

Teil IV ist dem theologischen Verständnis des Sterbens gewidmet. Zu diesem Thema sind seit dem Erscheinen des entsprechenden Textes in „Mysterium salutis“ (Bd. V, Kap. 5, Einsiedeln 1976, 463–550) keine so ausführlichen Beiträge mehr gewidmet worden, wie sie hier nun vorliegen. Die Ausführungen und die Analyse des Themas „Sterben und Tod“ bewegen sich auf höchstem Niveau und fesseln den Leser. Es wird sowohl zum alttestamentlich-jüdischen Verständnis von Sterben und Tod berichtet (*W. Groß*) als auch das islamische Verständnis von Sterben und Tod des Menschen betrachtet (*R. Wieland*). In dem das Symposium abschließenden Vortrag spricht *Karl Kardinal Lehmann* über das Thema „Abschied und Gelassenheit. Über die Notwendigkeit einer erneuerten Kultur und Kunst des Sterben“. Der Kardinal weist auf die demografische Entwicklung hin, ebenso auf die Ambivalenz der modernen Apparatedizin. Er spricht die ethische Spannung, die zwischen dem medizinisch Möglichen und dem menschlich Sinnvollen besteht, an und stellt die Frage nach dem Sinn der Lebensverlängerung mit Hilfe medizinischer Maßnahmen. Es folgt eine kurze geschichtliche Darstellung der *ars moriendi*, der sich ein Einblick in die gegenwärtigen humanwissenschaftlichen Erkenntnisse zum Sterbeprozess anschließt. Die Ausführungen enden mit der Erläuterung der Trauer und des Trostes nach dem Verlust eines geliebten Menschen – ein Abschluss, in dem in der gebotenen Kürze und Bescheidenheit die elementaren Aufgaben der Kirche angesprochen werden. „À-Dieu“ soll der Abschiedsgruß lauten, weil er auf Gott hinweist. Denn: „Jede Beziehung zum Anderen wäre vor und nach allem anderen nur ein Adieu.“

Vieles ist in den letzten zwei Jahrzehnten zum Thema Sterben und Tod geschrieben, gesagt und diskutiert worden. Es ist mir nicht erinnerlich, einen Band in der Hand gehabt zu haben, in dem diese Themen so kompetent, auf so hohem wissenschaftlichen Niveau, dabei so spannend und aus der Sicht verschiedener Wissenschaften dargestellt worden sind wie in der vorliegenden Publikation. Den Herausgebern Franz Josef Bormann und Gian Domenico Borasio sowie allen Vortragenden gebühren Dank und Anerkennung für die Zusammenstellung dieses Bds. und für das außerordentlich hohe Niveau des Gesamthaltens. Dem Werk ist weite Verbreitung zu wünschen. R. DUDZIAK

4. Praktische Theologie

LOFFELD, JAN, *Das andere Volk Gottes*. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral (Erfurter Theologische Studien; Band 99). Würzburg: Echter 2011. 327 S., ISBN 978-3-429-03367-5.

Löffeld (= L.), Priester des Bistums Münster und wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte der Universität Münster, geht in seiner bei Maria Widl/Erfurt verfassten Dissertation der Frage nach, wie neben der kriselnden Gemeindekirche das Phänomen einer postmodernen Volkskirche kairologisch und kriteriologisch so erfasst werden kann, dass eine „transversale“ und postmoderne Pastoral möglich wird. Dabei verortet er die Postmoderne als einen Teil der Moderne, den ein Pluralismus von Paradigmen so bestimmt, dass nur eine „transversale Vernunft“ (Wolfgang Welsch) hier eine Dissensklärung dieser heterogen-verschiedenen Paradigmen von Gemeinde und postmoderner Volkskirche leisten könne (Einleitung: 1–23). Die Kairologie nimmt dieses „andere Volk Gottes“ in den Blick (Teil I: 25–95), die Kriteriologie kombiniert die perspektivischen Zugänge sowohl von der Gemeindeidee als auch von der Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanums (97–255), die Praxeologie vermittelt unter dem Aspekt von Sammlung und Sendung die Ergebnisse mit der aktuellen pastoralen Praxis (257–327).

Teil I umkreist zunächst das fragliche Phänomen ausgehend von zwei Studien (Joachim Kügler/Christoph Bochinger, „Die unbekannte Mehrheit“ [2001–3] und Elisabeth Anker, „Was Menschen in der Kirche hält“ [2007]) sowie vom „Weihnachts-Christentum“ und vom zeitgenössischen Pilgerritual (25–72). Diese „andere Kirchlichkeit“, entstanden unter dem externen Relativierungsdruck der letzten Jahrzehnte, pluralisiere die Formen der Kirchlichkeit: „Was in der traditionellen Volkskirche die Normalität regel-

mäßiger religiöser Praxis bedeutete, ist hier transformiert in die Normalität anlassgesteuerter, zumeist rituell-religiöser Praxis“ (95).

Wie lässt sich das beschriebene Phänomen theologisch einordnen, zumal „eine wie auch immer geartete Bekehrung der postmodernen Volkschristen zum Konzept der nachkonziliaren Gemeindekirche aus vernünftigen Gründen nicht zu erwarten“ sei (99)? Teil II rekonstruiert die nachkonziliaren Gemeindemodelle und bezieht sie auf die konziliare Lehre vom Volk Gottes in der Spannung von *Communio* und *Missio* (97–255). Ferdinand Klostermanns Gleichsetzung der Kirche mit der (Orts-)Gemeinde aktiver Christen spiegelt sich auch im Würzburger Synodenkonzept der mitsorgenden Gemeinde, ohne dass der „Weltcharakter‘ des Laien, den *Lumen Gentium* mit der Aufgabe der ‚Heiligung der Welt‘ expliziert“, dabei „weiterhin vertiefend theologisch thematisiert“ werde (116). L. diskutiert markante Integrationsversuche der postmodernen Kirchlichkeit als „Auswahlchristentum“: Klostermann nehme die „Fernstehenden“ aus der Gemeindeperspektive wahr (120–122), Paul Michael Zulehner fordere die Bekehrung der fernstehenden Gemeinde zur einladend dienenden Gemeinde (122–126), Dieter Emeis bemängelt die mangelnde Durchsetzung des Gemeindekonzepts (126), alle aber sähen „außerhalb der Gemeinde kein im eigentlichen Sinne qualifizierbares Volk Gottes“ (133). Daher greift L., angesichts dieser seit der Aufklärung eintretenden Monopolisierung erst der Pfarrei und innerhalb ihrer der Gemeinde als Trägerin der Seelsorge (wichtiger Verweis auf Erwin Gatz, 139, Anm. 263!), zurück auf *Lumen gentium* und sein Paradigma vom erwählten Volk Gottes, das zugleich der mystische Leib Christi sei und in ihm an seinem Priestertum teilhabe (142–158, zur paulinischen Leib-Christi-Terminologie 165–175; das genaue Verhältnis beider Paradigmen sowie das dritte, meist überlesene und von L. umschriebene Paradigma vom „Tempel des Heiligen Geistes“ [158–163], bleibt allerdings ekklesiologisch eher unscharf). Die *Communio* der Kirche realisiere sich in der *Missio* der „Weltsendung“ als Dienst und (lange Zeit zu wenig betont) in der Evangelisierung als Pflicht – ein Grundgedanke, der nachkonziliar weitgehend ausfalle (175–185). Kirche werde als sichtbare Heilsgemeinschaft in der Welt (Rahner) oder als Gegengesellschaft (Gerhard bzw. Norbert Lohfink) verstanden, ihr Werkzeugcharakter als „Fortsetzung“ der Inkarnation hingegen nicht genügend deutlich (185–192; L. folgt hier auf weiten Strecken und auch andernorts selektiv der Deutung Eva-Maria Fabers). Dagegen stellt L. im Anschluss an Widl und vor allem Elmar Klinger die „Paradigmenverschränkung“ (192), für die das II. Vatikanum stehe. So überwinde es die früheren „Dualismen“ von Gnade und Natur bzw. Kirche und Welt zu Gunsten einer „Perichorese“, wenn sich die Kirche *ad intra* als *Communio* und *ad extra* als *Missio* verstehe (192–202; L.s unbelegte Behauptung, die Konzeption Kardinal Suenens‘ sei „erstmalig in der durch Karl Rahner unter Mithilfe von Joseph Ratzinger überarbeiteten Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* theologisch verwirklicht“, ist theologisch und historisch nicht haltbar, da der Erstentwurf zum Schema [!] „*De fontibus revelationis*“ für die deutschen Bischöfe zunächst Ratzingers Werk war und erst dann gemeinsam mit Otto Semmelroth und Rahner überarbeitet wurde). Mission und Neuevangelisierung werden nachkonziliar erst spät wiederentdeckt (202–213). In diesem Zusammenhang behandelt L. die Laien, die wie alle Getauften am gemeinsame Priestertum teilhaben und insofern zur Evangelisierung und Heiligung der Welt gerufen sind (zu Yves Congars und Rahners Theologie des Laientums: 214–226, wobei der gehäufte Vorwurf des Dualismus bzw. der Trennung von Kirche und Welt gegenüber beiden etwas befremdet, und zum II. Vatikanum: 226–239, zu Rezeption und *Relecture* 239–249; zudem wäre eine Begriffsbestimmung von „*laici*“ und „*christifideles*“ nach LG hilf- und vielleicht theologisch folgenreich gewesen).

Teil III kommt nun zur Praxis (und wieder im engeren Sinne zur Pastoraltheologie): Nach einem etwas postulatorischen Auftakt referiert L. die bekannten vier kirchlichen Grundvollzüge nach Zerfaß (260–267, leider ohne Diskussion) und zeigt, wie man den „Plural von Paradigmen im Gottesvolk transversal nutzen“ könne (267); bei allem Wohlwollen äußert er sich kritisch zu der letztlich vom Primat der Gemeindekirche konzipierten Citypastoral (269–295) und deskriptiv zum projektbezogenen Konzept von Taizé (295–304), ebenso zum Konzept der „Weltheiligung als Evangelisierung“ in der Gemeinschaft von Sant’Egidio und bei den KISI-Kids (304–314). In seinem Fazit empfiehlt L. der Pastoraltheologie, „sich aus ihrer faktischen Gleichsetzung mit der Gemeintheologie zu lösen“ (326); darum sei seine „Dissertationsschrift auch als Pos-

tulat zu lesen, den Paradigmenwechsel in eine andere Moderne mithilfe der Konzilstheologie pastoraltheoretisch und -praktisch zu vollziehen“ (327).

L. vertritt auf überzeugende Weise eine wichtige These, die nicht nur angesichts hektischer pastoraler Raumplanungen, sondern auch ekklesiologisch von großer Tragweite ist: Die nachkonziliare Erfindung der Gemeinde nicht etwa als exemplarischer Fall von Kirche, sondern als Kirche überhaupt, habe einer pluralen Ekklesiogenese zu weichen. Dabei wäre allerdings auch mit zu bedenken, welche Rollen Universal- und Ortskirche sowie die Pfarreien in einer solchen „transversal“ konzipierten Pluralität spielen (aber was dies genau sein könnte, kann Rez. dem Buch letztlich nicht entnehmen), damit diese nicht in einen kirchlichen Pluralismus ohne zumindest sichtbare Einheit kippt. Ebenso wäre die historische Entwicklung der Gemeinde-Idee (vgl. das oben erwähnte Gatz-Zitat) noch stärker nachzuzeichnen, ferner deren systematische (und selbst liturgische) Etablierung zulasten eines größeren und weiteren Kirchenbegriffs zu problematisieren. Erfrischend ist dabei, wie L. das praxeologische Anliegen mit Blicken auf Empirie und Ekklesiologie verbindet.

P. HOFMANN

WILMER, HEINER, *Gott ist nicht nett*. Ein Priester fragt nach seinem Glauben. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2013. 205 S., ISBN 978-3-451-32581-6.

H. Wilmer (= W.) verdanken wir eine erhellende Untersuchung zu M. Blondel: Mystik zwischen Tun und Denken. Um die Spannung zwischen Tun und Denken geht es auch in diesem weniger wissenschaftlichen, sehr persönlichen Buch. Als ein wichtiger Beitrag zum Jahr des Glaubens darf es so unter den hier vorgestellten Titeln nicht fehlen: „Das Anstrengende ist, dass mein ganzer Beruf, mein Lebenssinn auf diesem Jesus aufbaut, obwohl dessen Bedeutung mir manchmal abhanden kommt. [] Und wenn es mir dann wieder einfällt, ist der Denkweg so weit“ (8). – In einer Wanderausstellung moderner Kunst trifft W. auf einen kopfüber gekreuzigten Hund. Das Entsetzen vor dieser Blasphemie, wo die Hoden des Tiers, nach vorn geklappt, dort hängen, wo man sonst Jesu Kopf sieht, schlägt um in ein Entsetzen darüber, dass ihm hier zum ersten Mal „die Entwürdigung und das Brutale, die Demütigung und das Widernatürliche am Kreuz“ (20) aufgefallen ist. [In der Tat bedürfen Christen hier offenbar der Fremdprophetie.]

Um sich dem zu stellen, greift W. (Kap. 3) auf ein altes, schon in der Kindheit gesprochenes Gebet zurück und meditiert es nun in den folgenden Kapiteln von unterschiedlicher Länge (zwischen 2 und 19 Seiten): das *Anima Christi*. Ein teils wirklich schwieriger und widerständiger Text. W. meditiert ihn auch nicht „fromm“, gar salbungsvoll, sondern „narrativ“. Schon die erste Zeile (Kap. 4.): zunächst „Seele“ (Jesu? Statt seiner selbst?): ein tiefes, klares Wasser, in dem W. den „hellen Schatten des Antlitzes Gottes“ sieht (34). Und die eigene? Dann „heiligen“? (Kadosch = ganz anders). – 5. *Leib Christi, rette mich*: Bei uns keine übliche Bitte (anders in Brasilien). Der Ruf einer Angst, deren „Mutter“ der Tod ist. – 6. *Blut Christi, berausche mich*: „Räusche, wie es sich für Bauersjungen gehörte“ (41). „Weil die ‚Angst‘ verflo, waren diese Nächte gigantisch“ (42). W. bekennt eine innere Sperre, hier zu bitten (45). Blut (dam) und Boden (adama) gehören zusammen; bei Plinius liest man von Blutorgien der Christen. Kein Rausch also, jedoch Befreiung! Und die Wandlungsworte: „In meinem Hirn haben diese Sätze keine große Chance, verstanden zu werden, aber meine Seele, die kann vielleicht etwas mit ihnen anfangen“ (52). – 7. *Wasser der Seite Christi ...*: Erinnerung an Yad Vashem (vor allem die Namen der Kinder), das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz. Wasser steht von der Genesis an für Leben, Tod, Leben; die Taufe ... 8. *Leiden Christi ...*: Die schlimmste Versuchung: Verzweiflung. – 9. *Gütiger Jesus ...*: und sein Zorn (z. B. Mk 9,42). – 10. *In deinen Wunden berge mich*: W.s Wunde Stottern und der Ausbruch blinder Wut aus Ohnmacht. – 11. *Von dir lass nimmer scheiden mich*: Priester, die sich auf dem Standesamt als Ehespruch 1 Kor 13,1 wählen; dann die keimende Liebe zu einer Mitsudentin, deren Glaube sich „darin zeigte, dass sie zu ihrem eignen Schutz (und zu meinem) den Kontakt abbrach“ (101 f.). Eine Erfahrung, die demütig und barmherzig macht. „Vielleicht ist der Plan Gottes für jeden Einzelnen von uns immer größer, als wir selbst denken, vielleicht schreibt Gott doch auf krummen Wegen gerade“ (102 f.). Trotzdem sollte man nicht „so tun, als sei die Liebe zwischen Mann und Frau die Krönung und die Liebe zwischen Mensch und Gott ein