



Dokumentation

Prof. Dr. Rolf Zerfaß

Zum Leitbild der Kirche heute

Vortrag bei der Mitgliederversammlung der VDO am 03.07.2000

Aus Anlass Ihrer Arbeit am VDO-Leitbild haben Sie mich um eine theologische und pastorale Einordnung dieses Vorgangs gebeten.

Nun sind einige Ihrer Gemeinschaften aufgrund ihres Engagements in Schulen oder Krankenhäusern mit Leitbildarbeit befasst, während andere ihren pastoralen Auftrag neu zu formulieren suchen. Darum mag es hilfreich sein, mit der Grundsatzfrage zu beginnen:

1. Was heißt: am Leitbild der Orden arbeiten?

In das Fenstersims des Rathauses im fränkischen Mainbernheim ist ein bemerkenswerter Spruch eingemeißelt: Wilt Du nit wisen wer Du bist so sag auch eim andern nit wer er ist 1548. Bemerkenswert ist dieser Spruch als Dokument der politischen Kultur einer frühneuzeitlichen Bürgerschaft; im Rathaus, am Ort der öffentlichen Auseinandersetzung um die Zukunft ist nur dialogfähig, wer weiß

und wissen will, wer er selber ist. Nicht nur wer er sein möchte, sondern wie er sich selber hier und jetzt versteht, an welchen Maßstäben er sich im eigenen Handeln orientiert und auch von denen gemessen werden möchte, die mit ihm zu tun haben und mit denen er sich auseinander setzen muss.



Das gilt besonders in Zeiten des Umbruchs, der Verunsicherung der eigenen Identität. Darauf verweist die Zahl 1548. Wir befinden uns in der Zeit des „Interims“, d.h. der von Kaiser Karl V. verordneten siebenjährigen Stillhaltephase nach Ausbruch der Reformation, die im Aufbruch zur vertieften Be-

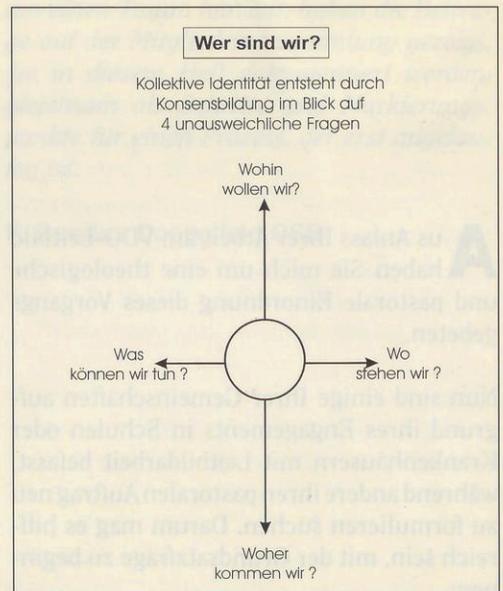
sinnung auf das Eigene und im Respekt vor der anderen Seite eine weitere Eskalation zu stoppen hoffte¹. Das ist damals nicht gelungen, aber der Spruch ist stehen geblieben als ein früher Beleg dafür, dass Zeiten gesellschaftlichen Umbruchs immer Anfragen an die eigene Identität darstellen: Wie kann ich, wie können wir auf den Wandel eingehen, in den wir uns unausweichlich verstrickt sehen – und uns zugleich treu bleiben?

Was wir als einzelne im Glücksfall in der eigenen Lebensgeschichte leisten – das Loslassen und Wiedergewinnen der eigenen Identität auf einer neuen Stufe², in einem neuen Umfeld, steht auch an für Gruppen jeder Art: für Ehen, Familien, Firmen, Parteien, Organisationen – also auch für Ordensgemeinschaften und für die Kirche insgesamt.

Den Prozess, in dem sich – in der Zumutung sich zu verändern – die eigene Identität neu artikuliert, bezeichnet man in der Sprache

der Organisationsentwicklung als Arbeit am „Leitbild“ der Organisation. Diese Arbeit an der Bestimmung der kollektiven Identität faltet sich in vier Suchbewegungen aus, die, präzise beantwortet, gemeinsam das Leitbild darstellen:

1. Was tut sich in unserem Umfeld? Was geht da ab? Welches Spiel wird da mit uns gespielt?
2. Wie sind wir da hineingeraten? Sind wir dabei vom ursprünglichen Weg, von den Gründervisionen, abgekommen? Wo kommen wir her?
3. Wohin wollen wir eigentlich und ursprünglich? Was ist unsere Option gewesen, der wir treu bleiben müssen, wenn wir sie unter neuen Verhältnissen in einer neuen Sprache zur Geltung bringen wollen?
4. Was müssen wir konkret ändern – welche Akzente setzen, welchen Ballast abwerfen – damit unser Umfeld uns nicht weiter auf das alte Bild festlegt, das man von uns hat? Welche neuen Verbündeten können wir finden, welche Ressourcen aufspüren, um unter den veränderten (erschweren) Bedingungen unsere zentralen Ziele zur Geltung zu bringen?



Leitbildarbeit entzündet sich also immer an Notlagen, Engpässen, Pattsituationen. Sie verlangt, die laufenden Geschäfte, ihren Anspruch und ihre Aufdringlichkeit zu stoppen, sie von außen und mit Abstand anzuschauen und Raum zu lassen für Visionen von dem, was sein könnte und sollte. Aber Leitbilder der Kirche sind nicht mit „Kirchenträumen“ identisch, sondern insistieren darauf, dass die Träume oder Ideale auch wieder „geerdet“ werden. Ob sich Leitbildarbeit lohnt, entscheidet sich darum durch die Antwort auf die letzte, vierte Frage: Was werden wir ändern, und zwar nicht nur hinsichtlich unserer Struktur (unseres Organisationsgefüges), sondern auch unserer Kultur (der bei uns üblichen Umgangsstile, unausgesprochenen Normen und Bewertungsmuster)? Mit welchen konkreten Schritten und in welcher Reihenfolge werden wir die notwendigen Veränderungen in Gang bringen und sichern („implementieren“)? Fehlt dieser vierte Schritt, so haben wir es nicht mit einem Leitbild zu tun, sondern mit „Leitbildnerei“³.

Leitbilder sind also weder beliebig noch zeitlos. Sie sagen nicht, wer man „eigentlich“ ist oder irgendwann einmal sein möchte, wenn es nur „ginge“ d.h. wenn die andern sich ändern wollten. Leitbilder dienen der Selbstbindung im Prozess beschlossener Veränderungen. Sie dienen der Verständigung nach innen und nach außen, und sind deshalb kontextgebunden und wandelbar; sie rufen Geschichte in Erinnerung, weil über die Zukunft entschieden werden muss; sie bieten eine Konsensbasis an, weil es unterschiedliche Standpunkte gibt; sie rechnen mit der Angst, die Veränderungsprozesse auslösen, deshalb setzen sie Signale der Zuversicht; sie wissen um den Plausibilitätsdruck des Alltags und müssen sich deshalb an den Erfahrungen des Alltags messen lassen und in seiner Sprache formuliert sein, verständlich und verbindlich.

2. Die Rückfrage nach dem herrschenden Leitbild der Kirche

Leitbilder für Ordensgemeinschaften und also auch für deren Dachorganisation können natürlich nur im Rückgriff auf das Leitbild der Kirche gelingen, innerhalb deren Ordenschristen ihre konkrete eigene Berufung leben und damit etwas von der „bunten Gnade Gottes“ (1Petr 4,10) aufleuchten lassen, aus der die Kirche lebt.

Nun hat sich unsere Kirche angesichts der Herausforderungen der modernen Welt auf dem Konzil neu definiert als „Volk Gottes auf dem Weg“. Das enorme Echo, das dieses neue Leitbild der Kirche weltweit ausgelöst hat, kann nur daraus erklärt werden, dass hier eine spirituelle Schlüsselmetapher gefunden worden ist.⁴ Die Menschen verstanden: Die Kirche lässt sich nicht nur widerwillig auf die Dynamik der modernen Gesellschaft ein, sondern bekennt sich dazu, dass Gott selber es ist, der uns zum Aufbruch ruft. Wir gehen nicht auf eigene Faust, sondern seiner Verheißung entgegen.

Das Bild war unverbraucht, von biblischer Schlichtheit, eine Chiffre der Hoffnung, reich an Facetten. Es ermöglichte ein neues Zueinander im Innern der Kirche und ein neues Verhältnis nach außen hin, zur Gesellschaft.

In der Kirchenkonstitution half die Rede vom „Volk Gottes“, die unselige Kluft zwischen Klerus und Laien zu überwinden, indem es erklärte, dass die Fortführung der Sendung Jesu unmittelbar allen Gläubigen anvertraut ist, das Amt also im Volk Gottes angesiedelt ist, nicht über ihm steht, die Kirche als Volk Gottes ihren Weg nimmt nicht oberhalb der Lebensgeschichten der einzelnen Christen, sondern in ihnen. Damit half es, die Ortskirchen aufzuwerten (gewissermaßen als die „Stämme Israels“, die in ihrem eigenen Tempo, in ihrem konkreten gesellschaftlichen

Umfeld ihren Weg finden müssen); es half uns, zur Ökumene und auch zum Judentum als zu unserer weiteren Verwandtschaft ein neues, konstruktives Verhältnis zu gewinnen und schließlich selbst in den nichtchristlichen Religionen den Geist Gottes am Werk zu sehen (LG 9-17).

Das Wegmotiv scheint eher beiläufig auf (LG 8; 9; 49). In der Pastoralkonstitution hingegen kommt es voll zum Tragen. Die Dynamik der modernen Gesellschaft (vgl. GS 5) ist eine Frage nach dem Menschen selbst (vgl. GS 10), nach seiner Berufung (vgl. GS 11)⁵ Die Lehre von der Berufung aller Menschen durch Gott (vorgängig zu ihrer Berufung in die Kirchengemeinschaft und erst recht zu einer bestimmten Gestalt der Nachfolge) bildet nach dem Konzil Basis und „Fundament für die Beziehung zwischen Kirche und Welt wie auch die Grundlage ihres gegenseitigen Dialogs“ (GS 40). Dieser Ansatz bei der Berufung aller Menschen ermöglicht dem Konzil auch, die großen neuen Herausforderungen der Gegenwart – die Probleme der Familie, der Kultur, des Wirtschaftslebens, der Politik und des Friedens (GS 46-90) – als pastorale Aufgaben zu begreifen, in denen sie sich selbst überhaupt erst realisiert: „Während sie selbst der Welt hilft und von dieser vieles empfängt, strebt die Kirche nach dem einen Ziel, nach der Ankunft des Reiches Gottes und der Verwirklichung des Heils der ganzen Menschheit“ (GS 45.93).

Das war 1965. Heute stellt sich die Frage: Gilt dieses Leitbild noch in unserer Kirche? Wodurch hat es Schaden genommen? Haben es nicht zu viele Wallfahrts- und Fronleichnamspredigten auf das Kleinformat handlicher Prozessionsfrömmigkeit heruntergeschraubt? Hat die anhaltende Ausbremsung ortskirchlicher Aufbrüche in den zurückliegenden dreißig Jahren seine Plausibilität langsam zerstört? Wurde es nicht im Jahr 1985 sogar offiziell aus dem Verkehr gezogen indem man auf der Jubiläumssynode 20 Jah-

re nach dem Konzil erklärte, nicht das „Volk Gottes“, sondern die „Communio“ sei als die zentrale Entdeckung des Konzils zu begreifen.⁶ Es gibt genügend Anhaltspunkte, so zu denken und diese Einsicht ist bitter für viele im Volk Gottes.

Aber es stellt sich noch eine zweite, radikalere Frage: War das, was wir über das wandernde Volk Gottes bislang zu sagen wussten, schon die ganze Wahrheit? Die ganze Wahrheit muss doch wohl auch davon sprechen, dass zu diesem Weg nicht nur der Auszug aus dem Sklavenhaus Ägypten in das Land der Verheißung gehört, sondern auch der Auszug aus Jerusalem ins babylonische Exil und in die Diaspora. Dann aber haben wir die Metapher vom Volk Gottes auf dem Weg bislang nur halb verstanden. Wir haben uns nur die Erfolgsgeschichte Israels zu eigen gemacht, seinen Aufstieg unter der Führung des „Herrn der Heerscharen“, nicht aber seinen Abstieg in die Zerstreuung unter die fremden Völker, in die Zumutung einer Existenz als Minderheit inmitten fremder Kulturen. Wir haben die Leidenserfahrung und Leidensgeschichte des Volkes Gottes an die Juden abgetreten und seine Erfolgsgeschichte der Christenheit zugeschlagen.

Wir haben uns damit nichts Gutes angetan. Wir haben uns unter einen unerhörten Erfolgsdruck gesetzt und das Ausbleiben des Erfolgs in der nachkonziliaren Phase erzeugt Ratlosigkeit und Resignation. Es scheint an der Zeit, neu und vertieft zu fragen, welchen Weg denn das Volk Gottes tatsächlich genommen hat.

3. Überprüfung an der biblischen Überlieferung

Ich möchte Sie einladen, die zweite Wegstrecke des Volkes Gottes in den Blick zu nehmen⁷, die Bilder zu meditieren, in denen Israel die Erfahrungen dieser Wegstrecke in die Fremde aufbewahrt hat – zuerst für sich sel-

ber, aber dann doch auch für uns, die wir, wie Paulus sagt, in Israel eingepfropft sind (Röm 15,17) und davon ausgehen dürfen: „Alles was einst geschrieben worden ist, ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch Geduld und durch den Trost der Schrift Hoffnung haben“ (Röm 15,4).

Die alten Juden sind für uns ja nicht so etwas wie die alten Römer. Sie sind unsere Väter und Mütter im Glauben. Also haben wir ihren Weg als Stück unserer eigenen Geschichte mit Gott zu begreifen, ihn in unseren Gemeinden zu meditieren und zu befragen, ob er uns auf unserem eigenen Weg Orientierung geben kann.

Was sind die zentralen Erfahrungen dieser zweiten Wegstrecke? Die Eroberung des Nordreiches durch die Assyrer 722 v. Chr. und eine erste Eroberung des Südreichs durch die Babylonier 597 konnte man noch in den Rahmen der üblichen, durch die geographische Lage Israels erwartbaren Bedrängnisse einordnen. Nebukadnezar war 597 mit einer Tributzahlung zufrieden gewesen, hatte einen ihm genehmen König eingesetzt und nur einen Teil der Oberschicht (darunter Ezechiel), nach Babylon deportiert. Als aber Israel neuerlich mit Ägypten eine Koalition eingeht, kehrt er 587 zurück und vernichtet alles, was die Identität Israels ausmacht. Das Volk verliert das „Land der Verheißung“, den König als seinen Repräsentanten vor Gott, den Tempel als den Ort der Anwesenheit und Ansprechbarkeit Gottes. Aneinandergekettet werden die Gefangenen über einen Weg von 1800 km durch die Wüste nach Babylon verschleppt, an ihrer Spitze der König, dessen geblendete Augen als letztes die Hinrichtung seiner Söhne gesehen hatten (2 Kön 25,7)⁸. Es ist wahr geworden, was Jeremia angedroht hat:

*„Raff dein Bündel zusammen!
Fort aus dem Land,
du schwer bedrängte Stadt!
Denn so spricht der Herr:*

*Fürwahr, diesmal schleudere ich
die Bewohner des Landes hinweg
und bringe sie in Bedrängnis,
damit sie mich finden“ (Jer 10,17 f).*

Der Schock war unvorstellbar. Psalm 137 bringt den namenlosen Schmerz zum Ausdruck:

*Wir saßen an den Flüssen Babylons
und weinten,
wenn unsere Gedanken nach Zion gingen.
An den Weiden in jenem Land
hängten wir unsere Harfen auf.
Denn Lieder verlangten dort von uns,
die uns davongeführt hatten.
Und die uns quälten,
forderten Fröhlichkeit:
„Singt uns von Zions Gesängen!“
Wie aber sollten wir singen
des Herren Lied in einem fremden Land?“*

Sie sind verstört, müssen verstummen. Ihre Lieder singen allesamt doch davon, dass Gott ihnen im Land der Verheißung Ruhe geschenkt hat vor allen Feinden und dass er selber in ihrer Mitte wohnt. Diese Lieder kann man doch nicht in Babylon singen!

Sie leiden unter dem Spott der Siegermächte:

*„Tränen waren mein Brot bei Tag und bei
Nacht;
denn man sagt zu mir den ganzen Tag:
Wo ist nun dein Gott?“ (Ps 42,4)*

Das Volk hat lange keine Antwort für sein Geschick, außer die Sprache der Tränen, das Bekenntnis seiner Schuld:

*„Wie Aussätzige sind wir alle geworden,
unsere ganze Gerechtigkeit ist wie ein
schmutziges Kleid.
Wie Laub sind wir alle verwelkt,
unsere Schuld trägt uns fort wie der Wind.*

D
Denn du hast dein Angesicht vor uns ver-
borg
und hast uns der Gewalt unserer Schuld
überlassen ...
Deine heiligen Städte sind zur Wüste ge-
worden
Zion eine Wüste, Jerusalem eine Öde.
Unser heiliger, herrlicher Tempel,
wo unsere Väter dich priesen,
ist ein Raub der Flammen geworden.
Alles was uns lieb war, liegt in Trümmern“.
(Jes. 64,5f.9f.)

Aber indem sich das Volk so der Realität stellt
und vor Gott zu seiner Schuld bekennt, wagt
es auch zu fragen:

„Kannst du dich bei all dem
zurückhalten, Herr,
Kannst du schweigen
und uns so sehr erniedrigen?“
(Jes 64,11).

Und Gott antwortet. Auch im fremden Land,
auch in der Zerstreuung mitten unter den
Heiden sagt er: „Ich bin da“ (Ex 3,14). Mit-
ten in der Zumutung der Gottesferne und der
Gottesfinsternis sagt er ihnen:

„Ich, ich kenne meine Pläne, die ich für euch
habe – Spruch des Herrn, Pläne des Heils
und nicht des Unheils; ich werde euch Zu-
kunft und Hoffnung geben.
Wenn ihr mich ruft, wenn ihr kommt und zu
mir betet, so höre ich euch. Sucht ihr mich,
so findet ihr mich. Wenn ihr von ganzem
Herzen nach mir fragt, lasse ich mich von
euch finden – Spruch des Herrn“
(Jer 29,11-14).

Dieses Trostwort gibt der Prophet Jeremia,
der in Jerusalem zurückbleiben durfte, brief-
lich einer Gesandtschaft nach Babylon mit
auf den Weg.

Sie entdecken: Das Exil ist nicht einfach ein
Strafgericht. Gott hat sie nicht einfach ver-

stoßen. Er hat sie „in Bedrängnis gebracht,
damit sie ihn finden“ (Jer 10,18). Er ist bei
ihnen auch mitten unter den Völkern; er ist
mit ins Exil gegangen (Ez 8,1-11, 25, bes.
11,16. 23).

„So spricht Gott, der Herr: Auch wenn ich
sie weit weg unter die Völker geführt und in
alle Länder zerstreut habe, so bin ich doch
in den Ländern, wohin sie gekommen sind,
beinahe zum Heiligtum für sie geworden“
(Ez 11,16).

Gerade der Verlust des Tempels, die Zumu-
tung der Ohnmacht als rechtlose Minderheit
in einer fremden Kultur führt im Volk Got-
tes zu einem neuen „Durchbruch in der Er-
kenntnis Gottes“ (Hos 2,10.22;4,6;6,3): Er ist
unser Tempel, er ist „beinahe“ (!) zum Hei-
ligtum für uns geworden!

Das alte Bekenntnis Israels „Gott wohnt in
unserer Mitte“ (Jos 3,10; Dt 7,12-21; Ex 33,8-
11; Ps 64,6) bekommt damit einen neuen
Sinn: Es bedeutet nicht mehr: Gott wohnt in
unserem Lande oder in unserem Tempel; es
heißt jetzt: Gott wohnt in uns, zwischen uns,
Gott wird gegenwärtig darin, wie wir leben,
was wir tun. Wir sind es, die ihn gegenwärtig
setzen in der Welt, wenn wir dem Geist
Raum geben, den er uns ins Herz legt:

„Ich schenke euch ein neues Herz und lege
einen neuen Geist in euch. Ich nehme das
Herz von Stein aus eurer Brust und gebe euch
ein Herz aus Fleisch. Ich lege meinen Geist
in euch und bewirke, dass ihr meinen Ge-
setzen folgt und auf meine Gebote achtet und
sie erfüllt.“ (Ez 36,26f)

Das Volk erkennt: Gottes Gegenwart unter
uns hängt nicht am Tempel, hängt nicht an
den Opfern und nicht an den Priestern – sie
hängt an Gottes Treue. Wenn er uns hier hin-
ausgeschickt hat in die Fremde, dann ge-
schah das nicht eigentlich zu unserer Be-
strafung, sondern um an uns auf eine ganz

neue Weise seine Herrlichkeit zu erweisen. So werden im zweiten Lied vom Gottesknecht die Völker unmittelbar angesprochen:

*Hört auf mich ihr Inseln,
merkt auf, ihr Völker in der Ferne!
Der Herr hat mich schon im Mutterleib
berufen;
als ich noch im Schoß meiner Mutter
war, hat er meinen Namen genannt.
Er machte meinen Mund zu einem scharfen
Schwert,
er verbarg mich im Schatten seiner Hand.
Er machte mich zum spitzen Pfeil
und steckte mich in seinen Köcher.
Er sagte zu mir: Du bist mein Knecht, Israel
an dem ich meine Herrlichkeit zeigen will.
Ich aber sagte: Vergeblich habe ich mich
bemüht,
habe meine Kraft umsonst und nutzlos
vertan...*

Der Prophet klagt darüber, dass er seiner Sendung nicht gerecht werden, die Verbannten nicht zusammenhalten kann. Da empfängt er ein neues Offenbarungswort:

*Es ist zu wenig, dass du mein Knecht bist
nur um die Stämme Jakobs wieder aufzu-
richten
und die Verschonten Israels heimzuführen.
Ich mache dich zum Licht für die Völker;
damit mein Heil bis an das Ende der Erde
reicht“.* (Jer 49, 1-4. 6).

Der neue „Durchbruch in der Erkenntnis Gottes“ (Hos 2,10.22; 4,6; 6,3) führt zu einem neuen Verstehen der eigenen Bestimmung:

*„Preiset ihn, Israels Söhne, im Angesicht der
Heiden,
denn er selbst hat uns unter die Völker
zerstreut.
Verkündet dort seine erhabene Größe,
preist ihn laut vor allem, was lebt. ...
Ich singe im Land der Verbannung sein Lob“*
(Tob 13,3 f.8).

Israel vermag, was es anfangs für unzumutbar hielt: „Des Herren Lied zu singen in einem fremden Land“ (Psalm 137, 4). Es entdeckt, dass auch das fremde Land Gottes Land ist und dass auch die Völker Gott suchen:

*„So spricht der Herr der Heere: es werden
Tage kommen, da werden zehn Männer aus
den Völkern einen aus dem Stamme Juda am
Mantel fassen und festhalten und sagen: Wir
wollen mit euch gehen, denn wir haben ge-
hört: Gott ist mit euch“* (Sach 8,23).

Mit den letzten Texten haben wir schon Dokumente einer Diasporatheologie im engen Sinn vor uns. Es sind ja längst nicht alle Deportierten im Jahr der Freilassung durch den Perserkönig Kyros 539 nach Jerusalem zurückgekehrt; die Rückkehr schleppt sich vielmehr über Jahrzehnte hin, ein Teil der jüdischen Bevölkerung bleibt sogar in Babel zurück und auch anderwärts in den Nachbarstaaten, besonders in Ägypten, gestatten die neuen politischen Verhältnisse jüdische Ansiedlungen, so dass man heute davon ausgeht, dass schon bald in der Diaspora mehr Juden leben, als im Lande selbst.⁹ Aber diese Einwurzelung unter den Völkern ist nicht nur eine nachträgliche, eher zufällige Nebenwirkung der Ereignisse; es ist Ausdruck eines neuen Auftrags. Bereits im Brief des Jeremia an die Exilierten hatte es ja geheißen:

*„So spricht der Herr der Heerscharen, der
Gott Israels, zu allen Verbannten, die von Je-
rusalem nach Babel in die Verbannung ge-
schickt worden sind:*

*Baut Häuser und wohnt darin; pflanzt Gärten
und esst ihre Frucht;
nehmt euch Frauen und zeugt Söhne und
Töchter;*

*werbt um Frauen für eure Söhne und gebt
eure Töchter Männern, damit sie Söhne und
Töchter gebären, dass ihr euch dort mehret
und nicht weniger werdet!*

Suchet das Wohl des Landes, in das ich euch

verbannt habe, und betet für es zum Herrn; denn sein Wohl ist auch euer Wohl“ (Jer 29,4-7).

Israel findet zu den Völkern in ein neues Verhältnis. Es wird zu ihrem Fürsprecher vor Gott. Damit lernt es auch seinen Gott neu zu sehen. Nicht mehr als den Stammesgott, der Israel groß macht auf Kosten der anderen Völker, sondern als den Schöpfer Himmels und der Erde, vor dem alle Völker sind wie ein Tropfen am Eimer, der eine und einzige, der Gott genannt zu werden verdient; vor dem die Götter der Völker Nichtse sind (Jes 41,21-29), der deshalb auch den heidnischen Großkönig Kyros zu seinem Gesalbten (Jes 41, 1-5; 45, 1-6) erwählen und in den Dienst seines Erlösungswillens nehmen kann. So lernt Israel sich zu den anderen Völkern in ein Verhältnis zu setzen, das nicht zuerst vom Bedürfnis nach Abgrenzung bestimmt ist, sondern von der Hoffnung auf eine gemeinsame Zukunft für alle. Darum wird auch der Heimweg, den Deuterocesaja ankündigen kann, zu einer „Straße der Hoffnung“ (Jes 35,1-10; 41,17; 42,16; 43,1-7), auf der der Herr sein Volk zurückführen wird wie ein Sieger, der alle mit sich führt, die er sich erworben hat, und wie ein Hirt (Jes 40,10f): diese Straße durch die Wüste bauen nicht wir für Gott (wie die Täuferpredigt Mt 3, 3 nahelegt), sondern wird im Auftrag Gottes für sein Volk gebaut, rechts und links von sprudelnden Quellen gesäumt und von Zeder, Öl-bäumen, Plantanen und Zypressen, die ihm Schatten spenden: „Dann werden alle sehen und begreifen, dass die Hand des Herrn dieses alles gemacht hat, dass der Heilige Israels es erschaffen hat“ (Jes 41,17-20). Diese Straße wird zum Weg, auf dem am Ende, ganz am Ende, bei der großen Völkerwallfahrt, alle Völker den Weg zum Sion finden (Jes 45, 14-23; 60, 1-22; 62,2) und „der Herr der Heere wird für alle Völker ein Festmahl geben“ (Jes 25, 6-8).

4. Zwischenbilanz: Worum geht es? Worum geht es nicht?

Wir haben anhand einiger exemplarischer Texte die zweite Wegstrecke meditiert, die das Volk Gottes nach den Dokumenten des AT genommen hat. Als erstes drängt sich uns der Eindruck eines „geistlichen Weges“ auf, wie wir ihn von unseren spirituellen Lehrern kennen, von Johannes vom Kreuz oder Ignatius von Loyola, von Charles de Foucault oder Simone Weil. Sie alle wissen, dass es in der Glaubensbiographie Krisen gibt, die auf eine wunderbare Weise ein Tor zu neuem Leben werden, eine Art neuer Geburt. Nikodemus fragt: „Wie kann ein Mensch, der alt ist, geboren werden? Er kann doch nicht in den Schoß seiner Mutter zurückkehren!“ Jesus antwortet: „Der Wind weht, wo er will; du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht (d.h. er zerzaust dir völlig den Kopf). So ist es mit jedem, der aus dem Geist geboren ist“ (Joh 3, 4-8). Die Sache, um die es hier geht, ist uns also nicht fremd. Aber damit steht auch eine ganze Reihe von Fragen auf:

- ◆ Warum haben wir diesen Schatz der atl. Überlieferung nicht längst entdeckt? Warum sind diese Texte kein fester Bestandteil unserer Spiritualität?
 - ◆ Warum sind sie gerade heute so faszinierend?
 - ◆ Aber sind sie auch plausibel? Es geht uns ja nicht gut, aber im Exil stecken wir doch auch nicht! Sollte man nicht lieber von einer Diasporasituation reden?
 - ◆ So eindrucksvoll die Texte sind – wo bleibt die Brücke zum NT? Sollen wir wirklich hinter die Osterbotschaft zurückgehen?
- a) Worauf gründet sich die eigentümliche Faszination dieser Texte?

Wir erleben uns heute als „Kirche im Gegenwind“¹⁰, als Kirche, die völlig überraschend

im nachkonziliaren Aufbruch von einer anhaltenden Krise heimgesucht worden ist. Die Statistiker erschrecken uns mit rückläufigen Zahlen auf allen Ebenen kirchlichen Lebens und die Ordenskonvente scheinen besonders hart heimgesucht, als hätten sie die Rolle von Seismographen. Weder Schuldzuweisungen noch Durchhalteappelle zeigen irgend eine Wirkung.

Die hilfreichste Auskunft kommt von Seite der viel verschrieenen Soziologie, die uns den Rückgang des kirchlichen Lebens als Auswirkung überindividueller gesellschaftlicher Umbrüche erklärt, einer ökonomischen, politischen und kulturellen Umgewichtung der Gesamtverhältnisse: wenn man ein Mobile umstößt, bewegen sich alle seine Teile. Diese Auskunft entlastet, weil sich die Suche nach Sündenböcken als ebenso unsinnig erweist wie die Beschwörung des („säkularisierten, atheistischen, liberalistischen“ usw.) „Zeitgeistes“. Aber diese Auskunft allein macht uns unsere Situation noch nicht leichter. Wir fühlen uns zwar nicht unmittelbar als Versager, aber die Gefühle der Bedrückung und der Ratlosigkeit, die Frage, wie es angesichts der gesellschaftlichen Trends weitergehen soll, bleiben, solange wir auf sie nicht eine Antwort in der Sprache unseres Glaubens finden. Wenn es nicht gelingt, die sozialwissenschaftlichen Diagnosen zur Situation des Christentums und der Kirchen von der eigenen Glaubensüberlieferung her zu interpretieren, können sie nicht wirklich angenommen und nicht in den Dienst einer fruchtbaren Veränderung gestellt werden.

Wenn ich heute die Erfahrungen Israels im Exil und der Diaspora in den Blick rücke, möchte ich also keine religionssoziologische Diagnose oder Prognose stellen, sondern – bescheidener und zugleich hilfreicher – auf Erfahrungen unseres Glaubensweges als Volk Gottes hinweisen, die uns eine Sprache geben, unsere Ratlosigkeit, Furcht und Trauer angesichts dieser Diagnosen als Erfahrungen anzunehmen, die zum Weg des Glaubens

selbst gehören, die also nicht verleugnet und verschwiegen werden müssen, sondern unter uns und vor allem vor unserem Gott zu Wort kommen dürfen.

Darum möchte ich Ihnen auch freimütig von der Situation erzählen, in der mir erstmals die richtende und tröstliche Kraft dieser Texte aufgegangen ist. Das geschah nicht am Schreibtisch, bei der Lektüre des kirchlichen Jahrbuchs, sondern auf meiner ersten Reise durch Burgund 1966. Ich hatte mir vorgenommen, mich in diesem Urlaub mit den Kleinen Propheten vertraut zu machen. In meiner Innsbrucker Studienzeit war mir das Alte Testament irgendwie abhanden gekommen. Das lag nicht an Karl Rahner, sondern an dem miserablen Lehrangebot im AT: Exegese auf der Basis der Vulgata! Es war eine Frage der Psychohygiene, sich dem nicht auszusetzen. Wir waren in Burgund zu viert unterwegs und hatten ausgemacht, dass wir uns in den romanischen Kirchen und Klöstern die Zeit nehmen wollten, die Bibel zu lesen. In Fontenay, Vezelay, Cluny saß ich also und las:

*Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie
und kann eure Feier nicht ausstehen.
Eure Brandopfer und Speiseopfer sind mir
zuwider.*

*Das gemästete Vieh, das ihr für das Opfer-
mahl schlachtet,
kann ich nicht mehr sehen.*

*Weg mit dem Lärm deiner Lieder!
Dein Harfenspiel will ich nicht hören,
sondern das Recht ströme wie Wasser,
die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender
Bach.“ (Am 5,21-24).*

*„Sie schreien zwar zu mir: ‚Mein Gott!
Wir, Israel, kennen dich doch‘.
Aber Israel hat das Gute verworfen.
Schlachtopfer lieben sie,
sie opfern Fleisch und essen davon;
der Herr aber hat kein Gefallen an ihnen“
(Hos 8, 2-4.13)*

Beim Durchwandern der leergelassenen Kreuzgänge, beim Blick in die hohen Gewölbe und in die Gesichter der Heiligen, die von schweren Hammerschlägen verwüstet waren, wurde mir klar: Hier hat sich noch einmal das Gericht am Hause Gottes ereignet (Jer 25,29; Ez 9,6; 1Petr 4,17):

„Fürwahr, diesmal schleudere ich sie hinweg und bringe sie in Bedrängnis – damit sie mich finden“ (Jer 10, 17).

Aber dann waren da auch die wunderbaren Sätze vom unvernünftigen, mütterlichen Erbarmen Gottes (Hos 11,1-9), von der unbeirrbareren Treue Gottes (Dtn 32,3), von den Quellen, die er mitten in der Wüste aufbrechen lässt (Jes 35,7; 41,18; 49,10).

Wir sind in diesen Mauern immer wieder Gruppen junger Leute begegnet, die nichts anderes im Sinn hatten, als uns willkommen zu heißen oder die in einem Seitenschiff still für sich – und für uns – Psalmen sangen. Und am Schluss der Reise die erste Begegnung mit Taizé! Was für eine ruhige Zuversicht, mitten in dieser religiös versteppten Landschaft! Was für eine Kraft, sich seit den 60er Jahren auf immer neue Generationen junger Menschen einzustellen! Was für ein Signal bis heute – bis in die Wahl von Warschau als Ort, die Zeitenwende zu begehen!

Ich bin damals glücklich nach Hause gefahren. Ich hatte endlich einen Schlüssel gefunden, der mir das AT öffnete. Gleich im Advent dieses Jahres hielt ich mit der Studentengemeinde in Trier einen Besinnungstag unter der Überschrift: „Die Chancen des Exils“¹¹. Ich konnte deutlich machen: Der Advent ist nicht gedacht als Inszenierung einer kollektiven Regression in die „Zeit des Alten Bundes“, damit man sich an Weihnachten so recht von Herzen über die Geburt des Messias freuen kann, sondern die Texte und die Lieder des Advents geben uns die Sprache, die eigene Not und die eigene Hoffnung im

Blick auf die Welt, wie sie ist, ins Wort zu fassen: „Biete auf deine Macht, Herr, und komm“ (Ps 80,3)¹². Der Advent ermutigt uns – wie Friedrich von Spee in den Gräueln des Dreißigjährigen Krieges – zu fragen:

*„Wo bleibst du Trost der ganzen Welt, worauf sie all ihr Hoffnung stellt?
Ach komm, führ uns mit starker Hand
Vom Elend in das Vaterland“¹³.*

Darüber hat sich mir freilich um so drängender die Frage gestellt: Warum sprechen uns diese Texte erst heute an? Warum leben wir als Kirche nicht längst aus ihnen? Ich hoffe, erste Antworten darauf geben zu können. Doch zuvor seien noch zwei mögliche Einwände ernst genommen. Der eine ist mit dem Stichwort „Exodus“ verbunden, der zweite mit dem Stichwort „Diaspora“.

b) Sollen wir uns jetzt am Exil statt am Exodus orientieren?

Diese Alternative liegt mir fern. Sie ist der Bibel fremd. Die Bibel erzählt von beiden Wegstrecken, freilich nicht auf die gleiche Weise. Sie hat beide Erfahrungen in das „kulturelle Gedächtnis Israels“ aufgenommen und dabei einen geheimnisvollen Verweisungszusammenhang aufgebaut: Es wird nicht nur die Befreiung aus dem Exil als ein neuer Exodus beschrieben (Jes 45,15-21; Ps 126) sondern (in Deut 1,6-32-52 in einer fiktiven Rede des Mose) wird umgekehrt auch der Exodus aus Ägypten aus der Perspektive des Exils und der Diaspora neu beschrieben und gewichtet. Wie wäre es zu erklären, dass die Urgeschichte (Gen 1, 1-11, 19) mit der Geschichte vom Turmbau zu Babel abgeschlossen wird (Gen 11, 1-9), wenn die Redakteure dieser „Ouverture“ zum AT nicht die riesigen Tempeltürme in Babel gesehen hätten? Noch mehr: Der Glaube an Gott als den Schöpfer Himmels und der Erde – und nicht nur als Stammesgott des Volkes Israel – hat sich, wie die alttestamentliche Forschung

nachweisen konnte, erst in der Exils- und Nachexilszeit im Gegenüber zu einem hochattraktiven religiösen Umfeld durchgesetzt.¹⁴ Mit größter Gewissenhaftigkeit trägt Israel zusammen, was ihm in allen Verlusten immerhin geblieben ist: die Erinnerung an seine Geschichte mit Gott¹⁵. So kommt es zur Sammlung, Sichtung und redaktionellen Überarbeitung der Gesetzesbestimmungen, der Erzähltraditionen und der vorexilischen Prophetie, zur deuteronomistischen und priesterschriftlichen Neuinterpretation und Redaktion des Pentateuch – aus der Perspektive des Exils! Der Gottesdienst der Exilierten wird zum neuen Ort des Horchens auf Jahwe und des Bekenntnisses zu ihm: „Er ist ein unbeirrbar treuer Gott, gerecht und gerade“ (Dtn 32,4). Das Exil ist „die zutiefst jüdische, die dem jüdischen Volk eigenste Schöpfung, das Symbol, das die gesamte geschichtliche Erfahrung [des Judentums] ausmacht und sie vergeistigt“¹⁶, d.h. ausgelitten, durchbetet, zu Ende gedacht und angenommen hat.

Davon sprechen nicht nur die Exilsprophezie und ein großer Teil des Psalters. Davon zeugt auch die spirituelle und theologische Fruchtbarkeit der Nachexilszeit. Israel nimmt die Weisheit seines Umfeldes auf (Weisheitsbücher) und macht sich ihm verständlich (Esther, Tobit, Dan). Im Institut der Proselyten öffnet es sich „den Fremden, die sich dem Herrn angeschlossen haben“ (Jes 56,6). Im Süden, in Alexandrien, macht man sich an das große Inkulturationsprojekt der Septuaginta, der Übersetzung der Bibel in die Sprache der griechischen Welt. So kann ein Midrasch Israel mit einer Parfümflasche vergleichen, die umgefallen ist, aber gerade so ihren Duft verbreitet¹⁷.

Das Exil ist also ebenso konstitutiv für die Identität des Volkes Gottes wie der Exodus. Sie dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Dadurch verschärft sich aber nur die Frage, warum uns solange und so einseitig der Exodus fasziniert hat und wir den Weg

ins Exil und in die Diaspora als für uns nicht relevant übergangen haben. Zuvor jedoch der zweite Einwand:

c) Sollten wir nicht besser von einer neuen Diasporasituation sprechen?

Dies ist in der Tat eine vertrautere biblische Chiffre für die gegenwärtige pastorale Situation. Sie ist nicht von ungefähr in der deutschsprachigen Theologie der Gegenwart vor allem von den Kirchen in den neuen Bundesländern ins Spiel gebracht worden¹⁸. Seit den 70er Jahren versuchen evangelische wie katholische Theologen angesichts der gemeinsam erlittenen Unterdrückung durch das DDR-System den konfessionell eingeführten Diasporabegriff aufzubrechen. Ein neues, ökumenisches Diasporaverständnis entwickelt sich im Rückgriff auf die frühchristliche Diasporaspiritualität (bes. 1 Petr). So stößt man sich nicht länger an den Defiziten der eigenen pastoralen Situation, sondern entdeckt den Reichtum einer armen Kirche, die pastoralen Chancen einer Kirche in der Minderheit: Vor ihr braucht niemand mehr Angst zu haben, weil sie keine Macht mehr hat und also keinen Druck mehr ausüben kann; man verdächtigt sie auch nicht mehr der Komplizenschaft mit den „Herren dieser Welt“, weil sie von denen systematisch an den Rand gedrängt wird. Um so klarer wird ihr selber ihre Sendung. In einer rabiat säkularisierten Umwelt spricht sie von den Verheißungen des Evangeliums, bezeugt sie die verborgene Gegenwart Gottes auch unter dem atheistischen Machtapparat und fordert – wie Jeremias – die Glaubenden auf, in diesem feindlichen Umfeld stellvertretend vor Gott Fürsprache einzulegen¹⁹. Die Diaspora wird zu einem exemplarischen Lernort des Glaubens²⁰.

Michael Sievernich, der diese Entwicklung 1998 rekapituliert²¹, macht freilich darauf aufmerksam, dass nochmals 20 Jahre früher, nämlich bereits 1954, Karl Rahner in einem Vortrag über die Position des Christen in der

modernen Welt die neue Diasporasituation angesprochen und als ein „heilsgeschichtliches Muss“ gedeutet hat: „Das Christentum ist (wenn auch in sehr verschiedener Dosierung) überall in der Welt und überall auf der Welt in der Diaspora. Es ist als wirkliches (Christentum) überall zahlenmäßig eine Minderheit, es hat nirgends eine faktische Führerrolle, die ihm erlaubt, machtvoll und deutlich der Zeit den Stempel christlicher Ideale aufzuprägen... Wir sind sogar unzweifelhaft in einer Periode, wo diese Diasporaisierung noch weiter fortschreitet“²². Warum? Weil sie gewissermaßen die Kehrseite und der Preis dafür ist, dass wir erst jetzt, seit die Welt zu einer Weltgesellschaft zusammenwächst, im strengen Sinn des Wortes Weltkirche geworden sind. „In dem Augenblick, da sie beginnt, Kirche aller Heiden zu werden, beginnt sie auch, Kirche überall unter den Heiden zu werden.“²³ Sie ist heute in allen Kontinenten präsent, aber in der Gestalt christlicher Minoritäten²⁴. Und sie wird aus diesem Status nicht mehr heraustreten können, weil sich – abgesehen von dem Widerstand der bodenständigen religiösen Kulturen – die Weltbevölkerung schneller vermehren wird, als sie jemals missionarisch eingeholt werden könnte. Allein in diesem Jahrhundert hat sie sich viermal verdoppelt!

Dieser säkularen „planetarischen“ Diasporasituation ordnet Sievernich die postmoderne Diasporaerfahrung ein und unter, in der wir uns in Europa vorfinden. Für sie ist charakteristisch, dass wir einerseits einen unübersehbaren öffentlichen Kredit- und Plausibilitätsverlust des kirchlich formierten Christentums zu verkraften haben – gerade als einzelne Christen im eigenen gesellschaftlichen Umfeld –, uns auf der anderen Seite aber nicht einfach einem religiösen Vakuum gegenübersehen, sondern einem expandierenden bunten Markt religiöser Sinnangebote.

In diesem multikulturellen Kontext die eigene christliche Identität zu bestimmen sind

in den Ländern Europas viele Experimente gemacht worden; sie bündeln sich seit den 70er Jahren im Begriff der „Evangelisierung“, wie er aus der Mission de France erwachsen, in der Gestalt der Sozialarbeiterin Madeleine Delbrél verkörpert und von Paul VI. der Weltkirche als Leitbegriff angeboten wurde, als „die Gnade und die eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität“ (EN 14). Dieser Begriff ist inzwischen leider, wie Ottmar Fuchs früh und treffend formuliert hat, zu einer Art theologischer Stopfgang geworden²⁵, in die jeder hineinpackt, was er will oder womit er glaubt, dem Heiligen Vater eine Freude machen zu können. Sievernich verwendet ihn korrekt und streng, realitätsbezogen und ermutigend als Aufbau eines Netzwerks kleiner kommunikativer Glaubensmilieus unterhalb der institutionellen Kirchenorganisation, gewissermaßen als Humusboden, aus dem sie lebt (1), als pointiert diakonische, d.h. an den Menschen und ihren Notlagen orientierte Pastoral (2) und als Bemühen um eine neue Gebetskultur im Rückgriff auf die großen biblischen Grundgesten des Dankens, der Fürbitte und der Klage (3).²⁶

Uns als Christen in einer neuen Diasporasituation zu sehen, ist also vom NT her gut begründbar; tatsächlich haben sich ja die frühen Gemeinden – im Rückgriff auf die Erfahrungen Israels – als Volk Gottes in der Fremde verstanden und diese Situation als Chance begriffen, jedermann Rechenschaft zu geben von ihrer Hoffnung (1 Petr 3, 15). Aber wenn Kardinal Schönborn angesichts der massiven Kirchenaustritte in Österreich erklärt, dies sei nicht so schlimm, solange nur die Richtigen bleiben, weil die Jünger Jesu eben eine „kleine Herde“ (Lk 12,32) seien, bekommt solche Diasporaspiritualität einen schalen Beigeschmack. Hier wird etwas schöngeredet, denn die heutige oder künftige Diaspora unserer Kirchen unterscheidet sich von der frühchristlichen doch darin, dass sie nicht am Anfang sondern am Ende eines

Weges geht, der mit allem rechnete, nur nicht mit einer Rückkehr in die Situation des Anfangs. Der heutigen Diasporaerfahrung liegt eine Verlusterfahrung zugrunde, der Schmerz über die Auflösung des Milieus, in dem kirchlicher Glaube sich beheimatet wusste, aus dem er sich nun in die „Fremde“ gestoßen sieht ²⁷.

Und noch darunter sitzt die Scham über die tiefe Verstrickung unserer Kirche in die Schuldgeschichte des zurückliegenden Jahrtausends. Der Papst hat sie endlich angesprochen²⁸, aber abschütteln können wir sie im Überschritt in das Jahr 2000 nicht. Der „Blick zurück nach vorn“²⁹ darf den Trümmerfeldern der Christenheit nicht ausweichen; denn es bleibt die Frage, wie das alles möglich war, wie es vom Kernland des Christentums, von Europa, seinen Ausgang nehmen konnte. Erst wenn wir auch die Trauer über die verspielten Chancen der Christenheit zulassen können, ist ein neuer Anfang möglich. Darum tun wir gut daran, den Begriff der Diaspora nicht von der bitteren Erfahrung des Exils abzukoppeln, die ihm zugrunde liegt. Israel hat das Exil und die Diaspora zwar immer unterschieden, aber auch immer zusammengesehen. Darum zurück zu unserer Ausgangsfrage:

d) Warum sind die Texte der Exils- und Diasporaspiritualität Israels nicht längst ein fester Bestandteil unserer Spiritualität?

Diese Frage muss man konkretisieren: Warum spielen sie in der Liturgie der Kirche – vor und nach dem Konzil – nur eine sehr untergeordnete Rolle³⁰? Warum haben sie unsere Gebetsprache nicht inspiriert, geschweige denn die Volksfrömmigkeit? Am ehesten haben die Exilpsalmen im Stundengebet die Chance erhalten, unserer Not unmittelbar Ausdruck zu geben und die poetische Sprache der Antiphonen zu inspirieren³¹.

Ich fürchte, dies hängt zusammen mit unserer Unfähigkeit zu trauern.

A. Mitscherlich hat Ende der 60er Jahre der Bundesrepublik die Diagnose gestellt, sie sei unfähig zu trauern, d.h. den gigantischen Verdrängungsprozess hinter und unter ihrer wirtschaftlichen Prosperität wahrzunehmen³², die kollektive Abspaltung der Erinnerung an die Katastrophe und die eigene Schuldverstrickung in sie. Trauer ist etwas Großes, Starkes. Wer trauert, lässt den Schmerz zu, der uns anspringt, wenn wir etwas loslassen oder als irreparablen Schaden akzeptieren müssen. Wer jammert, sucht dem Schmerz auszuweichen; er kann nicht loslassen, was vergangen ist, und nicht eingestehen, was er falsch gemacht hat. Jammern ist die Unfähigkeit zu trauern.

Derzeit wird in unserer Kirche viel gejammert, aber nicht ernsthaft getrauert. Warum? Weil sie – noch immer – nur ihre Erfolgsgeschichte als Volk Gottes glaubt erinnern zu dürfen. Die Misserfolge, das Scheitern und die Schuld ihrer Geschichte wird selbst in den Schuldbekennnissen des Papstes noch verharmlost, sofern nur die Schuld „einzelner Söhne und Töchter der Kirche“ beklagt, aber nicht eingestanden wird, dass die großen himmelschreienden Verbrechen (die Ketzerverfolgung, die Kreuzzüge, Glaubenskriege, Judenverfolgung bis hin zum Schweigen angesichts des Holocausts) von den obersten Repräsentanten der Kirche toleriert oder sogar organisiert und gerechtfertigt wurden, also im „System“ und „Konzept“ der Kirche angelegt waren. Die vielbeklagte „Säkularisierung“ der modernen Gesellschaft etwa ist das historisch nachweisbare Ergebnis der Friedensunfähigkeit der Kirchen nach den barbarischen Morden des 30jährigen Krieges, dessen Grauen uns erst die jüngsten Konflikte im Balkan plastisch vor Augen führten. Erst als die beiden Kirchen sich im wahnwitzigen Versuch, die Glaubensfrage mit Waffengewalt zu ent-

scheiden, erschöpft hatten – die katholische Seite hat die gesamten bei der Unterwerfung Südamerikas geraubten Reichtümer in die Finanzierung des Krieges (durch das Haus Fugger) gesteckt – kam man auf die Lösung, die Religion aus dem Spiel zu lassen, d.h. um des Friedens willen einen religionsfreien, „säkularen“ Raum zu schaffen, innerhalb dessen eine Koexistenz unterschiedlicher Glaubensverständnisse möglich wurde.³³ Natürlich sind wir für die Verbrechen des Dreißigjährigen Krieges oder der Inquisition so wenig verantwortlich wie für die Verbrechen des Naziregimes an den Polen oder den Juden. Aber wir müssen wahr sein lassen, dass wir in beiden Fällen als Kirche nicht auf der Seite der Opfer, sondern auf der Seite der Täter standen³⁴. Was meint der Papst, wenn er zur „Reinigung des Gedächtnisses“ aufruft? Werden wir durch ein Schuldbekenntnis zu Unschuldsengeln, die endlich alles los sind, was einmal war? Oder ist das gereinigte Gedächtnis jenes, das die eigene Schuldenlast anschauen kann und zu ihr steht – „mit zerknirschem Geist, einem zerbrochenen und zerschlagenen Herzen, das du, Gott nicht verschmähen wirst“ (Ps 51,19).

Erst wenn wir uns mit unserer persönlichen und „ererbten“ Schuld – wie Israel im Exil – dem Dunkel Gottes aussetzen, können wir die Erfahrung machen, die Israel uns als Vermächtnis hinterlassen hat: „Er ist ein unbeirrbar treuer Gott“ (Dtn 32,4). Erst dann können wir die fixe Idee verabschieden, es müsse sich Gottes Macht in unserer Macht manifestieren (vgl. 1 Kor 1,26-31; Ps 20, 8; 147,10).

e) Gibt es eine Brücke zum NT?

Wann wir als Kirche Christi begonnen haben, die große und fruchtbare zweite Wegstrecke des Volkes Gottes aus unserem „kulturellen Gedächtnis“ zu verdrängen, ist derzeit – angestoßen vom christlich-jüdischen Gespräch – ein wichtiges Forschungsfeld der frühen Kirchengeschichte. Offensicht-

lich war dabei die Übernahme der geistigen Führungsrolle, beginnend mit dem Aufbau der Reichskirche nach Konstantin, von entscheidender Bedeutung. Man kann nicht zugleich im Zentrum und am Rande stehen. Deshalb entgleitet der Erfahrungsschatz Israels der Kirche mehr und mehr. Als „Siegerreligion“³⁵ kann sie die Juden nicht mehr verstehen, die sich vom Rande her einen Reim auf ihre Situation zu machen versuchen.

Das aber hat sich geändert, seit wir selber uns an den Rand gedrängt sehen. Jetzt können wir die Exiltexte ganz unmittelbar als Trostbotschaft an uns hören und die Klammer entdecken, die uns – über Jesus – mit Israel im Exil verbindet. Es ist nicht mehr und nicht weniger als das Herzensanliegen Jesu: seine Botschaft vom Königtum Gottes.

Israel hat nach seiner Rückkehr ins Land die Mauer, die Stadt und den Tempel wieder aufgebaut und viele seiner alten Ordnungen wieder aufgerichtet; das Königtum bekam keine Chance mehr, weil man auf den Anbruch der Königsherrschaft Gottes setzt: „Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten, der den Frieden verkündet, der frohe Kunde bringt, das Heil ansagt und zu Sion spricht: Dein Gott ist König!“ (Jes 52,7; vgl. Pss 97-100).

Das Herzstück des Evangeliums, Jesu Botschaft vom Königreich Gottes ist keine „Erfindung“ Jesu, sondern eine Zusage Gottes an Israel am Ende des Exils. Jesus muss, als er auftritt, nur mehr sagen: Es ist soweit! Die Gottesherrschaft ist nah herangekommen (Mk 1,1. 14)³⁶. In diesem Jesus sind wir, wie Paulus sich ausdrückt, zu „Miterben“ der Verheißung geworden, die an Israel ergangen ist (Röm 8,17; Eph 6,6) – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Die Wiederentdeckung der „Gottesherrschaft“ als Mitte der Botschaft Jesu hat in den letzten Jahrzehnten unser Denken über die Kirche tiefgreifend verändert. Wir können sie nicht mehr, wie die restaurative Epoche des

19. Jahrhunderts, als „Reich Gottes auf Erden“ und darum als „societas perfecta“ verstehen, sondern sehen sie als den Ort, an dem das Reich Gottes erhofft, verkündet, gefeiert und anfanghaft zur Erscheinung gebracht wird³⁷. Eine Pastoral im Horizont der Gottesherrschaft richtet darum ihren Blick voraus, in die offene Zukunft Gottes³⁸. Sie vertraut der Verheißung, die dem Volk Gottes Mitten im Dunkel des Exils zuteil wurde und entdeckt „inmitten der Bedrängnis“ die Straße der Hoffnung, die sich dort auftat, als ihren eigenen Weg.

5. Aufgaben für die Ordensleitungen bei der Arbeit an ihrem Leitbild

Was sich aus diesen Überlegungen für die Leitbildarbeit einzelner Ordensgemeinschaften und der VDO an konkreten Konsequenzen ergibt, muss von ihnen selbst entdeckt und erprobt werden im Blick auf

- ◆ Horizonterweiterung
- ◆ Communio-Kultur
- ◆ Präsenz in der Gesellschaft
- ◆ Leitungsverantwortung.

Hier mag es genügen, mit zwei Trostworten zu schließen, die sich – über zweitausend Jahre hinweg – gegenseitig beleuchten und bekräftigen.

Das erste besteht aus den drei Versen, mit denen das Buch des Propheten Habakuk endet. Das Schlusskapitel (Hab 3, 1-16) singt ein Preislied auf den großen kosmischen Kriegsgott, der die Erde erzittern lässt, wenn er kommt, um den Feinden Israels heimzuzahlen, was sie dem Volk angetan haben. Es ist amüsant zu sehen, wie die Exegeten bei diesem Text ins Schwärmen kommen und sich förmlich dafür entschuldigen, dass da irgend ein Unbekannter am Schluss noch drei Verse angehängt hat – ein Frommer der Nach-

exilszeit, der sich auf das Donnergetöse der göttlichen Epiphanie seinen eigenen Vers zu machen gestattete:

*„Zwar blüht der Feigenbaum nicht,
an den Reben ist nichts zu ernten;
der Ölbaum bringt keinen Ertrag,
die Kornfelder tragen keine Frucht;
im Pferch sind keine Schafe,
im Stall steht kein Rind mehr.
Dennoch will ich jubeln im Herrn,
und mich freuen an Gott meinem Retter.
Gott, der Herr, ist meine Kraft.
Er macht meine Füße schnell wie die Füße
der Hirsche
und lässt mich schreiten auf den Höhen“
(Hab 3, 17-19).*

Der zweite Text stammt von einer Zeitgenossin, die ein Leben lang als Lyrikerin versuchte, sich auf das, was uns das Leben zumutet, einen Vers zu machen:

*Lang ist die Zeit, da wir uns keinen Vers
machen können,
da die geheimnisvolle Entsprechung misslingt.
(Singt doch, sagen sie, singt.)
Doch erst, wenn die Netze zum Grunde des
Meeres gesunken
Kommen die Fische, spielen um unser Boot
Erst wenn von unseren Tauben, den
beringten,
Keine mehr heimkehrt, kommt die große
fremde
Graue, den Ölweig im Schnabel³⁹.*

Literatur:

- Ebertz M.N., Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg 1997.
- Gabriel K., Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Herder 1992.
- Hendriks J., Gemeinde von morgen gestalten. Modell und Methode des Gemeindeaufbaus, Gütersloh 1996.

Kast V., Freude, Inspiration, Hoffnung (dtv 35116), München 1997.
 Kaufmann F.X., Wie überlebt das Christentum? Freiburg 2000.
 Kehl M., Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche, in: Wozu Kirche? Wozu Gemeinde?, hg. v. G. Koch/J. Pretscher, Würzburg 1994, 40-62.
 Ders., Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose, Freiburg 1996.
 Ortkemper F.J., Krise Israels im Exil, in: Bibel heute 27 (1995) 55-60.
 Rootmensen B., Vierzig Worte in der Wüste. Werkbuch für Gemeinden zur Krise von Kirche, Glaube und Kultur, Düsseldorf 1991 (vergr.)
 Zerfaß R., Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft, in: Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriss hg. v. der Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen, München 1994, 33-90.
 Ders., Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt, Freiburg 1992, 86-95.
 Ders., Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit? Zur pastoralen Aktualität einer zentralen Erfahrung Israels, in: KatBl 125 (2000) 42-51.
 Zulehner P.M., Wie eine christliche Gemeinde leben sollte, in: Koch/Pretscher, Wozu Kirche?/Wozu Gemeinde?, 63-88.

- 1 Diesen Hinweis verdanke ich Frau Prof. Dr. Inge Mager, Hamburg.
- 2 Erikson, E.: Einen guten Überblick über die wichtigsten erfahrungswissenschaftlichen Identitätstheorien bietet Werbick J.: Glaube im Kontext, St. Ottilien² 1987, 83-143.
- 3 Ebertz, M.N.: ‚Leitbildnerei‘ in sozialen Dienstleistungsorganisationen. Über den Zwang zur Selbstthematization von organisierter Diakonie und Caritas, in: Öhlschläger, R./Brühl, H.M. (Hg.), Unternehmen Barmherzigkeit. Identität und Wandel sozialer Dienstleistung, Baden-Baden 1996, 39-51.

- 4 Klinger, E. ARMUT. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990; Keul, H., Sander, H.J. (Hg.): Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung, Würzburg 1998.
- 5 Klinger, Elmar: Armut. Eine Herausforderung Gottes, Einsiedeln 1990; Keul, Hildegund/Sander, Hans-Joachim (Hg.): Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung. FS für Elmar Klinger, Würzburg 1998.
- 6 Vorgrimler, H.: Volk Gottes oder *communio*? in: Keul/Sander, 41-53.
- 7 Einen Überblick geben: Gunneweg, A.H.J.: Geschichte Israels bis Barkochba, Stuttgart 1976. Schmidt, W.H.: Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn 1979. Hossfeld, F.L.: Volk Israel und Diaspora – Bibeltheologische Überlegungen, in: Lebendiges Zeugnis 49 (1994) 10-20. Petzel, P.: Aspekte jüdischer Diasporaerfahrung – in christlicher Sicht, in: Lebendiges Zeugnis 51 (1996) 137-151; vgl. auch die Stichworte Diaspora, Exil und Judentum im LThK³ 1990 ff. Terminologisch bezeichnet das hebräische Ausgangswort *gola*, *galuth* die schmerzlichen Vertreibungen als Geschick Israels bis in die Gegenwart, während das griechische Fremdwort *diaspora* wertneutral das Leben unter den Völkern meint (Hossfeld, F.L.: Volk 10f. 16-20).
- 8 Charpentier, E.: Führer durch das Alte Testament, Düsseldorf, 1984, 82.
- 9 Petzel, Aspekte 141.
- 10 Ebertz, M.N.: Kirche im Gegenwind, Freiburg 1997.
- 11 Als Adventsbetrachtung veröffentlicht unter dem Titel „Engagement in Babel“, in: Diakonia 3 (1968) 323-333.
- 12 Mit diesen Worten (vgl. auch Ps 68,29) begann in der vorkonziliaren Liturgie eindrucksvoll das Kirchengebet vom 1. Adventssonntag: die Liturgieform des Vaticanum II hat es leider nicht aufgegriffen.
- 13 Für Spee klang im Wort „Elend“ noch die alt-hochdeutsche Bedeutung „Vertreibung, Ausland, Fremde“ mit! In der Eifel sagte man von einem Kind, das seine Eltern verloren hat: Es „elennert“.
- 14 Groß, W.: Krise und Neubeginn. Israel im Exil und in der Diaspora, in: Söding, Zukunft 17-30.
- 15 Hossfeld: Volk Israel 17f.
- 16 Halpern, B.: zit. bei Petzel, Aspekte 142.
- 17 Petzel, Aspekte 144

- ¹⁸ Röhrig, H.-J.: *Diaspora – Kirche in der Minderheit*. Leipzig 1991.
- ¹⁹ Scheer, W.: *Stellvertretung. Optionen der Kirche in der Diaspora*, in: Söding, *Zukunft* 73-94.
- ²⁰ Söding, Th.: *Ein Haus des Geistes in der Fremde. Die Berufung der Kirche nach dem Ersten Petrusbrief*, in: ders., *Zukunft* 31-58; Wanke, J.: *Kirche-Sein in der Diaspora – „Lernort“ des Glaubens*, in: *DIASPORA* Priesterheft 1997, 22-31; Garhammer, E.: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde!“ (Lk 12,32). *Pastoraltheologische Anmerkung zu Diaspora-Erfahrungen*, ebda. 41-49; Wanke, J. (Hg.): *Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland*, Leipzig 2000.
- ²¹ Sievernich, M.: *Planetarische Diaspora. Zur pastoralen Bedeutung einer Krisenkategorie*, in: Bärenz, R. (Hg.): *Theologie, die hört und sieht. FS für J. Bommer*, Würzburg 1998, 94-107.
- ²² Rahner, K.: *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt*, in: ders.: *Sendung und Gnade*, Innsbruck und Wien⁵ 1998, 13-24.
- ²³ ebda 30.
- ²⁴ Vgl. Theißen, G.: *Die Zeichensprache des Glaubens*. Gütersloh 1992, 8: „Die christlichen Kirchen wurden in ihren ‚Heimatländern‘ zu ‚Subkulturen‘ in einer multikulturellen Gesellschaft. Sie verloren viel von ihrer öffentlichen Relevanz und Funktion. Gleichzeitig aber verbreiteten sie sich über die ganze Welt, so dass heute keine der großen Religionen so global vertreten ist, wie das Christentum. Christliche Minoritäten sind heute überall präsent. In Amerika und Afrika, im vorderen Orient und im fernen Orient, in Ost und West. Das Christentum wurde dadurch als Ganzes ‚multikulturell‘: Junge Kirchen entwickeln eine Eigenständigkeit, die uns oft in Verlegenheit setzt. Mit einem Satz: Christen wurden eine Minorität, aber eine Minorität, die überall vertreten ist.“
- ²⁵ Fuchs, O.: *Ist der Begriff Evangelisierung eine „Stopfgans“?*, in: *KatBl* 112 (1987) 498-514.
- ²⁶ Sievernich, *Planetarische Diaspora*, 102-106.
- ²⁷ Kehl, M.: *Kirche in der Fremde*, in: Koch, G./Pretschner, J. (Hg.): *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde?*, Würzburg 1994, 40-62; Busch E.: *Fremdlichkeit. Selbstbestimmung der Kirche am Ende ihrer anerkannten Weltgeltung*, in: Söding, *Zukunft* 59-72.
- ²⁸ Johannes Paul II.: *Wir fürchten die Wahrheit nicht*, Graz 1997.
- ²⁹ Söding, Th.: *Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament*, Freiburg 1997, 134-147.
- ³⁰ Was von ihnen im Advent und an Epiphanie, in der Karliturgie, der Oster- und Pfingstvigil zu Gehör kommt, ist durchwegs typologisch enggeführt; es transportiert den Entstehungszusammenhang der Exils- und Diasporaerfahrung nicht mit und vermag daher auch nur die Welt unserer Liturgie, nicht aber die Welt unserer Erfahrungen anzusprechen und zu deuten.
- ³¹ Vgl. das „Rorate coeli“ im Advent und die „Improprien“ am Karfreitag: die Melodien „übersetzen“ die Texte eindrucksvoll in die Gegenwart der Feiernden!
- ³² Mitscherlich, A.: *Die Unfähigkeit zu trauern*, Frankfurt 1967.
- ³³ Gabriel, K.: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Herder 1992, 70.
- ³⁴ Vgl. Metz, J.B.: *Christen und Juden nach Auschwitz*, in: ders., *Jenseits der bürgerlichen Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, München 1980, 29-50.
- ³⁵ ebda 36, Moltmann, J.: *Das Kommen Gottes*, Gütersloh, 182-192. 202-209.
- ³⁶ Lohfink, N.: *Der Begriff des Gottesreiches vom AT her gesehen*, in: Schreiner, J. (Hg.): *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen*, Freiburg 1987, 33-86. 83; Kraus, H.-J.: *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten. Jes 40-66*, Neukirchen-Vluyn 1990.
- ³⁷ Werbick, J.: *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg 2000, 688-728.
- ³⁸ Zerfaß R., *Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft*, in: *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriss* hg. v. der Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen, München 1994, 33-90.
- ³⁹ Marie Luise Kaschnitz, *Strophe/Gedicht X aus: Stadtrundfahrt*.