

Matthias Scharer

Gottesgeheimnis und Beziehungskultur

Skizzen zur kommunikativen Zeichenhaftigkeit der Kirche

Zurzeit, da ich diese Replik auf R. SCHWAGERS Kirchentext schreibe¹, ist Papst JOHANNES PAUL II. bereits tot. Die Wahl seines Nachfolgers steht unmittelbar bevor. Bei aller Trauer um den verstorbenen Papst, die R. SCHWAGER vermutlich persönlich verspürt hätte, wären dessen letzte Monate, Wochen und Tage auch zu einer Bestätigung seiner Sichtweise im Hinblick auf die Bedeutung des Papstes für die universale Zeichenhaftigkeit der Kirche geworden, an der er Freude gehabt hätte. Schließlich brachten das öffentliche, weltweit medial vermittelte Leiden und Sterben von JOHANNES PAUL II. und dessen Begräbnis so viele Menschen in einen – zumindest medialen – Kontakt mit der Katholischen Kirche, wie es vorher vermutlich noch nie der Fall gewesen war.

1. Im Zeichen des Loslassens

Es lässt sich darüber streiten, ob sich an der Gestalt des „öffentlich“ sterbenden Papstes, wie wir ihr in den Medien begegnen konnten, neue Akzente in der universalen Zeichenhaftigkeit der Kirche zeigen können, oder ob es sich bei der globalen Anteilnahme von Menschen unterschiedlichster Lebensalter und Überzeugungen am Leiden und Sterben des Papstes einfach nur um die Fortsetzung von dessen Wirkung handelte, die R. SCHWAGER in seinen Ausführungen eingehend würdigte². Schließlich schien dieser Papst wie für das Medienzeitalter geboren zu sein, sodass konsequenterweise auch seine Krankheit, sein Leiden und Sterben in der medialen Öffentlichkeit inszeniert wurden, sozusagen als letzter Akt eines Menschen, der bis zum bitteren Ende die Kirche und die Welt in Bann hält.

¹ Eine genaue Korrektur des Textes und viele Anregungen verdanke ich M. KRAML.

² Zur medialen Struktur der Erschließung christlicher Botschaft vgl. in diesem Band: Th. BÖHM, Populärer Star oder/und Glaubenszeuge? JOHANNES PAUL II. als mediales Zeichen.

Dieser Beitrag geht von der – empirisch weder verifizierbaren noch falsifizierbaren – These aus, dass sich in den allerletzten Tagen des Papststerbens ein Wandel vollzogen hat: Das Bild eines trotz Alter und Gebrechlichkeit durchhaltenden und selbst noch in seiner Gebrechlichkeit aktiven Kirchenführers, der – allen gesellschaftlichen Idealbildern von junger, dynamischer Führungskraft zum Trotz – die Kirche bis zum Ende seines Lebens mit starker Hand leitet, wandelte sich. Die Schwäche und Ohnmacht eines starken Mannes, sein Nichtmehrkönnen und – wollen und seine – späte – Einwilligung in das Loslassen angesichts des nahen Todes ließen eine andere Macht, als die einer Kirche, die durch einen starken Papst repräsentiert wird, deutlich hervortreten: die Macht einer Beziehung, die sich im Handeln Gottes in der Geschichte gerade durch die Brüche hindurch zeigt, wurde in der Schwäche und Ohnmacht des Papstes erahnbar.

Was bedeuten die öffentliche Präsenz von Schwäche, Ohnmacht und Sterben dieses Papstes angesichts R. SCHWAGERS ekklesiologischer Reflexion, in der – wie er selbst anmerkt³ – die Zeichenhaftigkeit des Papstes eine geradezu normative Bedeutung für das Verständnis der universalen Sendung der Kirche gewinnt? Bei R. SCHWAGER steht der aktive und starke Papst, wie er durch die Medien vermittelt wurde, im Mittelpunkt der Betrachtung. Weil JOHANNES PAUL II. „öffentlich“ starb, darf auch der Wandel des Zeichens, das im (Los-)lassen und letztlich in der menschlichen Ohnmacht seinen Ausdruck findet, theologisch gewürdigt werden. SCHWAGER selbst lässt im Zusammenhang mit dem Attentat auf den Papst die Bedeutung von dessen Leiden kurz antönen. Da aber R. SCHWAGER VON JOHANNES PAUL II. starb, konnte er die Zeichenhaftigkeit der allerletzten Lebensphase des Papstes nicht mehr bedenken, obwohl er das vermutlich in einer anderen Weise getan hätte, als ich es hier versuche. Für mich bildet nämlich der Versuch, die öffentliche Wirkung der letzten Tage und Stunden von JOHANNES PAUL II. in ihrer Zeichenhaftigkeit zu verstehen, den Hintergrund für Überlegungen, die gerade „die großen Nachteile“⁴, die durch die Zentrierung der Kirche auf die Gestalt des Papstes entstehen, im Hinblick auf die kommunikative Zeichenhaftigkeit der Kirche auszugleichen, wie SCHWAGER das selbst als offenes Desiderat anmahnt⁵.

³ Vgl. R. SCHWAGER, Kirche als universales Zeichen, in diesem Band 20-62.

⁴ R. SCHWAGER, Kirche (s. Anm. 3) 61.

⁵ Eine diesbezügliche Akzentverschiebung gegenüber SCHWAGERS Thesen ist in mehreren Beiträgen dieses Buches auf einer grundsätzlichen Ebene bereits geschehen: F. GMAJNER-PRANZL, „... universalitatis character ...“ (LG 13) Katholizität als Zeichen und Auftrag; R. SIEBENROCK, Wie sind Zeichen des Heils in einer sündigen Wirklichkeit

2. Anteilnehmende Zeichenhaftigkeit

Die Zeichenhaftigkeit eines aus menschlicher Perspektive gesehen ohnmächtigen, weil sterbenden Papstes, die gleichzeitig der Ahnung vom Wirken einer göttlichen Beziehungsmacht jenseits der aktiven kirchlichen Gestaltungsmacht Raum gibt, und dadurch vielen Menschen einen teilnehmenden Zugang zur Dimension der Hingabe des Lebens eröffnet, lässt die Zeichenhaftigkeit der ganzen Kirche viel deutlicher hervortreten. Sie betrifft das Da-Sein der Kirche in der Welt in ihren vielfältigen Gestalten, letztendlich in der Gestalt der Hingabe an Gott und an die Welt. Darin zeigt sich immer etwas vom Teil-Sein der Kirche „...in Bezug auf das größere Ganze der Gesellschaft, zu der sie gehört, und Teil in Bezug auf die nicht einholbar größere Wirklichkeit, für die sie als Zeichen steht. ... Um Zeichen zu sein, ist ... nicht die Zahl wichtig, sondern die Qualität des Zeichens, das diejenigen sind, die Kirche bilden.“⁶ Nach GS 40 besteht das Risiko der Kirche gerade darin, einerseits ganz in die Welt hineinzugehen, „das gleiche irdische Geschick mit der Welt“ zu teilen und andererseits gleichzeitig als „der Sauerteig und die Seele der in Christus zur erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen Gesellschaft“ zu wirken.

Die universale Zeichenhaftigkeit der Kirche würde ohne das vielfältige partikulare und kommunikativ-partizipative Zeichen der *Communio* von Gruppen, Gemeinden und Ortskirchen, in denen die Wirklichkeit des lebendigen, beziehungsreichen und sich mitteilenden Gottes erahnbar wird, an Kraft verlieren. Sie würde aber auch austrocknen, wenn sie nicht in und mit der Welt lernen würde, was menschliches Leben in Beziehung ausmacht. So tritt sie umso lebendiger hervor, je deutlicher ein dynamisches Zusammenspiel jener Erfahrungsdimensionen zum Ausdruck kommt, welche für ein christlich-kirchliches Lebens- und Glaubensverständnis charakteristisch sind⁷.

möglich? Thesen zur bleibenden Bedeutung der Politischen Theologie im Anschluss an Raymund Schwager SJ.

⁶ H. MÜLLER, Straßenumbau bei fließendem Verkehr. Wo ist das Neue in der französischen Pastoral?, in: K. Vellguth (Hg.), Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen, Freiburg u.a. 2002, 28-51, hier: 40.

⁷ Das sind gleichzeitig auch jene Dimensionen, die im theologischen „Nachdenken“ miteinander vernetzt werden, wenn Theologie „kommunikativ“ betrieben wird. Vgl. zum Ansatz u.a. M. SCHARER – B.J. HILBERATH, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung, Mainz 2003.

3. Exkurs: Sehen worauf es ankommt – Kommunikative Theologie als Aufmerksamkeitspotential für eine kommunikativ-partizipative Zeichenhaftigkeit

Um darüber schlüssig zu werden, welche Dimensionen für eine partikuläre, kommunikativ-partizipative Zeichenhaftigkeit der Kirche entscheidend sind und wie sie zusammenspielen, erscheint der Exkurs auf einen theologischen Ansatz angebracht, der sich ausdrücklich dem Zusammenspiel der unterschiedlichen Ebenen eines theologischen Erkenntnisprozesses und der Problematik, die daraus erwächst, widmet. Kommunikative Theologie fragt einerseits danach, auf welchen Ebenen sich ein „ganzheitlicher“ theologischer Erkenntnisprozess abspielt, und erschließt andererseits diejenigen Dimensionen, die für einen partizipativ-kommunikativen Prozess ausschlaggebend sind. Das Zusammenbringen der unmittelbaren Beteiligungsebene (der Ebene aller geistbegabten Subjekte am Kommunikationsgeschehen der Kirchen in der Welt) mit der Ebene der Wahrnehmung und Deutung der Erfahrungen, die als offenbarungsrelevant und damit für theologische Erkenntnis unabdingbar notwendig qualifiziert werden, geben der universalen Zeichenhaftigkeit der Kirche in einer vom neoliberalen Markt und den globalisierenden Medien gesteuerten Welt eine ungeahnte Brisanz. Kirche stellt damit eine radikale Alternative zu allen professionell geleiteten globalen Großkonzernen – auch zu den global agierenden Non-Profit-Organisations – dar, weil für sie kommunikative Beteiligungsprozesse aller Betroffenen im Hinblick auf eine authentische Gottesrede absolut notwendig sind. Und zwar nicht im Sinne einer umfassenden Informationsvermittlung von oben nach unten und von unten nach oben, sondern, viel tiefergehender, als Hören darauf, was der Geist einzelnen Menschen und den Gemeinden sagt. Diese theologische Herausforderung wird umso dringlicher, je klarer man bedenkt, welche Dimensionen in einem partizipativ-kommunikativen Prozess zusammenspielen, damit wir von einem lebendigen Interaktions- und Kommunikationsprozess, der auf Leben ausgerichtet ist, sprechen können.

Um uns dafür zu sensibilisieren, welche Dimensionen einen partizipativ-kommunikativen Prozess, der zu einem Ort der Gotteserkenntnis im Hier und Jetzt werden kann, bestimmen, verbinden wir in der Kommunikativen Theologie die Kriterien für lebendige Interaktions- und Kommunikationsprozesse, wie sie in der Themenzentrierten Interaktion nach R. COHN (TZI)⁸ bedacht werden, mit der alten Frage der Theologie nach ih-

⁸ Vgl. u.a. R. C. COHN u.a., *Gelebte Geschichte der Psychotherapie*, Stuttgart 1975, 1992; R.C. COHN, *Es geht ums Anteilnehmen. Perspektiven der Persönlichkeitsentfaltung*

ren „loci“⁹. Während es der TZI u.a. um den Entdeckungszusammenhang von Dimensionen geht, die Interaktions- und Kommunikationsprozesse zwischen Menschen ermöglichen, welche auf Leben und Lebendigkeit ausgerichtet sind, sind die loci in den Rahmen theologischer Erkenntnis eingebunden, die Leben im Rahmen des umfassenden Heilszusammenhangs des Menschen versteht.¹⁰ Während die TZI-Logik, die auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung der Jüdin R. COHN mit der Gewalt des Holocaust entstanden ist,¹¹ auf ein In- und Mit-der-Welt-Sein auf einer humanistischer Basis abzielt, kommt in der Logik der loci die Frage nach den Lebens- und Erfahrungsdimensionen der „sichtbaren und geistlichen Gemeinschaft“ (GS 40) der Kirche in umfassender Weise ins Spiel.

Das „Arbeitsinstrument“ der TZI für partizipative Kommunikationsprozesse geht von einer dynamischen Balance folgender Dimensionen aus:

- dem Ich, das jede einzelne Person in ihrer Autonomie und gleichzeitigen Interdependenz umfasst,
- dem Wir, das die jeweilige Klein- oder Großgruppe in ihrer Interaktions- und Beziehungsdynamik und mit ihren Konflikten meint,
- dem Es, das die jeweilige Sache um die es geht, benennt und
- dem Globe, dem jeweiligen Kontext, in dem sich die Kommunikationssituation abspielt. Bildlich kann man sich die ersten drei Ebenen wie Ecken eines gleichseitigen Dreiecks vorstellen, das von einer Kugel (dem Globe) umfangen ist, welcher jede dieser Ebenen berührt.

ung in der Gesellschaft der Jahrtausendwende, Freiburg ²1993; R.C. COHN / A. FARAU, *Geschichte der Psychotherapie. Zwei Perspektiven*. Stuttgart 1991.

⁹ Dabei nehmen wir im Sinne des 2. Vatikanums und nachfolgender theologischer Überlegungen wie sie u.a. von P. HÜNERMANN, M. SECKLER, R. SIEBENROCK u.a. unternommen wurden, die Spur der Weiterentwicklung der „loci-Theologie“ vor allem im Sinne der Ausweitung der „loci alieni“ auf. Vgl. u.a. P. HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre*, Münster 2003, 223; M. SECKLER, *Die schiefen Wände des Lehrhauses, Katholizität als Herausforderung*, Freiburg i. B. 1988, 104; R. SIEBENROCK, *Die Kirchlichkeit der Theologie. Orientierungen*, in: *Bulletin ET 10*(1999) Heft 2, 117–137. Zur Rezeption der „loci-Theologie“ in der Kommunikativen Theologie vgl.: *Kommunikative Theologie. Versuch einer Selbstvergewisserung in Form einer Prozessreflexion*. Erarbeitet vom Forschungskreis Kommunikative Theologie, Innsbruck, Juli 2005 (hektogr.). Erscheint voraussichtlich in Band 1 der Reihe: *Kommunikative Theologie – interdisziplinär / Communicative Theology – Interdisciplinary Studies*, hg. von B.J. Hilberath – B. Hinze – M. Scharer.

¹⁰ Vgl. M. SCHARER – B.J. HILBERATH, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz ²2003, 79–81; 93f; 96.

¹¹ Projektantrag im Rahmen des Forschungsprogramms „Weltordnung-Religion-Gewalt“ im Hinblick auf das gewaltmindernde und beziehungsfördernde Potential der TZI in Ausarbeitung.

Das TZI-Modell spiegelt den anthropologischen Zugang zu den zentralen Erfahrungen wider, die für gelingendes Menschsein in Beziehung zusammenspielen und Zugänge zu Heilerfahrungen im Sinne von gutem Leben in Beziehung, das die Konflikthaftigkeit und Brüchigkeit des Lebens bewusst einschließt, eröffnet.

Das TZI-Modell als Strukturierungsprinzip kritisch rezipierend¹² sprechen wir in der Kommunikativen Theologie von folgenden, in dynamischer Balance zu haltenden theologischen Dimensionen¹³:

- der biografisch geprägten Lebens-/Glaubenserfahrung,
- der Gemeinschafts-/Kirchenerfahrung,
- den religiös/biblischen Zeugnissen in lebendiger Vermittlung und
- dem gesellschaftlichen Kontext / der Welterfahrung; letztere tangiert und umfängt alle drei anderen Dimensionen.

Jede dieser vier Dimensionen wird von der universalen Selbstmitteilung Gottes in Schöpfung, Geschichte und Menschwerdung, wie von einer den Horizont aufbrechenden Wirklichkeit berührt; gleichzeitig geht die Selbstmitteilung Gottes radikal über die konkreten empirischen und selbst über die in der Tradition verschriftlichte Erfahrung und ihre Vermittlung hinaus. Für ein theologisches Kommunikationsverständnis ist – in gleicher Weise wie die Selbstmitteilung Gottes – die Wirklichkeit Gottes als nicht verfügbares und absolut freies Geheimnis zentral.

Das Aufmerksamkeitspotential, das uns in der kommunikativ-theologischen Kultur des Theologietreibens zur Verfügung steht, bringt bewusst die Beteiligtebene als Ort theologischer Erkenntnis in den Blick. Es soll uns im Weiteren die Augen für möglicherweise übersehene Aspekte der universalen Zeichenhaftigkeit der Kirche öffnen. Dabei kann der nochmalige Rekurs auf das Papstamt und auf das Papststerben zunächst die Problematik und die Bedeutung jener Potentiale ans Licht bringen, die in der authentischen Lebens-/Glaubenserfahrung eines signifikanten Christen liegen, wie der Papst einer ist. Er kann aber auch die übereinstimmenden und unterschiedlichen Akzente aufdecken helfen,

¹² In der Kommunikativen Theologie werden vor allem auch die TZI-Axiome, welche die Menschenbildung und die Weltanschauung wiedergeben und sich in der TZI-Haltung ausdrücken, kritisch aufgenommen und theologisch interpretiert. Vgl. die beiden Buchreihen: Kommunikative Theologie Bd. 1–6, hg. von B. J. HILBERATH u. Matthias SCHARER; Kommunikative Theologie – interdisziplinär / Communicative Theology – Interdisciplinary Studies, Bd. 2–4, hg. von B. Hinze, B. J. Hilberath, M. Scharer.

¹³ Diese Dimensionen wurden, im Anschluss an R. STEENROCKS Modell der theologischen loci (s. Anm. 9) von der ForscherInnengruppe „Kommunikative Theologie“ ausformuliert in: Kommunikative Theologie. Versuch einer Selbstvergewisserung in Form einer Prozessreflexion (s. Anm. 9).

die in einem partizipativ-kommunikativen und in einem dramatischen Verständnis der universalen Zeichenhaftigkeit der Kirche liegen.

4. Leben durch die Ohnmacht hindurch – zeichenhafte Authentizität in der universalen Berührbarkeit des Gottesgeheimnisses

Es besteht ein begründeter Verdacht, dass sich während des Pontifikates von JOHANNES PAUL II. der vatikanische Zentralismus und damit auch die päpstliche Macht gegenüber einem kommunialen Verständnis der Kirche ekklesiologisch problematisch ausgeweitet haben. F. WEBER zeigt in seinem Beitrag diese Problematik am Beispiel des Missionsverständnisses und der römischen Praxis im Hinblick auf die Ortskirchen¹⁴ auf. Auch R. SCHWAGER deutet – bei aller Wertschätzung von JOHANNES PAUL II. – dessen „Art“ an, nach einer Phase des Zuhörens die Anliegen aufzugreifen und „selber die Synthese aus dem Gehörten zu ziehen und sie öffentlich zu vertreten. Die vielen Stimmen der Ortskirchen und des bischöflichen Kollegiums kommen so weniger zur Geltung und bleiben – verglichen mit der Stimme des Papstes – eher schwach.“¹⁵

4.1 Kommunikative Asymmetrie

Diese kommunikative Asymmetrie zwischen dem Papst und dem Bischofskollegium bzw. den Ortskirchen¹⁶, die im „primus inter pares“ fast „ontologisch“ angelegt zu sein scheint, verschärfte sich im abgelaufenen Pontifikat nicht zuletzt durch den relativ unbekümmerten Einsatz der modernen Kommunikationsmittel. Diesem Umgang mit

¹⁴ Vgl. in diesem Band: F. WEBER, Die universale Mission der Kirche – Einbahnstraße oder Kommunikationsgeschehen?

¹⁵ R. SCHWAGER, Kirche, (s. Anm. 3) 62.

¹⁶ M. E. sind in der Rolle des Papstes modellhaft für jeden Leitungsdienst, Asymmetrie (primus) und Symmetrie (inter pares) miteinander verwoben. Aus der Vorstellung von einer „partizipativen Leitung“, die ich später kurz beschreibe, geht hervor, dass diese konflikthafte Spannung weder auf die eine noch auf die andere Seite hin egalisiert werden darf, sondern konfliktiv gelebt und ständig neu ausgetragen werden muss. In gewisser Hinsicht erinnert die Vernetzung von Asymmetrie und Symmetrie in der Leitung an das Prinzip der „verwickelten Hierarchie“, das W. PALAVER im Anschluss an R. SCHWAGER in seinem Beitrag behandelt; vgl. W. PALAVER, Hierarchie ist nicht gleich Hierarchie. Das Konzept der „verwickelten Hierarchie“ und seine Bedeutung für das zukünftige Verhältnis von kirchlich-hierarchischer und staatlich-demokratischer Ordnung, in diesem Band 173–185.

den Medien fehlte das Bewusstsein dafür, dass diesen „Mitteln“ eine bestimmte Erfolgslogik innewohnt, welche die Akteure in ihrer Wirkung massiv verstärkt. An dieser Stelle ist kritisch zu fragen, inwiefern eine so praktizierte mediale Logik nicht einer trinitarischen Logik, in der Gott als Geheimnis und Beziehungswirklichkeit gedacht wird, welche die Freiheit des Menschen unbedingt respektiert und sich ihm liebend zuwendet, immer wieder quer liegt¹⁷. Die Verführung von Menschen, die in großmedialen Inszenierungen liegt, muss also beim „Erfolg“ der Zeichenhaftigkeit der Kirche in der Gestalt von JOHANNES PAUL II. immer kritisch mitbedacht werden. Hier ist besonders die Sensibilität der Frühen Kirche für den unentschränkbaren Zusammenhang von Glaubensgehalten und den Wegen bzw. Formen, in denen sie vermittelt werden, hervorzuheben. Sie zeigte sich u.a. in einem hochdifferenzierten Umgang mit der so genannten heidnischen Bildung und Kultur und ging mit einer hohen Beachtung der Intimität des Glaubens einher.¹⁸ Beides schien im abgelaufenen Pontifikat einem geradezu professionell öffentlichen Umgang mit der modernen Kommunikationswelt und ihren Verführungen gewichen zu sein, dem eine theologische Kritik der großmedialen Inszenierungen eindeutig fehlte.

4.2 Mediale Ambivalenz päpstlicher Zeichenhaftigkeit

Trotz dieser Problematik ist der globale mediale „Erfolg“ päpstlicher Zeichenhaftigkeit im öffentlichen Sterben von JOHANNES PAUL II. letztendlich der Erfolgslogik spätmoderner, neoliberaler Gesellschaften, in denen Gebrechlichkeit und Berührbarkeit im Leiden und Sterben abgeschirmt und verschwiegen werden, weil sie als letzter „Misserfolg“ des Menschen gelten, diametral entgegengesetzt. Zunächst waren es ambivalente Bilder: Ein alter Mann, der nicht loslassen kann und bis zur Erschöpfung „seine“ Kirche führt; eine Umgebung, die fast bis zum Ende die todbringende Erkrankung leugnet und noch immer von der „Genesung“ des Papstes spricht. Erst in den allerletzten Tagen von JOHANNES PAUL II. tritt aber eine Wende ein: spät, aber doch, so könnte

¹⁷ Wie sonst könnten – wie ich das selbst während des ersten Papstbesuches in Wien erlebt habe, an dem ich mit ca. 70 Schülern teilnahm, die ich über mehrere Jahre aus dem Religionsunterricht kannte – diese Jugendlichen euphorisch einem Papst jubeln, der etwa in Fragen der Sexualmoral genau das Gegenteil von dem sagte, was die Jugendlichen alltäglich – auch nach dem Papstbesuch – lebten oder zumindest vertraten.

¹⁸ Vgl. E. PAUL, *Geschichte der christlichen Erziehung 1. Antike und Mittelalter*, Freiburg i. Br. u.a. 1993, 15–28.

man sagen. Die Zeichenhaftigkeit wird zu einer gebrochenen Zeichenhaftigkeit, zur Zeichenhaftigkeit eines sterbenden, streckenweise noch immer um das Loslassen ringenden Mannes, der letztendlich von der Gnade des endgültigen Loslassenskönnens eingeholt zu werden scheint und offensichtlich mit dem erlösenden „Ja und Amen“ auf sein Leben¹⁹ beschenkt wird.

4.3 Das alle Menschen verbindende Gottesgeheimnis

Je näher der Tod von JOHANNES PAUL II. kam, umso mehr gewann die Wandlung auf das durch keine Macht – auch durch keine geistig-geistliche – Herstellbare an Bedeutung. Theologisch gewendet könnte man von der Wandlung auf das Geschenk- und Gnadenhafte, das sich mit dem begnadeten Loslassenskönnen des Menschen in das Gottesgeheimnis hinein verbindet, sprechen. Die Zeichenhaftigkeit, die im Sterben – und im Fall von Papst JOHANNES PAUL II. in einem öffentlichen, medial vermittelten Sterbeprozess – hervortritt, ist tatsächlich universal, weil sie weit über die institutionellen Grenzen der Kirche hinaustritt und alle Menschen berührt: Das Gottesgeheimnis im Menschen, das alle Menschen in den Kirchen und Religionen und über sie hinaus leben lässt, wird im Sterben eines Menschen als jene tiefe Beziehung erahnbar, welche letztendlich die ganze Menschheit in Gott und untereinander verbindet.

Bei der Möglichkeit, eine solche universale Sakramentalität erahnen zu können, geht es nicht – wie manche EntwicklungstheoretikerInnen meinen – um die Erfahrung eines „gelingenden“ Sterbens²⁰, vielleicht noch möglichst angstfrei und in großer Gelassenheit. Wie K. Rahner richtigerweise betont, kann man aus der Art und Weise des Sterbens eines Menschen nichts über das Gelingen seines Lebens oder gar über sein zukünftiges Heil ablesen: „Man kann als Christ beide Haltungen: Angst vor dem Tod oder eine getroste Gewissheit von der letzten Sinnhaftigkeit des Todes, einnehmen.“²¹ Unabhängig von der Frage also, wie JOHANNES PAUL II. tatsächlich gestorben ist, ob er Angst vor dem Sterben hatte oder nicht, und unabhängig von den medialen Mythen, die

¹⁹ Vgl. H. P. SILLER, Die Fähigkeit eine Biographie zu haben, in: *Diakonia* 26 (1995), 6–16.

²⁰ Vgl. M. WINZENICK, in: W. G. Esser, *Gott reift in uns. Lebensphasen und religiöse Entwicklung*, München 1991, 295–317.

²¹ Die Antwort heißt Gott. Im Gespräch mit Walter Tscholl, Innsbruck 1984, in: *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl RAHNER aus den letzten Lebensjahren*. Hg. Paul Imhof – Hubert Biallowons. Düsseldorf 1986, 11–26, hier 26.

sich schon jetzt um sein Sterben ranken und die sich in Hinkunft noch ranken werden, halten die menschenverbindenden Erfahrungen vom Leiden, Loslassen und Sterben eine Vision davon offen, was im Tiefsten die universale Zeichenhaftigkeit der Kirche bedeuten könnte. Sie tritt als das Sakrament der Beziehung zwischen allen Menschen hervor, die im Gottesgeheimnis gründet; dem Gottesgeheimnis als Geheimnis einer Beziehung, die gerade dort aufleuchtet, wo die authentisch erfahrbare Ohnmacht eines „signifikant Anderen“²², der dieser Papst zweifellos für viele Menschen war, ja die Ohnmacht der Kirche insgesamt zum Ausdruck kommt. Erst durch die Ohnmacht des Lassen-Müssens hindurch wird die eigentliche Macht des Lebens als eines geschenkten Lebens in Beziehung erahnbar.

5. Auf dem Weg zur Mitte²³: Das trinitarische Gottesgeheimnis

Damit bin ich bei einer zentralen Frage der „kommunikativen Zeichenhaftigkeit“ angelangt. Was ist ihre Mitte? Die Gestalt eines missionarischen Papstes? Die unzähligen ChristInnen, die unbeachtet von medialen Inszenierungen ein Leben durch alle Konflikte und Widernisse des Lebens hindurch versuchen und mitunter daran zerbrechen? Eine berührende Liturgie? Man könnte die Aufzählung beliebig fortsetzen. In der Reflexion auf das öffentliche Sterben von JOHANNES PAUL II. konnte ein unerwartetes Kriterium für eine Zeichenhaftigkeit gefunden werden, das einem Menschen letztendlich nur geschenkt werden kann: Das Lassen, welches durch alle menschliche Ohnmacht hindurch das Handeln des ganz Anderen hervorscheinen lässt; die Erfahrung, wie das trinitarische Gottesgeheimnis als beziehungsermöglichendes Leben am authentischen Beispiel eines sterbenden Menschen Gestalt gewinnen und andere Menschen in Berührung mit ihrem tiefsten Geheimnis bringen kann. Selbst einem Papst, dem die Einwegkommunikation des „primus“ ein ganzes Pontifikat lang wohl näher lag als die Sensibilität für die partizipative Kommunikation „inter pares“, kann in

²² P. BERGER bezeichnet mit diesem Begriff Menschen, durch welche das fragile Gebilde der Identität des Menschen aufrechterhalten und weiterentwickelt werden kann; vgl. P. BERGER, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, amerikan. Originalausgabe New York 1967, deutsch Frankfurt/M. 1988, 3.

²³ Die Formulierung „Weg zur Mitte“ ist auch im Leittextentwurf zur Kommunikativen Theologie enthalten und wurde dort von Teresa PETER eingebracht.

seinem Sterben die Gnade widerfahren, zu einem universalen Zeichen für die Kommunikation jener verborgenen Wirklichkeit des Lebens zu werden, welche alle Menschen über Kirchen- und Religionsgrenzen hinaus wesentlich verbindet: zur Wirklichkeit des Gottesgeheimnisses in Beziehung.

5.1 Eine kommunikative Gottes- und Offenbarungsauffassung verbinden Dramatische und Kommunikative Theologie

Wenn die Mitte der universalen Zeichenhaftigkeit der Kirche mit der „Berührung“ der Menschen durch das trinitarische Gottesgeheimnis zu tun hat, in dem alle Menschen in Beziehung stehen, dann ist eingehender danach zu fragen, was damit gemeint ist.

In einer kurzen, kritischen Replik auf die Kommunikative Theologie anlässlich des Kongresses mit dem Thema „Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation“ stimmt SCHWAGER mit dem zentralen Bezug der Kommunikativen Theologie auf den trinitarischen Gott „als einem kommunikativen Wesen“ und „in Entsprechung dazu“ auf die Offenbarung als einem kommunikativen Vorgang voll überein. Aus diesem Verständnis heraus würden im Offenbarungsgeschehen „nicht bloß abstrakte Wahrheiten, sondern Leben mitgeteilt“²⁴. „Das ganze Leben“ der die Offenbarung Gottes „hörenden und aufnehmenden Menschen“ sei „in ein kommunikatives Offenbarungs- und Kommunikationsverständnis eingeschlossen“. Aus einer solchen Offenbarungssicht ergibt sich nach R. SCHWAGER „das zentrale Thema vom ‚geschenkten Wir‘, das ebenfalls ein Grundthema der Dramatischen Theologie ist.“²⁵

5.2. Im Zeichen des „Wir“

Mit der Metapher vom „geschenkten Wir“ kommt nicht nur die Zeichenhaftigkeit eines einzelnen Menschen in den Blick, auch dann nicht, wenn diese/dieser als Einzelne/r eine bedeutsame Rolle in der Kirche

²⁴ R. SCHWAGER, *Berührungspunkte und erste Anfragen*, in: *Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation*. Hg. B.J. HILBERATH – M. Kraml – M. SCHARER, Mainz 2003, 27f.

²⁵ R. SCHWAGER, *Berührungspunkte*; vgl. zur Metapher vom „geschenkten Wir“: M. SCHARER, *Das geschenkte Wir. Kommunikatives Lernen in den christlichen Gemeinden*, in: F. Weber (Hg.), *Frischer Wind aus dem Süden: Impulse aus den Basisgemeinden*, Innsbruck–Wien 1998, 84–100.

spielt oder gespielt hat. Die Zeichenhaftigkeit des einzelnen Menschen ist aus einer christlichen Gottesauffassung heraus verstanden immer in ein *Wir* eingebunden, das allerdings – so wie das Geschenk des Loslassens – nicht herstellbar ist. Auch jenes „kommunikative Element“ der Kirche, das in R. SCHWAGERS Überlegungen – wie er selbstkritisch anmerkt – nicht zur Darstellung kommt, ist ein Geschenk des Heiligen Geistes, das wiederum die Kirchengrenzen sprengt.

Kirchliche Zeichenhaftigkeit eines einzelnen Menschen – und sei es der Papst selbst – ist zurück- und eingebunden in die Zeichenhaftigkeit des Volkes Gottes in der Geschichte; in jene „*Wir*-Dimension“ christlichen Glaubens also, der in kommunikativ-theologischen Prozessen eine besondere Aufmerksamkeit zukommt. F. WEBER macht in seinem Beitrag deutlich, dass sich die „*Wir*-Dimension“ christlichen Glaubens keineswegs auf das Zeugnis einer kleinen Gruppe oder einer einzelnen Gemeinde beschränkt, sondern dass sie die universale missionarische Sendung der Kirche, also den Vollzug ihres Wesens betrifft²⁶.

5.3 Zwischen einem gnadenhaften²⁷ und einem didaktisch hergestellten „*Wir*“

Auffallend ist, dass SCHWAGER die theologische Annahme von einem „*geschenkten Wir*“ sofort auf die Praxis der theologischen Lehre an der Universität bezieht: Bei aller berechtigten Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Leben müsse diese darauf abzielen, „Lebensprozesse so weit wie möglich in Lehr- und Lernvorgänge zu integrieren“²⁸. So sympathisch einem Religionspädagogen die Integration von Lebensprozessen in theologische Lehr- Lernvorgänge auch sein mag, sie trifft nicht den Kern der Sache, ja sie kann zu grundsätzlichen Missverständnissen führen. Das ist dann der Fall, wenn die Vermittlungsperspektive zum generellen hermeneutischen Schlüssel für das theologische Verständnis der universalen Zeichenhaftigkeit der Kirche als einem „*geschenkten Wir*“ zu werden droht. Denn an der Frage, ob und inwiefern das zeichenhafte *Wir* der Kirche als Sakrament einer universellen Beziehungswirklichkeit zwischen allen Menschen vorwiegend oder aus-

²⁶ Vgl. in diesem Band: F. WEBER, Die universale Mission der Kirche.

²⁷ Vgl. dazu die Auseinandersetzung um Gnade und Machbarkeit im Hinblick auf das Kirchenverständnis in: P. Steinmair-Pösel – St. Huber, Vom Kirchentraum zum kirchlichen Gnadenraum. Mosaiksteine zu einem dramatischen Verständnis jenseits von Machbarkeitswahn und Resignation, in diesem Band.

²⁸ R. SCHWAGER, Berührungspunkte, 27

schließlich instrumentellen Charakter hat oder nicht, entscheidet sich der theologische Charakter des *Wir*. Dort nämlich wo am konfliktiven und dennoch nicht ausschließenden *Wir* der Kirche, das mit menschlichen Möglichkeiten nie herstellbar ist, ein Realsymbol christlicher Hoffnung auf die anbrechende Gottesherrschaft hin sichtbar und in seiner Dignität als theologischer Erkenntnisort angenommen werden kann. An der Frage also, ob die Erkenntnisse, die aus der theologischen Annahme eines gnadenhaften *Wir* gewonnen werden können, in die operative Umsetzung der universalen Zeichenhaftigkeit gehören, oder ob an ihnen das Wesen der Kirche aus dem Gottesgeheimnis heraus erkannt werden kann, scheiden sich möglicherweise die (theologischen) Geister. R. SCHWAGERS Zuordnung des *Wir* zur Vermittlungsproblematik an der Universität macht jedenfalls hellhörig. Aus einer solchen Vermittlungsperspektive heraus könnten nicht zuletzt Feste und Gottesdienste zu einem Mittel zum Zweck einer besseren Gemeinschaftsbildung eingesetzt und nicht in ihrer unverzweckbaren theologischen Bedeutung ernstgenommen werden.

5.4. Das „*geschenkte Wir*“ als Ort der Theologie

Auf welche Art die universale Zeichenhaftigkeit des *geschenkten Wir* der Kirche theologisch interpretiert wird, hat grundlegende Auswirkungen auf die theologische Erkenntnis. Auf den ersten Blick scheint ja auf der Hand zu liegen, wie theologische Erkenntnis zustande kommt und woraus sie gewonnen wird. Es scheint klar zu sein, was zu theologischen Einsichten führt und was auf die Ebene der Vermittlung gehört. Schließlich spiegelt sich in einer bestimmten Auffassung der theologischen loci auch die Einteilung der Theologie in biblische, historische, systematische und praktische Fächer wider. Von letzteren erwarten viele KollegInnen – nicht zuletzt KollegInnen aus den eigenen Reihen – bis heute nicht mehr als eine fundierte Umsetzung dessen, was in den biblischen, historischen und systematischen Fächern als umsetzungswürdig erkannt wird; eine ernstzunehmende theologische Einsicht wird von der Praktischen Theologie bis heute nur selten erwartet²⁹.

R. SCHWAGER war mit Leib und Seele in den theologischen „Nachdenkprozess“ zur Wahrheitsfindung aus der biblisch-kirchlichen Tradition heraus involviert. Dabei hatte er Theologie nicht abgehoben von

²⁹ Dass zu diesem Vorurteil Praktische TheologInnen, die sich auf soziologische Analysen oder praktische Handlungsanleitungen zurückziehen, selbst beitragen, liegt auf der Hand.

der kontextuell-geschichtlichen Situation betrieben. Ganz im Gegenteil: Die Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit aus einer dramatisch-theologischen Perspektive heraus kennzeichnen seine Theologie wesentlich. Auch reduzierte sich die konkrete Praxis des theologischen Denkens bei SCHWAGER keineswegs auf die einsame Studierstube. Ohne seine Initiative kommunikativer Prozesse, in die R. SCHWAGER KollegInnen und auch „Gegner“ mit großer Zähigkeit involvierte und – mit mehr oder minderem Erfolg – hereinzuholen versuchte, wären weder der fakultäre noch der interfakultäre Forschungsschwerpunkt, von denen in dieses Buch Zeugnis gibt, denkbar.

Aus dem persönlichen Erfahrungsaustausch mit SCHWAGER weiß ich, dass er nicht nur das Geschehen in den Forschungsgruppen, sondern das gesamte Fakultätsgeschehen innerhalb der Universität und die Auseinandersetzung an der Universität selbst, als ein dramatisches Geschehen betrachtete, das er mit Kriterien der Dramatischen Theologie zu verstehen suchte. Nicht zuletzt ist das jahrelange Engagement in der ForscherInnengruppe „Wissenschaft und Verantwortung“ ein Zeichen für SCHWAGERS Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit und gleichzeitigen kritischen Diskursnotwendigkeit der unterschiedlichen Wissenschaften, die an einer Universität vertreten sind.

6. Eine partizipativ-kommunikative Kirchenkultur als universales Zeichen

R. SCHWAGER hatte in der Zeichenhaftigkeit der Kirche in der Welt von heute ein zentrales Anliegen des Zweiten Vatikanums erkannt. Diese Zeichenhaftigkeit sah er weder auf die sichtbare Kirche begrenzt, wie das „frühere“ Theologien annahmen, noch verstand er sie (nur) symbolisch als Hinweis auf eine unennbare transzendente Wirklichkeit zu verstehen, der die Konkretion einer konkreten Gemeinschaft fehlt. In der Friedensbotschaft der Päpste, speziell jener von Papst JOHANNES PAUL II., und in seinen weiteren – bewusst gesetzten – Zeichen wird die universale Zeichenhaftigkeit der Kirche in der Welt sichtbar.

In ihrer weltweiten Zeichenhaftigkeit ist die Kirche – wie Jesus selber – einer „dramatischen Heils- und Gerichtsgeschichte“ unterworfen, der jede „blinde Utopie“ von einer Erfolgsgeschichte, ohne durch die Ablehnung und den Ausschluss hindurchzugehen, fremd ist. Für R. SCHWAGER hat die kirchliche Friedenslehre einen analogen Stellenwert wie die Botschaft Jesu von der anbrechenden Gottesherrschaft; beiden

ist der Aufruf zur Bekehrung inhärent, „die ohne das vorgängige Wirken Gottes unmöglich wäre“³⁰. So entspricht den Gerichtsworten Jesu in analoger Weise „eine kirchliche Gerichtsrede, die sich bei JOHANNES PAUL II. ... unter dem Stichwort Zivilisation des Todes zusammenfassen lässt“³¹. Wie Jesus selbst den Gerichtsprozess am eigenen Leib freiwillig ertragen hat, so habe „die Kirche das Gericht, das sie ansagt, selber mitzutragen“³²; dies geschähe in besonderer Weise dort, wo sie sich ihres eigenen Versagens bewusst werde, und es offen bekenne. Doch wie Jesus aus dem Tod auferweckt wurde, gewinne auch die Kirche „aus Leiden und Tod neue Kraft“³³, wobei das jüdische Volk und letztlich die ganze Welt in Leiden, Tod und Auferweckung Christi einbezogen seien.

R. SCHWAGERS Überlegungen zur Kirche als universales Zeichen regten mich an, jenen Aspekten der Zeichenhaftigkeit der Kirche nachzugehen, die oft ausgeblendet werden und die er auch selbst in seinem Beitrag als zu wenig beachtet anmahnt. Sowohl im öffentlichen Sterben von JOHANNES PAUL II., in dem – wie bei jedem Sterben – nicht mehr das machtvolle Tun, sondern das ohnmächtige Lassen in das Zentrum tritt, als auch in einer neuen Kultur partizipativ-kommunikativen Handelns in der Kirche, in dem das Gottesgeheimnis in seiner Beziehungsmacht hervortreten kann, welche alle Menschen einschließt, sehe ich zumeist ausgeblendete Akzente kirchlicher Zeichenhaftigkeit.

Bei unserem gemeinsamen wöchentlichen Frühstück, zu dem sich R. SCHWAGER und ich über fünf Jahre regelmäßig getroffen hatten und das wir beide so verschiedenen Menschen und Theologen durchaus als ein „geschenktes Wir“ betrachteten, erzählte ich ihm oft aus dem Universitätslehrgang und aus anderen Prozessen, auf die wir uns in der Kommunikativen Theologie beziehen. Mit großem Interesse verfolgte er meine Erzählungen und fragte viel nach. Dabei schien ihn vor allem das Methodische in der Hinsicht zu faszinieren, dass man Menschen für theologische Fragen begeistern bzw. sie zum theologischen Nachdenken von Praxis herausfordern könne. Mit einer großen Skepsis gegenüber der themenfreien Gruppendynamik belastet, die er für gefährlich und für theologische Prozesse unbrauchbar hielt, zogen ihn gemeinschaftsbildende Prozesse gleichzeitig stark an. R. SCHWAGER sah darin durchaus ein Zeichen für die heilsame Präsenz von Kirche in der Welt von heute.

³⁰ R. SCHWAGER, Kirche (s. Anm. 3) 39.

³¹ R. SCHWAGER, Kirche (s. Anm. 3) 40.

³² R. SCHWAGER, Kirche (s. Anm. 3) 40f.

³³ R. SCHWAGER, Kirche (s. Anm. 3) 42.