

Bischof Dr. Franz-Josef Overbeck

**DIE ZWEIFACHE GOTTESFRAGE:
GOTTES FRAGE AN DEN MENSCHEN UND DES MENSCHEN FRAGE AN GOTT**

**Die Antwort auf die Frage des Menschen nach Gott ist [gibt] Gott selber.
Die Antwort auf die Frage Gottes nach dem Menschen ist [gibt] der gläubige Mensch
als Geschöpf und Abbild Gottes**

1. *Erstes Beispiel für eine "moderne" Antwort auf die Gottesfrage:
Gott, der Selbstverständliche, wird zum nicht mehr Selbstverständlichen*

"Gott, der Herr, rief Adam zu und sprach: Wo bist du?" [Gen 3,9]. So lautet Gottes *Frage* an den Menschen. Adam, der im Garten Eden vom Baum der Erkenntnis gegessen hatte und sich nun vor Gott zu verbergen sucht, ist der Auftakt eines Zwiegespräches von Ewigkeit, in dem Gott *fragt* und der Mensch *antwortet*. Dieses Gespräch begann, als Gott den Menschen schuf, als sein Abbild und zugleich als sein Gegenüber. Gottes Frage an Adam und Adams Antwort an Gott bekommt Modellcharakter. Das Frage- und Antwort - "Spiel" zwischen Gott und dem Menschen dauert bis in Ewigkeit. Gottes Frage: "Adam, wo bist du?", signalisiert Gottes Sorge um den Menschen. Fazit: Die Heilige Schrift, die Ur-Kunde unseres Glaubens, eröffnet die Gottesfrage eben nicht mit der Frage des Menschen nach Gott; sie eröffnet die Gottesfrage mit der sorgenvollen Frage Gottes an den Menschen. Gott fragt noch immer nach ihm. Nach ihm, also nach uns zu fragen, wird Gott in Ewigkeit nicht aufgegeben.

Weil Gott nach uns fragt, können wir als seine Geschöpfe nach ihm fragen und erhalten *seine*, in der Menschwerdung Gottes gegebene, nicht mehr überbietbare Antwort. Die zweifache Gottesfrage, also Gottes Frage an den Menschen und des Menschen Frage nach Gott, hat ihren Grund in Gott selbst und *zugleich* darin, dass der Mensch Gottes Geschöpf ist und ihn als Kind Gottes "Vater" nennen darf. Doch viele fragen heute nicht nach Gott, geschweige denn nach dem Gott, der Mensch geworden ist. Das für lange Zeit Selbstverständliche versteht sich für sie heute nicht mehr von selbst. Gott ist dem Menschen *überhaupt* zur Frage geworden. Die Gottesfrage ist nicht mehr ein fragendes Antworten oder ein antwortendes Fragen des Menschen. Kennzeichnend für ihn ist vielmehr

jene Widersprüchlichkeit, die sich mit dem Satz ausdrücken lässt: "Die moderne Welt hat Gott verloren und sucht ihn doch zugleich" [vgl. Alfred N. Whitehead, Religionsanalyse, 15]. Wir leben einerseits in einer Zeit, die das Reden von einem allmächtigen und menschengewordenen Gott nicht mehr zusammenbringen kann mit einer Welt, welche die gute Schöpfung, ja sogar die unüberbietbare Neuschöpfung eines dem Menschen zugewandten Gottes sein soll. Die Selbstverständlichkeit, von Gott her erzählen und die Welt darstellen zu können, wird untergraben von der über zwei Jahrtausende sich ausbildenden Einsicht in die Eigenwirklichkeit und Eigengesetzlichkeit der Schöpfung. Wer sich diese Eigenwirklichkeit wissend aneignen lernt, sich also entsprechend bildet, der kann sich die Welt nutzbar machen. Er lernt die Gedanken Gottes, des Schöpfers, zu denken, aber nicht um Gottes willen, sondern um die Welt in Besitz zu nehmen, sie womöglich zu vervollkommen. Gottes Selbstverständlichkeit weicht der Selbstverständlichkeit der Natur und ihrer Baugesetze. Gottes Vorkommen wird, wenn überhaupt, zum schlechthin Außerordentlichen, nicht Voraussetzbaren und nicht Erklärbaren: zum Wunder. Die innere Dynamik dieses Vorgangs verdrängt Gott letztlich gleichsam mit jeder neuen Erkenntnis immer weiter aus dem Reich des Wunderbaren und macht aus ihm den "Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis" [Dietrich Bonhoeffer], der für die Menschen mit dem Fortschreiten ihres Erkennens immer bedeutungsloser wird. Der Mensch lernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der "Arbeitshypothese Gott". Andererseits ist ein Kulturklima entstanden, das für das Säkulare keineswegs nur säkulare Begriffe übrig hat. Vielmehr besteht eine intensive Nachfrage nach religiösen Chiffren, welche die Welt gleichwohl "ohne Gott" deuten [z.B. Halloween]. Eine das Wort "Gott" auslassende und meidende Frage nach dem, was das Säkulare entbehrt, ist vielleicht ein Indiz dafür, dass Menschen die Leerstelle, die eine Welt ohne Gott hinterlassen hat, heute neu füllen möchten, doch mit wem oder was? Es mag sogar sein, dass sie jenen Gott vermissen, den sie hinter sich gelassen haben. Aber, und das ist geradezu kennzeichnend für die "modernen" Menschen: Sie suchen ihn nicht mehr an jenen Orten und zu jenen Zeiten, an denen nach christlicher Überzeugung die Bedeutung des Namens Gottes als erfahrbar geglaubt wird, z.B. in der Kirche. Hier liegt mit ein Grund für die Kirchenkrise der westlichen Hemisphäre: Sie ist eine Gottes- und damit eine Glaubenskrise. Die "Gott"-Suche der Menschen wird zudem immer seltener in der religiösen Sprache des Christentums artikuliert. Daher droht die christliche Rede von Gott zu einem Text ohne Kontext zu werden. Die religiöse Suche nach Gott meidet oft genug Gott. Ein für die Theologie und die Theologen befremdlicher Satz! Diese Art des Fragens kommt ihr und ihnen zwiespältig, unentschieden und wenig ernsthaft vor, und sie ist es wohl auch. Bei Jeremia, dem Propheten, klingt das noch ganz anders: "Du hast mich betört, o Herr, und ich ließ mich betören; du hast mich gepackt und überwältigt" [Jer 20,7]; und bei Augustinus: "Unruhig ist mein Herz, bis es Ruhe findet in dir" [Confessiones, Buch 1, Kap.1].

2. *Zweites Beispiel für eine "moderne" Antwort auf die Gottesfrage:*

*Die "Umfunktionierung" der Frage des Menschen nach Gott
in die Frage des Menschen nach dem Menschen*

Die Frage Gottes nach dem Menschen und der skizzierte Umbruch in der Frage des Menschen nach Gott lässt sich lebens- und alltagsweltlich nachzeichnen. *Bertold Brecht*, ein deutscher Dichter, sprachlich geprägt durch die Lutherbibel, der biblische Motive und religiöse Formen in einer kritisch-atheistischen Umfunktionierung benutzt und scharfe Kritik an der gesellschaftlichen Rolle der Kirche und der christlichen Morallehre übt [vgl. LThK 1994, Bd. 2, p. 667], hat die lebensweltliche Transformation der Gottesfrage in eine seiner Keuner-Geschichten folgendermaßen verdichtet:

"Einer fragte Herrn K., ob es einen Gott gäbe. Herr K. sagte: 'Ich rate dir, nachzudenken, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann könnten wir die Frage fallen lassen. Würde es sich ändern, dann kann ich dir wenigstens noch so weit behilflich sein, dass ich dir sage, du hast dich schon entschieden: Du brauchst einen Gott'" [Bertold Brecht, *Geschichten*, Frankfurt am Main 1974, 170].

Die Frage, ob Gott ist und wer er ist, soll sich hier daran entscheiden, ob man Gott braucht, ob es etwas bringt, mit Gott umzugehen oder mit ihm zu rechnen. Es gibt die unterschiedlichsten Gründe dafür, einen Gott zu brauchen. Die Religionskritik hat das Gott-Brauchen aber von Anfang an nicht etwa als Argument *für* Gott, sondern als Argument *gegen* den Menschen in Anspruch genommen. Es spricht gegen die Menschen, die so schwach, so anlehnungsbedürftig, so unreif, so naiv sind, Gott zu brauchen. Sie geben ihrem Gottes-Bedürfnis nach und erlauben sich, das, was sie zu brauchen meinen, als real gegeben anzusehen. Sie trauen sich nicht, das Experiment eines Lebens *ohne* Gott zu wagen. Doch wer mit der Nützlichkeit für Gott argumentiert, stellt sich selbst eine Falle, aus der es kein Entkommen zu geben scheint: Im nützlichen Gott erweist sich das Nutzkalkül des Menschen selbst als gott-schaffend. Der Mensch erschafft sich Gott nach den Vorstellungen dessen, was er zu brauchen meint, da er sich den Schritt hinaus in die Freiheit und ins Wagnis eines unbeschützten Lebens nicht traut. Ludwig Feuerbach lässt grüßen.

Als Christen glauben wir: Die Frage des Menschen nach Gott darf nicht so lebens- und alltagsweltlich "umgebrochen" werden, das im Letzten der Mensch zu Gott und Gott zum Menschen wird. In der zweifachen Gottesfrage muss Gott Gott und der Mensch Mensch bleiben. Man muss Gott geschehen lassen, wie er ist, und ihn nicht so in Anspruch nehmen, wie ich ihn brauche. Der Mensch ist und bleibt Gottes Bild, und er soll es sein. Das bedeutet: Er soll aus Gott sein und er soll für ihn sein und nicht aus sich selbst und für sich. Deshalb soll auch Gott nicht so in den Blick genommen werden, wie er für mich da zu sein hätte: als *mein* Helfer, als *mein* Trostspender, als *meine* spirituelle Bereicherung und Vertiefung. Gott kann nur um Gott gebeten werden. Die Antwort auf die Frage des Menschen nach Gott ist Gott selber, und die Antwort auf die Frage Gottes nach dem Menschen kann der Mensch nur als Geschöpf Gottes geben, das auf ihn hin und von ihm her lebt.

Der entscheidende Punkt im Streit der nicht nur atheistischen "Erklärungssysteme" für oder gegen Gott erweist sich damit als die Frage nach dem Menschen, insofern er Abbild und zugleich Gegenüber zu Gott ist und bleibt. Die angemessenen Fragen auf die Frage des Menschen nach Gott lauten: Wer zeigt uns, wie man Mensch sein kann? Wer löst die großen Fragen der menschlichen Existenz [besser]? Wer "erlöst" den Menschen? Ist es der Marxismus, der uns Zukunft und Leben und Heil verspricht, oder ist es Christus? Der Streit der Neuzeit ist der Streit um den Menschen. Deshalb sagt Papst Johannes Paul II.: "Der Weg der Kirche ist der Mensch". Von da aus versteht sich der Titel der Enzyklika "*Redemptor hominis*", "*Der Erlöser des Menschen*". "Erlöser" - das heißt: Wer hilft uns leben? Hier ist auch schon die Untrennbarkeit von Anthropologie und Christologie, die Untrennbarkeit der Frage nach dem Menschen und der Frage nach Gott enthalten. Wenn der Weg der Kirche der Mensch ist, dann ist der Weg des Menschseins Christus. Anthropozentrik und Christozentrik durchdringen sich. Der Mensch steht erst recht dann im Zentrum, wenn er das wirkliche Zentrum des Menschseins findet - und das ist Christus, der menschengewordene Gottessohn.

Ich will das Gesagte mit Kardinal Kasper auf den Punkt bringen: "*Die Transzendenz nach oben* scheint abgelöst zu sein durch eine Transzendenz nach vorne in eine ins Unendliche geöffnete Zukunft hinein", die auch viele Atheisten kennen. "*Die Transzendenz nach vorne* ist eine Forderung an das Tun des Menschen, die Transzendenz nach oben dagegen bedeutet Hoffnung auf Gnade. Es wäre also kurzschlüssig, den christlichen Glauben einfach 'umzufunktionieren' in eine revolutionäre Kraft im Dienst einer besseren und gerechteren zukünftigen Ordnung der Gesellschaft. Der biblische Gott ist nicht immer bei den stärkeren Bataillonen und bei denen, die die Zukunft machen. Er ist auch und gerade der Gott der Zu-kurz-Gekommenen, der Kleinen und derer, die so arm und schwach sind, daß sie auch keine Revolution machen und nichts beitragen können zum Fortschritt der

Gesellschaft. Wenn er dennoch gerade diesen Ausgestoßenen Zukunft verheißt, dann muß dies offensichtlich eine andere Zukunft sein als die Zukunft, welche nur die Verlängerung der in der Wirklichkeit bereits angelegten Potenzen und Latenzen ist. Der Gott, der am Kreuz Zukunft begründet, verheißt Hoffnung wider alle Hoffnung [Röm 4,18]. Gerade dadurch, daß er das Gnadenlose unserer leistungsorientierten Zukunftsplanung aufhebt, erweist er sich als Gott der Menschen und als Gott einer menschlichen Zukunft, in welcher wir noch gegen alle Hoffnung auf Sinn vertrauen dürfen. Die Zukunft Gottes, welche der christliche Glaube bekennt, ist also nicht nur eine Zukunft von unten [futurum], sondern Zu-kunft im ursprünglichen Sinn des Wortes, Zukunft, welche sich menschlicher Planbarkeit und Machbarkeit entzieht und unableitbar auf uns zukommt [adventus]" [W. Kasper, Einführung in den Glauben. Mainz ²1972, 36f.].

Die Gottesfrage aus der Perspektive des Menschen aber lautet: "Gott, *bist* du?" Sie läßt sich [nur] aus der Perspektive Gottes beantworten: 1.] Gott wird nur durch Menschen erkannt und bekannt, die *ihn* kennen. Der Weg zu Gott führt konkret immer wieder über den Menschen, der schon bei Gott steht. Zudem führt er nicht durch das reine Nachdenken zu Gott. Einen automatischen Übergang des Glaubens auf die nächste Generation gibt es nicht. Dann nämlich wäre die Glaubenssituation in Europa und wohl auch in Lateinamerika eine ganz andere. 2.] Gott wird aber auch durch sich selbst bekannt und erkannt: Er gibt sich selbst, von sich aus, zu erkennen in dem Menschen Jesus, der zu Gott göttlich gehört und das aktive Sich-Zeigen Gottes ist. Gott ist nicht an unsere Versuche, an unser Gelingen und Scheitern gebunden; er wird durch sich selbst erkannt! *Die Antwort auf die Frage des Menschen nach Gott gibt Gott selber*, sonst wäre er ein "Produkt" des Menschen. 3.] Gott zu erkennen ist ein Weg; er heißt Nachfolge. Gotteserkenntnis erschließt sich nicht einem Unbeteiligten, einem neutral bleibenden Zuschauen; sie öffnet sich in dem Maß, in dem man sich auf den Weg begibt. Darin liegt noch einmal die Grenze allen bloßen Redens; Verkündigung, die nicht auch selbst Ausdruck eines Weges, Ausdruck von Nachfolge ist, bleibt letztlich stumm [vgl. dazu auch Joseph Ratzinger, Dogma und Verkündigung, München 1973, 99].

3. *Drittes und letztes Beispiel für eine "moderne" Antwort auf die Gottesfrage:
Die Aufhebung des Glaubens durch das bloß Religiöse*

Die zweifache Gottesfrage impliziert ein drittes, die "moderne" Zeit kennzeichnendes Moment des menschlichen Fragens nach Gott und des göttlichen Fragens nach uns Menschen: die fehlende scharfe Scheidung nämlich zwischen Gott und der Welt, gemäß der alles "göttlich" oder alles "menschlich" sei und die damit verbundene Aufhebung des Glaubens durch das bloß Religiöse. Religion nämlich schwebt in der Gefahr, Gott und Welt

gleichzusetzen und so die Suche nach dem wahren Gott zu pervertieren. Die geforderte scharfe Scheidung zwischen Gott und Welt, die Israel einst gefunden hat und von der alle Aufklärungsgeschichte bis heute lebt, war kein Weiterdenken der griechischen Philosophie; sie war auch keine Konzentration oder Sublimierung der damaligen Göttermymen; sie kam aus der Erfahrung Israels mit jenem Gott, der es ständig herausführte aus Gesellschaften, in denen *alles* verfestigt und vergöttlicht war. So war es wirklich *Gott*, der auf die Fragen der Menschen antwortete; die Menschen erhielten wirklich *Gottes* Antwort und nicht eine, die bloß als göttliche vorgetäuscht war und die sie sich letztlich selber gaben. Gott durfte in Israel nicht [mehr] mit Götzen vertauscht werden. Solches Vertauschen galt als Unzucht.

Allerdings: Die Aufhebung des Glaubens durch das *bloß Religiöse* resultiert aus der permanenten Geschichte des Widerwillens und der Empörung der Menschen gegen Gott, selbst derjenigen, die an Gott glauben. Blicken wir wiederum auf Israel. Dieses Volk schreit nach Errettung vor dem Heer des Pharaos, und es wird errettet. Es schreit empört nach Wasser, und es wird ihm Wasser gegeben. Es schreit nach Brot, und Brot wird ihm gegeben. Es schreit nach Fleisch, und es erhält Fleisch. Gottes Schöpfung als Gabe an die Menschen wiederholt sich. Trotzdem geht die Rebellion weiter. Gottes Befreiungsgeschichte wird als Vernichtungsgeschichte gedeutet, heute würde man sagen: Gott ist Opium des Volkes und für das Volk. Damit wird Gott zur Droge erklärt, mit der der Mensch sich eine ihn "übersteigende" göttliche Wirklichkeit vorgaukelt, die es in Wirklichkeit gar nicht gibt und von deren Wirkung man ihn nur durch Gottes-"Entzug" befreien kann. Man traut Gott nicht, und man glaubt nicht, dass er existiert. Man nimmt das "Wasser" aus dem Felsen, das "Manna" vom Himmel in seiner Konkretheit gar nicht mehr wahr. "Ägypten", das Land der Knechtschaft, wird in naiver Nostalgie zum "Gelobten Land" stilisiert.

Fazit: Viele haben zwar Religion, indem sie die ihnen geschenkte "Wohltaten" dessen, was sie "Himmel" nennen, annehmen, aber sie haben keinen Glauben. Religion sinkt ab in das bloß Religiöse, das sich um sich selbst dreht und Gott lediglich als Legitimation für die eigenen Interessen nutzt. Religion fragt zwar nach den großen Rätseln des Daseins: Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns? Doch solche Fragen gehen vom *Menschen* aus, von *seinen* Wünschen und Sehnsüchten. Aber sie werden nicht Gott gestellt! Der bloß religiöse Mensch nimmt sich selbst in den Blick. Er antwortet selbst auf die Fragen, die er sich stellt, und er löst die Probleme, die sich ihm stellen, wie er meint, aus eigener Kraft. Er "braucht" keinen Gott. Der Glaube dagegen fragt anders, und er bedingt ein anderes Verhalten auf die Fragen und Probleme des Menschen. Er fragt nicht, was der Mensch sucht und erwartet. Er fragt vielmehr: Was ist der Plan Gottes mit der Welt, was ist sein Wille. Dabei erwartet er die Antwort von Gott, nicht von sich selber. Des Glaubens Blickwinkel ist also ein anderer als der der Reli-

gion, besser: des bloß Religiösen. Es sucht die Interessen der *Menschen* zu befriedigen; der Glaubende dagegen fragt nach den Interessen Gottes, weil er erfahren hat, dass Gott nichts anderes will als des Menschen Heil, das diesem durch seine Beziehung zu ihm zuteil wird. Deshalb verabschiedet der Glaubende die eigenen Lebensentwürfe und fragt nur noch, wie er dem Plan Gottes mit der Welt dienen kann. Der bloß religiöse Mensch dagegen sorgt sich um sich selbst; der Glaubende fragt nach der Sorge Gottes. So löst sich Glaube in Religion auf, bis heute, oft auch in der Kirche. Der Glaube, um den Israel noch gekämpft und gerungen hatte, löst sich in diesem Jahrzehnt fast widerstandslos und von vielen nicht einmal bemerkt, in Religion auf: In eine Religion, die alles gelten lässt, die sich allem hingibt, die unzählige Götter hat, aber keine Geschichte mehr mit dem biblischen Gott. Die Errettung des Gottesvolkes aus der alten Gesellschaft, sein Weg durch die Wüste in das Gelobte Land, ist nur noch ferne Vergangenheit, aber keine Gegenwart mehr. Von der Bilanz des Glaubens her betrachtet war die Situation Israels im Exil besser als die gegenwärtige Lage der Kirche. Was in ihr an Toleranz und Liebe verkündet wird, ist oft in Wahrheit Beliebigkeit, und der "liebe" Gott wird als Legitimation der eigenen Wünsche und Träume missbraucht. Der derzeit in Deutschland laufende Dialogprozess ist davon leider auch nicht ganz frei. Manche Christen beschäftigen sich mit sich selber und haben Wünsche an "die" Kirche, die unter theologischer und ekklesiologischer Sicht nicht erfüllbar sind. Doch ein Kirchenvolk, nur seinen eigenen Wünschen überlassen, zerstört sich selber. Es "landet" in den Wüsten dieser Welt. Es daraus zu befreien, ist eine wesentliche Aufgabe der Grundvollzüge von Kirche, für die Diakonia, die Liturgia und die Martyria. Auf sie den Schwerpunkt setzen, haben wir Bischöfe als unerlässlichen Beitrag für das Gelingen dieses Prozesses benannt.

Das Heil Gottes, das sich von den *menschlichen* Heilsvorstellungen, dem Herauskommen aus der Wüste und den Wüsten unterscheidet, ist von Anfang an bis heute eine Baustelle geblieben. Wie in der Wüste damals, so verdichten sich in den heutigen Wüsten die Fragen des Menschen an Gott: Was bringt dem Menschen Leben, was bringt ihm den Tod? Was lässt die Gesellschaft gelingen, was lässt sie misslingen? Was bringt der Welt ein Mehr an Freiheit und Erlösung, was stürzt sie ins Unglück? Um dieser Antworten willen holt Johannes der Täufer das Volk Gottes noch einmal in die Wüste zurück, und er taucht jeden Umkehrwilligen ein in das Wasser des Jordan, genau an der Stelle, an der sich Israel befand, bevor es durch den Jordan in das Gelobte Land einzog. Jesus kommt zu Johannes. Er lässt sich ein auf die Wüstensituation, die der Täufer hergestellt hat. Wie Israel 40 Jahre in der Wüste war, bleibt Jesus 40 Tage in der Wüste. Wie Israel in der Wüste gehungert hat, hungert auch er. Wie Israel in der Wüste erprobt wurde, wurde auch er erprobt. Aber von ihm wird kein Murren berichtet und keine Rebellion. Er traut Gott. Er ist mit Leib und Seele die Antwort Gottes auf die Frage des Menschen nach seinem Heil. In dem Augenblick, da sich Jesus als der erweist, der in absoluter Einheit mit dem Willen

Gottes lebt, verwandelt sich die Wüste in ein Paradies. Mit Jesus ist Gott selber gekommen. Gottes Kommen und die Wiederherstellung seines Volkes fallen in eins. Durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und durch seinen Tod am Kreuz ist uns ein für allemal die Möglichkeit eröffnet, durch Buße und Umkehr aus den Wüsten der Welt herauszukommen, mit Gott, nicht gegen ihn. Des Menschen angemessene Antwort auf die ihn suchende Frage Gottes ist die der Buße und Umkehr, der immer wieder neuen Ausrichtung des Menschen auf Gott. Und Gottes angemessene Antwort auf die nach ihm suchende Frage des Menschen ist Jesus Christus, der menschgewordene Gottessohn.

Trotz allem: Man darf nicht unterschätzen, dass das bloß Religiöse tief im Bauch sitzt und niemals auszurotten ist; schließlich nimmt es seinen Ausgangspunkt bei den Bedürfnissen der Menschen. Oft genug ist deshalb nicht *Gott* dem Menschen der Nächste; der *Mensch* ist sich selbst der Nächste. "Jeder ist sich selbst der Nächste", ist eine in Deutschland oft zu hörende Begründung für das eigene Handeln. Dass dies wirklich so ist, zeigen die freischwebenden Formen von Religion und der Fülle von Sekten heute, die sich seit dem Rückgang des Christentums gebildet haben und in Konkurrenz zu ihm stehen. Ihr Kennzeichen: Sie kreisen alle um Selbstfindung und Selbsterlösung. [Vgl. dazu auch Gerhard Lohfink, Braucht Gott die Kirche. Freiburg/Br. ²1998, 122f.].

*4. Kirche in Lateinamerika:
Besonderheiten und Herausforderungen
in Parallelität zu den aufgeführten Beispielen
für eine "moderne" Antwort auf die Gottesfrage*

"Gottes Frage an den Menschen und des Menschen Frage an Gott": Aus den dargelegten Beispielen für eine "moderne" Antwort auf die zweifache Gottesfrage waren, so denke ich, für Sie jene Besonderheiten und Herausforderungen mit heraushörbar, die für die Kirche Lateinamerikas kennzeichnen sind: der soziale und religiöse Transformationsprozess, in meinen Ausführungen als zweites Beispiel für eine "moderne" Antwort auf die Gottesfrage als "Umfunktionierung" benannt, gemäß dessen sich heute nur noch in Einschränkungen vom "katholischen Kontinent" sprechen lässt, weil sich die religiöse Landschaft in einem umfassenden Wandel befindet. Das Christentum in Lateinamerika behauptet zwar seine unangefochtene Monopolstellung; doch treten massive Verschiebungen zutage. Es ist schon lange nicht mehr nur der Katholizismus, der auf die politischen Geschehnisse der Länder einwirkt [vgl. Kirche in Lateinamerika, 18f.]. "Nicht nur der massiven Verschiebungen innerhalb des Christentums, sondern ebenso der Pluralisierung der religiösen Landschaft insgesamt und vielen weiteren gesellschaftlich-kulturellen Transformationsprozessen hatte sich [...] [in 2007] die V. Generalversammlung des Rates der

Lateinamerikanischen Bischofskonferenzen [CELAM] im brasilianischen Marienwallfahrtsort Aparecida angenommen und dabei mehr oder minder selbstkritisch bekannt, bislang nicht die nötigen Antworten auf diese neue Situation gefunden zu haben" [Kirche in Lateinamerika, 19]. Ich frage: Welche pastorale Option ergibt sich heute daraus? Gerade in der Ausbreitung der Pfingstkirchen und der Neopfingstler zeigen sich vor allem große Unterschiede [zur katholischen Kirche] in der Lehre, der Liturgie, dem politischen Engagement, der Führungsstruktur und des Finanzgebarens [Kirche in Lateinamerika, 22]. Im Gegensatz dazu wird unter den Besonderheiten und Herausforderungen die ausgeprägte Volksfrömmigkeit der lateinamerikanischen Christen mit ihrer tiefen Beziehung zu den Heiligen, mit ihren Prozessionen und Wallfahrten als das Gesicht der Kirche Lateinamerikas hervorgehoben [Kirche in Lateinamerika, 17]. Ich frage: Was bedeutet dieser Tatbestand für das liturgische Handeln der Kirche in Lateinamerika heute? Hinzu kommt, dass die wachsende Resonanz evangelikaler Sekten gerade auch in den armen Bevölkerungsschichten eine nie dagewesene "Konkurrenz" zur katholischen Kirche darstellen [Kirche in Lateinamerika, 18], in meinen Darlegungen gekennzeichnet als 3. Beispiel für eine "moderne" Antwort auf die Gottesfrage: Die Aufhebung des Glaubens durch das bloß Religiöse. Evangelisierung erfolge nur noch mit geringem Eifer, ohne neue Methoden oder Ausdrucksformen und in einer Sprache, die für die heutige Kultur kaum verständlich ist; verbunden damit ist die Sorge, dass viele Menschen den Sinn für Transzendenz verlieren und religiöse Praktiken aufgeben und dass andererseits viele Katholiken die Kirche verlassen, um sich anderen religiösen Gruppen anzuschließen, von mir als erstes Beispiel für eine "moderne" Antwort auf die Gottesfrage formuliert, wonach Gott, der Selbstverständliche, nach einem langen Prozess zum nicht mehr Selbstverständlichen geworden ist. Auch hier frage ich: Welcher pastorale Akzent ist im Blick auf diese fortschreitende Entwicklung zu setzen? -

Nun hat ADVENIAT die lateinamerikanische Kirche in den 50 Jahren seines Bestehens mit 2,3 Milliarden Euro und jährlich etwa 3000 Projekte in den Ortskirchen des Subkontinentes unterstützt. ADVENIAT aber ist nicht nur eine Aktion der Kirche [in Deutschland], die die lateinamerikanische Kirche mit Spenden und Projekten unterschützt; ADVENIAT selbst ist eine *kirchliche* Aktion. In ihr vollzieht sich Kirche. Diese Kirchlichkeit möchte ich zum Schluss kurz an zwei Optionen verdeutlichen, die ich in den gerade gestellten Fragen nach pastoralen Schwerpunkten bereits angedeutet habe. Ich möchte eintreten für eine „Option für religiöse Bildung“ und für eine „Option für die Liturgie“ als zwei – wie mir scheint – wesentliche Schwerpunkte zukünftigen pastoralen Handelns in der Kirche [von Lateinamerika].

5. Option für die Bildung

Bildung heißt, das Geschehen von Verstehen mittun zu können, gläubig verstehen und verstehend glauben zu können. Bildung ist ein ganzheitliches Geschehen. Religiös, und das heißt hier, als gläubiger Mensch gebildet und als gebildeter Mensch gläubig zu sein, bedeutet, jene Antworten erörtern zu können, die Menschen heute auf religiöse Fragen, z.B. auf die Gottesfrage, haben, und die im Verlauf der Glaubensgeschichte der Menschheit auf diese Fragen gegeben worden sind. So verhindert religiöse Bildung, dass Menschen den Lebenssituationen, Strukturen und Tendenzen, den Identifikationsmustern und Weltdeutungen anderer und der eigenen fraglos und sprachlos gegenüberstehen. Religiös gebildet zu sein, bewahrt nämlich vor all den negativen Konsequenzen, auf die ich in meinen Beispielen zu den "modernen" Antworten auf die Gottesfrage hingewiesen habe; sie ermöglicht ein kritisches Umgehen aus dem christlichen Glauben mit ihnen. Der Glaubende, der auf andere zugeht, geht notwendig auch auf seine Fragen [z.B. die Gottesfrage], auf seine Not an Wahrheit zu; er tritt in sie ein, nimmt an ihr teil; denn nur im Teilnehmen an der Frage und an dem zur Frage Gewordenen kann Wort zu Antwort werden. Die Liebe, die aus dem Glauben kommt, soll eine *verständige* Liebe sein, die dem anderen nicht nur Brot gibt – das auch –, sondern ihn sehen lehrt. Glaube ist schließlich kein blinder Akt, kein inhaltsloses Vertrauen, kein Anschluss an eine Geheimlehre oder etwas Ähnliches [wie z.B. bei den Sekten]; ganz im Gegenteil. Glaube im Sinn des Neuen Testaments ist nämlich mehr als grundsätzliches Vertrauen, er ist Zusage zu einem *Inhalt*, der mich zum Vertrauen ermächtigt. Die Inhaltlichkeit gehört zur Strukturform des christlichen Glaubens. Deshalb ist mir die religiöse Bildung eine Option für das pastorale Handeln der Kirche [in Lateinamerika], und dies gerade angesichts der in meinen drei Beispielen für eine „moderne“ Antwort auf die Gottesfrage verdeutlichten Sachverhalte und Entwicklungen. Dabei geht es nicht darum, aus den Christen [Lateinamerikas] „kleine Theologen“ zu machen. Denn für einen Christen ist nicht der gebildet, der möglichst viel weiß und kann, sondern der, der am meisten und am reinsten Mensch geworden ist. Das aber kann er nicht werden und nicht sein, ohne sich von dem berühren zu lassen, der Grund und Maß des Menschen und allen Seins ist: Gott.

Option für eine liturgische Bildung

Die Volksfrömmigkeit der lateinamerikanischen Christen prägt mit ihrer tiefen Beziehung zu den Heiligen, ihren Prozessionen und Wallfahrten das Gesicht der Kirche in Lateinamerika. In allen Elementen dieser Volksfrömmigkeit wird der Glaube in das alltägliche Leben integriert und die europäische mit der indigenen Kultur verbunden, so heißt es im Text

über die "Besonderheiten und Herausforderungen" der Kirche in Lateinamerika [vgl. 17f.]. Die Hoffnung auf eine ausgewogene Lösung zwischen der Volksfrömmigkeit und der Liturgie entstand durch die kraftvolle Bestätigung der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. Die Kirche wurde nämlich nicht mehr nur als eine hierarchisch geordnete Kirche dargestellt, sondern als das Volk Gottes und als Gottesdienstgemeinschaft. Das Erwachen eines Bewusstseins für die Bedeutung der Kirche zog zwar das Erwachen für ihre Liturgie nach sich, zugleich aber entstand das Problem eines mangelnden Gleichgewichts zwischen Liturgie und Volksfrömmigkeit [vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 160, 44]. Die rechte Beziehung zwischen beiden bei aller pastoralen und kirchenamtlichen Wertschätzung der Volksfrömmigkeit war und ist immer dann gestört, "wenn ein zu schwach ausgebildetes Bewußtsein beziehungsweise eingeschränktes Verständnis des Ostermysteriums und seiner zentralen Stellung in der Heilsgeschichte sowie seiner Vergegenwärtigung in der christlichen Liturgie" gegeben war [a.a.O., Nr. 48]. "Wo dies der Fall ist, orientieren sich die Gläubigen fast zwangsläufig an ihrer eigenen Frömmigkeit, ungeachtet der 'Hierarchie der Wahrheiten', die auf die anderen Heilsgeheimnisse des Leibes Christi oder auf die selige Jungfrau Maria, die Engel und die Heiligen angewandt werden muss" [a.a.O., Nr. 48]. Zu dieser Begründung kommt die Unkenntnis der Liturgie eigenen Symbolsprache [Texte, Zeichen, Symbole, rituelle Gebärden etc.] hinzu. Diese bewirkt, dass ein Großteil der Gläubigen die Bedeutung der Feier nicht kennt. So entsteht bei ihnen der Eindruck, an der liturgischen Handlung nur als fremde Beobachter teilzuhaben. Sie geben deshalb den Andachtsübungen den Vorzug, deren Sprache ihrer Kultur und ihrem Bildungsgrad entspricht und deren gottesdienstlichen Formen den konkreten Erfordernissen und Situationen des täglichen Lebens näher stehen. Jede dieser Tatsachen stört die ausgewogene Beziehung zwischen Liturgie und Volksfrömmigkeit zu Lasten der ersten und zur Verarmung der zweiten [vgl. a.a.O., Nr. 48]. Diese muss durch eine umsichtige und beständige katechetische und pastorale Tätigkeit, aber auch durch eine liturgische Bildung korrigiert werden. Denn eine solche Bildung hat eine Zunahme des Verständnisses für die Liturgie und bei den Gläubigen die Möglichkeit einer neuen Verhältnisbestimmung von Liturgie und Volksfrömmigkeit zur Folge. Deshalb trete ich für eine Option der liturgischen Bildung ein [vgl. a.a.O., Nr. 48].

Ich danke für Ihre Aufmerksamkeit.