltenden Gründen beweisen, etwas sei gut oder schön, es wird mir gleichgültig bleiben, und ich werde mich einzig und allein nach dem Zeichen richten, ob mich seine Nähe steigen oder sinken macht. Ob ich davon zum Leben erweckt werde oder nicht.« Der Herausforderung, die sich für alles, was die Kirche ist, lehrt, vertritt, darstellt etc., ergibt, dieser Herausforderung hat sich die Kirche m.E. erst noch zu stellen.

Die methodischen Vorgaben dafür legt das Konzil ganz im Sinne Johannes XXIII., der zur Konzileröffnung das Unternehmen des Konzils so umschrieb: »Der überreiche und kostbare Schatz des überlieferten Glaubens muss so erforscht und so ausgelegt werden, wie es unsere Zeit verlangt [...], damit er die vielfältigen Bereiche des menschlichen Wirkens erreicht.«²⁰. Für die deutsche Kirche nimmt die Würzburger Synode dieses Anliegen auf, weil sie darüber hinaus erkennt: Die Dringlichkeit dieser Aufgabe »spitzt sich in dem Maße zu, wie nicht nur Einzelaspekte des Glaubens in Frage stehen, sondern seine Grundinhalte insgesamt und seine Sinnhaftigkeit selber

verdunkelt und angefochten erscheinen«²¹. Der Haupttext der Synode, ‚Unsere Hoffnung‘, legt von dieser Anfrage und dem Versuch, sie zu bewältigen, Zeugnis ab:

»Eine Kirche, die sich erneuern will, muss wissen, wer sie ist und wohin sie zielt. Nichts fordert so viel Treue wie lebendiger Wandel. Darum muss auch eine Synode, die der Reform dienen will, davon sprechen, wer wir als Christen und Glieder dieser Kirche sind und was allen Bemühungen um eine lebendige Kirche unserer Zeit zugrunde liegt. Wir müssen versuchen, uns und den Menschen, mit denen wir leben, ‚Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns ist‘ (1 Petr 3,15). Wir müssen zusehen, dass über den Einzelfragen und Einzelinitiativen nicht jene Fragen unterschlagen werden, die unter uns selbst und in der Gesellschaft, in der wir leben, aufgebrochen sind und nicht mehr verstummen: die Fragen nach dem Sinn des Christseins in dieser Zeit überhaupt. Gewiss, darauf wird es schließlich so viele konkrete Antworten geben, wie es Gestalten lebendigen Christentums unter uns gibt. Gleichwohl dürfen wir den einzelnen in der Feuerprobe solcher Fragen nicht allein lassen, wenn wir nicht hilflose Vereinsamung, Indifferenz und lautlosen Abfall (weiter) riskieren wollen und wenn wir nicht tatenlos zusehen wollen, dass die Distanz zur Kirche immer mehr wächst. Wir dürfen die Augen nicht davor verschließen, dass allzu viele zwar noch einen rein feierlichen, aber immer weniger ernsten, lebensprägenden Gebrauch von den Geheimnissen unserer Kirche machen.« Wir müssen, so die Synode weiter, »von unserer im Glauben gegründeten Hoffnung selbst öffentlich reden; sie nämlich scheint vor allem herausgefordert und unter vielerlei Namen unbewusst gesucht.

[...] so wollen wir von der tröstenden und provozierenden Kraft unserer Hoffnung sprechen vor uns selbst, vor allen und für alle, die sich schwertun mit dieser Kirche, für die Bekümmerten und Enttäuschten, für die Verletzten und Verbitterten, für die Suchenden, die sich nicht mit dem drohenden Verdacht der Sinnlosigkeit des Lebens abgefunden haben.«²²

Bereits in der Würzburger Synode – und das gilt noch viel deutlicher für uns, 30 Jahre später – zeichnet sich hier ein grundlegendes Inhalts- und Sprachproblem ab. Man kann es als Erschöpfung christlicher Sprache und Glaubensinhalte umschreiben. Der zunehmende Verlust der Resonanzfähigkeit einer Gottesrede, die das ignoriert, wird dort offensichtlich, wo die religiösen und die theologischen Begriffe uns – so Dietrich Bonhoeffer – wie ‚Plitze im Mund‘ verfallen. Hier wird Gottesrede zur alltagsweltlichen Fremd- oder Sondersprache, die allenfalls noch ‚Kirchisch‘ spricht! Ist es hier nicht ehrlicher zu sagen, dass wir eben nicht mehr so genau wissen, wer und was wir eigentlich sind, was wir glauben, was Gott etc. bedeutet? Man hat nicht einfach die Antworten, sondern sollte bereit sein mit der Welt die richtigen Fragen zu stellen. Wenn Glaube und Welt auf Dauer nicht weiter einfach nebeneinander her leben, sondern wieder in einer lebendigen Beziehung zueinander stehen sollen, dann gilt es deutlich zu machen, dass im Zentrum unseres Glaubens eine sakramentale Wahrheit und keine sakrale steht. Die Menschwerdung Gottes verbannt die Rede von Gott nicht in die Tabuzone des Heiligen, sondern traut der Welt zu, ‚Gottes fähig‘, ja ‚Gott trüchtig‘ zu sein. Dazu ist eine Theologie vonnöten, die Brücken baut und Grenzen einreißt. Nur als ‚zweisprachige‘ Grenzgängerin zwischen Kirche und

Gesellschaft vermag Theologie so die »Pathologien der Religion« wie die »Pathologien der Vernunft« (Benedikt XVI.) zu identifizieren und zu kritisieren. Sie entspringt der kirchlichen Verantwortung für die Welt. Soll sie aber nicht zur ‚launen Anpassung an den Zeitgeist‘ werden, hat sie als Anknüpfung zu erfolgen, die manchmal auch im Widerstand zu allzu weltlichen Plausibilitäten geschehen kann; aber sie muss geschehen.

b) Ab in die Peripherie

Taugt aber die Moderne überhaupt noch zur ‚neuen Heimat‘ der Glaubenden? Kann Kirche mit ihrem Wissen überhaupt noch ‚landen‘? Sicher nicht jenseits des Bruchs, der Gott so rigoros aus unserer Welt verbannt hat. Was aber stattdessen? »Wo kein menschlicher Ort mehr die Kirche begründen kann, ist der Ort der Kirche«²³, so formulierte es einmal Dietrich Bonhoeffer. Ihre Identität ist eine prekäre Identität. Doch darf die ‚Ortlosigkeit‘ der Kirche nicht dazu führen, dass sich Kirche nun – wiederum Dietrich Bonhoeffer – ‚bevorzugte‘, d.h. bequeme Orte sucht. Denn die wahre theolo-

gische Ortlosigkeit der Kirche ist anderer Natur. Es ist keine Unter-, Über- oder gar Gegenwelt, sondern die bleibende Fremde, ein Dasein im Exil, das zugleich nah und fern ist. Diese A-topie der Kirche entspricht dem Ort Gottes in der Welt: Transzendenzerfahrung heute, so noch einmal Dietrich Bonhoeffer, ist auch immer die Erfahrung des ‚Daseins für andere‘, des Menschseins für andere. Dadurch bewahrt Kirche ihr kritisches Potenzial, das sich auf die Frage zuspitzt, ob die Kirche »der Mitte ihrer eigenen Hoffnung gerecht wird«²⁴. Denn nur dort, wo »man ganz ortlos ist, wo man an der Peripherie ist, da ist die kritische Mitte der Welt«²⁵. Es sind gerade jene »Zeichen der Zeit‘ in der Peripherie, am Rand, die – wie es Papst Franziskus so nachdrücklich einfordert – die Richtung für eine alternative Ortsangabe von Kirche in der Welt von heute vorgeben. Dieser Nicht-Ort hat konkrete Kennzeichen: die innere und äußere Widerständigkeit gegen eine kulturell oder politisch inspirierte machtstrebige Verfügung von Kirche; eine selbstkritische Re-Vision der eigenen Strukturen auf Glaubwürdigkeit und Gerechtigkeit hin; die innere

Verbindung von modernem Autonomiestreben und Freiheit mit der Dimension der Verantwortung; der Rekurs auf jene »natürliche Gotteskompetenz« jedes Menschen, wie dies Johann Baptist Metz einmal im Rekurs auf Karl Rahner formuliert hat.²⁶

All das hat Konsequenzen für unsere kirchliche Praxis; mit Julius Morel seien einige zentrale Anforderungen thesenartig auf den Punkt gebracht:

1. Hören kommt vor Sagen. Zuhören können vor Verkündigen. Wer nicht zu lernen bereit ist, hat nichts zu sagen. Das *aggiornamento* Johannes XXIII. ist gerade im Sinne des Öffnens der Fenster, des Zuhörens und daraus des erst wieder neu-Sprechen-Lernens wahrzunehmen. Wo sich Sprache und sie tragende Gedankenwelt verändern, ist diese Veränderung zu respektieren und ist ihr Rechnung zu tragen. Kirche kann, darf, ja »muss das ‚anders‘-Sein der transzendenten Wirklichkeit vertreten – aber in der Sprache jener, die sie anspricht.«²⁷

2. Wir leben in einer Zeit der Zweisprachigkeit: einer theologisch durchaus stimmigen, aber nach außen hin nicht mehr begreifbaren Binnensprache und einer Sprache da draußen, die ihre Kompetenz für das theologisch zu Sagende erst erwerben bzw. bewähren muss. Hier sind zweisprachige Sprachlehrer, Übersetzer, Dolmetscher gefragt.

3. Nicht jeder spricht die gleiche Sprache. Dies bedarf einer gestuften Sprachkompetenz. Mit kirchen- und glaubensnahen Kreisen ist anders zu sprechen als mit den religiös Unmusikalischen. Jeder Dialog hat dabei seine eigenen Spielregeln.

4. All das wird uns selbst nicht unverändert

lassen. Wenn Gott uns aus den ‚Zeichen der Zeit‘ heraus anspricht, so dürfen wir diesem Ruf nicht widerstehen. Wenn wir schon die Veränderungen als solche nicht beeinflussen können, so zeigen doch unsere Reaktionen darauf, ob wir authentisch *das* sind, was wir sein sollen: Zeichen und Werkzeug des Heilswillens Gottes für die Welt – das alles können Sie dann unter den Stichworten Sakramentalität, Heiligkeit, Authentizität, Wahrhaftigkeit, Glaubwürdigkeit etc. zusammenfassen. Christlicher Glaube wird daher in Zukunft dort am überzeugendsten sein, wo er von authentischem Menschsein spricht und dabei hinhört auf das, was Menschen zu sagen haben. Die unaufgebbaren Fragen, die den Menschen immer wieder dort treffen, wo er spürt, dass er in dieser Welt nicht ganz zuhause ist, fordern heute in Gestalt der ‚Fremdprophetie‘ der unaufgebbaren Sehnsucht nach authentischem Menschsein Kirche und Theologie zur Antwort heraus. Diese Sehnsucht erweist sich aber bei näherem Hinsehen nicht einfach nur als die kleine Münze christlicher Hoffnung, sondern sie ist heute das gängige Zahlungsmittel. Sicher, manchmal sind auch falsche Fünfiger darunter, aber anders kann sich christliche Hoffnung in der späten Moderne nicht mehr auszahlen. Ob das tatsächlich der große Verlust der Moderne ist – ich weiß es nicht! Ein großer Theologe des 20., ja nun mehr 21. Jahrhunderts hat einmal ironisch bemerkt, dass die Situation der modernen Theologie vergleichbar sei mit jenem bemitleidenswerten Tropf, der im Märchen vom Hans im Glück sein Gold »der Reihe nach, um es bequemer zu haben, für ein Pferd, für eine Kuh, für eine Gans, für einen Schleifstein (vertauschte), den er endlich ins Wasser warf« – und auch noch glücklich darüber ist.²⁸ Ich

frage mich indes, welches Schicksal ein Glaube hat, ja haben muss, dem das Menschsein so wichtig ist, dass er als seinen innersten Glutkern bekennt, dass Gott selbst Mensch geworden ist. Tiefer als in Krippe und Kreuz kann sich Gott nicht auf diese Welt einlassen. Dieses ‚Niveau‘ sollten wir auch halten!

- 1 *Rahner, Karl*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972, hier 25.
 2 Ebd. 26.
 3 Ebd. 29.
 4 *Werbick, Jürgen*, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg 1994, hier 259.
 5 *Benedikt XVI./Joseph Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, hier 388.
 6 Vgl. *Karl Rahner*, ‚Kirche und Welt‘, in: HThT Bd. 4, Freiburg 1972, , 216-233, hier 224.
 7 *Meyer zu Schlochtern, Joseph*, Sakrament Kirche - Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg 1992 71).
 8 Vgl. *Ratzinger, Joseph*, Das neue Volk Gottes - Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969; 1977, 111.
 9 *Ruggieri, Guisepppe*, Kirche und Welt, in: HFTh Bd. 3, Traktat Kirche, 260-279, hier 278.
 10 Vgl. *Balthasar, Hans Urs von*, Integralismus, in: WuW 18 (1963), 737-744).
 11 *Sander, Hans-Joachim*, Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: Wassilowsky, Günther (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg (u.a.) 2004, 185-209, hier 187f.
 12 Ebd. 188f.
 13 So rechnet z.B. Peter Henrici die veränderte gnadentheologische Positionierung zu einer der grundlegenden Vorarbeiten, die – bereits vorkonziliar initiiert – das Zweite Vatikanische Konzil dann prägten (vgl. ders., Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie, in: Wassilowsky, Günther (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg (u.a.) 2004, 55-70/64-67).

14 *Hardt, Peter*, Gnade und Freiheit. Theologie als kirchenpolitisches Statement, in: Kleymann, Siegfried (u.a.) (Hgg.), Die neue Lust für Gott zu streiten, Freiburg 2006, 168-178, hier 172 (Hervorhebungen im Text).

15 Ebd. 173.

16 Beide Thesen gehen explizit in die Texte des Konzils ein: vgl. DiH 2; LG 16; GS 22.

17 Vgl. Henrici, Heranreifen des Konzils, bes. 66.

18 *Morel, Julius*, Radikale Kirchenreform. Für eine mutige Erneuerung, Innsbruck-Wien 2003, 426.

19 *Fuchs, Gotthard*, Neuer Bedarf an Spiritualität, in: HerKorr 59, 2005, 447-452, hier: 449

20 Eröffnungsansprache ‚Gaudet Mater Ecclesia‘, vom 11.10.1962; deutsche Fassung nach: HerKorr 17 (1962) 86f.

21 *Schneider, Theodor*, Einleitung zu ‚Unsere Hoffnung‘, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Gesamtausgabe Bd. 1, Freiburg 1976, 75.

22 *Beschluss ‚Unsere Hoffnung‘*, Einleitung, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Gesamtausgabe Bd. 1, Freiburg 1976, 85f.

23 *Bonhoeffer, Dietrich*, Das Wesen der Kirche, in: ders., Werke Bd. 11, Gütersloh 1994, 229-303, hier 248.

24 *Lies, Lothar*, Beobachtungen zu einem neuen Theologieverständnis (Vat. II und Würzburger Synode), in: ZKTh 130 (2008) 4-34, hier 13.

25 Bonhoeffer, Kirche, 248f.

26 *Metz, Johann Baptist*, Memoria passionis, Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2006, 108ff.

27 Morel, Kirchenreform, 411.

28 Vgl. *Ratzinger, Joseph*, Einführung in das Christentum, München 1968, 27.

Professorin Dr. Johanna Rahner ist Prof. für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Kassel. Sie hat einen Ruf auf die Professur für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen angenommen.