

THOMAS SÖDING · BOCHUM

DIE FREUDE AM EVANGELIUM

Das Schreiben von Papst Franziskus als Signal zum Aufbruch der Kirche

1. Die Programmatik der Reform

Eigentlich hätte es das übliche postsynodale Schreiben zur Weltbischofssynode über die Neuevangelisierung werden sollen, die im Oktober 2012 unter Benedikt XVI. abgehalten worden ist – wie man heute weiß, die letzte große Aktion, die er als Papst vor seinem Rücktritt ins Werk gesetzt hat. Tatsächlich hatte der Rat des Synodensekretariates seine Schreibearbeit erledigt und dem Papst einen Text vorgelegt, der, erwartungsgemäß, die Diskussionen und Vorschläge der Bischofssynode aufgenommen, geklärt und weitergeführt hat. Das Dokument *Evangelii gaudium*¹, das auf den 24. November 2013 datiert ist, trägt aber nicht die Gattungsbezeichnung «Nachsynodales apostolisches Schreiben», auch nicht «Enzyklika», wie *Lumen fidei*, die von Franziskus herausgegebene, aber weitestgehend von Benedikt verfasste Programmschrift zum Jahr des Glaubens², sondern einfach nur «Apostolisches Schreiben». Der Blick ins Inhaltsverzeichnis zeigt, dass große Teile tatsächlich aus der Nacharbeit der Synode entstanden sind, vor allem im dritten Kapitel, das der «Verkündigung des Evangeliums» gewidmet ist, und darin besonders die Abschnitte über die Homilie (EG 135–159) sowie über die katechetische und spirituelle Vertiefung des Kerygmas (EG 160–175).

Furore hat *Evangelii gaudium* allerdings nicht wegen dieser Partien gemacht, sondern wegen der vielen Teile, die ganz neu geschrieben worden sind (EG 16–18). Behandelt werden «Die Reform der Kirche im missionarischen Aufbruch», die «Versuchungen der in der Seelsorge Tätigen», die «Kirche, verstanden als die Gesamtheit des evangelisierenden Gottesvolkes», die «Predigt und ihre Vorbereitung», die «Soziale Eingliederung der Armen», der «Friede und der soziale Dialog» und schließlich «Die geistlichen Beweg-

THOMAS SÖDING, geb. 1956, Prof. für Neues Testament an der Universität Bochum, 2004–2014 Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

gründe für den missionarischen Einsatz» (EG 17). Dieser Aufriss stellt das Neuevangelisierungsprojekt in den weiten Horizont einer kritischen Situationsanalyse und einer ambitionierten Reforminitiative, die auf eine missionarische Umgestaltung der ganzen Kirche aus ist. Der Papst propagiert eine «Kirche im Aufbruch»; er verlangt eine «Neuausrichtung» der Seelsorge; er fordert eine entschiedene Solidarität mit den Armen; er brandmarkt die Trägheit kirchlicher Funktionäre; er appelliert an eine neue Motivation aller, die in der Kirche etwas zu sagen haben oder etwas zu sagen haben sollten.

Mit diesem Schreiben hat Franziskus Eindruck gemacht. Die Themenwahl wirkt frisch und ehrlich, modern und progressiv, die emotionale Sprache gilt als authentisch, gar prophetisch. Die harsche Kritik am kapitalistischen Wirtschaftssystem bringt zur Sprache, wofür die Theologie der Befreiung gekämpft hat³; sie lässt sich als sozialetische Variante der Auseinandersetzung mit der «Kultur des Todes» dechiffrieren, die Johannes Paul II. an der Abtreibung festgemacht hatte. Eine Reihe von Pointen, die Reformbedarf und Reformmöglichkeiten sowohl in der Struktur als auch in der Agenda und vielleicht mehr noch in der Mentalität der katholischen Kirche anzeigen, hat aufmerken lassen.

Evangelii gaudium ist keine Regierungserklärung, sondern ein Signal, das zum Aufbruch bläst. Es ist eine jesuitische *adhortatio*, die es in sich hat. Sie hat vielen Freude bereitet, macht aber auch viel Arbeit, wenn ihre Wirkung nicht verpuffen soll. Wohin die Reise geht, ist noch offen. Auf der politischen Ebene wird sich der Pontifex in einer Kurienreform und in einer Finanzreform zu bewähren haben. Auf der pastoralen Ebene wird es darum gehen, die Idee der Barmherzigkeit zu konkretisieren und das Postulat der Gerechtigkeit auch innerkirchlich zu erfüllen, besonders was Partizipationsrechte angeht. Theologisch braucht Franziskus Unterstützung, damit er seine pneumatologische Ekklesiologie absichert und auflädt.⁴

Eine kritische Würdigung, die helfen soll, den Beitrag, den das Schreiben heute zum Aufbau der Kirche leisten kann, genau zu bestimmen und nachhaltig zu sichern, muss die Genese im Blick haben, die Verbindung mit dem Projekt der Neuevangelisierung, aber auch das Profil einer Reform, das Franziskus schärft, und den Prozess der Rezeption, den er anstößt.

2. Das Projekt der Neuevangelisierung

«Neuevangelisierung» ist ein Schlüsselwort Benedikts XVI.⁵ Es ist ein schwieriger Name für eine wichtige Sache. Der Name ist schwierig, weil die Evangelisierung immer neu oder keine echte Verkündigung ist (vgl. EG 11–12) und die Neuheit der Evangelisierung aus der Lebendigkeit des Wortes Gottes selbst stammt, aber nicht aus neuen Situationsbeschreibungen

und Strategiepapieren. Das Evangelium bleibt in seiner innovativen Kraft immer das alte, nämlich die eine Gute Nachricht, die durch die Zeiten hindurch immer neue Sprecherinnen und Sprecher, immer neue Wege und Methoden braucht und findet.⁶ Die Sache ist aber wichtig, weil die alte Differenzierung zwischen Mission (*ad gentes*) und Katechese (als Mystagogie) nicht mehr greift, wenn sich unter den Getauften religiöser Analphabetismus ausbreitet. Die «Neuevangelisierung» will hier ansetzen. Sie ist eine groß angelegte Alphabetisierungskampagne in Glaubenssachen. Sie ist damit das – allerdings unausgesprochene – Eingeständnis, dass sie überhaupt notwendig ist, weil die Kommunikationsdrähte der Glaubensvermittlung zu großen Bevölkerungskreisen abgerissen sind; sie ist aber der Vorsatz, in neuen Formen und auf neuen Foren mit neuen Protagonisten und in neuen Koalitionen den Glauben heute ins Gespräch zu bringen.

Im Vorfeld der Synode herrschte das Säkularisierungsparadigma: Die westliche Welt verliere in den Konsumtempeln der Moderne den Glauben. Als Gipfel der Selbstkritik erschien die Selbstsäkularisierung der Kirche, also ihre Verweltlichung, ihre Anpassung an den Zeitgeist, ihre Korruption durch Wohlstand und Wellness. Aus diesem Grund wurde der Katechismus (KKK, Kompendium, YOUCAT) propagiert⁷, gelte es doch, die enormen Wissensdefizite auszugleichen, unter denen besonders die junge Generation leide; weil neue Erfahrungsräume geöffnet werden sollten, wurde über Weltjugendtage, Nightfever und Stadtmissionsaktionen eine affirmative Emotionalisierung inszeniert. Als denkbar beste Protagonisten erschienen die *movimenti*, die sich als innerkirchliche Avantgarde sehen⁸, verkörperten sie doch den Geist des Aufbruchs, ohne die Tradition zu verlassen, brächen aus den traditionellen Pfarrestrukturen aus, ohne der Kirche den Rücken zu kehren, und seien vom echten Glauben begeistert, ohne Angst vor neuen Medien, neuen Modellen und neuen Methoden zu haben.

Die Umfragen bei den Bischofskonferenzen im Vorfeld der Synode haben allerdings ein Bild gezeichnet, das viel bunter – andere würden sagen: dunkler – ist. Zwar ist es richtig, dass die Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation dort besonders schwer fällt, wo die Religion nicht mehr selbstverständlich ist, und dass ein Wachstum im Glauben dort behindert wird, wo es schädliche Umwelteinflüsse gibt; aber kritisch betrachtet, zeigt sich hier womöglich ebenso das prekäre Verhältnis der katholischen Kirche zur Moderne wie das der Moderne zur katholischen Kirche. Vor allem jedoch gibt es wenigstens drei weitere Herausforderungen, die an die Substanz gehen. Erstens: Das weltweit größte Problem bildet nicht die Verweltlichung, sondern die Unterdrückung des Glaubens, vor allem in China, aber auch in vielen muslimisch majorisierten Staaten; Religionsfreiheit steht weit oben auf der politischen Agenda der Kirche (EG 255–258); Verfolgung um des Glaubens willen ist eine traurige Wahrheit nicht

nur im 20., sondern auch im 21. Jahrhundert. Zweitens: Der am stärksten wachsende Zweig des Christentums ist der neo-pentekostale, vor allem in Lateinamerika, aber auch in Afrika und Asien, ebenso in Osteuropa: Glaube ohne Sakrament, Amt und Kirche scheint attraktiv, insbesondere wenn die ethische Verbindlichkeit konkret wird. Drittens: In den pluralistischen Demokratien des Westens gibt es nicht nur die religiöse Sprachlosigkeit, die eine bedrückende Realität ist, sondern auch die entschiedene Absage an das Christentum⁹ und neue Formen individueller Religiosität: sei es in der postmodernen Esoterik als Spiritualität ohne Credo oder Glaube ohne Gott¹⁰, sei es als persönliche Überzeugung, die sich bewusst nicht am Dogma der Kirche oder am Zeugnis der Heiligen Schrift orientiert, sondern den eigenen Maßstäben aufgeklärter Zeitgenossenschaft folgt.¹¹ Wenn die missionarische Umgestaltung der Kirche nicht im luftleeren Raum konzipiert werden soll, muss sie all diese Kontexte im Blick haben und braucht deshalb lokal differenzierte Lösungsstrategien mehr als zentral gesteuerte Masterpläne.

Auf der Synode ist die Größe und Tiefe der Glaubenskrise wie der pastoralen Herausforderung wahrgenommen worden, allerdings nur ausschnitts- und ansatzweise. Erstens hat sie die Schwierigkeiten des Glaubens nicht in der Botschaft, sondern nur in der Vermittlung gesehen. Das ist womöglich zu einfach gedacht, auch wenn das Evangelium glaubwürdig bleibt; denn der Glaube selbst ist alles andere als selbstverständlich und das Christentum ist nicht nur Tradition, sondern Aufklärung, wie Benedikt XVI. in der Regensburger Vorlesung ausgeführt hat.¹² Dann aber ist die Gegenwart der Kairos eines Christseins, das sich neu der Umkehr- und Glaubensforderung stellt und deshalb seine Orientierung nicht in der Vergangenheit sucht, sondern in jener Zukunft der Gottesherrschaft, die durch Jesus bereits gegenwärtig ist.¹³

Zweitens haben die meisten Synodenbischöfe an der Säkularisierungsthese als Krisenindikator festgehalten. Das ist nicht ohne Grund geschehen, weil die Säkularisierung ein Charakteristikum der Modernisierung ist und die kulturelle Hegemonie des aufgeklärten Westens in anders strukturierten Gesellschaften nur um den Preis hoher Freiheitsverluste eingedämmt werden kann. Aber die Säkularisierung¹⁴ hat ihre eigene Dialektik. Sie ist nicht nur ein Problemfall, sondern auch ein Ernstfall und deshalb ein Entdeckungsort des kirchlichen Glaubens; denn zum einen ist die säkulare Welt immer die säkularisierte, also die vom Christentum nachhaltig geprägte, wenn auch durch die Loslösung von kirchlicher Macht charakterisierte Welt; zum anderen gehört die Differenzierung zwischen Kirche und Welt als Voraussetzung einer kommunikativen Verbindung zu den kulturellen Errungenschaften des Christentums; der Glaube schafft sowohl die Möglichkeit der kritischen Distanzierung von der Welt als auch einer dialogischen

Verbundenheit mit ihr, in der – teils durch Export und Transformation, teils durch eigene Ressourcen und Produktionen – Werte, Strukturen und Prozesse (wie z. B. Demokratie und Menschenrechte, Wissenschaft und Technik) propagiert und etabliert werden, die auf die Kirche zurückwirken können und müssen; die eine Strategie folgt der paulinischen Maxime: «Passt euch nicht dieser Welt an!» (Röm 12, 1f), die andere der gleichfalls paulinischen Maxime: «Prüft alles, behaltet das Gute» (1Thess 5, 21).

Drittens ist die Rolle der Geistlichen Bewegungen unklar geblieben.¹⁵ Sie sind in den Propositionen der Synode kaum erwähnt worden. Die «Bewegungen», die von der Kirchenkrise gleichfalls erfasst sind, müssen sich aber auch selbst fragen, welchen Ort sie in der Kirche künftig einnehmen und welche Rolle in der Neuevangelisierung sie künftig spielen wollen. Dass es neuer Subjekte der Neuevangelisierung bedarf, ist deutlich geworden; aber welche es sind, wie sie gewonnen und gefördert werden können, wie sie sich aber auch selbst in diesem Prozess ändern können und welche Impulse der «Bewegungen» sie aufnehmen wollen, ist weitgehend offen geblieben. Über die Orden ist kaum ein Wort gefallen, obgleich sie im Projekt der Neuevangelisierung ihr spezifisches Charisma revitalisieren, gleichzeitig aber die internationalen und interkulturellen Erfahrungen, die sie in ihrem Langzeitgedächtnis gespeichert haben, zur Etablierung der Neuevangelisierung einbringen können. Die Projekte müssen sich breiter aufstellen, wenn sie Erfolg haben wollen; umgekehrt müssen sich die etablierten Strukturen christlicher Alltäglichkeit (Vereine, Verbände, Gremien; Katechese, Religionsunterricht; Diakonie) theologisch, spirituell, ethisch reformieren, wenn sie auf die neuen Herausforderungen reagieren wollen. Beides schreit nach neuen Bündnissen. Gesucht werden funktionierende Schnittstellen zwischen Glauben und Leben – im Zentrum und vor allem an der Peripherie der Kirche. Die Highlights der Glaubensfeste müssen in die Tiefebenen des Lebens ausstrahlen, oder sie verblassen sehr schnell. Die «Mühen der Ebene» (Erich Loest) sind der Ernstfall des Glaubens. Auf den Gipfeln der Spiritualität kann man Energie für die langen Wanderungen in diesen Ebenen tanken; aber nur auf diesen Wanderungen gewinnt man die Kondition, bis zu den Gipfeln zu gelangen. Alltagskurse des Glaubens fehlen an allen Ecken und Enden; und viel wichtiger als Kurse sind Menschen, die dem Glauben ein Gesicht geben.

Viertens ist die Frage nach den Inhalten und Formen der Evangelisierung während der Synode recht blass und zufällig beantwortet worden. Insbesondere ist die Rolle der Heiligen Schrift kaum angemessen gewürdigt worden, obgleich die vorangegangene Weltbischofssynode, die 2008 dem Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche gewidmet war, einen Meilenstein gesetzt hat.¹⁶ Wenn der Katechismus die Grammatik des Glaubens ist, so die Bibel seine große Erzählung. Wenn der Katechismus in

der Form von Frage und Antwort erschlossen wird, so verlangt die Bibel inspirierte Leserinnen und Leser, die am Text wachsen und mit denen der Text wächst.¹⁷ Ohne eine Erschließung der Bibel als Urkunde des Glaubens kommt die Neuevangelisierung nicht vom Fleck. Neuevangelisierung als Biblischen Grundkurs zu verstehen, setzt voraus, aktives, inspiriertes, freies Lesen zu fördern, das in einen Raum gemeinsamen Verstehens eintritt.

Im Spiegel von *Evangelii gaudium* zeigt sich, dass Franziskus wesentliche Merkmale des Neuevangelisierungskonzeptes teilt: die Analyse einer Glaubenskrise in der Kirche, die Überzeugung von der Qualität des Evangeliums und die Konzentration auf die mediale Vermittlung. Aber während unter Benedikt XVI. der Blick auf innovative Kommunikationsformate gerichtet war, sieht Franziskus das Hauptproblem bei den Verkündern selbst, insbesondere in den Vertretern der Hierarchie, die nicht glaubwürdig lebten, was sie glaubten; und während von Benedikt XVI. die Verweltlichung der Kirche unter einem kulturellen Vorzeichen diskutiert wurde, wird sie von Franziskus unter sozialen Gesichtspunkten kritisiert. In der Synode blieb der Strukturkonflikt zwischen einer – neu motivierten – Gemeindepastoral und der Entwicklung von pastoralen Alternativen ungelöst. *Evangelii gaudium* löst diesen Konflikt nicht auf und geht auf die geistlichen Bewegungen kaum ein (EG 29), relativiert das Problem aber dadurch, dass die innerkirchlichen Diskussionen konsequent in eine globale Perspektive gerückt und die dogmatischen Themen programmatisch mit den ethischen Aufgaben verknüpft werden. Dadurch entsteht ekklesiologischer Reflektionsbedarf.

3. Das Profil der Erneuerung

Franziskus sucht die Gründe für die mangelnde Akzeptanz des Glaubens weniger bei den Adressaten als bei den Verkündern des Evangeliums. Deshalb wirbt er von Anfang an für die Freude, die sich nicht nur aus der Verkündigung des Evangeliums, sondern in ihr ergibt (EG 9–10).

Konsequent ist das 1. Kapitel «Die missionarische Umgestaltung der Kirche» überschrieben. Der Begriff der Neuevangelisierung – in der deutschen Übersetzung ist immer von der «neuen Evangelisierung» die Rede – ist dem Begriff der Mission untergeordnet. Er wird in drei Kreisen entfaltet: zuerst ist von denen die Rede, die Seelsorge betreiben, dann von denen, die zwar getauft, aber dem Glauben entfremdet sind, schließlich von denen, die noch nichts von Jesus Christus gehört haben (EG 14). Die Problemkonstellation, die durch den Ausgangsbegriff «Neuevangelisierung» beschrieben ist, wird dadurch erheblich verschoben; sollte ursprünglich eine stärkere Differenzierung der Verkündigungsarbeit nach den unterschiedlichen Situationen

der Adressaten organisiert werden, geht es jetzt um die Zusammenhänge zwischen Gemeindemission¹⁸ und Weltmission. Im Fokus steht die Glaubwürdigkeit der Verkünder; am Ende geht es um die missionarische Aktivität der Kirche, die zwischen den getauften Ungläubigen und den Heiden keine wesentlichen Unterschiede macht. Die Glaubwürdigkeitskrise wird mit dramatischen Worten beschrieben. Der Missbrauchsskandal steht im Hintergrund, rückt aber nicht in den Vordergrund des Schreibens. Während auf der Synode noch die Selbstsäkularisierung beklagt wurde, tritt jetzt die Selbstevangelisierung der Kirche als entscheidende Aufgabe hervor – und zwar nicht so sehr in der Suche nach neuen Sprachen und Medien als vielmehr im Appell an neue Einstellungen und Kooperationen. «Initiative ergreifen, sich einbringen, begleiten, Frucht bringen und feiern» – so anfeuernd ist der Auftakt überschrieben (EG 24). Es ist ein Programm, das ganz auf die Faszination des Evangeliums setzt, insbesondere auf das geliebte und gefeierte Wort Gottes. «Ich träume von einer missionarischen Entscheidung, die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient. Die Reform der Strukturen, die für die pastorale Neuausrichtung erforderlich ist, kann nur in diesem Sinn verstanden werden: dafür zu sorgen, dass sie alle missionarischer werden, dass die gewöhnliche Seelsorge in all ihren Bereichen expansiver und offener ist, dass sie die in der Seelsorge Tätigen in eine ständige Haltung des «Aufbruchs» versetzt und so die positive Antwort all derer begünstigt, denen Jesus seine Freundschaft anbietet» (EG 27). Genau dieses Kriterium wird – wenngleich allgemein und postulatorisch – auf die Pfarrei (EG 28), auf die Bistümer und Bischöfe (EG 30–31), aber auch auf das Papstamt (EG 33) angewendet: in der Erwartung, dass die Parole «Es wurde immer schon so gemacht» sicher aufs Abstellgleis führt (EG 33). Dasselbe Kriterium führt – mit Berufung auf Thomas von Aquin¹⁹ – zum hermeneutischen Primat der Barmherzigkeit in der Verkündigung (EG 37 im Kontext von EG 34–40)²⁰ und zum Plädoyer für den Dialog mit den Wissenschaften, damit eine genaue Lagebeschreibung präzise Konsequenzen zu ziehen erlaubt – innerhalb der Grenzen, aber mit der vollen Kraft der Mission (EG 40–45).

Nach diesem programmatischen Auftakt widmet sich das 2. Kapitel einer Situationsbeschreibung, in der sich die starken Aussagen zu den ethischen Problemen des Kapitalismus finden (EG 50–109), insbesondere zur Exklusion: dass Menschen nicht einmal mehr ausgebeutet, sondern auf die Müllhalde abgeschoben werden.²¹ Die Schlagworte lauten: «Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung» (EG 53–54); «Nein zur neuen Vergötterung des Geldes» (EG 55–56); «Nein zu einem Geld, das regiert, statt zu dienen» (EG 57–58); «Nein zur sozialen Ungleichheit, die Gewalt hervorbringt»

(EG 59–60). Der Abschnitt ist aber nicht nur gesellschafts-, sondern auch kirchenkritisch; denn nach Franziskus wird die Unkultur des Mammon zur «Versuchung der in der Seelsorge» Tätigen (EG 76–109). Sie wird appellativ benannt und bekämpft. Dem «Ja» zu «missionarischer Spiritualität» (EG 78–80) und zur «Christusbeziehung» (EG 87–92) steht das «Nein» zu «egoistischer Trägheit» (EG 81–83), zum «sterilen Pessimismus» (EG 84–86), zur «spirituellen Weltlichkeit» (EG 93–97), zum «Krieg unter uns» (EG 98–101) entgegen; gemeint sind in erster Linie Kleriker, weil Laien (EG 102), Frauen (EG 103–104) und Jugendliche (EG 105–107) später eigens erwähnt werden.

Das dritte Kapitel setzt dann aber so an, dass kein Klerikalismus entsteht, sondern die biblisch begründete Ekklesiologie von *Lumen gentium* angewendet wird. «Das ganze Volk Gottes verkündet das Evangelium» – der Titel des ersten Teiles (EG 111–135) setzt das Signal, bevor (ab EG 135) mit der Homilie eine spezifische Amtsaufgabe diskutiert wird. Die ekklesiologisch wegweisende Eingangspartie charakterisiert die Kirche als «Ort der ungeschuldeten Barmherzigkeit, wo alle sich aufgenommen und geliebt fühlen können, wo sie Verzeihung erfahren und sich ermutigt fühlen können, gemäß dem guten Leben des Evangeliums zu leben» (EG 118). Daraus folgt eine Affirmation der Vielfalt, die sich aus den vielen Begabungen und den zahlreichen Inkulturationen ergibt, die im Laufe der Zeit und in der Weite der Länder stattgefunden haben (EG 115–118: «Ein Volk der vielen Gesichter»). Ebenso konsequent ist der Rekurs auf die Berufung zum Glaubenszeugnis, die auf je ihre Weise alle Getauften haben, ohne dass sie sich unter Perfektionsdruck zu setzen brauchten (EG 119–121). «Von Mensch zu Mensch» ist die Maxime (EG 127–129); nicht eine feste Formelsprache, sondern der persönliche Kontakt sei entscheidend; die Charismen müssten entdeckt und genutzt werden (EG 130–131); intellektuelle Koalitionen mit Schulen und Hochschulen müssten geschmiedet werden (EG 132–134).

Durch diese Gedankenführung gewinnen die umfangreichen Darstellungen zum Stellenwert und zur Vorbereitung der Homilie sowie zur Vertiefung der Katechese (EG 135–159) ihren genauen Ort: Sie ruhen auf einer Theologie des Wortes Gottes, deren Urkunde die Heilige Schrift und deren Ort die Feier des Glaubens ist. Franziskus fordert die ernsthafte Vorbereitung wie die adressatengerechte Aktualisierung. In der impliziten Ekklesiologie des Schreibens ist die Predigt ein hochrangiger und vorge-schobener Kommunikationsort des Glaubens, der nur in dem Maße der Evangelisierung dienen kann, wie die Verkünder selbst evangelisiert sind: katechetisch, spirituell, ethisch.

Nach dem Thema Homilie wird das zentrale Kapitel über die Verkündigung Jesu mit dem Postulat einer «Vertiefung des Kerygmas» abgeschlossen (EG 160–175). Wie im Anfang die Ekklesiologie von der Barmherzigkeit

her entwickelt wird, so wird hier das Kerygma von der Agape, der Caritas, her gedeutet (EG 160–162). Unter diesem Aspekt werden der Trinitätsglaube, die Sakramentenkatechese und die ästhetische Bildung, die der «Schönheit» des Evangeliums Aufmerksamkeit schenken soll, angesprochen – ohne systematische Geschlossenheit, aber in einer assoziativen Kohärenz, die in erster Linie unterstreichen soll, weshalb es Freude macht, zu glauben. Dem entspricht dann eine spirituelle Wegbegleitung, die mit hoher menschlicher und theologischer Kompetenz die Augen für die Gegenwart Gottes im Leben der Menschen öffnen soll; Kleriker, Ordensleute und Laien sind als Seelsorger gefragt (EG 170), Männer und Frauen (EG 171); das Ziel besteht nicht in der Etablierung eines moralischen und dogmatischen Perfektionismus, sondern in der Anbahnung eines Weges, der aus der Unvollkommenheit heraus zu Gott führt (EG 171–172).²² Das Studium der Heiligen Schrift, die Befähigung zum Lesen und Verstehen wird abschließend – und mit Verweis auf die Synode über das Wort Gottes – als entscheidender Ansatz und bleibendes Medium dieser pastoralen Strategie genannt (EG 174–175).

Ist Kapitel 3 der Wortverkündigung gewidmet, so Kapitel 4 der Tatverkündigung, fokussiert auf «die soziale Dimension der Evangelisierung» (EG 176–258). Das entspricht der Konzentration des Evangeliums auf die Barmherzigkeit, macht sie aber zu einer politischen Kategorie, die – ganz im Stil der Bibel²³ – eine Option für die Armen begründet und paradigmatisch konkretisiert. Einerseits wird die soziale Prägekraft des Evangeliums unterstrichen (EG 177–185), andererseits wird die Inklusion der Marginalisierten als Prüfstein gesetzt (EG 186–216). Besondere Worte gelten den Kranken und Süchtigen (EG 201), den Sklaven (EG 211) und den Frauen, die «doppelt arm» sind, weil sie wegen ihres Geschlechts benachteiligt werden (EG 212). Bemerkenswert – wenngleich selbstverständlich – ist, dass der notwendige, aber politisch prekäre Einsatz für den Schutz des ungeborenen Lebens (EG 213) nicht mit einer Verurteilung der Frauen gekoppelt ist, die abtreiben, sondern mit dem Eingeständnis, «dass wir wenig getan haben, um die Frau angemessen zu begleiten» (EG 214), und mit der rhetorischen Frage, ob man nicht «Verständnis» besonders für jene Frauen aufbringen müsse, die «als Folge einer Gewalt oder im Kontext extremer Armut» an eine Abtreibung denken (EG 214). Der Sozialdienst der Kirche, der immer nur vor Ort, immer nur aus der Nähe und immer nur von vielen verschiedenen Händen geleistet werden kann, wird als wichtiger Beitrag zum gesellschaftlichen Frieden präsentiert (EG 217–258).

Das Schlusskapitel, auf das alles zusteuert, ist überschrieben: «Motivationen für einen neuen missionarischen Schwung» (EG 262–283). Hier schließt sich der Gedankenkreis, indem er zur Anfangsintuition zurückkehrt, die neu situiert und reflektiert ist. Als Motivationsgründe werden genannt: die «persönliche Begegnung mit der rettenden Liebe Jesu» (EG 264–267),

und das «geistliche Wohlgefallen, Volk zu sein» (EG 268–274), begründet durch das «geheimnisvolle Wirken des Auferstandenen und seines Geistes» (EG 275–280), expliziert in der Fürbitte (EG 281–283). Mit einer marianischen Meditation endet das Schreiben (EG 284–288).

4. Der Prozess der Rezeption

Die Rezeption von *Evangelii gaudium* muss den im Judentum wurzelnden und im Neuen Testament markierten Ansatz, das Christentum als Bildungsreligion zu sehen²⁴, in einer weltweiten Bildungsoffensive aktualisieren. Die Alphabetisierungskampagne, die ansteht, setzt voraus, dass die bewusste Aneignung des Glaubens als ein Bildungsprozess bei den Kirchenmitgliedern selbst initiiert wird. Das Ergebnis wird eine qualifizierte Differenzierung, eine kritische Reflexion, ein Gewinn an Freiheit im Glauben sein. Das muss gewollt sein, ist aber für das traditionelle *setting* der katholischen Kirche alles andere als selbstverständlich. Das Bildungsgefälle innerhalb der Kirche ist groß, vor Ort, aber mehr noch im globalen Maßstab. Im internationalen Vergleich stehen Deutschland, Österreich und die Schweiz glänzend da, was die Infrastruktur – z. B. der Bibelwerke und der Liturgischen Institute, der Bildungsverbände und Akademien, der Verbindungen zu Schulen und Universitäten – anbelangt; eine kritische Bestandsaufnahme zeigt aber auch, dass die Breitenwirkung und die Nachhaltigkeit verbesserungswürdig sind.

Die kreative Rezeption von *Evangelii gaudium* stellt, verbunden mit dieser Qualifizierungsoffensive, mindestens drei ekklesiologische Grundsatzfragen. Alle drei betreffen Verantwortlichkeiten für die Pastoral.

Ein erster Impuls bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Rom und den Ortskirchen. Franziskus referiert das Reformangebot zur Ausübung des Primates, das Johannes Paul II. in *Ut unum sint*²⁵ unterbreitet hat (95), resümiert aber auch kühl, dass «wir wenig vorangekommen» sind (EG 32). Ebenso zitiert der Papst *Lumen gentium*, «dass in ähnlicher Weise wie die alten Patriarchatskirchen «die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten [können], um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen» (LG 23)», um dann, etwas vorsichtiger, zu kommentieren: «Aber dieser Wunsch hat sich nicht völlig erfüllt». Die programmatische Aufgabenstellung steckt in der Begründung: «[...] denn es ist noch nicht deutlich genug eine Satzung der Bischofskonferenzen formuliert worden, die sie als Subjekte mit konkreten Kompetenzbereichen versteht, auch einschließlich einer gewissen authentischen Lehrautorität» (EG 32).²⁶ Franziskus schließt den Passus mit dem bemerkenswerten Satz: «Eine übertriebene Zentralisierung kompliziert das Leben der Kirche und ihre missionarische Dynamik, anstatt ihr zu helfen» (EG 32). Nähere Ausführungen fehlen.

Aber die Schlüsselwörter «Satzung», «Subjekte», «Kompetenzbereiche» und «Lehrautorität» elektrisieren. Die Konsequenz ist klar: Auf der Ebene der Bischofskonferenzen, der nationalen und internationalen, der regionalen und kontinentalen, besteht Reflexions- und Handlungsbedarf. Kriterium ist die pastorale Effektivität. Dass die Seelsorge die Kompetenzen dringend braucht, die es nur vor Ort geben kann, liegt auf der Hand. Dass die Wahrnehmung, Vermittlung und Förderung dieser Kompetenzen ein Feld der ekklesiologischen Reflexion berührt, das vielfach brach liegt, nötigt zur Initiative. Die Forschungen von Hermann-Josef Pottmeyer²⁷ sind ein starkes Pfund, mit dem man wuchern kann. Die Aufmerksamkeit richtet sich vielfach auf den Petrusdienst.²⁸ Es bedarf aber auch einer Theologie der Kirche, die jenseits des bekannten «Streits der Kardinäle»²⁹ und seines Nachbebens³⁰ eine Art Netzwerk-Ekklesiologie zu denken beginnt, in der Katholizität konkretisiert wird. Die Strukturfragen allein bleiben hohl; was fehlt, ist eine Agenda, die sich in Deutschland aus dem Dialogprozess ableiten ließe, aber auch die europäische Ebene erreichen müsste, vielleicht über das prekäre Verhältnis von Politik und Religion, festgemacht an der Flüchtlingsthematik und der Finanzkrise. Umgekehrt bedürfen die lokalen Debatten einer neuen Form, die differenzierte Verbindlichkeit und polyzentrale Vernetzung mit der Zugehörigkeit zur Weltkirche vermittelt.

Der zweite Impuls betrifft die Subjekte der Evangelisierung. *Evangelii gaudium* ist insofern traditionell und gut katholisch, als die grundlegende Aufgabe des bischöflichen Dienstes und des ihm zugeordneten Pfarramtes mit keiner Silbe in Frage gestellt wird. Aber dass die Evangelisierung die Sache aller Getauften ist, wird nicht nur appellativ, sondern argumentativ eingeholt, freilich konzentriert auf den Anspruch des Evangeliums selbst, die Personalität des Glaubens und die Partizipation am Leben der Betroffenen als Voraussetzung glaubwürdigen Zeugnisses. Was fehlt, ist eine Ekklesiologie, die nicht nur die gemeinsame Partizipation aller Gläubigen am prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt Jesu Christi begründet, die sich aus der Taufe und der Firmung ergibt, sondern auch die spezifischen Verantwortlichkeiten und Verbindlichkeiten, die sich aus besonderen Gaben und Aufgaben beziehen. In *Evangelii gaudium* wird der Ansatz für eine Neuorientierung am Bild des Bischofs sichtbar: Er wird «sich bisweilen an die Spitze stellen, um den Weg anzuzeigen und die Hoffnung des Volkes aufrecht zu erhalten, andere Male wird er einfach inmitten aller sein mit seiner schlichten und barmherzigen Nähe, und bei einigen Gelegenheiten wird er hinter dem Volk hergehen, um denen zu helfen, die zurückgeblieben sind, und – vor allem – weil die Herde selbst ihren Spürsinn besitzt, um neue Wege zu finden» (EG 31). Daraus wird von Papst Franziskus abgeleitet, dass die «Mitspracheregelungen», die das Kirchenrecht bereits vorsieht, weiter entwickelt und weitere «Formen des pastoralen Dialogs» gestaltet werden

(EG 31). Aus neutestamentlicher Sicht ist an dieser Stelle ein neuer Zugang zur Theologie der Charismen nötig und möglich, weil die Charismen, wie sie in 1Kor 12 und Röm 12 vorgestellt werden, spezifische Kompetenzen sind, die sich aus persönlichen Begabungen wie Erfahrungen, Berufen wie Begegnungen ergeben und kraft des Geistes in den Dienst am Aufbau der Kirche, am Nutzen für andere gestellt werden.³¹ Dieser Ansatz einer charismatischen Ekklesiologie muss aus einer doppelten Engführung befreit werden; die eine ist die Monopolisierung durch den Dienst der Bischöfe und Presbyter sowie der Diakone, die nach den Pastoralbriefen ein spezifisches Dienst- oder Amtsscharisma haben, aber nicht aus dem Corpus Paulinum gelöst werden können, das ein breiteres Spektrum ekklesialer Pneumatologie dokumentiert; die andere Engführung ist die von Max Weber³² forcierte Gegenüberstellung von Charisma und Institution, die einseitig das Spontane und Irrationale der Geistbegabung gegen die Organisationslogik einer Institution stellt, aber damit das Selbstverständnis der Kirche als geisterfüller Leib Christi, als Tempel Gottes auf Erden, als pilgerndes Gottesvolk, wie es neutestamentlich begründet ist, im Ansatz verfehlt. In der zeitgenössischen Ekklesiologie gibt es gute Andockstationen, aber noch keine systematische Reflexion.³³ *Evangelii gaudium* widmet sich den Charismen eigens dort, wo von der geteilten Verantwortung für das Glaubenszeugnis gesprochen wird. Der wiederum programmatische Auftakt lautet mit Verweis auf *Lumen gentium* 12: «Der Heilige Geist bereichert die ganze evangelisierende Kirche auch mit verschiedenen Charismen. Diese Gaben erneuern die Kirche und bauen sie auf. Sie sind kein verschlossener Schatz, der einer Gruppe anvertraut wird, damit sie ihn hütet; es handelt sich vielmehr um Geschenke des Geistes, die in den Leib der Kirche eingegliedert und zur Mitte, die Christus ist, hingezogen werden, von wo aus sie in einen Evangelisierungsimpuls einfließen» (EG 130). Diese Beschreibung passt genau zur impliziten Ekklesiologie des Schreibens. Kirchlichkeit, harmonische Kooperation und Anerkennung der spezifischen Gaben anderer werden als Echtheitskriterien genannt (EG 130). Das überzeugt, darf aber nicht zu einem Idealismus führen, der so tut, als ob es keine strukturellen und theologischen Probleme gäbe, die zu lösen sind. Hier zeigt sich ein zweiter Aufgabenbereich produktiver Rezeption. Speziell die deutschsprachigen Länder haben hier eine ekklesiologische Bringschuld; denn sie verfügen über die personellen, organisatorischen und finanziellen Ressourcen, dass nicht nur Handlungsbedarf angemeldet, sondern Handlungsmöglichkeiten wahrgenommen werden: Es gibt theologische Kompetenzen, ekklesiale Engagements und arbeitsrechtliche Regelungen, die nicht auf das Weiheamt reduziert sind. Gegenwärtig sind die Reibungsverluste die aus Rollenunsicherheiten resultieren, enorm. Der Energiespeicher muss aber für eine konstruktive Pastoral genutzt werden, wenn der Glaube sich nicht nur in Nischen der Gesellschaft einrichten

kann. Die episkopale Vollmacht, Ämter zu übertragen und Beauftragungen auszusprechen, ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Entwicklung eines ekklesiologischen Zukunftsmodells, weil die bischöfliche Vollmacht selbst in die *communio* der Gläubigen eingebunden sein muss, wenn sie ihren Auftrag erfüllen will, dem Glauben der anderen zu dienen, und weil diejenigen, die ein spezifisches Amt haben, ohne geweiht zu sein, eine Rechtssicherheit genießen müssen, die sie um derer willen benötigen, zu deren Seelsorge sie bestimmt sind. Das setzt ekklesiologische Grundsatzklärungen voraus.

Ein dritter Aspekt ist die Integration der Diakonie in das pastorale Leben und die Bezeugung des Evangeliums. Auf theoretischer Ebene zeigt spätestens die Enzyklika *Caritas in veritate*³⁴, dass die Überlegung gewichtet wird, die Sozialethik nicht mehr nur naturrechtlich, sondern biblisch-theologisch zu begründen, indem auf die Attraktivität des Evangeliums gesetzt wird.³⁵ Auf praktischer Ebene stellt sich die Frage, wie sich die notwendige Professionalität mit der gewünschten Spiritualität verbinden lässt. Wiederum sind die deutschsprachigen Länder wegen der ausgeprägten Infrastruktur und der unverkennbaren Personalprobleme ein besonders interessantes Problemfeld.

Die Rezeption von *Evangelii gaudium* zielt auf eine Reform der Kirche im Zeichen einer erneuerten Pastoral, die sich auf das Evangelium konzentriert und sich von ihm inspirieren lässt. Das ist ein genuiner Reformansatz, der sich auf das konzentriert, warum es die Kirche überhaupt gibt. Das Schreiben ist eine profilierte Rezeption der Konzilstheologie, die südamerikanische Erfahrungen und Motivationen für die Weltkirche fruchtbar macht. Es unterstreicht den theologischen Primat der Pastoral und unterfüttert dadurch den dogmatischen Gehalt, den das Zweite Vatikanische Konzil wegen seines pastoralen Ansatzes hat. Es setzt auf die Personen und ordnet die Organisationsfragen dem Ziel unter, Gläubige in die Lage zu versetzen, glaubwürdig das Evangelium zu bezeugen. Darin ist der ekklesiologische Reflexionsbedarf begründet, der seinerseits dem hermeneutischen Primat der Praxis gerecht werden muss.

ANMERKUNGEN

¹ FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben «Evangelii gaudium» über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 194), Bonn 2013.

² FRANZISKUS, *Das Licht des Glaubens. Die Enzyklika «Lumen fidei» ökumenisch kommentiert von Metropolit Augoustinos, Nikolaus Schneider und Erzbischof Robert Zollitsch*, Freiburg – Basel – Wien 2013.

³ Wichtig ist – über die Sozialethik hinaus besonders für die Ekklesiologie – die argentinische Variante, repräsentiert von Lucio GERA, *Teología de la liberación*, Lima 1972; DERS., *Teología, pastoral y dependencia*, Buenos Aires 1974.

⁴ Einen Ansatz markiert Michael BÖHNKE, *Kirche in der Glaubenskrisis. Eine pneumatologische Ekklesiologie*, Freiburg – Basel – Wien 2013.

⁵ Mit dem Apostolischen Schreiben in Form eines Motu Proprio «Ubicumque et semper» wurde der Päpstliche Rat zur Förderung der Neuevangelisierung gegründet (dem der Autor als Konsultor angehört); vgl. Rino FISICHELLA, *Was ist Neuevangelisierung?*, Augsburg 2012; weiter George AUGUSTIN – Klaus KRÄMER (Hg.), *Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung* (Theologie im Dialog 6), Freiburg – Basel – Wien 2011; Enzo BIANCHI, *Nuovi Stili di Evangelizzazione*, Brescia 2012.

⁶ Vgl. Thomas SÖDING, *Osare un nuovo inizio. Prospettive neo-testamentarie sulla nuova evangelizzazione*, in: *Studia Patavina* 59 (2012) 423–439.

⁷ Vgl. Joseph RATZINGER – Christoph SCHÖNBORN (Hg.), *Kleine Hinführung zum Katechismus der Katholischen Kirche*, München u.a. 1993; Christoph SCHÖNBORN – Michael LANGER – Christine MANN (Hg.), *Das YOUCAT-Projekt. Bedeutung – Chancen – Visionen*, München 2011.

⁸ Vgl. Christoph HEGGE (Hg.), *Kirche bricht auf. Die Dynamik der der Neuen Geistlichen Gemeinschaften*, Münster 2005.

⁹ Vgl. Kurt FLASCH, *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2013.

¹⁰ Vgl. Ronald DWORKIN, *Religion without God*, Cambridge 2013 (deutsch: *Religion ohne Gott*, Frankfurt/M. 2014).

¹¹ Vgl. Hubertus HALBEAS, *Glaubensverlust. Warum sich das Christentum neu erfinden muss*, Ostfildern 2012 (2011).

¹² BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel-Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann*, Freiburg – Basel – Wien 2006.

¹³ Vgl. Thomas SÖDING, *Umkehr der Kirche. Wegweiser im Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien 2014.

¹⁴ Vgl. Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard 2007 (deutsch: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt 2007).

¹⁵ Zur Debatte vgl. Anna SLAWEK, *Anbeten – Bezeugen – Verkünden. Ekklesiologische Klärungen zur Rolle der Neuen Geistlichen Gemeinschaften im Prozess der Neuevangelisierung*, Diss. Bochum 2013 (erscheint Münster 2014).

¹⁶ *Nachsynodales Apostolisches Schreiben «Verbum Domini» über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 187), Bonn 2010. Dazu: Scott W. HAHN (Hg.), *For the Sake of our Salvation. The Truth and Humility of God's Word* (Letter and Spirit 6), Steubenville 2010; Ernesto BORGHI (Hg.), *Ascoltare – rispondere – vivere. Atti del Congresso Internazionale «La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa»* (1–4 dicembre 2010), Milano 2011.

¹⁷ Das ist die Hermeneutik von Gregor dem Großen; vgl. *Moralia in Job* 20,1: «*Sacra Scriptura in aliquomodo cum legente crescit.*»; in Ez. I 7,8 (SC 327, 244): «*Divina eloquia cum legente crescunt.*» Zur weiteren Reflexion eines solchen Ansatzes kommunikativer Offenbarungstheologie vgl. Rudolf VODERHOLZER, *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Beiträge zu einer christlichen Bibelhermeneutik*, Regensburg 2013.

¹⁸ Im katholischen Raum hat die Volks- bzw. Gemeindemission mit dem Motto «Rette deine Seele» starke Impulse gesetzt; vgl. Stefan KNOBLOCH, *Missionarische Gemeindebildung. Zur Geschichte und Zukunft der Volksmission*, Passau 1986; im evangelischen Bereich ist durch Johann August Wichern die «Innere Mission» in Gang gesetzt worden, allerdings konzentriert auf caritative und pädagogische Initiativen; vgl. *Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848–1998*, im Auftrag des Deutschen Historischen Museums und des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland hg. von Ursula RÖPER und Carola JÜLLIG, Berlin 1998.

¹⁹ *Summa theologiae* I–II, q. 108, a. 1: «An sich ist die Barmherzigkeit die größte der Tugenden»; vgl. ebd., q. 40, a. 4, ad 1: «Deshalb ist das Erbarmen, durch das wir dem Elend der anderen zu Hilfe kommen, ein Opfer, das ihm wohlgefälliger ist, weil es dem Nutzen des Nächsten näher kommt».

²⁰ Es dürfe nicht «mehr vom Gesetz als von der Gnade, mehr von der Kirche als von Jesus Christus, mehr vom Papst als vom Wort Gottes gesprochen» werden (EG 38).

²¹ «Die Ausgeschlossenen sind nicht «Ausgebeutete», sondern Müll, «Abfall» (EG 53).

²² «Der Begleiter versteht es, die Situation jedes Einzelnen vor Gott anzuerkennen» (EG 172).

²³ Vgl. Ulrich BERGES – Rudolf HOPPE, *Arm und Reich. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Neue Echter Bibel. Themen 10), Würzburg 2009.

²⁴ Vgl. Thomas SÖDING, *Neues Denken. Das Urchristentum als Bildungsreligion* (Universitätsreden 30), Bochum 2010.

²⁵ JOHANNES PAUL II., *Enzyklika «Ut unum sint» über den Einsatz für die Ökumene* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 121), Bonn 1995.

²⁶ Der letzte Satz wird mit Hinweis auf das *Motu proprio* «Apostolos suos» von Johannes Paul II. (21. Mai 1998) abgesichert: AAS 90 (1998) 641–658.

²⁷ *Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend* (QD 179), Freiburg – Basel – Wien 1999. Vgl. Hubert MÜLLER – Hermann-Josef POTTMEYER (Hg.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status*, Düsseldorf 1989.

²⁸ Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Communio-Primat. Von Benedikt XVI. zu Franziskus. Überlegungen zum Petrusdienst im dritten Jahrtausend*, in: Markus KNAPP – Thomas SÖDING (Hg.), *Glaube in Gemeinschaft. Autorität und Rezeption in der Kirche* (FS Hermann Josef Pottmeyer), Freiburg – Basel – Wien 2014, 54–72.

²⁹ Vgl. Walter KASPER, *Zur Theorie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: *Auf neue Art Kirche sein* (FS Josef Homeyer), München 1999, 32–48: «Die eine Kirche bestand von Anfang an (in und aus) Ortskirchen»; Joseph RATZINGER, *L'ecclesologia della Costituzione Lumen Gentium*, in: Rino FISICHELLA (Hg.), *Il Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alle luce del Giubileo*, Roma 2000, 66–81: Es gebe einen ontologischen Primat der Universalkirche; Walter KASPER, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Ratzinger*, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 795–804: Es besteht eine «Gleichursprünglichkeit» von Universal- und Ortskirche.

³⁰ Vgl. Peter Hofmann, *Kirche als universale concretum. Der «Streit der Kardinäle» und seine fundamentaltheologischen Voraussetzungen*, in: J. EHRET (Hg.), *Päpstlicher Primat und Episkopat vom ersten Jahrtausend bis zum II. Vatikanischen Konzil* (FS Agostino Marchetto), Vatikanstadt 2013, 391–426; Walter KASPER, *Der «Streit der Kardinäle» neu aufgelegt. Eine Zumutung, die man sich nicht bieten lassen kann*, in: *Stimmen der Zeit* 232 (2014) 119–123.

³¹ Vgl. SÖDING, Umkehr (s. Anm. 13), 162–168.

³² *Das antike Judentum. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III* (UTB 1490), Tübingen (1921)⁸1988; *Politik als Beruf* (1919), in: DERS., *Gesammelte politische Schriften*, hg. v. J. WINCKELMANN, Tübingen³1971, 505–560.

³³ Joseph RATZINGER (*Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche* [1970], in: DERS., *Kirche – Zeichen unter den Völkern* [Gesammelte Schriften 8/1], Freiburg – Basel – Wien 2010, 345–362) lässt sich in seiner Interpretation der paulinischen Charismenlehre insofern von Heinz SCHÜRMANN (*Die geistlichen Gnadengaben*, in: Guilherme BARAÚNA [Hg.], *De ecclesia I*, Freiburg – Frankfurt 1966, 494–519) leiten, als er nicht den Gegensatz zur Etablierung eines kirchlichen Amtes, sondern die integrative Verbindung betont, und konzentriert sich dann auf das Zeugnis der Heiligen, nicht aber auf Strukturfragen der Ekklesiologie. Hans KÜNG (*Die Kirche*, München 1977 u.ö., 215–230) plädiert für das dynamische Moment der Kirche, das durch die Begabungen vieler entsteht, vermittelt es aber nicht mit dem genuin apostolischen Dienst. Medard KEHL (*Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg²1993, 388–402) zeigt die Möglichkeiten auf, in pneumatologischer Perspektive eine communio-Ekklesiologie zu entwickeln, die das Hierarchische und Institutionelle integriert, verzichtet aber auf eine Konkretion hinsichtlich der Praxis des Glaubens mit seinen unterschiedlichen Gaben und Aufgaben im Leben der Kirche. Jürgen WERBICK (*Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg – Basel – Wien 1994) rekonstruiert die konstitutive Bedeutung der Charismen für die paulinische Ekklesiologie des Leibes Christi (ebd. 282–287),

bleibt aber zurückhaltend in den Aktualisierungsfragen. Am weitesten geht Walter KASPER, *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II*, Freiburg – Basel – Wien 2009, bes. 19–25.50–56; neben dem Hinweis, dass die «hierarchische» Orientierung der Kirche die Form ihrer charismatischen Grundstruktur ist, fehlt nur eine Konkretion, die sich mit den verschiedenen Charismen und deren ekklesialem Rang befasst.

³⁴ BENEDIKT XVI., *Enzyklika «Caritas in veritate» über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 186), Bonn 2009.

³⁵ Zur wissenschaftlichen Grundsatzdebatte vgl. Markus VOGT (Hg.), *Theologie der Sozialethik* (QD 255), Freiburg – Basel – Wien 2013.