

Von Zukunftsbildern und Reformplänen

Kirche in Zeiten der Veränderung

Herausgegeben von Stefan Kopp

Band 1

Von Zukunftsbildern und Reformplänen

Kirchliches Change Management
zwischen Anspruch und Wirklichkeit

Herausgegeben von Stefan Kopp

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

unter Verwendung des Zukunftsbild-Kreuzes des Erzbistums Paderborn

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-451-38691-6

Inhalt

Kirche in Zeiten der Veränderung Zur Buchreihe und ihrem ersten Band	9
---	---

A) Transformationsprozesse und ihre theologischen Implikationen

Identitätskrisen Wenn Religion und Kultur getrennte Wege gehen <i>Andreas Koritensky</i>	17
--	----

Zukunftsausrichtung in kritischer Zeit Lernen und Lehren im Buch Deuteronomium <i>Simon Weyringer</i>	30
---	----

Ein Fest des Verstehens Welchen Beitrag leistet die Exegese für eine bibelorientierte Pastoral in Zeiten des Wandels? Überlegungen zu einer anwendungsorientierten Schriftauslegung <i>Christiane Koch</i>	45
--	----

Predigtreformen im frühneuzeitlichen Katholizismus Ein kirchenhistorisches Beispiel für die Spannung von Anspruch und Wirklichkeit <i>Joachim Werz</i>	62
---	----

Kirche in Zeiten der Veränderung Eine dogmatische Perspektive <i>Bertram Stubenrauch</i>	82
--	----

Kirche ohne Liturgie? Zur Bedeutung des Gottesdienstes in den diözesanen Pastorkonzepten <i>Stefan Kopp</i>	97
--	----

Kirche als Moralanstalt? Theologische Ethik zwischen Anspruch und Wirklichkeit <i>Peter Schallenberg</i>	129
Komplexität und Freiheit Ein Versuch über Veränderung <i>Günter Wilhelms</i>	148
Vom Sturm, der alles verändert, und dem Mut, neue Brücken zu bauen Kirche in Transformationsprozessen <i>Tobias Faix</i>	165
Kirche in Zeiten der Veränderung Und was passiert mit den Seelsorgenden? <i>Christoph Jacobs</i>	183
Pastorale Räume neu denken und gestalten <i>Michael N. Ebertz</i>	210
B) Praktische Erfahrungen und Perspektiven einer „Kirche in Zeiten der Veränderung“	
Der Personalentwicklungsplan Zu den Reformen in der Seelsorge der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck <i>Bernd Böttner</i>	231
Berufung. Aufbruch. Zukunft. Das Zukunftsbild für das Erzbistum Paderborn <i>Michael Bredeck</i>	241
Taufberufung und Netzwerk Einblicke in fünf Jahre Entwicklungen zu zwei Schlüsselthemen im Zukunftsbild des Erzbistums Paderborn <i>Ludger Drebber und Annegret Meyer</i>	255

Inhalt	7
Vielfältige Kirchenwege für vielfältige Menschen Erfahrungen aus dem Bistum Essen	280
<i>Klaus Pfeffer</i>	
Sind Großpfarreien eine adäquate Antwort auf die aktuelle Situation der Kirche? Ein Statement aus kirchenrechtlicher Perspektive	289
<i>Stephan Haering</i>	
Aus, Amen, Ende? Oder neue Wege? Wie heute Pfarrer sein? <i>Benjamin Krysmann im Gespräch mit den Pfarrern Thomas Frings und Rainer M. Schießler</i>	297
„Noch in derselben Stunde brachen sie auf“ Welche Impulse hat die Bischofssynode zur Jugend für die Pastoral gesetzt?	313
<i>Johannes Wübbe</i>	
Wachstum trotz schwieriger Zeiten Was wir von der US-amerikanischen <i>Church of the Nativity</i> lernen können	328
<i>Florian Mittl</i>	
Kirchehoch2 Auf der ökumenischen Suche nach einer Kirche für morgen	344
<i>Burkhard Neumann</i>	
Konkretes kirchliches Change Management zwischen Anspruch und Wirklichkeit Ein Epilog	357
<i>Teresa Schweighofer</i>	
Autorinnen und Autoren	373

Kirche in Zeiten der Veränderung

Zur Buchreihe und ihrem ersten Band

1 Zur theologischen Reihe „Kirche in Zeiten der Veränderung“

Auf vielen Ebenen wird derzeit um Reformen (in) einer „Kirche in Zeiten der Veränderung“ gerungen. Dies zeigen etwa Initiativen wie die im Oktober 2019 einberufene Amazonas-Synode in Rom oder der sog. Synodale Weg, der von den Deutschen Bischöfen und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken beschlossen wurde und ab dem ersten Adventssonntag 2019 beschritten werden soll. Auch auf diözesaner und pfarrlicher Ebene geht es innerhalb des deutschen Sprachgebietes derzeit fast überall um Neuorientierungen und Reformen, wobei auf allen Ebenen grundsätzliche Kritik sowie zum Teil diametral auseinandergehende Interessen, Vorstellungen und Ziele das Ringen um die Erneuerung der Kirche begleiten.

Gesamtkirchliche Konzilien, Synoden auf teilkirchlicher Ebene und ortskirchliche Reformen brauchen ein theologisches Fundament, wenn sie gelingen und nicht den Gefahren von Ideologien, Nostalgien und/oder rein funktionaler Organisation erliegen sollen. Die Reihe, die mit dem vorliegenden Band eröffnet wird, will wichtige Erkenntnisse der letzten Jahre aus anderen Disziplinen wie der Soziologie berücksichtigen, aber dabei das theologische Fundament im interdisziplinären Gespräch stärken und grundlegende theologische Fragen aufgreifen, die sich einer „Kirche in Zeiten der Veränderung“ stellen. Wie kann die Kirche auf gesellschaftliche Phänomene wie Individualisierung, Differenzierung, Erlebnisorientierung, Globalisierung, Pluralisierung und Säkularisierung angemessen reagieren und wie muss sie sich dabei selbst verändern, wenn sie ihrem Herrn und seinem Auftrag treu bleiben will? Biblisch-, historisch-, systematisch- und praktisch-theologische Erkenntnisse, Positionen und Perspektiven sollen das Reformpotenzial der Kirche zeigen und ihr helfen, das eigene Profil zu schärfen und nicht nur eine auswechselbare gesellschaftliche Organisationseinheit unter anderen zu werden.

Konkreter Ausgangspunkt der neuen Reihe ist das Graduiertenkolleg, das im Sommersemester 2018 an der Theologischen Fakultät

Paderborn unter der Überschrift des Reihentitels eingerichtet werden konnte und dessen Sprecher der Reihenherausgeber ist. Gefördert vom Erzbischöflichen Stuhl zu Paderborn soll es bis 2022 der theologischen Vertiefung von Fragen zu Transformationsprozessen in Theologie, Kirche und Gesellschaft dienen. Der interdisziplinären Forschergruppe gehören insgesamt zwölf Professor(inn)en der Theologischen Fakultät Paderborn und der Universitäten Paderborn, Siegen und Fribourg sowie elf Stipendiat(inn)en an, die zum Wintersemester 2018/19 ihre Promotions- bzw. Habilitationsstudien aufgenommen haben.

Zeitgleich mit der Anfangsphase der inhaltlichen Arbeit des Graduiertenkollegs im Wintersemester 2018/19 und unter derselben Überschrift widmete sich unter Einbeziehung möglichst vieler theologischer Disziplinen die Paderborner Montagsakademie, eine öffentliche Vorlesungsreihe an der Theologischen Fakultät Paderborn, Fragen der Identität und Reform der Kirche. Eine Frucht dieser Auseinandersetzung ist dieser erste Band der neuen Reihe. Mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen sind weitere Bände geplant, die neben der theologischen Grundlagenarbeit für eine „Kirche in Zeiten der Veränderung“ verstärkt einen lebendigen und für beide Seiten fruchtbaren Austausch von akademischer Theologie und kirchlicher Praxis anregen und wissenschaftlich vertiefen sollen.

Mein besonderer Dank gilt dem Paderborner Erzbischof Hans-Josef Becker als *Magnus Cancellarius* der Theologischen Fakultät Paderborn für seine ideelle und materielle Förderung von Graduiertenkolleg und theologischer Reihe. Sein persönliches Interesse an der nachhaltigen Stärkung einer unabhängigen, aber zugleich auch für praktische kirchliche Fragestellungen und Herausforderungen relevanten akademischen Theologie mit dem Ziel eines vertieften Gesprächs mit Kirche und Gesellschaft ist nicht selbstverständlich. Gleichfalls danke ich allen, die mit ihm in einer diözesanen Verantwortung stehen, mit denen ich viele anregende Gespräche geführt und von denen ich wichtige Impulse zur weiteren Reflexion erhalten habe, sowie den Kolleg(inn)en und Stipendiat(inn)en im Graduiertenkolleg für ihr besonderes Engagement und die konstruktive Zusammenarbeit über Fach- und Ortsgrenzen hinweg. Für die professionelle und vertrauensvolle Begleitung während der intensiven Planungsphase der Reihe danke ich dem Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, bei dem die Konzeptidee spontan auf Interesse ge-

stoßen ist und nachdrücklich gefördert wurde, und Herrn Dr. Stephan Weber, der die Umsetzung des Vorhabens vonseiten des Verlags kompetent und wohlwollend betreut hat.

2 Zum aktuellen Band

Katholischen wie auch evangelischen (Struktur-)Reformen, die in den letzten Jahren von den Kirchenleitungen im Bereich der Seelsorge angestoßen wurden, sind zwei Dinge gemeinsam: Sie sollen – wie der Begriff „Zukunftsbild“ – Neuaufbruch signalisieren, über die gegenwärtige Situation hinausweisen sowie Hoffnung wecken, und/oder sie klingen – wie der Begriff „Personalentwicklungsplan“ – etwas organisatorisch-technisch. Auch der bewusst gewählte Untertitel dieser Publikation „Kirchliches Change Management zwischen Anspruch und Wirklichkeit“ geht auf den ersten Blick in diese Richtung und soll deshalb in seiner Ambivalenz näher bedacht werden.

Nicht unbegründet gibt es in Theologie und Kirche gewisse Reserven gegenüber rein unternehmensorganisatorisch klingenden und neudeutschen Begriffen wie *Change* und *Management* oder – zusammen – *Change Management*. Mit Recht wird in Erinnerung gerufen, die Kirche sei weder ein reiner Wirtschaftsbetrieb noch eine rein kulturelle, gesellschaftliche oder politische Institution, die es zu managen gelte. Kirchliche Amtsträger seien gerade nicht einfach Manager. Skeptisch wird deshalb auch das Engagement von Unternehmensberatungen etc. im kirchlichen Kontext gesehen. Die Kirche sei, so wird – sachlich begründet – betont, zunächst eine Gemeinschaft von glaubenden Menschen und habe primär eine religiös-geistliche Dimension. Damit schwer vereinbar sei ein klassisch strategisches Denken und Handeln wie im wirtschaftlichen Bereich. Dies verdunkle letztlich, dass Wesentliches im Glauben bzw. der Glaube selbst vor allem Gnade und Geschenk, also nicht eine Frage von Leistung und Management sei.

Nicht zu leugnen ist aber auch, dass es beim Kirche-Sein einen organisatorischen Anteil gibt und geben muss, damit die Kirche als Gemeinschaft ihren Auftrag erfüllen kann. Dazu helfen ihr eine gewisse Professionalität, die sie etwa im Verwaltungsbereich von säkularen Verwaltungseinheiten lernen kann. Unerlässlich sind zudem heute – schon allein arbeitsrechtlich – ein modernes und zugleich

genuin christlich-soziales Personalmanagement oder auch ein kompetenter Umgang mit modernen Medien, der im Zeitalter der Digitalisierung neue Wege der Verkündigung und der Information erschließen kann. Nicht zuletzt durch die Missbrauchskrise zeigt sich überdies, wie sehr die Kirche auf externe und unabhängige Expertisen angewiesen ist, will sie ihren Auftrag in der Welt von heute und in wahrer Zeitgenossenschaft erfüllen. Denn sie kann ihre Sendung als Volk Gottes trotz ihrer zeitübergreifenden Botschaft nicht unabhängig von Raum und Zeit verwirklichen und ist keine abstrakte, von staatlichem Recht, gesellschaftlichen Rahmenbedingungen oder wissenschaftlichen Erkenntnissen unabhängige Größe.

Im Sinne einer richtig verstandenen „Professionalisierung“ können und müssen Theologie und Kirche also von anderen Disziplinen und Feldern lernen und so Transformationsprozesse sachgerecht gestalten, also in diesem Sinne *Change* „managen“. Dabei muss in Kauf genommen werden, dass alle Begriffe Grenzen haben und in bestimmten Kontexten auch Nicht-Gemeintes mittransportieren können. *Change* oder auch Wandel, Entwicklung, Reform, Transformation gehören sachlich zum Wesen der Kirche und mussten in allen Phasen ihrer Geschichte – praktisch als Change Management *ad extra* und *ad intra* – kritisch bedacht und (mit-)gestaltet werden. Das heißt: Veränderungen bzw. Reformen als Auftrag für die Kirche hatten und haben dabei sowohl eine äußere als auch eine innere Seite. Um ihrer Sendung gerecht zu werden, musste und muss sich die Kirche einerseits auf veränderte (äußere) Rahmenbedingungen einstellen, andererseits ist stets neu die Frage nach ihrem (inneren) Wesen und seiner Realisierung in der jeweiligen Zeit mit ihren Erkenntnismöglichkeiten und -grenzen zu stellen. Kirchliches Change Management ist also nicht Selbstzweck oder Patentrezept, sondern Methode bzw. Strategie der Kirche im Umgang mit Veränderungen auf ihrem Weg in die Zukunft.

Der vorliegende Sammelband versucht vor dem Hintergrund solcher Überlegungen, die Spannung zwischen theologischer Reflexion und pastoraler Praxis wahrzunehmen und produktiv aufzugreifen. Dabei geht der Blick über katholische Theologie und Kirche hinaus, indem auch evangelische Perspektiven eingebracht werden. Damit wird ein Austausch angeregt, bei dem die kirchliche Praxis nicht einfach nur als Gegenstand theologischer Reflexionen angesehen, sondern als herausfordernde und wichtige Erkenntnis-

quelle und Gesprächspartnerin der Theologie ernst genommen werden soll.

Im ersten Teil des Sammelbandes werden Transformationsprozesse und ihre theologischen Implikationen untersucht. Ein philosophischer Beitrag zum Verhältnis von Religion und Kultur bildet dabei den Ausgangspunkt für biblisch-, historisch-, systematisch- und praktisch-theologische Untersuchungen zu grundlegenden Ansprüchen und Fragestellungen einer „Kirche in Zeiten der Veränderung“. Alle Überlegungen beziehen die Themenkomplexe Transformation und Reform ein, beschreiben teilweise explizit Veränderungsprozesse in Kirche und Gesellschaft und benennen exemplarisch wichtige Anliegen der kirchlichen Erneuerung (im pastoralen Kontext) heute. Dabei kommen schon im ersten Teil des Bandes auch die konkreten Menschen in den Blick, die von Veränderung betroffen sind, wenn etwa explizit nach der Situation von Seelsorgenden in Zeiten des Umbruchs gefragt wird – eine wichtige Frage, damit kirchliche Strukturreformen nicht rein technisch gedacht und umgesetzt werden.

Der zweite Teil des Sammelbandes gibt praktischen kirchlichen Erfahrungen und pastoralen Perspektiven angesichts von Transformationsprozessen Raum. Dabei werden katholische und evangelische Strukturreformprozesse mit einzelnen thematischen Schwerpunktsetzungen und konkrete Erfahrungen mit Veränderungen beschrieben, prinzipielle Fragen nach adäquaten Antworten auf aktuelle Situationen gestellt, einzelne Gruppen – hier Priester bzw. Pfarrer und Jugendliche – in den Vordergrund gerückt und der Blick über die Landes- und Konfessionsgrenzen geweitet. Da die Beiträge auf Vorträge und Gespräche im Rahmen der Montagsakademie im Wintersemester 2018/19 zurückgehen und dieser Austausch auch für die Publikation noch weitergeführt werden konnte, wurde an manchen Stellen der mündliche Charakter der Beiträge beibehalten. Den Abschluss des Sammelbandes bildet ein Epilog als Reflexion auf die Praxisbeiträge, um dem erwähnten Anspruch gerecht zu werden, praktische Erfahrungen in der Seelsorge produktiv an den theologischen Diskurs rückzubinden und daraus für weitere Reflexionen zu lernen.

Mein Dank im Zusammenhang mit der Entstehung dieses Bandes gilt neben den Autorinnen und Autoren der Beiträge der bisherigen Koordinatorin des Graduiertenkollegs, Frau Christine Schlichtig,

und den Mitarbeiter(inne)n an meinem Lehrstuhl, besonders Frau Barbara Brunnert, Herrn Mag. theol. Matthäus Freitag und Herrn Mag. theol. Jonas Miserre, B.A., für die verlässliche und umsichtige Mitarbeit bei allen Recherche-, Koordinations- und Redaktionsaufgaben.

Paderborn, 15. Oktober 2019

Stefan Kopp

**A) Transformationsprozesse
und ihre theologischen Implikationen**

Identitätskrisen

Wenn Religion und Kultur getrennte Wege gehen

Andreas Koritensky

1 Das Problem

Der Erfolg der Reform der Kirche in der nachtridentinischen Epoche, in der Spätrenaissance und im Barock, verdankt sich nicht zuletzt der Tatsache, dass sie von einem starken kulturellen Impuls begleitet wurde. Die blühende Hochkultur prägte auch die Volkskultur tiefgreifend. Das Zeitalter des Barocks ist die letzte Epoche, in der der Katholizismus die kulturellen Akzente in Europa gesetzt – und dadurch eine nicht zu unterschätzende Anziehungskraft auf viele Zeitgenossen ausgeübt hat.

Dieser Zusammenhang von Kultur und Religion soll in diesem Beitrag durch zwei Thesen näher erläutert werden:

- (1) Das Christentum kann seine Wirkung vor allem dann entfalten, wenn es sich in einer konkreten Gestalt ausdrücken kann: Es wird durch die Ausprägung in einer Kultur stark – ohne dass es mit einer einzigen Kultur identisch sein muss.
- (2) Moderne Gesellschaften sind so organisiert, dass sie der Ausbildung von Kultur entgegenstehen. Diese Krise der Kultur trägt zur Schwächung des Christentums in der Gegenwart bei.

Es sind daher drei Kraftfelder, die die Gesellschaft prägen und die wir in unserem Bemühen, das Evangelium in die Welt zu tragen, beachten müssen: das schwindende Phänomen kultureller Identität, den Umgang einer liberalen Gesellschaft mit ihrem kulturellen Erbe und das Entstehen von Identitäten ohne Kultur.

2 Kulturelle Identität

- (1) Der Terminus „Kultur“ kann heute in einem sehr unspezifischen Sinn gebraucht werden. Er bezeichnet dann alle menschlichen Betätigungen, die sich nicht unmittelbar aus der biologischen Konstitution

heraus erklären lassen und natürlich hoch variabel sind. In diesem Sinne ist häufiges Händeschütteln ein charakteristisches Merkmal unserer „Kultur“, das Fremden – wie zum Beispiel Amerikanern – bei vielen Gelegenheiten, bei denen es hierzulande praktiziert wird, als übertrieben erscheint. Für die folgenden Überlegungen soll jedoch ein spezifischerer Begriff von Kultur in den Blick genommen werden – einer, der es rechtfertigt, von kultureller Identität zu sprechen.

(2) Da in diesem Rahmen keine umfassende Analyse des Kulturbegriffs erfolgen kann, werde ich mich im Folgenden auf das Nachzeichnen einiger weniger Grundideen beschränken, für die ich mich an Ludwig Wittgensteins Überlegungen zu diesem Thema aus den frühen 1930er-Jahren orientiere:

Erstens werden Kulturen durch Ideale oder Prinzipien definiert, die einen kulturellen Wertehorizont festlegen. Sie machen das Zentrum einer Kultur aus, das damit auch die Peripherie und Grenzen der Kultur bestimmt.¹ Damit weist Wittgenstein auch die Vorstellung zurück, Kultur könne als sich ständig wandelndes, zielloses Kontinuum gedacht werden.

Zweitens gehören zu Kulturen auch Symbolsysteme, die es ermöglichen, diesen Idealen eine konkrete Gestalt zu geben. Nur innerhalb einer Kultur kann ein Artefakt zum bewundernswerten Kunstwerk, eine Handlung zur Heldentat und eine Lebensform zur erfüllten Existenz werden.² Kulturen beschränken damit die Wahlmöglichkeiten *bedeutungsvollen* Schaffens, Handelns und Lebens. Erst innerhalb einer Kultur gibt es musikalische Gattungen, sodass eine Tonfolge zu einem Musikstück werden kann; und nur innerhalb einer Kultur kann beurteilt werden, wie gut dieses Unterfangen gelungen ist. Im Gegensatz zu vielen philosophischen oder theologischen Lehrgebäuden können Kulturen ein gewisses Maß an Ambiguität und Flexibilität zulassen. Sie lassen in diesem Fall Varianten der Umsetzung zu. So erlaubt das Grundmuster der klassischen Symphonie eine beinahe unendliche Fülle von Realisierungen. Das Ideal des asketischen christlichen Lebens lässt Platz für einen Eremiten wie Antonius, einen Virtuosen der Armut wie Franziskus

¹ Vgl. L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen (Werke 8), Frankfurt a. M. 1994, 458–460; L. Wittgenstein, Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932, 1936–1937. Hg. und kommentiert von I. Somavilla, Frankfurt a. M. 1999, 24f.

² Vgl. Wittgenstein, Denkbewegungen (s. Anm. 1), 25f.

und einen Pragmatiker wie Ignatius von Loyola. Wer dagegen außerhalb des spezifischen kulturellen Rahmens eine Lebensform realisieren will, wird zum skurrilen Don Quichotte. Wittgenstein bemerkte einmal, Kultur setze etwas voraus, das einer Ordensregel gleiche: Sie sei ein Strukturprinzip, das einer Existenz eine bestimmte Gestalt geben könne, wenn ein Mensch sein Leben danach ausrichte.³

Ein weiteres, *drittes* Merkmal von Kulturen ist ihr hohes Maß an Stabilität, wenn sie auch als menschliche Schöpfungen nicht ewig existieren können. Es dauert eine gewisse Zeit, um die Grundideale in Symbolsystemen und diese in konkreten Realisierungen zu entfalten. Kulturen haben eine Geschichte.

Viertens stiftet Kultur eine Gemeinschaft. Sie wird – wie die Sprache – von einer Gemeinschaft getragen. Dies geschieht durch die Identifikation mit ihr, die sich in der entsprechenden kulturellen Praxis ausdrückt.

Eine kulturelle Identität kann *fünftens* nicht gewählt werden. Man muss in sie hineinwachsen.⁴ Dem Zweck der Weitergabe der kulturellen Identität diene zum Beispiel die altgriechische *paideia*, durch die wichtige Grundhaltungen eingeübt und die damit verbundene Urteilsfähigkeit *erworben wurden*.

(3) Die Annahme könnte nun naheliegend erscheinen, dass Kultur ein unvermeidliches Phänomen menschlicher Gesellschaften ist: Wenn eine Kultur vergeht, macht sie automatisch einer neuen Platz. Die Geschichte wird zur Abfolge von Kulturen. Allerdings variiert im Laufe der Geschichte nicht nur der Grad der Ausdifferenzierung kultureller Ausdrucksformen, sondern auch der Grad der Bedeutung, die Kultur und kultureller Identität innerhalb einer Gesellschaft zugemessen wird. Während im 19. Jahrhundert Kultur in hohem Maße ausdifferenziert und identitätsbildend ist, verliert sie diese Rolle im 20. Jahrhundert zunehmend.⁵ Man kann diese Entwicklung sehr deutlich an den Exilanten der 1930er- und 1940er-Jahre ablesen, zu denen auch Wittgenstein gehörte. Auf der einen Seite nahmen sie sehr deutlich den Abbruch der kulturellen Tradition wahr. Gleichzeitig trat gerade durch das Leben im Exil die starke identitätsbildende Wirkung der Kultur ihres Heimatlandes hervor.

³ Vgl. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen (s. Anm. 1), 568.

⁴ Vgl. Wittgenstein, Denkbewegungen (s. Anm. 1), 41.

⁵ Vgl. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen (s. Anm. 1), 459.

Eine ähnliche Verbundenheit wäre heute sicher nicht mehr zu erwarten.

(4) Der Kulturbruch erklärt aber noch nicht, warum keine neue starke identitäts- und gemeinschaftsbildende Kultur an der Stelle der alten entstanden ist. Für das Zurücktreten kultureller Identität in den modernen Gesellschaften muss ein anderer Faktor verantwortlich sein. Meine These lautet, dass dies mit dem Aufstieg des Grundprinzips der Liberalisierung zu tun hat, das in den letzten Jahrzehnten zur wichtigsten Leitidee westlicher Gesellschaften wurde und seither Ökonomie, politische Ordnung und individuelle Lebensweise tiefgreifend verändert hat. Die Eigenschaften der kulturellen Identität kollidieren nun mit dem liberalen Prinzip einer umfassenden individuellen Freiheit der Wahl der Lebensgestaltung und der freien Revision dieser Wahl. Einschränkungen erlaubt der Liberalismus bestenfalls durch ethische Normen, die dem Schutz der Freiheit der anderen Individuen dienen.⁶ Die Idee einer kulturellen Identität, die man nicht gewählt hat und die ein Commitment impliziert, das die Wahlmöglichkeiten und die autonome Sinnsetzung einschränkt, widerspricht dem emanzipatorischen Charakter des liberalen Prinzips. Das Ideal der Kultur und das Ideal des Liberalismus schränken sich gegenseitig ein.

3 Die liberale Kritik an der Idee einer kulturellen Identität

(1) Ich möchte diese Schwierigkeit, die die Gegenwart mit der Kultur hat, am Beispiel des Philosophen François Jullien und seiner Kritik an der Idee kultureller Identität etwas vertiefen, weil ich glaube, dass er die Konsequenzen der liberalen Grundidee für die Einstellung gegenüber dem Phänomen der Kultur sehr überzeugend entfaltet hat.

Julliens Ausgangspunkt ist die Frage, was in der modernen Gesellschaft „das Gemeinsame“ (*commun*) ausmachen könne.⁷ Die abendländische Tradition beantworte diese Frage mit der Schaffung der Idee des Universellen, das in der griechischen Metaphysik, im

⁶ Vgl. H. G. Frankfurt, *The Reasons of Love*, Princeton – Oxford 2004, 3–32.

⁷ Vgl. F. Jullien, *Il n'y a pas d'identité culturelle. Mais nous défendons les ressources d'une culture*, Paris 2016, 7–14.

römischen Staatsbürgerrecht und im christlichen Glauben zum Ausdruck komme.⁸ Die Idee eines solchen Universellen lasse sich aber, so Jullien, in der modernen Gesellschaft nicht mehr aufrechterhalten. Den Grund für diese Annahme müssen wir erschließen. Offenbar versteht er die Idee des Universellen als kulturelles Konzept – und zwar als Teil einer Kultur, die heute noch nicht einmal für die westlichen Gesellschaften Geltung beanspruchen kann. Der tiefere Grund für die Ablehnung des Universellen scheint aber darin zu bestehen, dass das Universelle, wie er sagt, „Vorschriften“ (*s'édicte*) mache,⁹ also die Freiheit des Einzelnen einzuschränken drohe.

Wie lässt sich dann das „Gemeinsame“ (*commun*) einer Gesellschaft so bestimmen, dass es mit dem liberalen Grundgedanken nicht in Konflikt gerät? Jullien fordert, dass dieses „Gemeinsame“ nur etwas sein dürfe, das ohne Abgrenzungen bestimmt werden kann. Andernfalls würde es intolerant.¹⁰ Dieser Vorwurf kommt etwas unvermittelt. Möglicherweise geht es aber auch hier gar nicht um Intoleranz, sondern um eine illegitime Selbstbeschränkung durch die Grenzziehung: Jede Option hat ein Recht darauf, von uns in gleicher Weise in Betracht gezogen zu werden. Aus diesem Grund lehnt Jullien die Idee einer kulturellen Identität ab: Denn diese lebe von der Klassifikation in der Zuordnung zu einem Genus und der Unterteilung durch die spezifische Differenz – also von der Methode der klassischen Definitionslehre. Eine solche Definition grenze aber immer etwas aus und lasse das Ausgegrenzte unsichtbar werden. Wenn wir stattdessen das „Gemeinsame“ nicht durch die Unterscheidung, sondern durch den Abstand bzw. die Abweichung vom anderen bestimmen, werde das Kulturelle nicht zur Identität, sondern zur Ressource. Das freie Individuum könne sich dann in einem standpunktlosen „Zwischen“ (*entre*) aufhalten und von dort die Unterschiedlichkeit der Hinterlassenschaften betrachten, die einstmals unter dem Vorzeichen kultureller Identität erschaffen worden sind. So lasse sich dann der „Abstand“ (*écart*) in den Blick nehmen, der zwischen Vernunft und Religion, Glauben und Aufklärung bestehe, die alle zu den kulturellen Ressourcen

⁸ Vgl. ebd., 15–31.

⁹ Vgl. ebd., 13.

¹⁰ Vgl. ebd., 14.

Frankreichs gehörten.¹¹ Wir sähen dann die Eigenheiten dieser kulturellen Ressourcen besser.

Warum ist diese Art der Erschließung von kulturellen Ressourcen von Interesse? Jullien spricht ihr die „Förderung einer existentiellen Fähigkeit“ zu: Durch die Überwindung kultureller Bindung – Jullien spricht von „Unterwerfung“ – soll das Subjekt ein Bewusstsein entwickeln, das sich durch größtmögliche Freiheit auszeichnet. Erst diese Freiheit mache Existenz im eigentlichen Sinne aus, die Jullien in einem „Überschreiten“ (*ex-ister*) zu sehen scheint.¹²

(2) Das Christentum erscheint aus dieser Perspektive tatsächlich als Form der Kultur – es wird sogar auf diese Form reduziert. Dadurch wird für Jullien die Frage nach der Wahrheit der christlichen Lehre obsolet.¹³ Die Religionskritik des 19. und 20. Jahrhunderts erscheint dann genauso müßig wie die apologetischen Bemühungen, mit denen das Christentum darauf zu antworten versucht hat. Das erklärt auch, warum der gesellschaftliche Druck auf die Theologie, eine theoretische Rechtfertigung vorzulegen, nachgelassen hat. Durch diesen Schritt verlieren die Christen aber zugleich die Selbstdeutungshoheit. Niemand könne einen Besitzanspruch auf eine kulturelle Ressource erheben. Folglich darf sie jeder nach seinen Bedürfnissen für die eigene Persönlichkeitsentwicklung ausbeuten. Wie man sich der Ressourcen des Christentums bemächtigen kann, ohne sich durch den Glauben verpflichten zu müssen, hat Jullien in einem kürzlich erschienenen Essay eindrucksvoll gezeigt.¹⁴

(3) Julliens Ideal eines Lebens im ortlosen „Zwischen“ beschreibt ein Phänomen, das von Zygmunt Bauman als „Sezession der Eliten“ bezeichnet wird:¹⁵ Die Gewinner einer liberalen ökonomischen und gesellschaftlichen Ordnung entkoppeln sich zunehmend aus den nationalen Gesellschaften. Der Lebens- und Arbeitsstil dieser Schicht gleicht sich international immer weiter an. Dies führt einerseits zu einem kosmopolitischen Lebensgefühl. Gleichzeitig empfinden sie

¹¹ Vgl. ebd., 49f.

¹² Vgl. ebd., 56f.

¹³ Vgl. ebd., 65.

¹⁴ Vgl. F. Jullien, *Ressources du christianisme. Mais sans y entrer par la foi*, Paris 2018, 23.

¹⁵ Vgl. Z. Bauman, *Gemeinschaften. Auf der Suche nach Sicherheit in einer bedrohlichen Welt*, Frankfurt a. M. 42017, 63–90.

aber die Forderung nach Solidarität durch Menschen mit der gleichen Staatsbürgerschaft als illegitimen Angriff auf ihre individuelle Freiheit. Diese Eliten waren einmal die wichtigsten Träger der Hochkultur. Daher ist mit der Sezessionsbewegung auch ein Bedeutungsverlust der Hochkultur als Identifikationsmerkmal in der modernen Gesellschaft verbunden. Das zeigt sich vor allem am Umgang mit der Kunst, die ihre Rolle als Ausdrucksform der kulturellen Identität, die sie im 19. Jahrhundert hatte, immer mehr verloren hat und zunehmend als ökonomische Ressource, als Kapitalanlage gilt. Es ist daher kein Zufall, dass wir mit der Ressourcenausbeutung eine ökonomische Metapher angeboten bekommen. Und wenn die kulturellen Ressourcen nicht mehr weiterwachsen können, stellt sich die Frage, wann sie erschöpft sein werden.

Die Folgen dieser Sezession lassen sich auch bei Jullien beobachten, wenn er die Schönheit von Paris an den „Abständen“ zwischen den Stadtbezirken festmacht.¹⁶ Anders gesagt, die Betrachtung der unterschiedlichen Lebenswelten der Marginalisierten und der Eliten wird nicht mehr zum Anlass von solidarischem Handeln, sondern dient dem liberalen Individuum zur Bildung seiner Persönlichkeit.

4 Eine problematische Alternative: Identitätsbildung ohne Kultur

Gesellschaften, in denen das liberale Prinzip seine Wirkung voll entfalten konnte, erleben gegenwärtig die Entstehung einer kruden Alternative in Form von Fundamentalismen, die Identität ohne Kultur anbieten. Der Religionswissenschaftler Olivier Roy hat diese Entwicklung vor einigen Jahren in einer sehr bedenkenswerten Studie über das Auseinandertreten von Kultur und Religion für religiöse Identitätsbildungen durchgespielt.¹⁷

Den meisten Kulturen in der Geschichte war es eigen, dass sie von Komponenten durchdrungen wurden, die heute als „religiös“ bezeichnet werden. Einem Menschen des Mittelalters wäre es vermutlich nicht leicht gefallen, in seinem Leben eine klare Grenze zwischen Religiösem und Säkularem zu ziehen. Die meisten westlichen

¹⁶ Vgl. Jullien, *Identité culturelle* (s. Anm. 7), 76f.

¹⁷ Vgl. O. Roy, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris 2008, 51–123.

Gesellschaften haben nun eine Entwicklung durchlaufen, in der die Unterscheidung von Säkularem und Religiösem als eigenständigen Kategorien möglich wurde. Wie die Kirche aus dem Raum des Politischen verbannt wurde, so wurde auch zunehmend das Religiöse aus dem öffentlichen Diskurs ins „Private“ und, so ist wohl hinzuzufügen, Emotionale abgedrängt. Roy spitzt seine These noch etwas zu: „Religion“ – zumindest im modernen Sinn – entstehe überhaupt erst in diesem Prozess der Säkularisierung der Gesellschaften. Denn das verdrängte Religiöse habe sich in den modernen Gesellschaften nicht verflüchtigt, sondern beginne sich – teilweise in sehr aggressiver Weise – in Abgrenzung zu seinem nun säkularen Umfeld zu definieren und damit auch in Abgrenzung zur Kultur. Die Konsequenz sei eine Religion, die als Idee begrifflich rein und kohärent sein könne, aber ihre geschichtliche Dimension verliere und die damit verbundene Fähigkeit, mit Widersprüchen und Spannungen zu existieren. Eine religiös geprägte Kultur kann in einem gewissen Maß mit Abweichungen von der religiösen Norm leben, ohne damit ihre Identität ernsthaft zu gefährden.¹⁸ Dort, wo sich Religion als unabhängig und abgetrennt von der Kultur definiert bzw. definieren muss, zerstört dagegen ein Abweichen von der Norm die autonome religiöse Identität. Roy hat hier vor allem den weltweiten Aufstieg der evangelikalen und islamistischen Gruppierungen im Blick. Im Extremfall könne im Namen der reinen religiösen Identität religiös geprägte Kultur zerstört werden, wie dies zurzeit durch den Islamismus im Nahen und Mittleren Osten in Gesellschaften geschieht, denen bisher zutiefst vom Islam geprägte Kulturen zu eigen waren.

Roy's Analyse bedarf, so scheint mir, zweier ergänzender Bemerkungen: *Erstens* erscheint es unwahrscheinlich, dass die Entstehung von religiöser Identität ohne Kultur die Folge der Entstehung einer starken säkularen kulturellen Identität ist. Plausibler ist die Annahme, dass es gerade der Bedeutungsverlust von Kultur in den modernen liberalen Gesellschaften und damit der Verlust von kultureller Identität ist, der Menschen dazu bewegt, die religiöse Identität ohne Bezug zu einer Kultur zu definieren. Was Roy beschreibt, scheint *zweitens* nicht spezifisch für das Entstehen fundamentalisti-

¹⁸ Vgl. auch T. Bauer, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust von Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Stuttgart ³2018, 20–24, mit Beispielen aus der katholischen Tradition.

scher Religion zu sein. Es gibt säkulare Varianten, in denen im Namen nationaler Identität Front gegen die nationalen Kulturen gemacht wird. Es ist jedenfalls auffällig, dass die neuen nationalen Identitäten entweder völlig unbestimmt bleiben oder auf wenige quasi-mythische Konstrukte beschränkt sind.

5 Christentum und Kultur in der Gegenwart

Unsere Gesellschaft ist dadurch gekennzeichnet, dass Kultur und folglich auch kulturelle Identitäten unter dem Einfluss des liberalen Prinzips zunehmend schwächer werden. Mit der Konsequenz, dass eine wachsende Zahl von Menschen, die weder eine kulturelle Beheimatung haben noch in liberaler Neutralität verharren können oder wollen, versucht, sich kulturlose Identitäten zu erschaffen. Die Grenzen zwischen diesen drei Positionen sind fließend. Sie treten selten in Reinform auf, sondern beschreiben eher Zielpunkte der Bewegung in einem Kräftefeld. Als Christen sind wir Teil dieser Gesellschaft und daher dem gleichen Kräftespiel ausgesetzt.

(1) *Bewahren der kulturellen Identität?* Auch wenn der Katholizismus seine kulturelle Dominanz verloren hat, so ist es ihm doch gelungen, auf lokaler Ebene noch lange Zeit eine christliche Volkskultur mit starker Wirkung auf die Ausbildung einer christlichen kulturellen Identität aufrechtzuerhalten. Sie prägt daher immer noch die Vorstellungswelt vieler Akteure (der Hauptamtlichen wie auch der Gemeindeglieder) und ist das mehr oder minder offen eingestandene Ideal, das über die Erfahrung von Erfolg oder Misserfolg in der pastoralen Arbeit entscheidet. Die Wirksamkeit dieses Ideals zeigen zum Beispiel die Bemühungen, die Veränderungen, denen das Christentum unterworfen ist, als Schwäche seiner (hierarchischen und administrativen) Strukturen oder der Strategien zur Plausibilisierung der Glaubensinhalte („Gotteskrise“) zu deuten.

Ist die hier vertretene These richtig, wird das Lösen dieser Probleme nicht den Veränderungsprozess stoppen können, den wir erleben. Denn dieser hat seine Wurzel darin, dass moderne Gesellschaften so organisiert sind, dass das Ausbilden starker kultureller Identitäten kaum noch möglich ist. In einer solchen Gesellschaft lässt sich auch das Christliche nicht als kulturelle Identität ausbuchstabieren.

Das führt zu einer merkwürdigen Situation: Es wird der Schein eines kulturell ausgeformten christlichen Lebens aufrechterhalten: Sakramente wie Taufe, Erstkommunion und Firmung werden weiterhin wie Schritte in einer christlichen Identitätsbildung behandelt. Immer mehr Empfänger bewegen sich aber in eine Richtung, die sie die Sakramente eher als kulturelle Ressourcen verstehen lässt, auf die sie zurückgreifen, ohne sich im gleichen Maße dem erwarteten Commitment zu unterwerfen. Trotzdem sind offenbar viele Menschen bereit, den Anschein zu erwecken, sie seien willens, die Erwartungen zumindest kurzfristig zu erfüllen, die von den Repräsentanten des kulturell geformten Christentums an sie herangetragen werden. Das führt dazu, dass die kulturellen Formen des Christlichen die Kultur, zu der sie einmal gehörten, eine Zeit lang überleben können. Die pastorale Arbeit läuft dann mehr und mehr Gefahr, ihre Kräfte in der Errichtung und Sanierung Potemkinscher Dörfer zu binden.

Diese Entwicklung untergräbt auch die Plausibilität kulturell geprägter Lebensformen. Besonders deutlich sehen wir das bei der Ausgestaltung des Lebensideals des Pfarrers, das dem priesterlichen Dienst lange Zeit seine charakteristische Gestalt gegeben hat. Ohne einen lebendigen kulturellen Kontext sind Menschen, die diesen Dienst übernehmen, immer mehr darauf angewiesen, in eigener Verantwortung eine Deutung ihrer Existenzform zu entwickeln, wenn sie nicht in das Kopieren archaisch gewordener Rollenmuster verfallen wollen. Auch die rasante Entgrenzung der Begriffe „Ehe“ und „Familie“, die wir in den letzten Jahrzehnten erlebt haben, und der wir als Kirche, wie mir scheint, noch immer etwas ratlos gegenüber stehen, können vermutlich als solche Prozesse der Entkulturalisierung gelesen werden.

Die Weitergabe einer tradierten christlichen kulturellen Identität wird daher wohl mittelfristig keine erfolgversprechende Option mehr für kirchliches Handeln sein, zumindest nicht für größere Gruppen. Vermutlich werden ebenso alle Bemühungen um eine neue „Inkulturierung“ am Bedeutungsschwund von Kultur und kultureller Identität scheitern. Wir werden eine neuartige Antwort auf die Frage geben müssen, was christliche Existenz bedeutet in einer Gesellschaft, in der das liberale Prinzip dominiert.

(2) *Kulturlose Identität?* Die Wahrnehmung des Religiösen ist heute nicht zuletzt durch Gruppierungen geprägt, die eine starke

Identitätsbildung mit dem Verzicht auf eine kulturelle Ausdifferenzierung verbinden. Es war der radikale Islam, der nach den 1990er-Jahren den liberalen Gesellschaften wieder Respekt vor dem Phänomen der Religion abgenötigt hat. Die am stärksten wachsenden christlichen Gemeinschaften sind die evangelikalen Kirchen. Sie sind vor allem in den Gegenden der Welt am erfolgreichsten, wo Menschen kulturell entwurzelt sind. Ihr Erfolg in unseren Breiten scheint auch darin zu gründen, dass sie ohne den Ballast historisch gewachsener kultureller Ausdrucksformen auskommen. Wenn die Ausbildung von Identität ohne Kultur eine Begleiterscheinung der Auflösung von Kultur durch die Liberalisierung ist, dann müssen wir davon ausgehen, dass wir dieser Option auch in der katholischen Kirche verstärkt begegnen werden. Ihre wesentlichen Kennzeichen sind Eindeutigkeit und Vereinfachung. Was ihr zugleich etwas Schillerndes verleiht, ist die Verbindung einer kulturkritischen Haltung mit dem Anspruch, die christliche Tradition zu repräsentieren:

(a) Die Problematisierung der kulturellen Ausprägungen des Christentums bekommt in diesem Fall eine andere Nuance. Sie dient nun zur Abgrenzung von Orthodoxie und Heterodoxie. Die Spielräume für die Integration abweichender Anschauungen und Ausprägungen christlichen Lebens gehen verloren. Infolge können zum Beispiel hochrangige Kirchenvertreter Menschen, die Schwierigkeiten mit dem Nachvollzug einiger theologischer Aussagen haben, eher einen Austritt aus der Kirche nahelegen, als sich um eine Einbindung zu bemühen. Hier verliert der Katholizismus an integrativer Kraft.

(b) An die Stelle der kulturellen Prägung treten vereinfachte Identitätsmarker, bei denen nicht selten auf einzelne markante Ausdrucksformen des kulturellen Erbes zurückgegriffen wird. Ihre Auswahl erscheint oft recht willkürlich, da sie als Ausdrucksmittel für das Ideal des christlichen Lebens sekundär sein können. Manche Bemühungen um konfessionelle Profilbildung durch die Fixierung und Betonung von Lehrsätzen scheinen durch dieses Phänomen an ihre Grenzen zu stoßen. Religiöse Identität ohne Kultur lässt sich aber auch durch starke emotionale Erlebnisse herstellen.

Der bewusste Verzicht auf gewachsenen konfessionellen und kulturellen „Ballast“ zugunsten einer anscheinend eindeutigen, aber doch auch unspezifischen christlichen „Botschaft“ verbunden mit starken emotionalen Impulsen könnte auch die Attraktivität eines Textes wie „Mission Manifest“ erklären, der offenbar sehr unter-

schiedliche Gruppen zusammenbringt. Das gleiche Schillernde scheint charakteristisch für andere Formen der Identitätsbildung ohne Kultur – wenn zum Beispiel die Verteidigung einer nationalen Identität proklamiert wird, ohne dass klar ist, worin diese besteht.

(3) Eine Alternative könnte nun darin bestehen, den Stier gewissermaßen bei den Hörnern zu packen und die Rolle, die uns das dominierende liberale Prinzip zuweist, zu übernehmen. Denn der Liberalismus ist nicht per se religionsfeindlich. Er verträgt sich nur nicht mit der Ausbildung starker kultureller Identitäten. Die Kirche könnte sich dann als Anbieterin von Sinnressourcen für die liberale Gesellschaft verstehen. Dadurch lösen sich die Spannungen zwischen den Erwartungshorizonten der Seelsorger und vieler Menschen, mit denen sie in Kontakt treten. Eine solche Strategie hätte den Vorteil, in dem Sinne realistisch zu sein, als sie sich den sozial etablierten Realitäten anpasst. Kirchliche Aktivitäten und Aussagen wären dann innerhalb des gesellschaftlichen Erwartungshorizonts und folglich für viele Menschen wieder verständlich. Trotz dieser Vorzüge hat aber auch diese Option Grenzen: Wir können zwar als Christen auf diese Weise Menschen in ihrem Leben stützen und fördern, aber ohne Commitment und Gemeinschaftsbildung scheint die Idee einer christlichen Existenz immer unvollständig und defizitär.

Allen Versuchen der Anpassung an die eine oder die andere zeitgenössische Strömung scheint zudem ein Grundzug katholischer Mentalität im Wege zu stehen: Gerade weil die Kirche eine Institution mit langer Tradition und festen Prägungen ist, tut sie sich schwer damit, sich allzu unbefangen auf aktuelle Moden und Strömungen einzulassen. Wenn Kirche zeitgemäß sein will, läuft sie nicht selten ihrer Zeit zwei Schritte hinterher.

(4) Weder das Beharren in der kulturellen Tradition noch die Anpassung an eines der beiden widerstreitenden Kraftfelder der Gegenwart scheinen dem christlichen Leben wirklich förderlich zu sein. Wenn weder die Orientierung an der Vergangenheit noch an der Gegenwart empfehlenswert ist, drängt sich als letzte Option auf, über die Gegenwart hinauszublicken und die Möglichkeiten eines Neuanfangs zu prüfen, ob und wie wir etwas Neues schaffen können. Für uns Katholiken mag das vielleicht als eine sehr ungewohnte Option erscheinen. Wie so etwas möglich werden kann, hat Hannah Arendt als Antwort auf den fundamentalen Traditionsbruch, den die westlichen Gesellschaften in der Mitte des 20. Jahrhunderts er-

lebt haben, beschrieben. Der große Bruch wurde von vielen Zeitgenossen mittels einer Geschichtsphilosophie gedeutet, in der historische Notwendigkeiten den Handlungsspielraum der Menschen negierten.¹⁹ Arendt dagegen betonte die Fähigkeit, im gemeinsamen Handeln Neuanfänge setzen zu können, als konstitutive Eigenschaft der Menschen. Im Gegensatz zu Herstellungsprozessen, bei denen die Gestalt des Endprodukts bereits zu Beginn feststehen muss, habe ein durch Handlung in Gang gesetzter Prozess zwar eine Bewegungsrichtung, komme aber als Neuanfang noch nicht zu einem Abschluss. Handeln impliziere daher auch die Bereitschaft, das In-Gang-Gesetzte loslassen zu können.²⁰

Wir können das Kräftefeld der Gegenwart zwar nicht aufheben. Das heißt aber nicht, dass es unmöglich sein muss, die ersten Impulse für die zukünftige Ausgestaltung christlichen Lebens zu geben. Mit dem Evangelium besitzen wir eine Kraftquelle, die in neue Formen des Ausdrucks drängt. Diese Formen werden vielleicht bescheidener sein als die Formsprache des Barockkatholizismus. Aber ich glaube, dass über kurz oder lang viele Menschen für eine solche Initiative dankbar sein werden.

¹⁹ Vgl. H. Arendt, *Geschichte und Politik in der Neuzeit*, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hg. von U. Ludz, München ⁴2016, 80–110, hier: 108.

²⁰ Vgl. Arendt, *Geschichte und Politik* (s. Anm. 19), 104.

Zukunftsausrichtung in kritischer Zeit

Lernen und Lehren im Buch Deuteronomium

Simon Weyringer

Im Buch Deuteronomium wurde eine Dynamik des Lernens und Lehrens in Bewegung gesetzt, die sich im Judentum zu einer intensiven Lehr- und Lernkultur ausgeprägt hat. Auch in der Kirche lebte dieses Erbe auf andere, aber ebenfalls fruchtbare Weise fort. In „Zeiten der Veränderung“ und vielfältigen Herausforderungen findet sich die Kirche jedoch in einer Krise der Glaubensweitergabe wieder, was unweigerlich zu Rückfragen in Bezug auf die Wirkkraft der kirchlichen Lern- und Lehrkultur führt. Krisen sind nicht nur negativ zu bewerten, sondern oft Chance und Anlass zu Rückbesinnung, Erneuerung und Neufindung. Das Buch Deuteronomium erzählt von einem solch kritischen Moment, der in vielerlei Hinsicht zum schöpferischen Neuanfang für das Volk Gottes wurde. Daraus möchte ich mit dem Thema „Lernen und Lehren“ einen wichtigen Aspekt aufgreifen,¹ der für uns Impuls sein könnte, den Wert von Lernen und Lehren als Berufung des Gottesvolkes und als Ausdruck gelebter Gottesbeziehung neu in den Blick zu nehmen.

1 Das Buch Deuteronomium als Zukunftsprogramm

Das Buch Deuteronomium fügt sich geradezu programmatisch in das Titelthema der neu begründeten Reihe „Kirche in Zeiten der Veränderung“. Denn es beschreibt den „kritischen Moment“ eines

¹ Ein richtungsweisender Beitrag dazu stammt von Norbert Lohfink (vgl. N. Lohfink, *Der Glaube und die nächste Generation. Das Gottesvolk der Bibel als Lerngemeinschaft*, in: ders., *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg i. Br. 1987, 144–166.260–263). Das grundlegendste Werk dazu stammt von Karin Finsterbusch (vgl. K. Finsterbusch, *Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld* [FAT 44], Tübingen 2005).